

**الرافدين على الجلائين**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٨٣٤٠/٢٠١٣م

الترقيم الدولي: ٨-٢٥-٦٢٥٤-٩٧٧-٩٧٨

ISBN 978-977-6354-99-9



9 789776 354999 >

الدار العلمية  
للنشر والتوزيع



002-0122-165-3339

Email: [abdallaenady@gmail.com](mailto:abdallaenady@gmail.com)

# الرافدين على الجالين

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

الجزء الأول



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة المؤلف

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} (آل عمران: ١٠٢).

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (النساء: ١).

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا \* يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} (الأحزاب: ٧٠)، (٧١).

أما بعد: فهذه "حاشية على تفسير الجلالين" قد من الله علي بوضعها على هذا الكتاب المبارك وقد سميتها (الرافدين على الجلالين).

فما كان فيها من حق وصواب فمن الله وحده {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ} (البقرة: ٢٥٥)، {وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ} (النساء: ١١٣)، وما كان فيها من تقصير وخطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله.

فله الحمد والشكر والمنّة، والثناء الحسن، على فضله، وتيسيره، وإعانتته،

وتوفيقه

والحمد لله أولاً وآخراً.

إن تجد عيباً فسدَّ الخلا جلاً من لا عيبَ فيه وعل  
فأسألك اللهم أن تجعل عملي في هذا الكتاب من الجهاد في سبيلك، وأن  
تجعله من موازيني وصحائفي يوم العرض عليك، وبيض به وجهي يوم تبيض  
وجوه أهل السنة والائتلاف وتسود وجوه أهل الفرقة والاختلاف.  
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

كتبه

محمد بن نصر أبي جبل

\* \* \*

## ترجمة جلال الدين المحلي

\* أولاً: اسمه ونسبه: هو محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم، الجلال أبو عبد الله بن الشهاب أبي العباس بن الكمال الأنصاري المحلي القاهري الشافعي.

وهو منسوب إلى المحلة الكبرى من الغربية وهي مدينة مشهورة في مصر.  
\* ثانياً: لقبه: يعرف بالجلال المحلي، أو جلال الدين المحلي، وأطلق عليه ابن العماد لقب (تفتازاني العرب).

\* ثالثاً: مولده ونشأته: ذكر السخاوي أنه رأى بخط جلال الدين المحلي، أنه ولد في مستهل شوال سنة إحدى وتسعين وسبعمائة بالقاهرة، ونشأ في القاهرة.

\* رابعاً: طلبه للعلم وشيوخه: ذكر السخاوي أنه نشأ في القاهرة، وقرأ القرآن وكتباً، واشتغل في عدة فنون، فدرس الفقه وأصوله، والعربية والنحو والفرائض، والحساب والمنطق والجدل،

والبيان والمعاني والعروض، ودرس التفسير وأصول الدين وعلوم الحديث، وتفنن في العلوم العقلية والنقلية. وذكر السخاوي أيضاً أنه درس على شمس الدين البرماوي، الفقه وأصوله والعربية، وأخذ الفقه عن إبراهيم البيجوري، والجلال البلقيني، والولي العراقي، وأخذ أصول الفقه عن العز بن جماعة، وأخذ النحو عن الشهاب العجيمي والشمس الشطنوفي، وأخذ الفرائض والحساب عن ناصر الدين بن أنس المصري الحنفي، وأخذ المنطق والجدل والمعاني والبيان والعروض وأصول الفقه، عن البدر الأقصري، وأخذ التفسير

واصول الدين عن البساطي.

وأخذ علوم الحديث عن الولي العراقي وعن الحافظ ابن حجر العسقلاني.

وتتلمذ على عدد كبير من الشيوخ أذكرهم بإيجاز:

١. سراج الدين بن الملغن المتوفى سنة ٨٠٤ هـ.
٢. سراج الدين البلقيني المتوفى سنة ٨٠٥ هـ.
٣. برهان الدين إبراهيم الأبناسي المتوفى سنة ٨٠١ هـ.
٤. سراج عبد اللطيف بن أحمد الفوي المتوفى سنة ٨٠٢ هـ.
٥. بدر الدين أحمد بن محمد الطنبدي المتوفى سنة ٨٠٩ هـ.
٦. محمد بن موسى الدميري المتوفى سنة ٨٠٨ هـ.
٧. محمد بن أنس بن أبي بكر الطنبداوي المتوفى سنة ٨٠٩ هـ. ...
٨. أحمد بن عماد الأقفهسي المتوفى سنة ٨٠٨ هـ.
٩. شمس الدين محمد بن أحمد الغراقي المتوفى سنة ٨١٦ هـ.
١٠. عز الدين بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩ هـ.
١١. بدر الدين محمد بن محمد الأقصرائي المتوفى سنة ٨٢٥ هـ.
١٢. عز الدين محمد بن أحمد بن خضر المتوفى سنة ٨١٨ هـ.
١٣. شهاب الدين أحمد المغراوي المالكي المتوفى سنة ٨٢٠ هـ.
١٤. شرف الدين ابن الكويك الربيعي المتوفى سنة ٨٢١ هـ.
١٥. أبو زرعة ولي الدين العراقي المتوفى سنة ٨٢٦ هـ.
١٦. شمس الدين محمد بن عبد الماجد العجيمي المتوفى سنة ٨٢٢ هـ.
١٧. محمد بن سعد المعروف بابن الديري المتوفى سنة ٨٢٧ هـ.
١٨. شمس الدين البرماوي المتوفى سنة ٨٣١ هـ.



١٩. شمس الدين محمد بن إبراهيم الشطنوفي المتوفى سنة ٨٣٢ هـ.
  ٢٠. شمس الدين بن الجزري المتوفى سنة ٨٣٣ هـ.
  ٢١. علاء الدين علي بن محمد البخاري المتوفى سنة ٨٤١ هـ.
  ٢٢. شمس الدين محمد بن أحمد الطائي البساطي المتوفى سنة ٨٤٢ هـ.
  ٢٣. شمس الدين محمد بن إسماعيل الونائي المتوفى سنة ٨٤٩ هـ.
  ٢٤. شمس الدين محمد بن علي القاياتي المتوفى سنة ٨٥٠ هـ.
  ٢٥. الحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ.
  ٢٦. نظام الدين يحيى بن يوسف السيرامي المتوفى سنة ٨٣٣ هـ.
  ٢٧. إبراهيم البيجوري المتوفى سنة ٨٢٥ هـ.
  ٢٨. إسماعيل بن أبي الحسن البرماوي المتوفى سنة ٨٣٤ هـ.
- \* خامساً: تلاميذه: تتلمذ علي الجلال المحلي عدد كبير من التلاميذ، وخاصة أنه تولى التدريس في بعض مدارس القاهرة، فقد تولى تدريس الفقه في المدرسة البرقوقية، كما تولى التدريس في المدرسة المؤيدية، بعد وفاة الحافظ ابن حجر.

ومن تلاميذه الذين وقفت عليهم:

١. جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ.
٢. شمس الدين السخاوي المتوفى سنة ٨٩٢ هـ.
٣. نور الدين السمهودي المتوفى سنة ٩١١ هـ.
٤. إبراهيم بن محمد بن أبي شريف المقدسي المتوفى سنة ٩٢٣ هـ.
٥. سبط الحافظ ابن حجر، يوسف بن شاهين العلائي المتوفى سنة ٨٩٩ هـ.
٦. أحمد بن محمد بن إبراهيم البيجوري.

٧. أحمد بن محمد المنوفي، قاضي منوف.
٨. عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأنصاري القمولي المتوفى سنة ٨٦٤ هـ.
٩. محمد بن عبد الله بن قاضي عجلون المتوفى سنة ٨٧٦ هـ.
١٠. عبد الحق بن محمد السنباطي.
١١. محمد بن عبد المنعم الجرجري.
١٢. محمد بن محمد بن أحمد الدمشقي.
١٣. محمد بن محمد بن عبد الرحمن البلقيني المتوفى سنة ٨٩٠ هـ.
١٤. محمد بن محمد المهلي الفيومي ٨٩٣ هـ.
١٥. يحيى بن محمد بن سعد المعروف بالقباني المتوفى سنة ٩٠٠ هـ.
١٦. أبو بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن.
١٧. محمد بن داود البازلي.
- \* سادساً: أخلاقه وثناء العلماء عليه: اتصف جلال الدين المحلي بصفات العلماء العاملين، فكان مُهاباً وقوراً، عليه سيما الخير، وقد اعتبره تلميذه السخاوي من الأولياء الصالحين.
- وكان رجاعاً إلى الحق، إذا ظهر له الصواب على لسان من كان رجوع إليه، لشدة تحرزه.
- وكان زاهداً في المناصب، فقد عرض عليه القضاء بعد وفاة الحافظ ابن حجر فأبى، وقال للسلطان إنه عاجز عن تولي هذا المنصب.
- وكان يقول لأصحابه إنه لا طاقة لي على النار.
- وكان المحلي شديد الذكاء، حيث قال بعض العلماء عنه: إن ذهنه يثقب

الماس.

وكان رحمه الله يقول عن نفسه: إن فهمي لا يقبل الخطأ. وكان حادّ القريحة قويّ الحجّة، كما أنه كان حاد المزاج، ولا سيما في الحرّ كما قال تلميذه السخاوي.

ومن ثناء العلماء عليه:

١. قال السخاوي: ( ... وكان إمامًا علامة محققًا نظرًا مفرط الذكاء،

صحيح

الذهن ... ).

٢. قال السيوطي: ( وكان غرة هذا العصر في سلوك طريق السلف، على قدم من الصّلاح والورع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يواجه بذلك الظلمة والحكام ويأتون إليه، فلا يلتفت إليهم ولا يأذن لهم بالدخول عليه).

٣. قال ابن العماد الحنبلي: ( جلال الدين محمد ... المحلي الشافعي، تفتازاني العرب الإمام العلامة ... وبرع في الفنون، فقهاً وكلاماً وأصولاً ونحوًا ومنطقًا).

٤. وقال محمد ابن إياس الحنفي: ( ... وكان عالمًا فاضلاً بارعًا في العلوم ديناً خيراً عارفاً بالفقه ... ).

٥. وقال عمر رضا كحالة: ( ... مفسر فقيه متكلم أصولي نحوي منطقي ... ).

\* سابعًا: مؤلفاته:

١. تفسير القرآن الكريم من أول سورة الكهف إلى آخر القرآن الكريم، وهو

كتابنا هذا.

قال السيوطي: (وأجل كتبه التي لم تكمل " تفسير القرآن "، كتب منه من أول سورة الكهف إلى آخر القرآن، في أربعة عشر كراسًا... وهو ممزوج محرر في غاية الحسن، وكتب على الفاتحة وآيات يسيرة من البقرة، وقد أكملته على نمطه من أول البقرة إلى آخر الإسراء).

وهو مع كونه صغير الحجم كبير المعنى، لأنه لب لباب التفاسير، وهو المعروف بتفسير الجلالين وهو مطبوع.

٢. شرح جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، وهو أحسن شروح جمع الجوامع، وهو شرح مفيد ممزوج في غاية التحرير والتنقيح وسماه (البدر الطالع بشرح جمع الجوامع) وهو مطبوع.

٣. شرح ورقات إمام الحرمين.

٤. شرح منهاج الإمام النووي في الفقه الشافعي، وسماه (كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين) وهو مطبوع.

٥. مختصر التنبيه في فروع الشافعية لأبي إسحاق الشيرازي.

٦. شرح تسهيل الفوائد في النحو، لم يكمل، وتسهيل الفوائد لابن مالك النحوي.

٧. الجهر بالبسملة.

٨. شرح الإعراب عن قواعد الإعراب، وهو مختصر مشهور بقواعد الإعراب.

٩. شرح مقصورة ابن حازم ولم يكمله.

١٠. كنز الذخائر في شرح التائية.

١١. مناسك الحج.

١٢. القول المفيد في النيل السعيد.
١٣. الأنوار المضية شرح مختصر البردة.
١٤. الطب النبوي.
١٥. كتاب في الجهاد.
١٥. شرح الشمسية في المنطق لنجم الدين القزويني.
١٦. حاشية على شرح جامع المختصرات في فروع الشافعية، والجامع وشرحه للشيخ كمال الدين أحمد بن عمر النشائي المدلجي الشافعي المتوفى سنة ٧٥٧ هـ فوضع جلال الدين المحلي حاشية على الشرح.
١٧. تعليقة على جواهر البحرين في الفروع لجمال الدين الإسوي.
١٨. شرح عروض أندلسي لأبي الجيش الأنصاري، ولكن المحلي لم يكمله.
- \* ثامناً: وفاته: أصاب الشيخ جلال الدين المحلي الإسهال من منتصف شهر رمضان ٨٦٣ هـ وأستمر مريضاً إلى أن توفاه الله سبحانه وتعالى في يوم السبت أول المحرم سنة ٨٦٤ هـ، عن إحدى وسبعين سنة وبضعة أشهر رحمه الله رحمة واسعة.
- قال السخاوي: (وصلي عليه بمصلى باب النصر، في مشهد حافل جداً، ثم دفن عند آبائه بترتبه التي أنشأها... وتأسف الناس عليه كثيراً وأثنوا عليه جميلاً)

## ترجمة السيوطي

\* اسمه ونسبه: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن فخر الدين عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام بن الكمال بن ناصر الدين المصري الخضيرى الأسيوطي الطولوني الشافعي، وكان يلقب: بابن الكتب أيضًا.

وينتهي نسبه إلى أسرة فارسية، وكانت هذه الأسرة تعيش قبل قدومها إلى مصر في حي "الخضيرية" في الجانب الشرقي من بغداد واستقر بها المقام في أسيوط قبل مولد السيوطي.

ولكن السيوطي يعود في مقامته التي تسمى "بطرز العمامة" فينفي عنه هذه السنة العجمية فيقول: "والدي من خيار العرب، لأنه من سلالة الصحابة...". قال أحمد الشرقاوي: "عساه أن يكون بحث في نسبه فحقق ما خالف الرواية عن أبيه في كونه ينحدر من أصل عجمي".

وأما أمه فهي عجمية بيقين كما ألمح هو في مقامته "طرز العمامة" إلى أن أصلها من الجركس، بينما ذكر الذين ترجموا له أنها أم ولد تركية.

"والأسيوطي أو السيوطي" هي نسبه البلدية، نسبة إلى مدينة "أسيوط"، قال عنها السيوطي نفسه في كتاب "لب اللباب": "الأسيوطي بضم أوله والتحتية، وسكون السين، إلى أسيوط.

ويقال: سيوط، بلد بصعيد مصر.

قلت: قلت: فيهما خمسة أوجه: ضم الهمزة، وكسرها، وإسقاطها، وتثليث السين المهملة (أي بضم السين، وفتحها، وكسرها) "، وتقع غربي النيل في صعيد مصر، وهي أكبر مدن الصعيد، وأهمها من الناحية الإدارية والتجارية.

\* مولده، ونشأته، ودراسته

ولد السيوطي رَحِمَهُ اللهُ بعد المغرب ليلة الأحد، مستهل رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة (٨٤٩ هـ).

"هيا الله للسيوطي من أسباب النجاح في الحياة ما جعله آيةً في العلم، ونابهةً من نوابغه، أغرم به منذ صغره، فقد جاء الله تبارك وتعالى بمزيد من النبوغ المبكر، وأنبته نباتاً حسناً في وسطٍ علمي عريق".

حُمِل السيوطي في حياة أبيه إلى الشيخ "محمد المجذوب" فَبَرَكَ عليه. وأحضره والده قبل موته وهو صغير مجلس الحافظ ابن حجر فشملته إجازته. ثم توفي والده بعد ذلك وقد بلغ من العمر خمس سنوات وسبعة أشهر، وكان قد وصل إذ ذاك في القرآن إلى سورة التحريم.

فنشأ يتيماً، وأسند والده وصايته إلى نفر من كبار علماء عصره منهم العلامة "كمال الدين بن الهمام"، فحفظ القرآن وكان دون الثامنة، ثم حفظ العمدة، ومنهاج الفقه والأصول، وألفية ابن مالك، وبدأ الاشتغال بالعلم على وجه التحديد ابتداءً من ربيع الأول سنة أربع وستين وثمانمائة - أي كان عمره آنذاك خمس عشرة سنة - ولازم الشيوخ من مبدأ طلبه للعلم فأخذ (الفقه) عن "سراج الدين البلقيني" وعن ولده "علم الدين"، و (الفرائض) عن "الشارمساحي" و (التفسير) عن "الشرف المناوي"، وفي (العربية) و (الحديث) عن "تقي الدين الشمني" و "محيي الدين الرومي" وعن غيرهم كثير، يحدثنا عن طرف من هذه

البداية العلمية الموفقة فيقول:

"شرعت في الاشتغال بالعلم من مستهل سنة أربع وستين، فأخذت الفقه والنحو عن جماعة من الشيوخ، وأخذت الفرائض عن العلامة فرضي زمانه الشيخ شهاب الدين الشارمساحي...

قرأت عليه في شرحه على المجموع، وأجزت بتدريس العربية في مستهل سنة ست وستين، وقد ألفت في هذه السنة، فكان أول شيء ألفته: شرح الاستعاذة والبسمة...".

وبالنسبة لنشأته الحديثية، نجد السيوطي رحمته الله تتلمذ في الحديث على كبار علماء عصره في الحديث وغيره، قرأ عليهم أمهات كتب الحديث وكتب المصطلح من هؤلاء تقي الدين الشبلي، وتقي الدين بن فهد، وشمس الدين السيرافي قرأ عليه صحيح مسلم، وسعد الدين المرزباني مما قرأه عليه: ألفية العراقي، والتقي الشمني، قرأ عليه شرحه على نخبة الفكر، قال الغزى: قرأ عليه من الحديث وعلومه كثيرًا، وقاسم بن قطلوبغا وغيرهم، وسيأتي مزيد تفصيل في مبحث شيوخه وتلاميذه.

\* شيوخه وتلاميذه

كان من حسن حظ السيوطي أن عاش في عصر كثر فيه العلماء الأعلام الذين نبغوا في علوم الدين على تعدد ميادينها، مما كان له كبير الأثر في ثقافة السيوطي، وسعة اطلاعه.

ذكر السيوطي عدد شيوخه في كتابه حسن المحاضرة فقال: "وأما مشايخي في الرواية سماعًا وإجازةً فكثير أوردتهم في المعجم الذي جمعتهم فيه وعدتهم نحو مائة وخمسين".



وذكر تلميذه الداودي في ترجمته أنهم واحد وخمسون شيخاً، وقد رتبهم على حروف المعجم.

وقال ابن العماد الحنبلي: إنهم بلغوا مائة وواحدًا وخمسين شيخاً. ونقل عنه تلميذه الشعرائي في ذيل طبقاته الصغرى أنه قال: "أخذت العلم عن ستمائة نفس، وقد نظمتهم في أرجوزة".

وللسيوطي كتابٌ جمع فيه أسماء شيوخه مرتبين على حروف المعجم مع ترجمةٍ موجزةٍ لكل منهم سمّاه: المنجم في المعجم، وقد بلغ عددهم فيه ثمانية وتسعين ومائة شيخ.

وذكر الخونساري: أن السيوطي أخذ عن غالب علماء عصره، وبلغ مجموع شيوخه نحو ثلاثمائة شيخ.

وهذا اختلاف كبير، ولعل ما ذكره الشعرائي عنه من العدد هو مجموع شيوخه رجالاً ونساء، وما ذكره الداودي هم خاصة شيوخه، وأما من ذكرهم السيوطي في حسن المحاضرة فهم شيوخه في الحديث كما صرح هو نفسه بذلك.

وجل شيوخه الذين ذكرهم في "المنجم" مصريون، وفيهم كثير من المكيين، والمدنيين، والشاميين، وشيخ حلبي واحد، هو العلامة "محمد بن مقبل" (ت ٨٧١ هـ).

وقد انتهج السيوطي منهجاً سديداً في التلقي من الشيوخ -عموماً- ويمكن تقسيم منهجه إلى قسمين:

١- أنه كان يختار شيخاً واحداً يجلس إليه ويلزمه فترةً من الزمن وقد يلزمه إلى أن ينتقل الشيخ إلى رحمة ربه.

٢- أنه لم يحصر نفسه في شيوخ معينين لا يأخذ العلم إلا عنهم على الرغم من أنه كان شافعي المذهب، فراه يأخذ عن (عز الدين الحنبلي) (ت ٨٧٦ هـ)، و (أمين الدين الأقسرائي الحنفي) (ت ٨٨٠ هـ).

ولم يكتف بعلم من العلوم، بل ضرب في كلِّ بحظٍّ وافر قال رَحِمَهُ اللهُ: "رزقت التبحر في سبعة علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو والمعاني، والبيان، والبديع".

هذا المنهج في التلقي عن المشايخ منهجٌ سليمٌ جدًّا، يدل على عدل وإنصاف، وسعة أفق، وبراعة من وصمة التعصب.

ولم يكتف السيوطي رَحِمَهُ اللهُ بالرجال من الشيوخ بل تتلمذ على أيدي كبريات النساء الفقيهات المحدثات المعاصرات له مثل:

أم الهنا المصرية، وعائشة بنت عبد الهادي، وسارة بنت السراج ابن جماعة، وزينب بنت الحافظ العراقي، وأم الفضل بنت محمد المقدسي، وأم هاني بنت الهوريني، وأم الفضل بنت محمد المصرية وغيرهن كثير ممن كان لهن أبلغ الأثر في ثقافة السيوطي الحديثة.

وقد حرص السيوطي على أن يسجل أسماء مشايخه الذين أخذ عنهم العلم، فصنف فيهم خمسة مصنفات وهي:

١- حاطب ليل وجرار سيل.

٢- زاد المسير في الفهرست الصغير.

٣- أنساب الكتب في أنساب الكتب.

٤- المتتقى وهو المعجم الصغير.

٥- المنجم في المعجم.

وبالنسبة لتلاميذه، فقد كان لتصدي السيوطي رَحْمَةُ اللهِ للتدريس في وقت مبكر من حياته أثره في تخريج تلامذة كُثُرٍ على نمطه وَسَمَتِهِ فقد ابتدأ التدريس سنة ست وستين وثمانمائة، واستمر في التدريس والتعليم إلى آخر عمره، حيث اعتزل الإفتاء والتدريس، وألف كتابين في ذلك:

- ١- المقامة اللؤلؤية في الاعتذار عن الإفتاء والتدريس (مطبوع).
- ٢- التنفيس في الاعتذار عن ترك الإفتاء والتدريس، وكانت كثرة تلاميذ السيوطي من أهم العوامل التي ساعدت على حفظ تراثه ونقله إلينا. ومن أبرز تلاميذ السيوطي وأشهرهم:
- ١- شمس الدين أبو الحسن محمد بن علي الداودي، كتب لشيخه ترجمة حافلة في مجلد ضخيم (مطبوع) (ت ٩٤٥ هـ).
- ٢- شمس الدين محمد بن علي بن طولون (ت ٩٥٣ هـ) أطلق عليه أحمد تيمور: سيوطي الشام، لمشابهته شيخه السيوطي في كثرة التصانيف.
- ٣- الحافظ شمس الدين محمد بن يوسف الشامي الصالحين الدمشقي (ت ٩٤٢ هـ).
- ٤- ومؤرخ مصر محمد بن أحمد بن إياس (ت ٩٣٠ هـ)
- ٥- والحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن العلقمي. (ت ٩٦١ هـ).
- ٦- وعبد القاهر بن محمد الشاذلي المصري الشافعي. (ت ٩٣٥ هـ)، وغيرهم كثير.

\* رحلاته: الرحلة في طلب العلم، وفي كتابة حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهج التزمه المسلمون، والتزمه المحدثون خاصة منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقد كانوا يقطعون الفيافي والقفار، وتمر عليهم الأيام

الطويلة، وهم يرتحلون من بلدة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر في سبيل هذا العلم الشريف، ولهدف سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكتبه، وقد سار السيوطي رحمه الله على هذا السنن، فقد رحل إلى بلاد الشام، والحجاز، واليمن، والهند، والمغرب، والتكرور، وجاب مدن مصر، فتجده قد رحل إلى الفيوم، والإسكندرية، ودمياط، والمحلة، ونحوها، وكتب عن جماعة: كالمحيوي بن السفية، والعلاء بن الجندي الحنفي، ثم سافر إلى مكة من البحر في ربيع الآخر سنة (٨٦٩ هـ)، فحج وشرب من ماء زمزم لأمر منها: أن يصل في الفقه إلى مرتبة الشيخ سراج الدين البلقيني، وفي الحديث إلى مرتبة الحافظ ابن حجر، فأخذ قليلاً عن المحيوي عبد القادر المالكي، وجاور سنة كاملة.

\* عقيدته: كان السيوطي - عفا الله عنا وعنه - في العقيدة مفوضاً أشعرياً، صوفياً.

فمما يدل على تفويضه في الأسماء والصفات، وأشعريته، أن له قصيدةً في التفويض قال فيها:

فَوَضَّ أَحَادِيثَ الصِّفَاتِ      وَلَا تُشْبِهْهُ أَوْ تُعْطِّ لُ  
 إِنَّ رُؤْمَتَ إِلَّا الْخَوْضَ فِي      تَحْقِيقِ مُعْضَلَةٍ فَأَوَّلُ  
 إِنَّ الْمُفَوِّضَ سَالِمٌ      مِمَّا تَكَلَّفَهُ الْمُؤَوَّلُ

والغريب في الأمر أن بعض من ترجم له كابن العماد في الشذرات والغزى في الكواكب السائرة عندما مروا على كلام السيوطي هذا استحسوه، وجودوه!! . والناظر في كتاب السيوطي "متشابه الحديث" يرى أشعرية السيوطي، وكيف أنه

أعمل مذهب الأشاعرة بالتأويل الباطل في أسماء الله وصفاته.  
وأما ما يدل على تصوفه فهو شيء كثير من ذلك، أنه قال في حسن  
المحاضرة:

"أما جدي الأعلى همام الدين فكان من أهل الحقيقة، ومن مشايخ الطريق،  
وسياتي ذكره في قسم الصوفية".

وحينما توفي والد السيوطي، كان عمره خمس سنوات، قام على تربيته  
وكفاله صديق لأبيه من الصوفية، وشمله بعنايته ورعايته.

فلا يستغرب حينما يشب وينشأ السيوطي نشأة صوفيةً.  
ومما يدل على بلوغه درجة رفيعة في التصوف عند الصوفية تدريسه،  
وإسماعه الحديث في "مشيخة التصوف" بتربة برقوق نائب الشام، التي بباب  
القرافة.

ذكر الشيخ عبد القادر الشاذلي في كتاب ترجمته أنه كان يقول: رأيت النبي  
صلى الله عليه وسلم يقظة، فقال لي: يا شيخ الحديث، فقلت له: يا رسول الله  
أمن أهل الجنة أنا؟ قال: نعم، فقلت: من غير عذاب يسبق؟ فقال صلى الله عليه  
وسلم: لك ذلك، وقال له الشيخ عبد القادر: قلت له: يا سيدي كم رأيت النبي  
صلى الله عليه وسلم يقظة؟ فقال: بضعا وسبعين مرة!!

قلت: وهذا - إن ثبت عن السيوطي - فهو من تليسات إبليس على أهل  
العلم، وإلا فما كان السيوطي ولا أمثاله أفضل من صحابة رسول الله صلى الله  
عليه وآله وسلم وعلى الرغم من ذلك ما رآه أحد بعد موته يقظة!!

وقال أيضا: "حُملت في حياة أبي إلى الشيخ محمد المجذوب، رجل كان من  
كبار الأولياء بجوار المشهد النفيسي".

وقال في حسن المحاضرة: "فن الأصول والبيان والتصوف - وذكر كتبًا عديدةً منها-".

- ١- تأييد الحقيقة العليّة، وتشديد الطريقة الشاذلية.
  - ٢- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدل.
  - ٣- المعاني الدقيقة في إدراك الحقيقة.
- وألف رسالتين أيضًا يبرّيء فيهما ابن عربي -مُنكَّرًا- وابن الفارض مما نسب إليهما سمّى الأولى:
- ٤- تنبيه الغبي إلى تبرئة ابن عربي.
  - والثانية سماها:
  - ٥- قمع المعارض في نصرة ابن الفارض.
- على الرغم من حكم كثير من علماء السلف عليهما بالكفر والزندقة. وكذلك يزعم أنه كان يخطو خطوات وهو بمصر فإذا به ينتقل إلى مكة، فيطوف بالكعبة ويصلي بها.
- إلى غير ذلك من الخرافات والأساطير التي لا تؤيدها ولا تشهد لها عقيدة الإسلام النقية الخالصة المبرأة من ترهات المتصوفين، ومن ادعاءات المبطلين، وهذه الخرافات والبدع مما شوّه وجه الإسلام المشرق الوضاء النقي، وجعل المسلمين في دبر أمم الأرض، وصيرهم أذلةً بعد عزةٍ ومَنَعَةٍ بالعقيدة الإلهية الربانية السليمة المنزلة على نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ونحن وإن كنا نستفيد من السيوطي ومن مؤلفاته، إلا أننا في هذه الأمور العقديّة التي زلّ فيها السيوطي، وأخطأ فيها خطأً فادحًا تجاه العقيدة الإسلامية لا نوافقها عليها، بل نَحَدَّرُها، ونُحَدِّرُ منها.

والذي يندي له الجبين، أن من حول السيوطي من الناس كوالدته تأثروا به في عقيدة التصوف والخرافة وتابعوه عليها، ومما يدل على ذلك أمور عملت من قبلهم بعد وفاته هي من مظاهر الوثنية، ومن عادات الخرافية، التي هي من أسباب نقمة الله على العباد، ومن أسباب رفع البركة من الأرض، ومن أسباب رفع النصر، وحلول العذاب بأهل الأرض، فماذا صنع الآخذون عن السيوطي بعد وفاته، والمتأثرون به، والمقلدون له في العقيدة؟ - والتقليد فيها من البليات والطامات:-

١- بنوا على قبره قبة.

٢- عمل له بعض الأمراء صندوقاً من خشب، وسترًا أسود مطرزًا بالأبيض يآية الكرسي.

٣- بنت والدته على قبره بناء.

٤- وقصد ضريحه للزيارة من سائر الأقطار للتبرك به من العلماء والأمراء.

٥- كان الناس يقيمون له حضرة كل أسبوع.

ثم اقتصروا على عمل مولد له كل عام في نصف شعبان في مدينة أسيوط، إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

\* تصدية للفتيا: تصدى السيوطي رَحْمَةُ اللَّهِ لَلْفَتَا من مستهل سنة إحدى وسبعين وثمانمائة، وذلك بعد أن استوى عوده وصلب في شتى أنواع العلوم، وكثر الطلاب من حوله، وانهالت عليه الأسئلة من كل مكان، فبدأ يفتي ويجيب، حتى إنَّ السخاوي قال عنه: "ولو جيء إليه بفتيا وهو مشرف على الغرق لأخذها ليكتب عليها".

ومن ثمَّ كثرت أجوبته وفتاواه، وكتابه "الحاوي" فيه "اثنتان وثمانون فتيا

معنونة، وفيه عدا الفتاوى المعنونة زهاء أربعمئة فتيا مغفلة من العناوين، أجاب بها في شتى الموضوعات المختلفة.

وظل يفتي إلى آخر عمره إلى أن اعتزل الإفتاء والتدريس، وذلك حين انقطع عن الناس في مسكنه بالروضة، وكتب رسالة "التنقيس".

\* خصوم السيوطي وموقفه منهم

قضى السيوطي فترةً من عمره في خصومةٍ حاميةٍ مع بعض أقرانه من أهل العلم، حيث تآلبوا عليه، وطعنوا في طباعه، ومواهبه، وعلمه ومؤلفاته، وتحاملوا عليه، ورموه بما ليس فيه، فقام السيوطي يكيل لهم الصاع صاعين، وأطلق فيهم لسانه وقلمه، ولم يدع لهم مثلبةً إلا أظهرها، ولا نقيصةً إلا كشف عنها.

"وأصبح في عصر السيوطي معسكران، معسكر يقوده السخاوي، ويضم

شمس الدين محمد الجوجري (ت ٨٨٩ هـ)، وبرهان الدين

إبراهيم بن الكركي (ت ٩٢٢ هـ)، وأحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣ هـ)

هـ) وأحمد بن الحسين بن العليف المكي تلميذ الجوجري (ت ٩٢٦ هـ)،

وغيرهم،

وأما المعسكر الآخر الذي يقوده السيوطي فيضم الشيخ زين الدين القاسم

الحنفي (ت ٨٧٩ هـ)، والعلامة أمين الدين محيي الأقصري (ت ٨٨٠ هـ).

والشيخ فخر الدين عثمان الديمي (ت ٩٠٨ هـ).

هذه الخصومات التي وقعت بين السيوطي وبين أقرانه جعلته يؤلف كتبًا

ورسائل ومقامات يؤيد بها مذهبه، وآراءه، من هذه الرسائل:

١- الكاوي على تاريخ السخاوي.



- ٢- الدوران الفلكي.
  - ٣- الجواب الزكي عن قمامة ابن الكركي.
  - ٤- القول المجمل في الرد على المهمل.
  - ٥- الاستنصار بالواحد القهار.
  - ٦- نزول الرحمة في التحدث بالنعمة (مطبوع).
  - ٧- طرز العمامة في التفرقة بين المقامة والقمامة.
  - ٨- الرد على من أخلد إلى الأرض (مطبوع).
  - ٩- مسالك الحنفا (مطبوع).
  - ١٠- تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء (مطبوع).
- وأشد ردود السيوطي على خصومه تمثلت في ردين:  
أحدهما: عام، ينطبق على جميع خصومه وحاسديه، وهو كتاب: نزول  
الرحمة.
- والآخر الخاص الذي رد به على السخاوي هو: الكاوي، وأقزع فيه الهجاء  
والتنقص للسخاوي حتى قال عنه فيه:
- إن السخاوي جاهل متمخرق لا يرعوي عند الصواب إذا أشر  
فإذا أشرت إلى كذوب أحمق فإلى السخاوي فهو كذاب أشر
- وقد تراجع بعض خصوم السيوطي عن عدائه، واعتذروا إليه كما حدث  
للقسطلاني، وذلك حينما اعتزل السيوطي الناس، ولزم بيته، توجه إليه  
القسطلاني حافياً إلى مسكنه في جزيرة الروضة، قاطعاً المسافة الطويلة بين  
القاهرة وجزيرة المقياس، وهو على هذه الحال، ودق على السيوطي بابه، فقال  
لطارق: من أنت؟ فقال: أنا القسطلاني، جئت إليك حافياً ليطيب خاطرک،

ولكن السيوطي لم يفتح له الباب، واكتفى بالرد عليه قائلاً: قد طاب.  
وقد نتج عن هذه الخصومات بين السيوطي وخصومه أن قام كل فريق بتأييد  
رأيه وقوله بالمؤلفات والرسائل.

وعلى كل حال فما حدث بين الفريقين هو من باب كلام الأقران في بعضهم،  
وهو وإن كان غير معتبر، إلا أن كثيراً من العلماء دافعوا عن السيوطي فيما  
هوجم به، وأنا أقول: كان الأولى لأولئك العلماء أن ينزّهوا العلم عن مثل هذه  
الخصومات، وأن يوسعوا صدورهم لبعضهم، وأن يدفعوا بالتّي هي أحسن،  
ولا مانع من أن تكون هناك مناقشات علمية هادئة ورسائل وردود ما دام الحق  
هو الغاية والهدف المنشود، على أن تكون الردود خالية من السباب والشتائم،  
وما يتنافى مع الأخلاق النبوية الكريمة، ورحم الله الجميع.

\* دعواه الاجتهاد وموقف المعاصرين له من ذلك

لقد عاش السيوطي حياة علمية حافلة ثرّة بمختلف أنواع العلوم الإسلامية،  
ورزق حب العلوم كما قال هو عن نفسه: "إني رجل حبيب إليّ العلم، والنظر  
فيه، دقيقه، وجليله، والغوص على حقائقه، والتطلع إلى دقائقه، والفحص عن  
أصوله، وجبلت على ذلك".

وفعلاً لقد غاص السيوطي في العلم أصوله وفروعه حتى كملت عنده آلات  
الاجتهاد.

قال رَحِمَهُ اللهُ: "وقد كملت عندي آلات الاجتهاد بحمد الله تعالى، أقول ذلك  
تحدثاً بنعمة الله تعالى، لا فخراً، وأي شيء في الدنيا حتى يطلب تحصيلها في  
الفخر، وقد أَرَفَ الرحيل، وبدا المشيب، وذهب أطيب العمر".

وبعد أن كملت عنده آلات الاجتهاد، ادعى الاجتهاد المطلق، وقد صرّح

بذلك في كتب عديدة له منها:

١- الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. (مطبوع).

٢- وفي الكوكب الساطع على جمع الجوامع (مطبوع).

٣- وحسن المحاضرة (مطبوع).

٤- وطرز العمامة في التفرقة بين المقامة والقمامة (مخطوط).

٥- ومسالك الحنفا. (مطبوع).

٦- وفي تحفة المجتهدين بأسماء المجددين (مخطوط).

(وهي منظومة ادعى السيوطي فيها أنه مجدد المائة التاسعة)

قال فيها:

وَهَذِهِ تَاسِعَةُ الْمِئَةِ قَدْ      أَتَتْ وَلَا يُخَلْفُ مَا الْهَادِي وَعَدُ  
وَقَدْ رَجَوْتُ أَنِّي الْمُجَدِّدُ      فِيهَا فَفَضَّلَ اللَّهُ لَيْسَ يُجْحَدُ

قال أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي في حواشيه على الموطأ:  
"والسيوطي حقيق بأن يعد من مجددي الملة المحمدية في بدء المائة العاشرة،  
وآخر التاسعة، كما ادعاه بنفسه". وهذا التجديد وإن سلمنا به، إلا أنه في غير  
العقيدة كما تقدم في "عقيدته".

وقال الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف: "والحق أن السيوطي أهل للاجتهاد  
المطلق، وقد كملت عنده أدواته على ما اشترطه الأصوليون...".

حينما ادعى السيوطي الاجتهاد المطلق نابذه معاصروه العداء، ورموه عن  
قوس واحدة، واجتمعوا وكتبوا له سؤالا فيه مسائل أطلق أصحاب فيها  
وجهين، وطلبوا منه - إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد، وهو اجتهاد الفتوى -

فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل على قواعد المجتهدين، فرد السؤال من غير كتابة، واعتذر بأن له اشتغالا يمنعه من النظر في ذلك. وقال الشمس الرملي عن والده أبي العباس الرملي أنه وقف على ثمانية عشر مسألة فقهية سئل عنها الجلال من مسائل الخلاف المنقولة، فأجاب عن نحو شطرها من كلام قوم متأخرين كالزركشي، واعتذر عن الباقي، بأن الترجيح لا يقدم عليه إلا جاهل، أو فاسق، قال الشمس: فتأملت فإذا أكثرها من المنقول المفروغ منه!!.

فقلت: سبحان الله، رجل ادعى الاجتهاد خفي عليه ذلك.

وعلى كل حال فواقع السيوطي، وما نقل إلينا من علمه ومصنفاته تشهد له بالإمامة في علوم الشريعة والتقدم، وأنه عالم موسوعي، حافظ جماع، "له الباع الطويل في العربية، والتفسير بالمأثور، وجمع المتون، والاطلاع على كثير من المؤلفات، والأجزاء، والتأليف التي لم يطلع عليها علماء عصره".

ولكن يبقى سؤال يدور في خلد العالم والمتعلم وهو: لماذا كان السيوطي شديد الاعتداد، مفاخرًا بعلمه - حتى ولو بلغ درجة الاجتهاد كما قال - علمًا بأن علماء السلف ممن مضى كانوا يكرهون تزكية النفس، ويكرهون الشهرة آخذين بقول الله تعالى: {فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ...} الآية؟.

والجواب: والجواب: "أن المتتبع لحياة السيوطي العلمية والاجتماعية يجد أن الرجل كان واقعا تحت ضغوط التهجم المستمر من بعض علماء زمانه، وهو دائما متهم بالسرقة منهم أو من غيرهم، وهو من كل الاتهامات بريء، فكان عليه أن يدفع عن نفسه تلك التهم بشكل يكاد يكون متواصلا": فلعل هذا من الأسباب التي جعلته يظهر ما أظهر من دعوى الاجتهاد، وأن مخالفه لم يبلغوا هذه المرتبة.

\* هروبه من الحياة ووفاته

لما بلغ السيوطي أربعين سنة من عمره أخذ في التجرد للعبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والاشتغال به صرفاً، والإعراض عن الدنيا وأهلها، كأنه لم يعرف أحداً منهم، وشرع في تحرير مؤلفاته، وترك الإفتاء والتدريس، واعتذر عن ذلك في مؤلف سماه: "التنفيس".

وأقام في روضة المقياس فلم يتحول منها إلى أن مات، لم يفتح طاقات بيته التي على النيل.

وقد أصيب في آخر عمره بمرض شديد، وهو ورم في ذراعه الأيسر، توفي على إثره، وكانت وفاته رَحِمَهُ اللهُ فِي سحر ليلة الجمعة، تاسع عشر جمادى الأولى، سنة إحدى عشر وتسعمائة، في منزله بروضة المقياس، وقد استكمل من العمر إحدى وستين سنة، وعشرة أشهر، وثمانية عشر يوماً، وحضر جنازته خلق عظيم، ودفن في قبر والده، في حوش قوصون، خارج باب القرافة، المعروف اليوم عند العامة: بـ: بوابة السيدة عائشة.

قال الشعراني في ذيل الطبقات: "ثم سمعت ناعيه ينعى موته، فحضرت الصلاة عليه عند الشيخ أحمد الأباريقي بالروضة، عقب صلاة الجمعة، في سبيل المؤمنين، عند الجامع الجديد، بمصر العتيق". رحم الله السيوطي، وغفر له.

\* \* \*

## التعريف بتفسير الجلالين

ألّف هذا التفسير إمامان، ولقب كل واحد منهما جلال الدين، وهما: جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي. لم يضع الجلالان لهذا التفسير اسمًا بل عُرف بين العلماء باسم «تفسير الجلالين»، أو «الجلالين» نسبة إليهما. وقد ابتدأ جلال الدين المحلي تفسيره من أول سورة الكهف إلى آخر سورة الناس، ثم ابتدأ بتفسير الفاتحة، وبعد أن أتمها اخترمته المنية فلم يُفسّر ما بعدها، فجاء السيوطي وكمّل تفسير المحلي - في مدة ميعاد الكليم؛ أي: أربعين يومًا! -، فابتدأ بتفسير سورة البقرة، وانتهى عند آخر سورة الإسراء، وجعل السيوطي تفسير الفاتحة في آخر تفسير المحلي؛ لتكون منضمة لتفسيره. وبعد أن اكتمل هذا التفسير انتشر بأيدي الناس واشتهر وقرّر في المعاهد وقرأ في المساجد.

وقد اعتمد الجلالان على عدة مصادر في هذا التفسير منها:

التفسير الكبير والصغير لأحمد بن يوسف كواشي، ويعرف الأول بـ «تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر»، والثاني هو مختصره الموسوم بـ «التلخيص في تفسير القرآن العظيم»، وقد اعتمد عليهما المحلي، واعتمد السيوطي عليهما واقتبس من وضع المحلي واستفاد منه، واستفاد أيضًا من «الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» للواحدي، و«أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لليضاوي، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، كما أشار السيوطي في ترجمته للإمام أحمد بن

يوسف كواشي في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ فقال: «وله التفسير الكبير، والصغير، جود فيه الإعراب، وحرر أنواع الوقوف، وأرسل منه نسخة إلى مكة والمدينة والقدس.

قلت: وعليه اعتمد الشيخ جلال الدين المحلي في تفسيره، واعتمدت عليه أنا في تكملته مع الوجيز وتفسير البيضاوي وابن كثير».

ولقد حظي تفسير الجلالين باعثناء الناس وطلاب العلم للآتي:

- كونه أوجز التفاسير وأخصرها، وقد ذكر حاجي خليفة عن بعض علماء اليمن أنه قال: «عددت حروف القرآن وتفسيره للجلالين؛ فوجدتهما متساويين إلى سورة المزمل، ومن سورة المدثر التفسير زائد على القرآن، فعلى هذا يجوز حمله بغير الموضوع».

- اعتناء الكثير من أهل العلم بتدريسه، والإجازة فيه، وتقديره في المعاهد الشرعية.

- كثرة الحواشي والتعليقات التي أظهرت معناه، وكشفت عن كثير مما خفي.

وقد قام الكثير بشرحه، والتعليق عليه، وتوضيح دقائقه في مؤلفات وحواش كثيرة، منها المطبوع والمخطوط، والمفقود، والناقص، تزيد على الثلاثين، وأهمها:

١- «مجمع البحرين ومطلع البدرين على تفسير الجلالين» لمحمد بن محمد الكرخي، توفي سنة (١٠٠٦ هـ) في أربع مجلدات، وحققت أجزاء منه في رسائل جامعية، وله حاشية صغرى عليه.

٢- «حاشية الجمالين على الجلالين» للملا علي القاري، توفي سنة (١٠١٤

هـ) طبع جزء منها.

٣- «حاشية على تفسير الجلالين» لعبد الرحمن بن محمد القصري، الفاسي، المالكي، توفي سنة (١٠٣٦ هـ)، طبع جزء منها في المغرب عام (١٤٣٦ هـ) بتحقيق الدكتور السيد حسن عزوزي، نشره المجلس العلمي المحلي لإقليم مولاي يعقوب.

٤- «كتاب الكوكبين النيرين في حل ألفاظ الجلالين» لعطية بن عطية الأجهوري، توفي سنة (١١٩٠ هـ)، وحققت أجزاء منه في رسائل جامعية.

٥- «الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين بالدقائق الخفية» والمعروفة بحاشية الجمل لسليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، توفي سنة (١٢٠٤ هـ)، وهو مطبوع مشهور.

٦- «حاشية الكمالين على الجلالين» لسلام الله بن فخر الدين الدهلوي، المتوفي سنة (١٢٢٩ هـ)، وقيل (١٢٣٣ هـ)، طبعت سنة (١٣٨١ هـ).

٧- «حاشية على الجلالين» لأحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي، توفي سنة (١٢٤١ هـ)، وهو مطبوع مشهور وهو كتابنا هذا.

٨- «حاشية على تفسير الجلالين» لمحمد بن صالح أبي السعود السباعي، توفي سنة (١٢٦٨ هـ)، وهو في ثلاث مجلدات مخطوطة.

٩- «قرة العين ونزهة الفؤاد» لعبد الله بن محمد الشافعي النبراوي، توفي سنة (١٢٧٥ هـ)، هي حاشية على تفسير الجلالين في أربع مجلدات، مخطوطة، وقد حققت أجزاء منه في رسائل جامعية.

١٠- «التعليق على الجلالين» لعبد الرزاق عفيفي، توفي سنة (١٤١٥ هـ)، من سورة غافر إلى سورة الناس ضمن مقرر التفسير بالمعاهد العلمية.



- ١١ - «قرة العينين على تفسير الجلالين» لمحمد أحمد كنعان، توفي سنة (١٤٣٢ هـ)، أضاف إلى التفسير ما تدعو الحاجة إليه، وعلّق على بعض المواضع منه، وخرّج أحاديثه، طبعته شركة دار البشائر.
- ١٢ - «تنبهات مهمة على قرة العينين على تفسير الجلالين» لمحمد بن جميل زينو، توفي سنة (١٤٣١ هـ)، وهو تنبيهات على بعض الأخطاء الواقعة في الكتاب السابق، وجعل فصلاً في ذكر تنبيهات مفيدة لمحمد كنعان.
- ١٣ - «تهذيب تفسير الجلالين» لمحمد لطفي الصباغ، توفي سنة (١٤٣٩ هـ)، طبعه المكتب الإسلامي.
- ١٤ - «أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين» لمحمد بن عبد الرحمن الخميس، وهو تعقبات على بعض الأخطاء العقديّة. طبعته دار الصمعي.
- ١٥ - «حاشية هداية الموحدين على تفسير الجلالين» لهشام برغش، طبعته مدار الوطن.

## أعوذ بالله من الشيطان الرجيم<sup>(١)</sup>

(١) شرع الله تعالى لكل قارئ للقرآن العظيم، أن يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، قال سبحانه: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} ؛ ذلك لأن القرآن الكريم هداية للناس وشفاء لما في الصدور، والشيطان سبب الشرور والضلالات، فأمر الله سبحانه كل قارئ للقرآن أن يتحصن به سبحانه من الشيطان الرجيم، ووساوسه، وحزبه.

والاستعاذة: لغة: الالتجاء والاعتصام والتحرز وحقيقتها الهرب من شيء تخافه إلى من يعصمك منه. والعياذ بالله لرفع المكروه واللياذ: لطلب المحبوب قال الشاعر:

يا من ألوذ به فيما أوئله      ومن أعوذ به فيما أحاذره  
لا يجبر الناس عظما أنت كاسره      ولا يهيضون عظما أنت جابره

وشرعاً: قال ابن كثير كما في فتح المجيد (ص ٢٩٥): "الاستعاذة هي الالتجاء إلى الله والالتصاق بجنابه من شر كل ذي شر، والعياذ يكون لدفع الشر، واللياذ لطلب الخير".

وقال ابن القيم في بدائع الفوائد (٢/ ٢٠٠): بعد أن أوضح معناها وأصل اشتقاقها: "وبعد فمعنى الاستعاذة القائم بقلبه وراء هذه العبارات وإنما هي تمثيل وإشارة وتفهم، وإلا فما يقوم بالقلب من الالتجاء إلى الله والاعتصام به والانطراح بين يدي الرب والافتقار إليه والتذلل لديه أمر لا تحيط به العبارة" فالاستعاذة بالله عبادة لأنه وحده الذي يُحرَّز عبده من الشرور كلها فصرفها لله إيمان وتوحيد وصرفها لغيره شرك به سبحانه.

وأجمع العلماء على أن الاستعاذة ليست من القرآن الكريم، ولهذا لم تكتب في المصاحف. ومعنى «أعوذ بالله»: أستجير، وأتحصن بالله وحده. «من الشيطان» أي: من كل عاتٍ متمرد من الجن والإنس، يصرفني عن طاعة ربي، وتلاوة كتابه. «الرجيم» أي: المطرود من رحمة الله.

مسألة: حكم الاستعاذة عند القراءة.

اختلف أهل العلم في حكم الاستعاذة عند القراءة.

فذهب بعض أهل العلم إلى أنها واجبة في الصلاة وخارجها، منهم عطاء، واختاره ابن حزم في المحلى، وانتصر له.

وقد استدل من ذهب إلى هذا القول بظاهر الآية: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل: ٩٨].

قالوا: فالأمر يقتضي الوجوب، كما استدلوا بمواظبة الرسول ﷺ على التعوذ وتعليمه ذلك لأصحابه، وبأن شر الشيطان يجب دفعه بكل وسيلة، وأعظم وسيلة لدفعه هي اللجوء إلى الله، والاستعاذة به من شر الشيطان، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فعلى هذا إذا نسي القارئ أن يستعيد قطع القراءة فتعوذ، وابتدأ من حيث وقف، وقيل من أول الحزب.

وجمهور أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على أن الاستعاذة مستحبة قبل كل قراءة للقرآن، سواء كان ذلك في الصلاة، أو خارجها.

وهذا مروى عن ابن عمر، وأبي هريرة، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، وابن سيرين، وإبراهيم النخعي، والأوزاعي، والثوري.

وهو قول أبي حنيفة، وأصحابه، وأحمد بن حنبل، وأصحابه، وإسحاق، وهو الذي اختاره أكثر الشافعية، وصححوه عن الشافعي. وحملوا الأمر في الآية: {فَإِذَا

قَرَأَتِ الْقُرْآنَ فَأَسْتَعِذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} على الندب والاستحباب، كقوله تعالى: {فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} [النساء: ٣]، وقوله تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ} [النور: ٣٢].

وقد استدلو لهذا القول بأن الرسول ﷺ يذكر كثيرًا من الآيات ضمن الأحاديث التي صحت عنه، وما نقل عنه ﷺ أنه كان يستعيز، فدل هذا على أن الأمر هنا ليس للوجوب.

وقال الطبري: «يستدل له بإجماع الجميع على عدم وجوبها».

وقال السرخسي في «المبسوط» بعد أن ذكر قول عطاء بوجوبها: «وهو مخالف لإجماع السلف فقد كانوا مجمعين على أنها سنة».

وقال ابن عطية: «أجمعوا على استحسان ذلك والتزامه في كل قراءة في غير الصلاة».

وقال ابن هبيرة في «الإفصاح»: «واتفقوا على أن التعوذ في الصلاة على الإطلاق قبل القراءة سنة إلا مالكا، فإنه قال: لا يتعوذ في المكتوبة».

وقال النووي في «التيان»: «ثم إن التعوذ مستحب وليس بواجب، وهو مستحب لكل قارئ، سواء كان في الصلاة أو في غيرها».

وقال ابن كثير: «وجمهور العلماء على أن الاستعاذة مستحبة، ليست بمتحمة يأثم تاركها».

ومعلوم أن التعوذ إنما شرع للتلاوة المجردة، وشرع في الصلاة؛ لأجل التلاوة [١٧]، لا لأنه من واجبات الصلاة أو سننها، بل لأنه مستحب قبل قراءة القرآن مطلقًا؛ لعموم قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} فذلك شامل للقراءة في الصلاة وفي غيرها.

وإذا قطع القراءة في غير الصلاة لعذر كعطاس أو كلام يتعلق بمصلحة القراءة فإنه

لا يعيد الاستعاذة، وأما لو قطعها إعرافاً عن القراءة، أو لكلام لا يتعلق بالقراءة، فإنه يستأنف الاستعاذة استحباباً.

(فائدة): حكى أبو الحين السخاوي إجماع المسلمين على أن الاستعاذة قبل القراءة، وقال داود الظاهري: "الاستعاذة بعد الفراغ من القراءة عملاً بالآية {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ}.

وممن قال بهذا حمزة وهو أحد القراء، وأبو حاتم السجستاني، وروي أيضاً عن أبي هريرة ومحمد بن سيرين والنخعي. وذلك تمسكاً بظاهر الآية. قال ابن العربي: انتهى العي يقوم إلى أن قالوا: إن القارئ إذا فرغ من قراءة القرآن حينئذ يستعيد بالله من الشيطان الرجيم.

قلت: ينبغي أن لا يكون كلام اب قلت: ن العربي هذا موجهاً إلى ما روي عن أبي هريرة وابن سيرين والنخعي، لما في عبارته من الغلظة والفظاظة، ولأن هذا القول منقول عنهم بصيغة التمريض، فلعله إذن يشير بقوله هذا إلى داود الظاهري. والله أعلم.

قال الجصاص في أحكام القرآن (٣ / ٢٨٣): وقول من قال: "الاستعاذة بعد الفراغ من القراءة": شاذ، وإنما الاستعاذة قبل القراءة لنفي وساوس الشيطان عند القراءة، قال الله تعالى: {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان}، وإنما أمر الله بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذه العلة.

وقال ابن كثير في تفسيره (١ / ١٣): والمشهور الذي عليه الجمهور أن الاستعاذة إنما تكون قبل التلاوة لدفع الموسوس عنها.

مسألة: حكم الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة في الصلاة.

اختلف العلماء في حكم الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة في الصلاة فذهب بعضهم إلى

الوجوب، وذهب إليه عطاء والثوري والأوزاعي وداود، نقله ابن حزم في "المحلى" (٣/ ٢٤٧ - ٢٤٨) واختاره، وهو رواية عن أحمد اختارها ابن بطّة كما في "الإنصاف" (٢/ ١١٩)، واختار هذا القول من المتأخرين العلامة الألباني رحمهم الله جميعاً.

وذهب آخرون إلى الاستحباب فقط وليس الوجوب، وهو قول جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين والأئمة أبي حنيفة والشافعي وأحمد في المعتمد من مذهبه.

وقد استدل القائلون بالوجوب بقوله تعالى: (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) النحل/ ٩٨، قالوا: وفي الآية أمر بالاستعاذة، والقاعدة أن الأمر يفيد الوجوب ما لم تأت قرينة - يعني دليل - آخر يدل على أن المقصود بالأمر الاستحباب، قال ابن حزم في "المحلى" (٢/ ٢٧٩): "وأما قول أبي حنيفة والشافعي أن التعوذ ليس فرضاً فخطأ؛ لأن الله تعالى يقول: (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم)، ومن الخطأ أن يأمر الله تعالى بأمر ثم يقول قائل بغير برهان من قرآن ولا سنة: هذا الأمر ليس فرضاً، لا سيما أمره تعالى بالدعاء في أن يعيدنا من كيد الشيطان، فهذا أمر متيقن أنه فرض؛ لأن اجتناب الشيطان والفرار منه وطلب النجاة منه لا يختلف اثنان في أنه فرض، ثم وضع الله تعالى ذلك علينا عند قراءة القرآن" انتهى.

وأجاب الجمهور عن هذا الدليل بأنه قد جاءت بعض القرائن فصرفت الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب، وهذه القرائن هي:

١ - حديث المسيء صلواته: فقد علمه النبي ﷺ الصلاة فقال له: (إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع.. إلخ) رواه البخاري ومسلم (٣٩٧) ولم يذكر له الاستعاذة.

قال الإمام الشافعي في "الأم" (١ / ٢٠٨): "وإن تركه ناسياً أو جاهلاً أو عامداً لم يكن عليه إعادة ولا سجود سهو، وأكره له تركه عامداً، وأحب إذا تركه في أول ركعة أن يقوله في غيرها، وإنما منعي أن أمره أن يعيد أن النبي ﷺ علم رجلاً ما يكفيه في الصلاة فقال: (كبر ثم اقرأ) قال: ولم يرو عنه أنه أمره بتعوذ ولا افتتاح، فدل على أن افتتاح رسول الله ﷺ اختياراً، وأن التعوذ مما لا يفسد الصلاة إن تركه" انتهى.

٢- وجاء في "الموسوعة الفقهية" (٤ / ٦): "واحتج الجمهور بأن الأمر للندب، وصرفه عن الوجوب إجماع السلف على سنيته" انتهى.

وجاء في "فتاوى اللجنة الدائمة" (٦ / ٣٨٣): ما حكم من نسي الاستعاذة من الشيطان الرجيم وتذكر بعد انقضاء الصلاة، أو ذكر أنه لم يقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو بالصلاة؟

فأجابت: "الاستعاذة سنة، فلا يضر تركها في الصلاة عمداً أو نسياناً" انتهى.

وسئل العلامة العثيمين كما في مجموع (١٣ / ١١٠): هل الاستعاذة في كل ركعة أو في الأولى فقط؟

فأجاب: "الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم في الصلاة سنة.

مسألة: هل يستعيد في كل ركعة؟ أم تكفي أول ركعة؟

قال ابن قدامة في المغني (٢ / ٢١٦): وقد روى مسلم عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولم يسكت"، وهذا يدل على أنه لم يكن يستفتح ولا يستعيد... فأما الاستعاذة فاختلفت الرواية عن أحمد فيها في كل ركعة، فعنه: أنها تختص بالركعة الأولى، وهو قول عطاء، والحسن، والنخعي، والثوري؛ لحديث أبي هريرة هذا، ولأن الصلاة جملة واحدة فالقراءة فيها كلها كالقراءة الواحدة... والرواية الثانية،

يستعيد في كل ركعة، وهو قول ابن سيرين، والشافعي، لقوله سبحانه وتعالى: {فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم}، فيقتضي ذلك تكرير الاستعاذة عند تكرير القراءة، ولأنها مشروعة للقراءة، فتكرر بتكررها، كما لو كانت في صلاتين.

قال ابن القيم الزاد (١/ ٢٤٢): والاكْتفاء باستعاذة واحدة أظهر.

وقال الشوكاني في النيل (٢/ ٢٣١): الأحاديث الواردة في التعوذ ليس فيها إلا أنه فعل ذلك في الركعة الأولى... فالأحوط: الاقتصار على ما وردت به السنة، وهو الاستعاذة قبل قراءة الركعة الأولى فقط.

وقال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (١٣/ ١١٠): اختلف العلماء -رحمهم الله- هل يستعيد في كل ركعة، أم في الركعة الأولى فقط، بناء على القراءة في الصلاة: هل هي قراءة واحدة، أم لكل ركعة قراءة منفردة؟ والذي يظهر لي: أن قراءة الصلاة واحدة، فتكون الاستعاذة في أول ركعة، إلا إذا حدث ما يوجب الاستعاذة، كما لو انفتح عليه باب الوسوس، فإن الرسول ﷺ أمر الإنسان إذا انفتح عليه باب الوسوس أن يتفل عن يساره ثلاثاً، ويستعيد بالله من الشيطان الرجيم " انتهى.

أما العلامة الألباني فقال في أصل صفة الصلاة (٣/ ٨٢٥): وقد اختلف الفقهاء: هل هذا موضع استعاذة أم لا - بعد اتفاهم على أنه ليس موضع استفتاح -؟ وفي ذلك قولان، هما روايتان عن أحمد، وقد بناهما بعض أصحابه على أن قراءة الصلاة: هل هي قراءة واحدة؛ فيكفي فيها استعاذة واحدة، أو قراءة كل ركعة مستقلة برأسها؟ قال ابن القيم في "الزاد" (١/ ٨٦): "والاكْتفاء باستعاذة واحدة أظهر؛ للحديث الصحيح عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ كان إذا نهض من الركعة الثانية؛ استفتح القراءة ولم يسكت. وإنما يكفي استفتاح واحد؛ لأنه لم يتخلل



القراءتين سكوت، بل تخللها ذكر، فهي كالقراءة الواحدة إذا تخللها حمد الله، أو تسييح، أو تهليل، أو صلاة على النبي ﷺ ونحو ذلك". كذا قال! والظاهر خلاف ما استظهر، وأنه لا يكفي استعاذة واحدة؛ بل لابد من الاستعاذة في كل ركعة؛ قال الشيخ العلامة محمد حامد الفقي السلفي رئيس (جماعة أنصار السنة) في تعليقه على "المنتقى من أخبار المصطفى" (١/ ٤٣٤): "والظاهر أنهما قراءتان؛ لطول الفصل بالركوع والسجود، وهي حركات كثيرة؛ فلكل ركعة تعوذ. وحديث أبي هريرة لا ينفي هذا؛ لأنه إنما نفى السكته المعهودة عنده، وهي التي فيها الاستفتاح. أما سكتة التعوذ والبسملة؛ فلطيفة جدا لا يحس بها المأموم؛ لاشتغاله بحركة النهوض للركعة. وأيضا: فإن كل ركعة معتبرة صلاة؛ ولذلك أوجبوا قراءة {الفاتحة} لكل ركعة، فأولى أن تعتبر كذلك للتعوذ، وهذا الذي رجحه ابن حزم في "المحلى"، وهو الصواب". قلت: واحتج ابن حزم (٣/ ٢٤٧) بعموم قوله تعالى: {فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم}، وهو احتجاج صحيح لا شائبة فيه؛ قال الحافظ في "التلخيص" (٣/ ٣٠٦): "وعموم هذه الآية يقتضي الاستعاذة في أول كل ركعة. وهو الذي استظهره الرافعي في "الشرح الكبير"؛ قال: وبه قال القاضي أبو الطيب الطبري، وإمام الحرمين، والرويان وغيرهم". قال النووي في "المجموع" (٣/ ٣٢٤): "وهو المذهب". وقال في موضع آخر (٣/ ٣٢٦): "وهو الأصح في مذهبنا". قلت: وهو قول في مذهب علمائنا الحنفية تخريجا؛ فقد قال أبو الحسنات اللكنوي في حاشيته على "شرح الوقاية" (١/ ١٣٨): "وفي "حلبة المجلي" لابن أمير حاج: ينبغي على قول أبي يوسف ومحمد أن يتعوذ في الثانية أيضا؛ فإنه إنما شرع للقراءة، والقراءة تتجدد في كل ركعة". انتهى.

(منبهة): الاستعاذة بالله عبادة لأنه وحده الذي يُحرز عبده من الشرور كلها

فصرفها لله إيمان وتوحيد وصرفها لغيره شرك به سبحانه. والعبادة يجب أن تكون لله وحده وصرفها لغير الله شرك، وهذه قاعدة يجب أن نستحضرها في جميع العبادات.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١ / ٧٤): "فالعبادة والاستعانة وما يدخل في ذلك من الدعاء والاستغاثة والخشية والرجاء والإنابة والتوكل والتوبة والاستغفار كل هذا لله وحده لا شريك له فالعبادة متعلقة بألوهيته والاستعانة متعلقة بربوبيته، والله رب العالمين لا إله إلا هو، ولا رب لنا غيره لا ملك ولا نبي ولا غيره".

وقد أمر الله بصرف جميع أنواع العبادات له فقال ﷻ: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}.

وقال ابن كثير في تفسيره الآيتين: ٢٠ - ٢١ البقرة: "ومضمونه أنه الخالق الرزاق مالك الدار وساكنيها ورازقهم فهذا يستحق أن يعبد وحده ولا يشرك به غيره". وقال الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب في ثلاثة الأصول مع الحاشية لابن قاسم (ص ٣٤، ٣٥): "أنواع العبادة التي أمر الله بها: مثل الإسلام، والإيمان، والإحسان؛ ومنه الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكل، والرغبة، والرغبة، والخشوع، والخشية، والإنابة، والاستعانة، والاستعاذة، والذبح، والنذر، وغير ذلك من أنواع العبادة التي أمر الله بها كلها لله تعالى والدليل قوله تعالى: {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا}.

فمن صرف شيئاً منها لغير الله فهو مشرك كافر والدليل قوله تعالى: {وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ}.

والاستعانة بالمخلوق على قسمين:

القسم الأول: الاستعانة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله أو الاستعانة بأصحاب القبور والموتى والغائبين أو الحجر أو الصنم فهذا شرك أكبر مخرج من الملة.

قال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (٩ / ٢٤٩، ٢٥٠): "أما الاستعانة بالمخلوق؛ ففيها تفصيل، فإن كان المخلوق لا يقدر عليه؛ فهي من الشرك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا يجوز الاستعانة بالمخلوق عند أحد من الأئمة"، وهذا ليس على إطلاقه، بل مرادهم مما لا يقدر عليه إلا الله؛ لأنه لا يعصمك من الشر الذي لا يقدر عليه إلا الله؛ سوى الله".

ويدخل في ذلك الاستعانة بالجن قال ابن أبي العز الحنفي: "ولا يجوز الاستعانة بالجن، فقد ذم الله الكافرين على ذلك، فقال تعالى: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا} [الجن: ٦]. قالوا: كان الإنسي إذا نزل بالوادي يقول: أعوذ بعظيم هذا الوادي من سفهائه، فبييت في أمن وجوار حتى يصبح {فَزَادُوهُمْ رَهَقًا} يعني الإنسي للجن، باستعانتهم بهم، رهقًا: أي إثماً وطغياناً وخسراناً وشرّاً، وذلك أنهم قالوا: قد سدنا الجن والإنس فالجن تعظم في أنفسها وتزداد كفرًا إذا عاملتها الإنس بهذه المعاملة. وقد قال تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (٤٠) قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ} [سبأ: ٤٠، ٤١]. فهؤلاء الذين يزعمون أنهم يدعون الملائكة ويخاطبونهم بهذه العزائم، وأنها تنزل عليهم ضالون، وإنما ينزل عليهم الشياطين".

القسم الثاني: الاستعانة بالمخلوق الحي الحاضر القادر.

قال العلامة ابن باز: فلا بأس به كما تقول لرجل: أعوذ بك من غلامك أو ابنك

وهو مقتضى الأحاديث الواردة في صحيح مسلم لما ذكر النبي ﷺ الفتن قال: "فمن وجد من ذلك ملجأ فليعذ به". وفي الصحيح عن جابر بن عبد الله أن امرأة من بني مخزوم سرقت فأتي بها إلى النبي ﷺ فعادت بأم سلمة زوج النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: "لو كانت فاطمة لقطعت يدها" فقطعت.

قال العلامة العثيمين رَحِمَهُ اللهُ: "وهذا هو مقتضى النظر، فإذا اعترضني قطاع طريق، فعذت بإنسان يستطيع أن يخلصني منهم، فلا شيء فيه.

لكن تعليق القلب بالمخلوق لا شك أنه من الشرك، فإذا علق قلبك ورجاءك وخوفك وجميع أمورك بشخص معين، وجعلته ملجأ؛ فهذا شرك؛ لأن هذا لا يكون إلا لله".

(تنبيه): الاستعاذة المشروعة والممنوعة خمسة أنواع:

فالأول والثاني: الاستعاذة بالله وبصفة من صفاته ككلامه وعظمته وعزته فهذا أمر مطلوب رغب فيه الشارع.

الثالث: الاستعاذة بالحي الحاضر القادر وهذه جائزة.

الرابع: الاستعاذة بالأموال والغائبين فهذا شرك والعياذ بالله.

الخامس: الاستعاذة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله فإنه شرك والعياذ بالله.

\* بعض العلماء قال: إن الاستعاذة عبادة خاصة بالله يجوز صرفها للمخلوق مطلقاً. قال ابن تيمية: "والاستعاذة لا تصح بمخلوق كما نص عليه الإمام أحمد وغيره من الأئمة". وقد تقدم أن هذا ليس على إطلاقه، بل مرادهم مما لا يقدر عليه إلا الله وكذلك قال البخاري في خلق أفعال العباد؛ ودليلهم أن الاستعاذة عبادة وذكر بعض العلماء الإجماع على أنه لا يجوز الاستعاذة بغير الله، فإن كان المراد من كلامهم منع الاستعاذة بالمخلوق مطلقاً. فالصحيح ما تقدم من جواز الاستعاذة بالمخلوق فيما يقدر عليه، أما ما ذكر من إجماع العلماء فمحمول على

أن يفعل على وجه التعبد أو أن يكون المستعاذ منه لا يقدر على دفعه إلا الله، أو أن تكون الاستعاذة بأصحاب القبور ونحوه. ولكن يراعى ما يقوم في قلب العبد من الاضطرار لهذا المستعاذ به وتعلق قلبه به، قال الشيخ ابن عثيمين: "لكن تعليق القلب بالمخلوق لا شك أنه من الشرك، فإذا علق قلبك ورجاءك وخوفك وجميع أمورك بشخص معين، وجعلته ملجأ؛ فهذا شرك، لأن هذا لا يكون إلا لله".

قال الشيخ صالح آل الشيخ في التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص ١٦٩، ١٧٠): "لكن هل مقصوده بقوله: "باب من الشرك الاستعاذة بغير الله" شمول هذا الحكم على فاعله بالشرك، لكل أنواع الاستعاذة، ولو كان فيما يقدر عليه المخلوق؟ والجواب: أن هذا فيه تفصيل، فمن العلماء من يقول: الاستعاذة لا تصلح إلا بالله، وليس ثم استعاذة بمخلوق فيما يقدر عليه؛ لأن الاستعاذة توجه القلب، واعتصامه، والتجاؤه، ورغبه، وهذه المعاني جميعاً لا تصلح إلا لله - جل وعلا - . وقال آخرون: قد جاءت أدلة بأنه يستعاذ بالمخلوق فيما يقدر عليه؛ لأن حقيقة الاستعاذة: طلب انكفاف الشر، وطلب العياذ، وهو: أن يستعيذ من شر أخذق به وإذا كان كذلك: فقد يملك المخلوق شيئاً من ذلك، وعلى هذا فتكون الاستعاذة بغير الله شركاً أكبر، إذا كان ذلك المخلوق لا يقدر على أن يعيذ، أو طُلبت منه الإعانة فيما لا يقدر عليه إلا الله.

والذي يظهر أن المقام - كما سبق - فيه تفصيل، وهو: أن الاستعاذة فيها عمل ظاهر، وفيها عمل باطن، فالعمل الظاهر: أن يطلب العوذ، وأن يطلب العياذ، وهو أن يُعصم من هذا الشر، أو أن ينجو من هذا الشر، وفيها - أيضاً - عمل باطن وهو: توجه القلب وسكينته، واضطراره، وحاجته إلى هذا المستعاذ به، واعتصامه بهذا المستعاذ به، وتفويض أمر نجاته إليه.

فإذا كانت الاستعاذة تجمع هذين النوعين فيصح أن يُقال: إن الاستعاذة لا تصلح إلا بالله، لأن منهما ما هو عملي قلبي - كما تقدم - وهو - بالإجماع - لا يصلح التوجه به إلا لله. وإذا قصد بالاستعاذة العمل الظاهر - فقط - وهو طلب العياذ والملجأ، فيجوز أن يتوجه بها إلى المخلوق، وعلى هذا يحمل الدليل الوارد في جوازها".

\* مسألة حكم قول أعوذ بالله وبك أو ثم بك.

قال العلامة العثيمين في مجموع فتاواه (١٠ / ٨٠٤): "وقوله أعوذ بالله وبك هذا محرم؛ لأنه جمع بين الله والمخلوق بحرف يقتضي التسوية وهو الواو. ويجوز "بالله ثم بك" لأن ثم تدل على الترتيب والتراخي. فإن قيل: سبق أن من الشرك الاستعاذة بغير الله، وعلى هذا يكون قوله: "أعوذ بالله ثم بك" محرماً.

أجيب: أن الاستعاذة بمن يقدر على أن يعيدك جائزة، لقوله ﷺ في صحيح مسلم وغيره: "من وجد ملجأ فليعذ به". لكن لو قال أعوذ بالله ثم بفلان وهو ميت فهذا شرك أكبر لأنه لا يقدر على أن يعيدك".

مسألة: في الحديث قوله: "أعوذ بكلمات الله" وكلمات الله من صفاته فكلام الله صفة غير مخلوق فيستعاذ بالصفة كالاستعاذة بالأسماء ومثله "أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك..."، ومثله حديث "أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر" فيجوز الاستعاذة بها كما يجوز القسم بها. قال ابن تيمية في كتاب الفرقان: "وكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر هي التي كون بها الكائنات فلا يخرج بر ولا فاجر عن تكوينه ومشيتته وقدرته، وأما كلماته الدينية وهي كتبه المنزلة وما فيها من أمره ونهيه فأطاعها الأبرار وعصاها الفجار".

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ<sup>(١)</sup>

وقال ابن باز: "الكلمات معناها: أي كلمات الله النافذة الكونية التي لا راد لها. وقال بعض السلف المراد بالكلمات: الشرعية وكلمات القرآن لأنها كلمات عظيمة شريفة وهي كلام الله وكل هذا حق وكلها وصف له سبحانه فكلامه الكوني نافذ وكلامه الشرعي أفضل الكلام".

مسألة: تجب إعادة من استعاذ بالله تعظيمًا له جل شأنه، وقد جاء في الحديث: "من استعاذكم بالله فأعيذوه" قال في عون المعبود: ("من استعاذكم بالله" أي: طلب الإعادة مستعيذًا بالله من ضرورة أو جائحة حلت به أو ظلم ناله أو تجاوز عن جنابة (فأعيذوه) أي: أعينوه وأجيبوه فإن إغاثة الملهوف فرض).

وفي فتاوى اللجنة: "هذا إذا كان المستعيذ لا يلزمه ما استعاذ منه، أما إن كان يلزمه ما استعاذ منه كالدين وحق الزوج والقصاص ونحو ذلك لم تجب إعادته، والواجب عليه أداء الحق عليه إلا أن يسمح خصمه عن حقه، جمعًا بين الأدلة".

(١) اختلف العلماء في وقت نزولها.

ف قيل: هي مكية، وبه قال ابن عباس رضي الله عنهما والضحاك وقتادة وأبو العالية وغيرهم ورجحه البغوي والقرطبي في تفسيرهما، وذكر البغوي والسيوطي أنه قول الأكثرين ونص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقيل: إنها مدنية وبه قال مجاهد ونسب إلى أبي هريرة رضي الله عنه والزهري، وعطاء بن يسار.

قال ابن حجر في الفتح: "وأغرب بعض المتأخرين فنسب القول بذلك لأبي هريرة والزهري وعطاء بن يسار.

ويقال: إنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة.

وفيه قول رابع: أنها نزلت نصفين نصفها بمكة ونصفها بالمدينة.  
والصحيح - والله أعلم - أنها مكية للأسباب التالية:

- ١ - أنها ركن من أركان الصلاة، والصلاة فرضت بمكة، فلا يُتصور صلاةً بدونها.
- ٢ - لامتنان الله بها على رسوله ﷺ بقوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧)} في سورة الحجر، وسورة الحجر نزلت في مكة؛ إذ يعد أن يمتن الله عليه بما لم ينزل بعد.
- ٣ - أنه قول الجمهور:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وفاتحة الكتاب مكية بلا ريب، كما دل عليه قوله تعالى {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ} [الحجر: ٨٧].  
وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أو تيته) وسورة الحجر مكية بلا ريب، وفيها كلام مشركي مكة وحاله معهم، فدل ذلك على أن ما كان الله ينسؤه فيؤخر نزوله من القرآن كان ينزل قبله ما هو أفضل منه".

وقال ابن كثير: "والأول أشبهه - أي: نزولها بمكة - لقوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ} [الحجر: ٨٧].  
وقال ابن حجر: "يستنبط من تفسير السبع المثاني بالفاتحة أن الفاتحة مكية، وهو قول الجمهور خلافاً لمجاهد.

ووجه الدلالة أنه سبحانه امتن على رسوله بها، وسورة الحجر مكية باتفاق، فيدل على تقدم نزول الفاتحة عليها.

وأما عدد الآيات فسبع بالإجماع؛ غير أن منهم من عدّ {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} دون البسمة؛ ومنهم من عكس. وشدّ قوم وقالوا: ثمان آيات. وشدّ آخرون فجعلوها ست آيات.



وقد اختلف أهل العلم في الآي التي صارت بها سبع آيات، وفيه قولان: أحدهما: أنها صارت سبع آيات بـ {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، وها قول عظم أهل الكوفة.

قال الطبري: "وقد رُوي ذلك عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين". والثاني: أنها سبع آيات، وليس منهن {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} ولكن السابعة {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ}. وذلك قول عظم قَرَأَهُ أهل المدينة ومُتَّقِنِهِمْ. وفي عددها قولان شاذان:

أحدهما: أَنَّهَا سِتُّ آيَاتٍ، حُكِيَ عن حسين الجُعْفِيِّ. والثاني: أَنَّهَا ثَمَانُ آيَاتٍ، وَأَنَّ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} آيَةٌ. قاله عمرو بن عبيد. قال ابن رجب: "نُقل عن عمرو بن عبيد أَنَّهَا ثَمَانُ آيَاتٍ، وَلَا يَعْأُ بِهِ". قال أبو حيان: "وشذ عمرو بن عبيد، فجعل آية {إِيَّاكَ نَعْبُدُ}، فهي على عدده ثمان آيات".

قال ابن عطية: "وقول الله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي} [الحجر: ٨٧] هو الفصل في ذلك".

عدد كلماتها: خمس وعشرون.

عدد حروفها: مائة وثلاثون وعشرون. وفواصل الآيات (م ن).

أسمائها قريبة من ثلاثين: الفاتحة، فاتحة الكتاب، الحمد، سورة الحمد، الشافية، الشفاء، سورة الشفاء، الأساس، أساس القرآن، أم القرآن، أم الكتاب، الوافية، الكافية، الصلاة، سورة الصلاة، قال الله تعالى "قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين" الحديث، يعني فاتحة الكتاب، السبع المثاني؛ لأنها تُثنى في كل صلاة، أو لاشتمالها على الثناء على الله تعالى، أو لثنية نزولها، سورة الفاتحة، سورة الثناء، سورة أم القرآن، سورة أم الكتاب، سورة الأساس، الرُّقِيَّة، لقوله ﷺ: "وما أدراك

أَنَّهَا رُفِيَةٌ".

المقصود من نزول هذه السورة تعليم العباد التيمُّن والتبَرُّك باسم الله الرحمن الرحيم في ابتداء الأمور، والتلقين بشكر نعم المنعم؛ والتوكُّل عليه في باب الرِّزْق المقسوم، وتقوية رجاء العبد برحمة الله تعالى، والتَّنبيه على ترُقُّب العبد الحساب والجزاء يوم القيامة، وإِخْلاص العبوديَّة عن الشرك، وطلب التوفيق والعصمة من الله، والاستعانة والاستمداد في أداء العبادات، وطلب الثبات والاستقامة على طريق خواصِّ عباد الله، والرَّغبة في سلوك مسالكهم، وطلب الأمان من الغضب، والضلال في جميع الأحوال، والأفعال، وختم الجميع بكلمة آمين، فإنها استجابة للدعاء، واستنزال للرحمة، وهي خاتم الرَّحمة التي خَتَمَ بها فاتحة كتابه. وأما النَّاسخ والمنسوخ فليس فيها شيء منهما.

وأما المتشابهات فقولُه (الرحمن الرَّحيم ملك) فيمن جعل البسملة منها، وفي تكراره أفعال. قيل: كَرَّرَ للتَّأكيد. وقيل: كُرِّرَ لأنَّ المعنى: وجب الحمد لله لأنَّه الرَّحمن الرَّحيم. وقيل: إنما كُرِّرَ لأنَّ الرحمة هي الإِنعام على المحتاج وذكر في الآية الأولى المنعم ولم يذكر المنعم عليهم، فأعادها مع ذكرهم، وقال: ربِّ العالمين، الرحمن بهم أجمعين الرحيم بالمؤمنين خاصَّة يوم الدين، ينعم عليهم ويغفر لهم، وقيل: لَمَّا أراد ذكر يوم الدين لأنَّه ملكه ومالِكه، وفيه يقع الجزاء، والعقاب، والثواب وفي ذكره يحصل للمؤمن مالا مزيد عليه: من الرعب والخشية، والخوف، والهيبة. قدَّم عليه ذكر الرَّحمن الرَّحيم تطمينًا له، وتأمينًا، وتطمينًا لقلبه، وتسكينًا، وإشعارًا بأنَّ الرَّحمة سابقة غالبية، فلا ييأس ولا يأسى فإنَّ ذلك اليوم - وإن كان عظيمًا عسيرًا - فإنَّما عُسرُه وشِدَّتُه على الكافرين؛ وأما المؤمن فبيِّن صفتي الرَّحمن الرَّحيم من الآمين.

ومنها قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} كَرَّرَ (إِيَّاكَ) ولم يقتصر على ذكره مرَّة كما

اقتصر على ذكر أحد المفعولين في { مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى } وفي آيات كثيرة؛ لأن في التقديم فائدة وهي قطع الاشتراك، ولو حذف لم يدل على التقدم؛ لأنك لو قلت: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ لَمْ يَظْهَرْ أَنَّ التَّقْدِيرَ: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. وَكَرَّرَ { صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ } لَأَنَّهُ يَقْرَبُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي { الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ }. وَذَلِكَ بِأَنَّ الصِّرَاطَ هُوَ الْمَكَانُ الْمَهِيئاً لِلسَّلُوكِ، فَذَكَرَ فِي الْأَوَّلِ الْمَكَانَ وَلَمْ يَذَكَرِ السَّالِكِينَ، فَأَعَادَهُ مَعَ ذِكْرِهِمْ، فَقَالَ: { صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ } وَهَمُ النَّبِيُّونَ وَالْمُؤْمِنُونَ. وَلِهَذَا كَرَّرَ أَيْضًا فِي قَوْلِهِ { إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ } لَأَنَّهُ ذَكَرَ الْمَكَانَ الْمَهِيئاً وَقَوْلَهُ { عَلَيْهِمْ } لَيْسَ بِتَكَرُّارٍ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُتَّصِلٌ بِفِعْلٍ غَيْرِ الْآخَرِ، وَهُوَ الْإِنْعَامُ وَالغَضَبُ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَقْتَضِيهِ، وَمَا كَانَ هَذَا سَبِيلِيهِ فَلَيْسَ بِتَكَرُّارٍ، وَلَا مِنْ الْمُتَشَابِهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. بِصَائِرِ ذَوِي التَّمْيِيزِ (١/١٢٨-١٣١).

(فوائد): في أسماء سورة الفاتحة:

الأولى: كثرة أسماء الشيء دليل شرفه.

والفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة، فقد أوصلها السيوطي في الإتيان إلى نيف وعشرين اسمًا، لكن الذي ثبتت به السنة الصحيحة من هذه الأسماء سوى الفاتحة هو: أم الكتاب، وأم القرآن، والسبع المثاني، والقرآن العظيم.

الثانية: مستند تسميتها بأمر القرآن وفاتحة الكتاب:

سميت بهذين الاسمين في أحاديث منها: حديث عبادة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ( لا صلاة لمن لم يقرأ بأمر القرآن ). وحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما جبريل قاعد عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضًا من فوقه فرفع رأسه، فقال: ( هذا باب من السماء ففتح اليوم لم يفتح قط إلا اليوم فنزل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم فسلم وقال: أبشروا بنورين أوئيتهما لم يؤتتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته ).

الثالثة: حكم تسميتها بأَم القرآن: اختلف في تسميتها بهذا الاسم على قولين:  
الأول: الكراهة؛ لأن أم الكتاب الحلال والحرام، أو اللوح المحفوظ، وهذا قول  
أنس رضي الله عنه.

الآخر: الجواز؛ وعليه الجمهور، وهو الصحيح؛ لأن الدليل يعضده.

الرابعة: وجه تسميتها بأَم القرآن وفاتحة الكتاب:

أما تسميتها بأَم القرآن: فقد تنوعت آراء العلماء في وجه تسمية السورة به، فذكروا  
أشياء منها: ما ذكره ابن دريد، ومنها: أنها تقدمت على جميع سور القرآن غيرها  
وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة.

ومنها: أنها أصل القرآن، منها بدئ القرآن، وأم الشيء أصله.

ومنها: أنها اشتملت على المعاني التي في القرآن: من الثناء على الله - سبحانه  
وتعالى - بما هو أهله، ومن التعبد بالأمر والنهي، ومن الوعد والوعيد.

ولكل سبب من تلك الأسباب حظه من النظر، والله تعالى أعلم.

وأما وجه تسميتها بفاتحة الكتاب؛ فلأن قراءة القرآن تفتتح بها لفظاً، وتفتتح بها  
الكتابة في المصحف خطأ، وتُفتَّح بها القراءة في الصلاة.

مسألة: ذكر ملخص لأقوال أهل العلم في حكم قراءة الفاتحة في الصلاة:

اختلف أهل العلم في حكم قراءة الفاتحة على قولين، هما:

القول الأول: إن قراءة الفاتحة متعينة في كل ركعة، ولا تجزئ الصلاة إلا بها.

وبهذا قال: جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم.

فمن الصحابة: عمر بن الخطاب، وعلى بن أبي طالب، وجابر بن عبد الله،

وعمران بن حصين، وأبي سعيد الخدري، - رضي الله عنهم -، وممن بعدهم:

الزهري، والأوزاعي، ومالك، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري،

وابن خويز منداد، وغيرهم، واختاره القرطبي.

=

واستدلوا بالآتي:

١- عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" رواه البخاري، ومسلم.

٢- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج" رواه مسلم.

قال ابن عبد البر في التمهيد (٣/ ١٥١): "فإن هذا يوجب قراءة فاتحة الكتاب في كل صلاة، وأن الصلاة إذا لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج، والخداج: النقص والفساد، من ذلك قولهم: أخذجت الناقة وخذجت؛ إذا ولدت قبل تمام وقتها، وقيل: تمام الخلق وذلك نتاج فاسد".

٣- عن أبي سعيد الخدري قال: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" أخرجه أحمد (٣/ ٤٥، ٩٧)، وعبد بن حميد (٨٧٩)، والبخاري في القراءة خلف الإمام (١٦)، وأبو داود (٨١٨)، وأبو يعلى (١٢١٠)، وابن حبان (١٧٩٠)، والبيهقي (٢/ ٦٠) والحديث صححه ابن حبان، وقال النووي في المجموع (٣/ ٣٢٩): إسناده صحيح على شرط الشيخين، وقال ابن كثير في الأحكام الكبير (٣/ ١٤٣): إسناده على شرط الصحيحين ولا أعرف له علة، وقال الحافظ في الفتح (٢/ ٢٨٤): إسناده قوي، وقال في التلخيص (١/ ٣٨٠): إسناده صحيح، وقال في موافقة الخبر الخبر (١/ ٤١٧): حسن وإسناده على شرط مسلم، لكن أعلاه البخاري بعنقة قتادة وهو مدلس، وصححه الشوكاني في نيل الأوطار (٢/ ٢٣١)، وصححه العلامة الألباني في صحيح أبي داود، وقال العلامة الوادعي في الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (٤١٠): صحيح رجاله رجال الصحيح، وقال الأرناؤوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٢/ ١١٢): إسناده صحيح.. وصحح إسناده الحافظ ابن سيد الناس، والحافظ ابن حجر.

=

القول الثاني: إن قراءة الفاتحة في الصلاة ليست بفرض، فمن تركها وقرأ غيرها؛ فقد أساء، وصلاته تجزئه. قال به الحنفية، والحسن البصري.  
ومما استدلوا به:

١ - قوله تعالى: {فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} المزمّل: ٢٠. قالوا: فهذه الآية تدل على أنه لا يتعين قراءة الفاتحة في الصلاة بل يجزئها غيرها، ويدل على ذلك حديث المسيء صلته الذي في الصحيحين، وفيه أن النبي ﷺ قال له: (ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن).

وقد أجيّب عن هذا الاستدلال بالآتي:

قال الشوكاني في نيل الأوطار (٣/ ١٧٤): "والجواب عنه - أي عن استدلالهم بحديث المسيء صلته - أنه قد ورد في حديث المسيء أيضا عند أحمد، وأبي داود، وابن حبان بلفظ: (ثم اقرأ بأمر القرآن)، فقوله: (ما تيسر) مجمل مبين، أو مطلق مقيد، أو مبهم مفسر بذلك، لأن الفاتحة كانت هي المتيسرة لحفظ المسلمين لها، وقد قيل إن المراد (بما تيسر) فيما زاد على الفاتحة جمعاً بين الأدلة".

٢ / وقد أجابوا عن الأدلة التي فيها نفي صلاة من لم يقرأ فيها بالفاتحة؛ بأن النفي الذي فيها نفي للكمال، لا نفي للصحة والإجزاء.

وقد أجيّب عن هذا بالآتي: بأنه ورد حديث عند ابن خزيمة وغيره، بلفظ: (لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب) أخرجه ابن خزيمة (٤٩٠)، وابن حبان (١٧٨٩، ١٧٩٤)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٢١٦)، وفي مشكل الآثار (٢/ ٢٣) والحديث قال عنه الحافظ في التلخيص (١/ ٢٤٦): صححه ابن القطان، وقال الشيخ ناصر في أصل صفة الصلاة (١/ ٣١١): وإسناده صحيح - كما قال النووي (٣/ ٣٢٩)-؛ لكن قال ابن حبان: "لم يقل في خبر العلاء هذا:

مَكِّيَّة سَبَع آيَاتٍ بِالْبَسْمَلَةِ إِنْ كَانَتْ مِنْهَا وَالسَّابِعَةَ صِرَاطَ الَّذِينَ إِلَى آخِرِهَا  
وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْهَا فَالسَّابِعَةَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ إِلَى آخِرِهَا وَيُقَدَّرُ فِي أَوَّلِهَا قَوْلُوا  
لِيَكُونَ مَا قَبْلَ إِيَّاكَ نَعْبُدُ مُنَاسِبًا لَهُ بِكُونِهَا مِنْ مَقُولِ الْعِبَادِ.

**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>(١)</sup>.**

"لا يجزئ" إلا شعبة، ولا عنه إلا وهب بن جرير قلت: هو عند البخاري،  
والطحاوي، وأحمد من طرق عن شعبة بلفظ الجماعة؛ بل رواه الطحاوي عن  
وهب وسعيد بن عامر قالوا: ثنا شعبة به مثله اه فلم يسق لفظه، وإنما أحال على  
حديث مالك، فهذا اللفظ شاذ، وقال الأرنبوط ومن معه في تحقيق صحيح ابن  
حبان (٥ / ٩١): إسناده صحيح.

قال الشوكاني: "الحديث يدل على تعيين فاتحة الكتاب في الصلاة، وأنه لا يجزئ  
غيرها. وإليه ذهب مالك، والشافعي، وجمهور العلماء من الصحابة، والتابعين،  
فمن بعدهم... لأن النفي المذكور في الحديث يتوجه إلى الذات إن أمكن  
انتفاؤها؛ وإلا توجه إلى ما هو أقرب إلى الذات؛ وهو الصحة لا إلى الكمال".  
والراجح: إن الفاتحة متعينة في كل ركعة؛ لقوة أدلة القائلين به؛ وضعف قول  
الآخرين، ولما ورد عليهم من مناقشة.

(١) بسم الله: الباء للاستعانة: أي بسم الله أقرأ، أو أتوضأ، مستعيناً به، ومتميناً،  
ومتبركاً.

واسم: الاسم مأخوذ من الوسم، وهو العلامة، لأن الاسم علامة على من وضع  
له، وهذا اختيار الكوفيين وطائفة من النحويين.

وذهب البصريون وأكثر النحويين إلى أنه مأخوذ من السمو، وهو العلو والارتفاع،  
لأن الاسم يسمى بالسمو، فيرفعه عن غيره، وقيل لأن الاسم علا بقوته على

الفعل والحرف، لأنه الأصل.

وقول الكوفيين أظهر من حيث المعنى، وهو أن الاسم علامة على من وضع له، لكن تصريف اسم وجمعه يقوي قول البصريين: إنه من السمو، وهو العلو والارتفاع فهو يجمع على أسماء وأسامي، ويصغر على سمي، ولو كان من السمة، لكان أصله «وسم»، وجمع على «أوسام»، وصغر على «وسيم» لأن الجمع والتصغير يردان الأشياء إلى أصولها.

وقد لا يمتنع أن يكون الاسم مأخوذاً من المعنيين معاً، لأن الاسم يظهر المسمى، فيكون فيه معنى العلو والارتفاع، ويميزه عن غيره فيكون فيه معنى العلامة.

واسم: اسم مفرد أضيف إلى لفظ الجلالة - كما تقدم - وهو معرفة، فاستفاد العموم، فيعم جميع أسماء الله الحسنى، فالمعنى بكل اسم من أسماء الله.

و «الله» علم على «الرب» تبارك وتعالى خاص به سبحانه ولا يجوز أن يسمى به غيره. قال تعالى: { هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (٦٥) }. قال سيبويه «وهو أعرف المعارف» وهو أصل أسمائه الحسنى، ودال عليها جميعاً، وعلى صفاته العليا. بل قيل إنه الاسم الأعظم.

وتأتي أسماء الله تعالى تابعة لهذا الاسم، وأوصافاً له، ومضافة إليه قال تعالى: { هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤) }.

وقال تعالى: { وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا }.

وقال تعالى: { قُلْ ادْعُوا اللهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى }،

وقال تعالى: { اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى }.

=



وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة» متفق عليه.

ولهذا يقال: الرحمن والرحيم والحكيم من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الرحمن، أو من أسماء الرحيم أو من أسماء الحكيم.

وقد يأتي لفظ الجلالة «الله» تابعًا لغيره من الأسماء، كما في قوله تعالى: {الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ \* اللهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ}. فلفظ الجلالة «الله» على قراءة الجر عطف بيان، تابع للاسم الذي قبله.

واختلف هل لفظ الجلالة (الله) مرتجل أو مشتق. فقيل إنه مرتجل غير مشتق، والألف واللام لازمه له، لا لتعريف، ولا لغيره، بدليل دخول حرف النداء عليه، وبدليل أنه لا يثنى، ولا يجمع. وهو اختيار الخليل وسيبويه والزجاج وأكثر الأصوليين والفقهاء.

والصحيح أنه مشتق من «أله» إذا عبد، فهو مصدر في موضع المفعول، من أله الرجل يأله إلهه إذا تعبد وتأله وتنسك. قال تعالى: {وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ}، وقال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ}، وقال تعالى: {أَأَلَّهُ مَعَ اللهُ}.

قال رؤبة بن العجاج:

الله در الغانيات المده سبحان واسترجعن من تألهي

أي من تعبدي وطلبي لله بعملتي.

وأصله «إله» حذفت منه الهمزة، وعوض منها حرف التعريف. ونظيره «الناس»،

أصله «أناس». قال الشاعر: إن المنيا يطلد... من على الأناس الآمينا

واختار سيبويه أن أصله «لاه»، فدخلت الألف واللام للتعظيم.

وأشدوا قول ذي الإصبع العدواني: لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب... عني  
ولا أنت ديانى فتخزوني.

قال الزمخشري: «الإله من أسماء الأجناس، اسم يقع على كل معبود بحق أو  
باطل، ثم غلب على المعبود بحق، أما «الله» بحذف الهمزة، فيختص بالمعبود  
بالحق لم يطلق على غيره».

ومعنى «الله»: أي المألوه المعبود الذي تعبده الخلائق، وتتأله له محبة وتعظيمًا  
وخضوعًا له، وفزعًا إليه في الحوائج والنوائب، لما له من صفات الألوهية، وهي  
صفات الكمال. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الله سبحانه هو المستحق  
للعباداة لذاته لأنه المألوه المعبود الذي تأله القلوب وترغب إليه، وتفزع إليه عند  
الشدائد».

وقال رحمه الله: «الله وهو الإله المعبود، فهذا الاسم أحق بالعبادة يتضمن غاية  
العبد ومصيره ومنتهاه، وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادة الله، ولهذا  
يقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلا الله». الرحمن الرحيم: اسمان من  
أسماء الله تعالى مشتقان من الرحمة،

وعن عبد الرحمن بن عوف، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله: أنا  
الرحمن، وهي الرحم، شققت لها اسمًا من اسمي، من وصلها وصلته، ومن  
قطعها قطعته». فالرحمن والرحيم مشتقان من الرحمة، والرحم مشتقة من اسمه  
تعالى «الرحمن».

و«الرحمن» على وزن «فعالان»، و«الرحيم» على وزن «فعليل» كل منهما صفة  
مشبهة، ومن صيغ المبالغة. لكن «فعالان» أبلغ من «فعليل»، لأن صيغة «فعالان»  
تدل على الامتلاء، يقال: رجل غضبان أي ممتلىء غضبًا. ولهذا قدم «الرحمن»  
على «الرحيم» والرحيم مشتقان من الرحمة وكل منهما دال على إثبات صفة

الرحمة الواسعة الكثيرة المستمرة العظيمة لله تعالى، كما قال تعالى: {فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ}. وقال تعالى: {وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ}، وقال تعالى: {كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}، وقال تعالى: {فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا}.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً، فمن ذلك الجزء يتراحم الخلائق، حتى ترفع الدابة حافرهما عن ولدها، خشية أن تصيبه» متفق عليه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتاب، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي» متفق عليه.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لو يعلم المؤمن ما عند الله من العقوبة ما طمع بجنته أحد، ولو يعلم الكافر ما عند الله من الرحمة، ما قنط من جنته أحد» رواه مسلم. وإذا اجتمع «الرحمن» مع «الرحيم» في مثل البسملة، والفاتحة، وقوله تعالى: {هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} دل «الرحمن» على إثبات صفة الرحمة الذاتية القائمة به سبحانه، كما قال تعالى: {وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ}، وقال تعالى: {وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ}، وقال تعالى: {فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ}.

ودل «الرحيم» على إثبات صفة الرحمة الفعلية لله عز وجل - المتعلقة بالمرحوم - فهو تعالى فاعل الرحمة وموصلها إلى من شاء من عباده، كما قال تعالى: {يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ} وقال تعالى: {رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُمُ أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ}.

قال ابن القيم رحمه الله بعد ما ذكر قول السهيلي: «فائدة الجمع بين الصفتين

«الرحمن» و«الرحيم» الإنباء عن رحمة عاجلة وآجلة في خاصة وعامة... قال وهو أن «الرحمن» دال على الصفة القائمة به سبحانه، و«الرحيم» دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف، والثاني للفعل، فالأول دال على أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله {وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا} {إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} ولم يجيء قط «رحمن بهم» فعلم أن «الرحمن» هو الموصوف بالرحمة، و«الرحيم» هو الراحم برحمته... أهـ. أما إذا جاء كل منهما منفردًا عن الآخر، كما في قوله - تعالى: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} وكما في قوله تعالى: {وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا}، فإن كلا منهما - بمفرده - يدل على إثبات الرحمة لله، باعتبارها صفة ذاتية لله، وباعتبارها صفة فعلية له - تعالى.

والفرق بين «الرحمن» و«الرحيم» من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن بينهما عمومًا وخصوصًا، من حيث اللفظ، فالرحمن اسم خاص بالله تعالى لا يسمى به غيره، كاسم «الله»، و«الرزاق».

بل إن «الرحمن» يُعد عند طائفة من أهل العلم، ثاني اسم من أسماء الله - تعالى، لقوله - تعالى: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} وقوله - تعالى: {وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}. وإنما تسمى مسيلمة بذلك من باب التعنت والكفر، فأذله الله.

قال ابن كثير - رحمه الله - تعالى: «ولما تجهرم مسيلمة الكذاب، وتسمى برحمن اليمامة، كساه الله جلاباب الكذب، وشهر به، فلا يقال إلا مسيلمة الكذاب، فصار يضرب به المثل في الكذب، بين أهل الحضرم من أهل المدر، وأهل الوبر من أهل البادية والأعراب».

و «الرحيم» اسم عام يجوز أن يوصف به غير الله، كاسم الرؤوف، والسميع، والبصير، قال تعالى عن نبيه محمد ﷺ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ}، وقال تعالى: {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا}.

الوجه الثاني: أن بينهما عمومًا وخصوصًا من حيث المعنى، فالرحمن رحمة عامة لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم، وناطقهم وبهمهم، في الدنيا والآخرة. فرحمته للمؤمنين في الدنيا، هدايتهم للحق، وإلى الطريق المستقيم، إلى غير ذلك من نعم الله عليهم، مما هو دون ذلك، ورحمته لهم في الآخرة، وإدخالهم جنات النعيم، ووقايتهم عذاب الجحيم.

ورحمته لكافرين، والبهائم في الدنيا، ما يتمتعون به من نعم الله، من الصحة والمآكل والمشارب ونحوها. ورحمته لهم في الآخرة العدك في حسابهم، كما قال تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}، وقال تعالى: {كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} حتى إنه ليقترن للشاة الجلحاء من الشاة القرناء.

قال ابن كثير - رحمه الله تعالى - بعد أن ذكر القول بأن «الرحمن» لجميع الخلق و«الرحيم» بالمؤمنين - قال: «ولهذا قال: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ}، وقال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (٧). قال ابن كثير: «فذكر الاستواء باسمه الرحمن ليعم جميع خلقه برحمته».

وقال الشنقيطي - رحمه الله تعالى - بعد أن ذكر كلام ابن كثير السابق قال: «ومثله قوله تعالى: {أَوْلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ}. قال أي ومن رحمانيته لطفه بالطير، وإمساكه إياها صافات وقابضات في جو السماء، ومن أظهر الأدلة في ذلك قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ} إلى قوله: {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٣)}».

والرحيم رحمة خاصة بالمؤمنين في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: {وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا}، وقال تعالى: {إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ}.  
 الوجه الثالث: أن «الرحمن» أبلغ من «الرحيم»، ولهذا، ولكونه أي: «الرحمن» أخص من، «الرحيم» قدم عليه «في البسملة والفاتحة، وقدم عليهما لفظ الجلالة لأنه أخص منهما وأعرف، وهما وغيرهما من أسمائه تعالى تبع له. قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: «بدأ باسم الله، ووصفه بالرحمن، لأنه أخص وأعرف من الرحيم، لأن التسمية أولاً إنما تكون بأشرف الأسماء، فلهذا ابتدأ بالأخص فالأخص». وقد كان اسم «الرحمن» معروفاً - والله أعلم - عند العرب قبل الإسلام، وقد ورد ذلك في أشعارهم.

كقول سلامة الجعدري:

عجلتم علينا عجلتينا عليكم      ما يشأ الرحمن يعقد ويطلق

وقول الآخر:

ألا ضربت تلك الفتاه هجينها      لا قبضب الرحمن ربي يمينها

أما قوله - تعالى عن المشركين {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا}.

وكذا قولهم في صلح الحديبية لما قال الرسول ﷺ لعلي: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم» قالوا: «ما ندري ما الرحمن اكتب باسمك اللهم».

فذلك منهم محمول - والله أعلم - على الجحود والعناد، والتعننت في الكفر، كما قال كثير من المفسرين.

مسألة: هل البسملة آية من كل سورة أم لا؟

قال ابن كثير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (وممن حكي عنه أنها آية من كل سورة إلا براءة: ابن عباس، وابن عمر، وأبو هريرة، وعلي، ومن التابعين: عطاء، وطاووس، وسعيد بن جبير،

=

ومكحول، والزهري، وبه يقول عبدالله بن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وإسحاق ابن راهويه، وأبو عبيد القاسم ابن سلام، رحمهم الله).  
" مجمل الأقوال الواردة في المسألة:

١ - أن البسملة آية مستقلة نزلت مع كل سورة إلا براءة.

٢ - أنها آية أو بعض آية من أول كل سورة كتبت في أولها.

٣ - أنها آية من أول سورة الفاتحة دون غيرها من السور.

٤ - أنها ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها.

وتعد هذه المسألة من أكثر مسائل العلم إشكالاً لكثرة الآثار فيها وتعارض ظواهرها مع اختلافها في القوة والضعف، ولهذا كثر اختلاف العلماء فيها وتشعب، وترجع أقوال العلماء فيها إجمالاً إلى قولين رئيسيين هما: أن البسملة آية من سور القرآن أو ليست بآية، مع اتفاقهم على أنها بعض آية من سورة النمل. أما القائلون بأنها آية فتنوعت أقوالهم إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أن البسملة آية مستقلة نزلت مع كل سورة إلا براءة، وهذا القول مروى عن علي، وأبي هريرة، وابن عباس، وابن عمر رضي الله عنهم وبه قال عبدالله بن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وأبو بكر الجصاص، وابن تيمية، نسب هذا القول إليهم البغوي في معالم التنزيل: ١ / ٥١، وابن كثير في تفسيره: ١ / ١١٦.

واستدل أصحاب هذا القول بأدلة فيما يلي أبرزها:

١ - كتابة الصحابة لها في المصحف، فإنه يدل على أنها آية من كتاب الله لكون الصحابة لم يكتبوا في المصحف ما ليس منه، وكونهم كتبوها مفردة مفصولة عما قبلها وما بعدها يدل على أنها ليست بآية من أول كل سورة كتبت في أولها بل آية مستقلة من كل سورة.

=

٢ - حديث ابن عباس رضي الله عنهما وفيه: (كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم) أخرجه الحميدي (٥٣٨)، وأبو داود (٧٨٨)، والبخاري (٢١٨٧ - كشف)، والطحاوي في المشكل (١٣٧٥، ١٣٧٦)، والطبراني (١٢ / ٦٤، ٨٢)، والحاكم (١ / ٢٣١)، البيهقي (٢ / ٤٢) والضياء في المختارة (١٠ / ٣١٥)، وابن طاهر في المقدسي في مسألة التسمية (ص ٦٤)، والواحدي في أسباب النزول (ص ١٠) والحديث صححه ابن حبان، وابن حزم كما في الإحكام (٦ / ٨٣٤)، وصححه أيضا الحاكم، وقال الذهبي في تلخيص المستدرک: أما هذا فثابت، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٣ / ٥٦١): صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وقال ابن كثير في تفسيره (١ / ١٧): إسناده صحيح، وقال الحافظ في العجائب (١ / ٢٢٤): رواه ثقات، وصححه الشيخ ناصر في صحيح الجامع (٤٨٦٤)، وقال الأرئوط ومن معه في تحقيق سنن أبي داود (٢ / ٩١): حديث صحيح، وهذا إسناده رجاله ثقات، إلا أنه اختلف على سفيان - وهو ابن عيينة - في وصله وإرساله.

فهذا الحديث يدل على أنها آية مفردة نزلت في أول كل سورة للفصل، وليس فيه أنها آية من السورة.

٣ - واستدلوا أيضًا على كونها آية مستقلة وليست من السورة بحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (سورة من القرآن ثلاثون آية تشفع لصاحبها حتى يغفر له {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ} [سورة الملك: ١]). أخرجه أحمد (٢ / ٢٩٩)، وأبو داود (١٤٠٠)، والترمذي (٢٨٩١)، والنسائي في الكبرى (١٠٥٤٦)، وابن ماجه (٣٧٨٦)، وابن حبان (٧٨٧)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٦٨٨)، والحاكم (١ / ٧٥٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٥٠٦) وغيرهم والحديث حسنه الترمذي، وصححه الحاكم وأقره الذهبي، وقال شيخ الإسلام في مجموع



الفتاوى (٢٢٢ / ٢٧٧): ثابت، وصححه ابن الملقن في البدر المنير (٣ / ٥٦١)، وقال الحافظ في التلخيص (١ / ٢٣٤ رقم ٣٤٩): أعله البخاري في التاريخ الكبير بأن عباس الجشمي لا يعرف سماعه من أبي هريرة ولكن ذكره بن حبان في الثقات وله شاهد من حديث ثابت عن أنس رواه الطبراني في الكبير بإسناد صحيح، وحسنه الشيخ ناصر في صحيح الجامع (٢٠٩١)، وقال الشيخ أحمد شاکر في تحقيق المسند: إسناده صحيح، وقال الأرنبوط ومن معه فقي تحقيق المسند (١٣ / ٣٥٣): حسن لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عباس الجشمي - ويقال في اسمه: عياش - فقد روى عنه سعيد الجريري وقتادة، وذكره ابن حبان في الثقات، وخرج له أصحاب السنن الأربعة، وقال الحافظ في التقریب: مقبول، وقال العلامة الوداعي في كتاب الشفاعة (ص ٢٤٢): ضعيف بهذا السند، وقال الشيخ مصطفى العدوي في صحيح تفسير ابن كثير (٤ / ٤٨٤): صححه عدد من العلماء، وفي سنده عباس الجشمي لم يوثقه معتبر وله طرق قد يصحح بمجموعها، والله أعلم.

فهذا الحديث يدل على أنها ليست من السورة؛ لأنها ثلاثون آية بدون البسمة. الثاني: أنها آية أو بعض آية من أول كل سورة كتبت في أولها، وهذا القول مروى عن ابن عباس، وعبدالله بن عمر، وطاووس، وسعيد بن جبیر، وإليه ذهب أبو عبيد القاسم ابن سلام، والواحدي، والرازي، وأقوى أدلة أصحاب هذا القول حديث أنس رضي الله عنه قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاء ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: (أنزلت علي أنفاً سورة، فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرِ إِن شَاءَ رَبُّكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} ... الحديث) أخرجه مسلم.

... الثالث: أنها آية من أول سورة الفاتحة دون غيرها من السور، وهذا القول رواية

عن أحمد ابن حنبل، وهو قول أكثر فقهاء الحجاز، وإليه ذهب قراء مكة والكوفة، نسبه القرطبي للشافعي، واستدل أصحاب هذا القول بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: إذا قرأتم { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم، إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم أحد آياتها) أخرجه الدراقطني (١/ ٣١٢) والحديث قال عنه الزيلعي في نصب الراية (١/ ٣٤٣): قال أبو بكر الحنفي: ثم لقيت نوحا فحدثني عن سعيد المقبري عن أبي هريرة بمثله، ولم يرفعه، قال عبد الحق في أحكامه الكبرى: رفع هذا الحديث عبد الحميد بن جعفر، هو ثقة، وثقه أحمد. وابن معين، وكان سفيان الثوري يضعفه، ويحمل عليه، ونوح ثقة مشهور، انتهى. وهذا ليس فيه دلالة على الجهر، ولئن سلم فالصواب فيه الوقف، كما هو في متن الحديث، وقال الدارقطني في علله: هذا حديث يرويه نوح بن أبي بلال، واختلف عليه فيه، فرواه عبد الحميد بن جعفر عنه، واختلف عنه، فرواه المعافى بن عمران عن عبد الحميد عن نوح بن أبي بلال عن المقبري عن أبي هريرة مرفوعا، رواه أسامة بن زيد. وأبو بكر الحنفي عن نوح بن أبي بلال عن المقبري عن أبي هريرة موقوف، وهو الصواب، فإن قيل: إن هذا موقوف في حكم المرفوع، إذ لا يقول الصحابي: إن البسمة - أحد آيات الفاتحة - إلا عن توقيف، أو دليل قوي ظهر له، وحينئذ يكون لها حكم سائر آيات الفاتحة من الجهر والإسرار، قلت: لعل أبا هريرة سمع النبي ﷺ يقرأها فظنها من الفاتحة، قال: "إنها إحدى آياتها"، ونحن لا ننكر أنها من القرآن، ولكن النزاع وقع في مسألتين: إحداهما: أنها آية من الفاتحة. والثانية: أن لها حكم سائر آيات الفاتحة جهرا وسرا، ونحن نقول: إنها آية مستقلة قبل السورة، وليست منها، جمعا بين الأدلة، وأبو هريرة لم يخبر عن النبي ﷺ أنه قال: "هي إحدى آياتها"، وقراءتها قبل الفاتحة لا يدل على ذلك، وإذا جاز أن يكون مسند أبي هريرة

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢).

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ { الْحَمْدُ لِلَّهِ } جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ قُصِدَ بِهَا الشَّاءُ عَلَى اللَّهِ

قراءة النبي ﷺ لها، وقد ظهر أن ذلك ليس بدليل على محل النزاع، فلا يعارض به أدلتنا الصحيحة الثابتة.

وأيضاً فالمحفوظ الثابت عن سعيد المقري عن أبي هريرة في هذا الحديث عدم ذكر البسملة، كما رواه البخاري في صحيحه ١ من حديث ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "الحمد لله هي أم القرآن، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم"، ورواه أبو داود. والترمذي، وقال: حسن صحيح، هذا، مع أن عبد الحميد بن جعفر ممن تكلم فيه، ولكن وثقه أكثر العلماء، واحتج به مسلم في صحيحه، وليس تضعيف من ضعفه مما يوجب رد حديثه، ولكن الثقة قد يغلط، والظاهر أن غلط هذا الحديث، والله أعلم، قال الخطيب: وقول الخصم: إن الجهر بالبسملة انفرد به عن النبي ﷺ أبو هريرة، غير صحيح، بل رواه غيره من الصحابة.

... وذهب ابن العربي، وابن عطية، والقرطبي، إلى أن البسملة ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه، وقرأ المدينة والبصرة وفقهائهما، واستدل أصحاب هذا القول بأدلة منها حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بـ { الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا آخرها).

كما احتج أصحاب هذا القول بأن القرآن لا يثبت إلا بطريق التواتر القطعي الذي لا يختلف فيه، يقول ابن العربي: (ويكفيك أنها ليست من القرآن اختلاف الناس فيها، والقرآن لا يختلف فيه).

بِمَضْمُونِهَا عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى مَا لِكَ لِجَمِيعِ الْحَمْدِ مِنَ الْخَلْقِ أَوْ مُسْتَحَقِّ لِأَنَّ  
يَحْمَدُوهُ وَاللَّهُ عَلَّمَ عَلَى الْمَعْبُودِ بِحَقِّ<sup>(١)</sup>.

(١) {الحمد} وصف المحمود بالكمال مع المحبة، والتعظيم؛ الكمال الذاتي، والوصفي، والفعلية؛ فهو كامل في ذاته، وصفاته، وأفعاله؛ ولا بد من قيد وهو "المحبة، والتعظيم"؛ لأن مجرد وصفه بالكمال بدون محبة، ولا تعظيم: لا يسمى حمداً؛ وإنما يسمى مدحاً؛ ولهذا يقع من إنسان لا يحب الممدوح؛ لكنه يريد أن ينال منه شيئاً؛ تجد بعض الشعراء يقف أمام الأمراء، ثم يأتي لهم بأوصاف عظيمة لا محبة فيهم؛ ولكن محبة في المال الذي يعطونه، أو خوفاً منهم؛ ولكن حمدنا لربنا عز وجل حمد محبة، وتعظيم؛ فلذلك صار لا بد من القيد في الحمد أنه وصف المحمود بالكمال مع المحبة، والتعظيم؛ و"أل" في {الحمد} للاستغراق: أي استغراق جميع المحامد. وقوله تعالى: {الله}: اللام للاختصاص، والاستحقاق.

فالملك والحمد في حقه تعالي متلازمان فكل ما شمله ملكه وقدرته شمله حمده فهو محمود في ملكه وله الملك والقدرة مع حمده، فكما يستحيل خروج شيء من الموجودات عن ملكه وقدرته يستحيل خروجها عن حمده وحكمته ثم قال: فالحمد أوسع الصفات وأعم المدائح، والطرق إلى العلم به في غاية الكثرة والسييل إلى اعتباره في ذرات العالم وجزئياته وتفاصيل الأمر والنهي واسعة جداً لأن جميع أسمائه تبارك وتعالى حمد، وصفاته حمد، وأفعاله حمد، وأحكامه حمد، وعدله حمد، وانتقامه من أعدائه حمد، وفضله في إحسانه إلى أوليائه حمد، والخلق والأمر إنما قام بحمده، ووجد بحمده وظهر بحمده وكان الغاية هي حمده.

ومعنى (الحمد لله): الشكر خالصاً لله جل ثناؤه دون سائر ما يعبد من دونه، ودون كل ما برأ من خلقه، بما أنعم على عباده من النعم التي لا يحصيها العدد، ولا

يحيط بعددها غيره أحد، في تصحيح الآلات لطاعته، وتمكين جوارح أجسام المكلفين لأداء فرائضه، مع ما بسط لهم في دنياهم من الرزق، وغذاهم به من نعيم العيش، من غير استحقاق منهم لذلك عليه، ومع ما نبههم عليه ودعاهم إليه، من الأسباب المؤدية إلى دوام الخلود في دار المقام في النعيم المقيم. فلربنا الحمد على ذلك كله أولاً وآخراً.

قال القاسمي: "أي: الثناء بالجميل، والمدح بالكمال ثابت لله دون سائر ما يعبد من دونه، ودون كل ما برأ من خلقه".

قال مقاتل بن سليمان: "يعني الشكر لله".

قال الواحدي: أي: "الثناء لله والشكر له بإنعامه".

قال النسفي: أي: "الوصف بالجميل على جهة التفضيل واجب لله".

قال الأخفش: أي: "الشكر لله، والحمد أيضاً: الثناء".

قال السعدي: أي: "الثناء على الله بصفات الكمال، وبأفعاله الدائرة بين الفضل والعدل، فله الحمد الكامل، بجميع الوجوه".

\* ولم تفتح السورة بصيغة الأمر بأن يقال: احمدا الله، وإنما افتتحت بصيغة الخبر {الحمد لله}، لأن الأمر يقتضي التكليف: والتكليف قد تنفر منه النفوس أحياناً، فأراد - سبحانه - وهو يبادئهم بشرعة جديدة وتكاليف لم يعهدوها، أن يؤنس نفوسهم، ويؤلف قلوبهم، فساق لهم الخطاب بصيغة الخبر، ترفقا بهم، حتى يديموا الإصغاء لما سيلقيه عليهم من تكاليف.

والسر في البدء (بالحمد لله) أن الشأن في الخطاب بأمر مهم لم يسبق للمخاطب به خطاب من نوعه أن يُستأنس له قبل إلقاء المقصود وأن يهيئاً لتلقيه، وأن يشوق إلى سماع ذلك وتراض نفسه على الاهتمام بالعمل به ليستعد للتلقي بالتخلي عن كل ما شأنه أن يكون عائقاً عن الانتفاع بالهدى من عناد ومكابرة أو امتلاء العقل

بالأوهام الضالة، فإن النفس لا تكاد تنتفع بالعِظَات والنُدُر، ولا تُشرق فيها الحكمة وصحة النظر ما بقي يخالجه العناد والبهتان، وتخامر رشدها نزغات الشيطان، فلما أراد الله أن تكون هذه السورة أولى سور الكتاب المجيد، نبه الله تعالى قراء كتابه وفاتحي مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لقنهم أن يتدثروا بالمناجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله: {إياك نعبد} إلى آخر السورة، فإنها تضمنت أصولاً عظيمة: أولها التخليية عن التعطيل والشرك بما تضمنه {إياك نعبد}. الثاني التخلي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبريء من الحول والقوة تجاه عظمته بما تضمنه {وإياك نستعين}. الثالث الرغبة في التخلي بالرشد والاهتداء بما تضمنه {اهدنا الصراط المستقيم}. الرابع الرغبة في التخلي بالأسوة الحسنة بما تضمنه {صراط الذين أنعمت عليهم}. الخامس التهمم بالسلامة من الضلال الصريح بما تضمنه {غير المغضوب عليهم}. السادس التهمم بسلامة تفكيرهم من الاختلاط بشبهات الباطل المموه بصورة الحق وهو المسمى بالضلال لأن الضلال خطأ الطريق المقصود بما تضمنه {ولا الضالين}.

• قال بعض العلماء: إن الحمد هو الثناء على الله، وهذا قول ضعيف لأن الرسول ﷺ قال (قال تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، فإذا قال الحمد لله، قال: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم: قال: أثنى علي عبدي....) رواه مسلم، ففرق بين الحمد والثناء، فالصحيح أن الثناء هو تكرار الحمد.

• قال ابن القيم: ومن أعظم نعمه علينا وما استوجب حمد عباده له، أن يجعلنا عبيدا له خاصة ولم يجعلنا ربنا منقسمين بين شركاء متشاكسين، ولم يجعلنا عبيدا لإله نحتته الأفكار، لا يسمع أصواتنا ولا يبصر أفعالنا ولا يعلم أحوالنا ولا يملك لعبديه ضرا ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، ولا تكلم قط ولا يتكلم ولا يأمر ولا ينهى.

• الحمد هل هو مرادف للشكر أم بينهما تباين، اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

ف قيل: بمعنى واحد. وهذا اختيار ابن جرير الطبري.

وقيل: ليسا بمعنى واحد. وبه قال جماعة.

قال ابن تيمية: والحمد نوعان، حمد على إحسانه إلى عباده وهو من الشكر، وحمد لما يستحقه بنفسه من نعوت كماله، وهذا الحمد لا يكون إلا لمن هو في نفسه مستحق للحمد.

فالحمد أعم من الشكر.

قال ابن عطية: الحمد معناه الثناء الكامل، وهو أعم من الشكر، لأن الشكر إنما يكون على فعل جميل يسدي إلى الشاكر، والحمد المجرد هو ثناء بصفات المحمود من غير أن يسدي شيئاً.

وقال الزمخشري: الشكر لا يكون إلا على نعمة، وأما الحمد فهو المدح والوصف بالجميل وهو شعبة واحدة من شعب الشكر.

وفي نوع الالف واللام في قوله تعالى: { الْحَمْدُ لِلَّهِ } [الفاتحة: ٢]، ثلاثة أقوال: أحدهما: للعهد، أي: الحمد المعهود.

والثاني: لتعريف الجنس، أي: مُطلق الحمد، قال ابن رجب: "وهو ضعيف".

والثالث: للاستغراق، قاله أبو جعفر الباقر وغيره.

والقول الأخير هو الأصح، أي: استغراق جميع أجناس الحمد وثبوتها لله تعالى تعظيماً وتمجيذاً، وفي الأثر: "اللهم لك الحمد كله"، وفي دعاء القنوت: "ونشني عليك الخير كله"، وقوله: "لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك".

(تنبيه): (الشكر) لغة: الاعتراف بالإحسان، ونشره، وحمد موليه، وهو الشكور أيضاً وقيل: الشين والكاف والراء أصول أربعة متباينة بعيدة القياس. فالأول:

الشكر: الثناء على الإنسان بمعروف يوليكيه. ويقال: إن حقيقة الشكر الرضا باليسير، والأصل الثاني: الامتلاء والغزر في الشيء، الأصل الثالث: الشكير من النبات، وهو الذي ينبت من ساق الشجرة، الأصل الرابع: الشكر، وهو النكاح والشكر يكون على ثلاث منازل:

الأول: شكر القلب.

قال الواحدي: "وهو الاعتقاد بأن الله ولي النعم، قال الله: {وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} [النحل: ٥٣]"

الثاني: شكر اللسان، ويكون بإظهار النعمة بالذكر لها والحديث عنها، والثناء على من أسداها، قال سبحانه وتعالى: {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} [الضحى: ١١].

الثالث: شكر العمل، وهو إخضاع النفس بالطاعة قال الله سبحانه وتعالى: {اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا} [السبأ: ١٣]، وفي الحديث: "قام النبي ﷺ حتى تورمت قدماه، فقيل له: غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، قال: أفلا أكون عبداً شكوراً".

وقد جمع الشاعر أنواعه الثلاثة فقال:

أَفَادَتْكُمْ النَّعْمَاءُ مِنْ ثَلَاثَةٍ... يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبًا  
وأما (الحمد): فيكون باللسان وحده، فهو إحدى شعب الشكر.

واختلف العلماء في الفرق بين الحمد والشكر، على أقوال:

أحدها: أن لفظ الحمد يُطلق للثناء على المحمود بجميل ما فيه من صفات وأفعال ونعم، أما الشكر فهو ثناء العبد على المحمود بنعمه فقط. وعلى هذا القول فالحمد أعم من الشكر، فكل شكر هو حمد، وليس كل حمد يُعتبر شكراً، ولذلك ورد حمد الله سبحانه نفسه ولم يرد شكره، وهو كما الحال في حالة التفرقة بين الحمد والمدح، فالمدح أعم من الحمد ذلك أن المدح يكون للعاقل ولغير



العاقل، ولا يلزم في المدح كون الممدوح مُختارًا، ومن هنا كان وصف اللؤلؤة بصفائها ونقائها مدحًا لا حمدًا، أما الحمد فإنه لا يُطلق إلا للفاعل المُختار على اعتبار كون الصفات المُتَّصف فيها والمحمودة له صفات كمال، ويكون الحمد صادرًا عن علم وليس عن ظنّ، فيمكن القول بأن: المدح يكون أعمّ من الحمد، والحمد يكون أعمّ من الشكر.

والثاني: أن الحمد يكون أعمّ فيما يقع عليه، فالحمد يقع على الصفات اللازمة والصفات المُتعدّية، فيقال: حمد فلانٌ فلانًا لفروسيته وشجاعته ولكرمه. فالحمد وصف المحمود بصفات الكمال اللازمة والمُتعدّية مع المحبة وتعظيم المحمود في القلب، ولا يخفى أن مدار الأعمال صلاحًا أو فسادًا ينبني على القلب. قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "إنّما الأعمال بالنيات، وإنما لكلّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه" قال عليه الصلاة والسلام: "إنّ الحلالَ بيّنٌ وإنّ الحرامَ بيّنٌ وبينهما مشتبّهاتٌ لا يعلمهنّ كثيرٌ من الناس، فمن اتقى الشبهاتِ استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهاتِ وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإنّ لكلّ ملكٍ حمم، ألا وإنّ حمى الله محارمهُ، ألا وإنّ في الجسدِ مُضغَةً إذا صلحت صلحَ الجسدِ كُلُّهُ وإذا فسدت، فسدَ الجسدُ كُلُّهُ، ألا وهي القلبُ"

قال شيخ الإسلام رحمه الله: "الحمد يكون بالقلب واللسان، وأما الشكر فهو أخص من حيث الوقوع، فالشكر لا يكون إلا مع الصفات المُتعدّية. يُقال: شكر فلانًا لكرمه، ولا يُقال: شكره لفروسيته وشجاعته. فالشكر يكون جزاءً على نعمة انتفع بها، بينما يأتي الحمد جزاءً كالشكر، ويأتي ابتداءً".

والثالث: أن الحمد ثناء العبد على الممدوح بصفاته من أن يسبق إحسان الممدوح، وأما الشكر فهو ثناء على المشكور بما قدّم وأجزل من الإحسان،

{ رَبِّ الْعَالَمِينَ } { أَي مَالِكِ جَمِيعِ الْخَلْقِ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالْمَلَائِكَةِ  
وَالدَّوَابِّ وَغَيْرِهِمْ وَكُلِّ مِنْهَا يُطَلَقُ عَلَيْهِ عَالَمٌ يُقَالُ عَالَمُ الْإِنْسِ وَعَالَمُ الْجِنِّ إِلَى  
غَيْرِ ذَلِكَ وَغَلَبَ فِي جَمْعِهِ بِالْيَاءِ وَالتُّونِ أُوْلِي الْعِلْمِ عَلَى غَيْرِهِمْ وَهُوَ مِنَ الْعَلَامَةِ  
لِأَنَّهُ عِلْمٌ عَلَى مُوجِدِهِ<sup>(١)</sup>.

=

وعلى هذا القول قال علماء الإسلام: الحمد أعم من الشكر.  
قال أحمد بن محمد الخطابي البستي: "الحمد نوع والشكر جنس، وكل حمد  
شكر، وليس كل شكر حمدا".  
والرابع: وهناك من يقول بأن الحمد والشكر مُتَقَارِبَانِ، والحمد أعمُّ، لأنَّ العبد  
حمداً الممدوح على صفاته الذاتية وعلى كثرة عطائه، ولا تشكره بالتالي على  
صفاته.

ويقال: "شكرته وشكرت له وباللام أفصح" المشهور باللام وهو الأكثر  
استعمالاً، قال تعالى: { أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ } [لقمان: ١٤]، وقال تعالى:  
{ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ } [البقرة: ١٧٢]، ويأتي متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى: { وَاشْكُرُوا  
نِعْمَتَ اللَّهِ } [النحل: ١١٤].

وفي قول الشاعر:

شَكَرْتُكَ إِنَّ الشُّكْرَ حَبْلٌ مِنَ التَّقِي ... وَمَا كُلُّ مَنْ أَوْلَيْتَهُ نِعْمَةً يَقْضِي

فقال شكرتك، مع أن الغالب في الاستعمال أن يقول: شكرت لك.

أما المدح: "فهو أعم من الحمد، لأنه يكون للحي وللमित وللجماد أيضاً، كما  
يمدح الطعام والمكان ونحو ذلك، ويكون قبل الإحسان وبعده، وعلى الصفات  
المتعدية واللازمة أيضاً فهو أعم".

(١) قوله { رَبِّ الْعَالَمِينَ } وصف لاسم الجلالة فإنه بعد أن أسند الحمد لاسم ذاته  
تعالى تنبيهاً على الاستحقاق الذاتي، عقب بالوصف وهو الرب ليكون الحمد

=

متعلقًا به أيضًا لأن وصف المتعلق متعلق أيضًا، فلذلك لم يقل الحمد لرب العالمين كما قال: {يوم يقوم الناس لرب العالمين} [المطففين: ٦] ليؤذن باستحقاقه الوصفي أيضًا للحمد كما استحقه بذاته. وقد أجرى عليه أربعة أوصاف هي: رب العالمين، الرحمن، الرحيم، ملك يوم الدين، للإيذان بالاستحقاق الوصفي فإن ذكر هذه الأسماء المشعرة بالصفات يؤذن بقصد ملاحظة معانيها الأصلية، وهذا من المستفادات من الكلام بطريق الاستتباع لأنه لما كان في ذكر الوصف غنية عن ذكر الموصوف لا سيما إذا كان الوصف منزلاً منزلة الاسم كأوصافه تعالى وكان في ذكر لفظ الموصوف أيضًا غنية في التنبيه على استحقاق الحمد المقصود من الجملة علمنا أن المتكلم ما جمع بينهما إلا وهو يشير إلى أن كلاً مدلولي الموصوف والصفة جدير بتعلق الحمد له مع ما في ذكر أوصافه المختصة به من التذكير بما يُميزه عن الآلهة المزعومة عند الأمم من الأصنام والأوثان والعناصر.

فهذا الوصف للذات العلية إشارة إلى سبب الحمد الكامل، الدائم المستمر المتجدد؛ لأنه هو المالك والسيد، والمربي لهم والرقيب عليهم، الذي ميزهم بالنعم المستمرة، والآلاء المتكررة التي لا تنقطع أبدًا، فالرب هو المالك وهو السيد، وهو المصلح والمدبر، والجابر والقائم على كل شيء، الذي يسير الوجود كله بحكمته وبقدره وإرادته.

والرب هو المالك المتصرف المدبر لشؤون خلقه المربي لهم بالنعم الظاهرة والباطنة.

قال ابن دُرَيْد: (رَبَّان) فعلان من أشياء إمَّا من رببت النعمة إذا أتممتها، أو من قولهم أربَّ بالمكان وربَّ به، إذا أقام به.

وقال الزمخشري: وأربَّ الرجلُ بمكان كذا وألبَّ أقام.

ويطلق الرب في اللغة على (المالك والسيد والمدبر والمربي والقيِّم والمنعم ولا

=

يطلق غير مضاف إلا على الله تعالى).

(وربَّ فلان ولده يُرَبُّهُ رَبًّا وَرَبِّهُ تَرَبُّهُ أي ربًّا) والله سبحانه وتعالى هو المربي لجميع خلقه بنعمه، فالكل محتاج إليه حتى الكافر في وقت شدته وكرهه، فليس ذلك إلا الله وحده. فهو الرب الثابت من غير إثبات أحد حتى قال بعض العلماء: (إن هذا الاسم هو اسم الله الأعظم لكثرة دعوة الداعين به وتأمل هذا في القرآن كما في آخر " آل عمران " وسورة " إبراهيم " وغيرهما، ولما يشعر به هذا الوصف من الصلة بين الرب والمربوب مع ما يتضمنه من العطف والرحمة والافتقار في كل حال).

قال السعدي رحمه الله: وتربيته تعالى لخلقه نوعان: عامة وخاصة: فالعامة: هي خلقه للمخلوقين، ورزقهم، وهدايتهم لما فيه مصالحهم التي فيها بقاؤهم في الدنيا.

والخاصة: تربيته لأوليائه، فيربيهم بالإيمان، ويوفقهم له، ويكملهم، ويدفع عنهم الصوارف، والعوائق الحائلة بينهم وبينه، وحققتها: تربية التوفيق لكل خير، والعصمة من كل شر.

واختلف في اشتقاق (الرب) على أقوال

أحدها: أنه مشتق من المالك، كما يقال رب الدار أي مالكها، ومنه قول صفوان بن أمية: "لأن يرُبِّي رجل من قريش أحب إلي من أن يرُبِّي رجل من هوازن، يعني: أن يكون ربًّا فوقِّي، وسيدًا يملكني".

ومن ملك شيئًا فهو ربُّه، يقال: هو ربُّ الدار وربُّ الضيعة، وقال النبي ﷺ لرجل: "أرَبُّ إبل أنت أم ربُّ غنم؟"، وقال النابغة:

فَإِنْ تَكُ رَبُّ أَدْوَادٍ بِحُزْوَى ... أَصَابُوا مِنْ لِقَاحِكَ مَا أَصَابُوا

ف (الرب): بمعنى المالك للشيء، والأمثلة عليه كثيرة، نذكر منها قوله عز وجل:

=

{ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ } [الفاتحة: ٢]، فهو سبحانه مالك كل شيء، ونحو هذا قوله عز وجل: { قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ } [المؤمنون: ٨٦]، أي: إنه سبحانه هو مالك السماوات السبع والعرش العظيم وسيدهما، فلا مالك لهما سواه، ولا سيد لهما غيره. ونحوه قوله تعالى: { وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ } [الأنعام: ١٦٤]، قال القرطبي: أي: "مالكه".

والثاني: أنه مشتق من السيد، لأن السيد يسمى ربًّا، قال تعالى: { أَمَّا أَحَدُكُمْآ فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا } [يوسف: ٤١] يعني سيده، وقوله: { اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ } [يوسف: ٤٢]. ومنه لبيد بن ربيعة:

وأهلكن يوماً ربَّ كِنْدَةَ وابنه... وربَّ معدٍّ بين خَبْتٍ وعَرَعرِ

يعني برَّب كندة: سيّد كندة. ومنه قول نابغة بني ذبيان:

تَحُبُّ إِلَى النُّعْمَانِ حَتَّى تَنَالَهُ... فِدَى لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي

ف (الرب): بمعنى السيد المطاع، والرئيس وصاحب السلطة النافذ الحكم، والمعترف له بالرفعة والسيادة، والمالك لصلاحيات التصرف، ومنه قوله سبحانه: { وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ } [آل عمران: ٦٤]، وقوله تعالى: { اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ } [يوسف: ٤٢]، وقوله تعالى: { قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النُّسُوءِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ } [يوسف: ٥٠]، و (الرب) بمعنى الملك والسيد، قال تعالى: { فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ } [قريش: ٣]، وقوله سبحانه: { قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ } [المؤمنون: ٨٦].

وذهب ابن عاشور إلى أن "الأكثر في كلام العرب ورود (الرب) بمعنى المالك والسيد.

والثالث: أنه مشتق من (الصلح)، لأن الرجل المصلح للشيء يُدعى ربًّا، ومنه

قول الفرزدق بن غالب:

كَانُوا كَسَالِيَةً حَمَقَاءَ إِذْ حَقَنْتُ ... سِلَاءَهَا فِي أَدِيمٍ غَيْرِ مَرْبُوبٍ  
يعني بذلك: في أديم غير مُصلِح. ومن ذلك قيل: إن فلاناً يُرَبُّ صنيعته عند فلان؛  
إذا كان يحاول إصلاحها وإدامتها، ومن ذلك قول علقمة بن عبدة:  
فَكُنْتُ امْرَأً أَفْضْتُ إِلَيْكَ رَبَّابَتِي ... وَقَبْلَكَ رَبَّتَنِي، فَضَعْتُ رُبُوبُ  
يعني بقوله: أفضت إليك، أي وصلت إليك ربّابتي، فصرت أنت الذي تُرَبُّ أمري  
فتصلحه.

ومنه قول الشاعر:

يُرَبُّ الَّذِي يَأْتِي مِنَ الْخَيْرِ أَنَّهُ ... إِذَا فَعَلَ الْمَعْرُوفَ زَادَ وَتَمَمَّا  
فالمعنى: على هذا أنه يربي الخلق ويغذوهم بما ينعم عليهم.

فالرب هو الكفيل والرقيب، والمتكفل بالتعهد وإصلاح الحال، ومنه قوله عز  
وجل على لسان إبراهيم عليه السلام: {فَأَنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ}  
[الشعراء: ٧٧]، وقوله عز وجل: {رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ  
وَكَيْلًا} [المزمل: ٩]، قال ابن كثير: "أي: هو الذي جعل المشرق مشرقاً، تطلع  
منه الكواكب، والمغرب مغرباً تغرب فيه الكواكب، ثوابتها وسياراتها، مع هذا  
النظام الذي سخرها فيه وقدرها". ونظيره قوله تعالى: {رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ  
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا} [المزمل: ٩]، أي: هو المالك المتصرف في المشارق  
والمغارب لا إله إلا هو.

والرابع: أن الرب: المدبّر، ومنه قول الله عز وجل: {وَالرَّبَّانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ} وهم  
العلماء، سموا ربّانيين، لقيامهم بتدبير الناس بعلمهم، وقيل: ربّه البيت، لأنها  
تدبره.

والخامس: الرب مشتق من التربية، ومنه قوله تعالى: {وَرَبَّابِكُمْ اللَّاتِي فِي

حُجُورِكُمْ} [النساء: ٢٣] فسمي ولد الزوجة ربيبة، لتربية الزوج لها، ومنه قوله تعالى: {قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ} [يوسف: ٢٣]، ومنه قول الشاعر:

فَإِنْ كُنْتُ مِنِّي أَوْ تُرِيدِينَ صُحْبَتِي ... فَكُونِي لَهُ كَالسَّمَنِ رُبَّتْ لَهُ الْأَدَمُ

قال الطبري: "فربنا جل ثناؤه: السيد الذي لا شبه له، ولا مثل في سُودده، والمصلح أمر خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه، والمالك الذي له الخلق والأمر".

قال الماوردي: "فعلى هذا، أن صفة الله تعالى بأنه رب، لأنه مالك أو سيد، فذلك صفة من صفات ذاته، وإن قيل لأنه مدبر لخلقهم، ومربيهم، فذلك صفة من صفات فعله، ومتى أدخلت عليه الألف واللام. اختص الله تعالى به، دون عباده، وإن حذفنا منه، صار مشتركا بين الله وبين عباده".

قال ابن القيم: "ربوبيته للعالم تتضمن تصرفه فيه، وتديبره له، ونفاذ أمره كل وقت فيه، وكونه معه كل ساعة في شأن، يخلق ويرزق، ويميت ويحيي، ويخفف ويرفع، ويعطي ويمنع، ويعز ويذل، ويصرف الأمور بمشيئته وإرادته، وإنكار ذلك إنكار لربوبيته وإلهيته وملكوته".

وقد ذهب الزمخشري ومن تابعه إلى أن لفظ (الرب) لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيدا، وقد رد ابن عاشور قول الزمخشري بقوله: "وجمعه على (أرباب) أدل دليل على إطلاقه على متعدد، فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم بالله تعالى؟"، واستدل ابن عاشور على إطلاقه غير مضاف على غيره سبحانه، بقوله تعالى: {يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [يوسف: ٣٩]، فهذا إطلاق لـ (الرب) غير مضاف على غير الله تعالى.

\* و{العالمين}: "كل ما سوى الله فهو من العالم؛ وُصفوا بذلك؛ لأنهم عَلم على خالقهم سبحانه وتعالى؛ ففي كل شيء من المخلوقات آية تدل على الخالق: على قدرته، وحكمته، ورحمته، وعزته، وغير ذلك من معاني ربوبيته".

قال مقاتل: "{العالمين}": "عني: الجن والإنس مثل قوله: لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا {الفرقان: ١}."

وأما (العالمون): فـ"جمع (عالم)، والعالم: جمعٌ لا واحد له من لفظه، كالأنام والرهط والجيش، ونحو ذلك من الأسماء التي هي موضوعات على جَمَاعٍ لا واحد له من لفظه، والعالم اسم لأصناف الأمم، وكل صنف منها عالمٌ، وأهل كل قَرْنٍ من كل صنف منها عالم ذلك القرن وذلك الزمان. فالإنس عالمٌ، وكل أهل زمان منهم عالمٌ ذلك الزمان. والجنُّ عالمٌ، وكذلك سائر أجناس الخلق، كل جنس منها عالمٌ زمانه. ولذلك جُمع فقيل: عالمون، وواحد جمعٌ، لكون عالم كل زمان من ذلك عالم ذلك الزمان"، قال العجاج:

يا دار سلمى يا اسلمي ثم اسلمي ... فَخِنْدِفٌ هَامَةٌ هَذَا الْعَالَمِ  
واختلِفَ في (العالم)، على أقوال:

أحدها: أن العالم كل ما خلقه الله تعالى في الدنيا والآخرة، وهذا قول أبي إسحاق الزجاج، وقتادة، ومجاهد، وابن عباس في رواية الضحاك عنه.  
قال الثعلبي: "واحتجوا بقوله: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا} [الشعراء: ٢٣ - ٢٤]".

والثاني: أنه الإنس، والجنُّ، وهذا قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وابن جريج، ومقاتل بن سليمان.

ودليلهم قوله تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا} [الفرقان: ١]، ولم يكن نذيرا للبهائم.

كما ويقوي هذا القول، جمع الكلمة على (عالمون)، وهو جمع لا يكون إلا مع العاقل! فيكون هذا دليلا على أن الحديث عن عوالم عاقلة.

والثالث: أن العالم: الدنيا وما فيها.



والرابع: أهل كل زمان عالم، قاله الحسين بن الفضل، لقوله تعالى: { أَتَأْتُونَ  
الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ } [الشعراء: ١٦٥]، أي من الناس، وقال العجاج:  
فَخِنْدِفٌ هَامَةٌ هَذَا الْعَالَمِ ... مباركٌ للأنبياء خاتم  
وقال جرير بن الخطفي:

تنصفه البرية وهو سام ... ويضحى العالمون له عيالا  
والخامس: أن العالم عبارة عن من يعقل، وهم أربعة أمم: الإنس والجن والملائكة  
والشياطين، ولا يقال للبهائم: عالم، لأن هذا الجمع إنما هو جمع من يعقل  
خاصة. وهذا قول الفراء وأبي عبيدة.  
والسادس: أن العالمين، أي: المخلوقين. قاله أبو عبيدة، وأنشد قول لبيد بن  
ربيعة:

ما إن رأيت ولا سمع ... تُ بمثلهم في العالمينا  
والسابع: أنهم المرترقون، قاله زيد بن أسلم، ونحوه قول أبي عمرو بن العلاء: هم  
الروحانيون، وابن قتيبة، وهو معنى قول ابن عباس كذلك: "كل ذي روح دبّ  
على وجه الأرض".

والثامن: العالمون: أهل الجنة وأهل النار. حكاه الثعلبي عن جعفر الصادق.  
\* قال ابن عباس: العالم الجن والإنس.

\* قال الفراء وأبو عبيدة: العالم عبارة عمّا يعقل وهم الإنس والجن والملائكة  
والشياطين، ولا يقال للبهائم عالم، لأنّ هذا الجمع إنما هو جمع من يعقل  
خاصة.

ويظهر أنّ مرادهم به هنا تقسيم العالمين في هذا الموطن لا غير، إذ إنه جاء على  
جمع ما يعقل، أمّا لو جاء على لفظ (العالم) لشمّل جميع الخلق بلا استثناء، وهذا  
صحيح من جهة اللغة، لكن قد جاء أيضًا شمول غير العقلاء بهذا الجمع، ويكون

من باب تغليب العقلاء، ويجوز حمل هذا الموطن على هذا الأسلوب كما جاء هذا الجمع لمن لا يعقل إذا صدر منه عمل العقلاء كقوله تعالى: {رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} [يوسف: ٤] ولم يقل ساجدة.

\* وقال قتادة: كل موجود سوى الله تعالى وإلى هذا ذهب عامة المفسرين.

قال الشنقيطي: "لم يبين هنا ما (العالمون)، وبين ذلك في موضع آخر بقوله: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا} [الشعراء: ٢٣ - ٢٤]".

والظاهر أن {العالمين}: جمع عالم، وهو كل موجود سوى الله جل وعلا، و(العالم) جمع لا واحد له من لفظه، و(العوالم) أصناف المخلوقات في السموات والأرض في البر والبحر، فالإنس عالم، والجن عالم، والملائكة عالم. والله أعلم.

قال الوزير ابن هبيرة في الإفصاح عن معاني الصحاح (١/ ٣٦٥): فالعالمون الدالون على الله - عز وجل - ؛ فلذلك افتتح الله الكتاب بقوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} وهذا من عجيب الفصاحة ا.هـ

وقد اختلف أهل التفسير واللغة في اشتقاق (العالم) على قولين:

القول الأول: أنه مشتق من العلامة ؛ لأنه دال على خالقه. وقد قال به النحاس، والبغوي ورجحه القرطبي، وقاله ابن كثير، والصاوي.

القول الثاني: أنه مشتق من العلم. وهذا تأويل من جعل العالم اسما لما يعقل. وقد قال به الراغب الأصفهاني، والسمين الحلبي، والفيروزآبادي، وأبو البقاء الكفوي. والراجح - والله أعلم - القول الأول؛ لعمومه جميع المخلوقات.

قال الخليل: "العلم والعلامة والمعلم: ما دل على الشيء، فالعالم دال على أن له خالقا ومدبرا"، وقد ذكر أن رجلا قال بين يدي الجنيد: الحمد لله فقال له: أتمها

كما قال الله قل رب العالمين فقال الرجل: ومن العالمين حتى تذكر مع الحق؟ قال: قل يا أخي؟ فإن المحدث إذا قرن مع القديم لا يبقى له أثر. قال الفيروزآبادي: (فالعالم آلة في الدلالة على موجدته، ولهذا أحالنا عليه في معرفة وحدانيته فقال: {أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (الأعراف: ١٨٥)).

\* وفي العالمين أمور:

١ - أن جمع العالمين - في الأصل - لما يعقل، فمن حمل عليهم جعله خاصاً بالإنس والملائكة والجن.

٢ - أن العالمين ما سوى الله وفي إطلاق العالمين عليهم احتمالان: الأول: أن يكون مدلولاً مباشراً عنهم، فإذا قيل: العالمين، فالمراد من سوى الله من جميع المخلوقات عاقلها وغير عاقلها من الجمادات ونحوها. الثاني: أن يكون جمع العالمين لا يستعمل في الأصل إلا للعقلاء، ودخول غيرهم فيه من باب تغليب من يعقل على من لا يعقل.

٣ - على هذين الاحتمالين في العالمين تكون الأقوال المذكورة في إرادة نوع من العقلاء على سبيل التمثيل لا التخصيص، سوى عبارة الفراء وأبي عبيدة التي ظهر فيها قولهما بالتخصيص، وهذا التخصيص له ما يدعمه من جهة اللغة، ولكن الأولى القول بالعموم، كما ذهب إليه قتادة في عبارته، وهو الذي تندرج فيه الأقوال الأخرى فتكون على سبيل التمثيل.

\* وقد أتبع - سبحانه - هذا الوصف وهو رَبُّ الْعَالَمِينَ، بوصف آخر هو الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لحكم سامية من أبرزها: أن وصفه - تعالى - رَبُّ الْعَالَمِينَ أي: مالكمهم، قد يثير في النفوس شيئاً من الخوف أو الرهبة، فإن المرابي قد يكون جباراً متعتناً، وذلك مما يחדش من جميل التربية، وينقص من فضل التعهد، لذا قرن -

سبحانه - كونه مريبا، بكونه الرحمن الرحيم، لينفى بذلك هذا الاحتمال، وليفهم عباده بأن ربوبيته لهم مصدرها عموم رحمته وشمول إحسانه، فهم برحمته يوجدون، وبرحمته يتصرفون ويرزقون، وبرحمته يبعثون ويسألون.

• قال بعض العلماء: واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره، وبيانه من وجوه:  
الأول: أنه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه، وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم.

الثاني: أن غيره إذا ربي فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو متعال عن النقصان والضرر، كما قال تعالى: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم).

الثالث: أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه، والحق تعالى بخلاف ذلك، كما قال ﷺ: (إن الله تعالى يحب الملحين في الدعاء).

الرابع: أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الإحسان لم يعط، أما الحق تعالى فإنه يعطي قبل السؤال، ألا ترى أنه رباك حال كنت جنينا في رحم الأم، وحال ما كنت جاهلا غير عاقل، لا تحسن أن تسأل منه، ووقاك وأحسن إليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية.

الخامس: أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت، والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة.

السادس: أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم، أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه إلى الكل، كما قال: (ورحمتي وسعت كل شيء).

فثبت تعالى أنه رب العالمين ومحسن إلى الخلائق أجمعين، فلهذا قال تعالى في حق نفسه: (الحمد لله رب العالمين).

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣).

{الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} أَي ذِي الرَّحْمَةِ وَهِيَ إِرَادَةُ الْخَيْرِ لِأَهْلِهِ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله (الرَّحْمَنِ) الذي وسعت رحمته جميع الخلق (الرَّحِيمِ) بالمؤمنين، وهما اسمان من أسماء الله تعالى.

قوله تعالى: {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: ١]، "أي: ذو الرحمة الواسعة، والموصل للرحمة من يشاء من عباده".

قال مقاتل: "اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر الرحمن يعني المترحم، الرحيم يعني المتعطف بالرحمة".

قال المراغي: أي: "المفيض للنعم المحسن على عباده بلا حصر ولا نهاية".

قال الشنقيطي: "هما وصفان لله تعالى واسمان من أسمائه الحسنی، مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة، والرحمن أشدُّ مبالغة من الرحيم، لأن الرحمن هو ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، والرحيم ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، وعلى هذا أكثر العلماء".

قال أبو السعود: "صفتان لله فإن أريد بما فيهما من الرحمة ما يختص بالعقلاء من العالمين أو ما يفيض على الكل بعد الخروج إلى طور الوجود من النعم فوجه تأخيرهما عن وصف الربوبية ظاهر وإن أريد ما يعم الكل في الأطوار كلها حسبما في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فوجه الترتيب أن التربية لا تقتضي المقارنة للرحمة فأيرادهما في عقبها للإيدان بأنه تعالى متفضل فيها فاعل بقضية رحمته السابقة من غير وجوب عليه وبأنها واقعة على أحسن ما يكون والاقتصار على نعمته تعالى بهما في التسمية لما أنه الأنسب بحال المتبرك المستعين باسمه الجليل والأوفق لمقاصده".

قال السعدي: "اسمان دالان على أنه تعالى ذو الرحمة الواسعة العظيمة التي

وسعت كل شيء، وعمت كل حي، وكتبها للمتقين المتبعين لأنبيائه ورسله. فهؤلاء لهم الرحمة المطلقة، ومن عداهم فلهم نصيب منها، واعلم أن من القواعد المتفق عليها بين سلف الأمة وأئمتها، الإيمان بأسماء الله وصفاته، وأحكام الصفات، فيؤمنون مثلاً بأنه رحمن رحيم، ذو الرحمة التي اتصف بها، المتعلقة بالمرحوم. فالنعم كلها، أثر من آثار رحمته، وهكذا في سائر الأسماء. يقال في العليم: إنه عليم ذو علم، يعلم [به] كل شيء، قدير، ذو قدرة يقدر على كل شيء".

قال ابن العثيمين: "الرَّحْمَنُ: صفة للفظ الجلالة، و{الرحيم}: صفة أخرى، والرحمن هو ذو الرحمة الواسعة، والرحيم هو ذو الرحمة الواصلة، فالرحمن وصفه، والرحيم فعله، ولو أنه جيء بـ"الرحمن" وحده، أو بـ"الرحيم" وحده، لشمّل الوصف والفعل، لكن إذا اقترنا فسّر (الرَّحْمَن) بالوصف، و(الرَّحِيم) بالفعل".

قال ابن القيم: "الرحمن {الرحمن} فإن رحمته تمنع إهمال عبادته، وعدم تعريفهم ما ينالون به غاية كمالهم، فمن أعطى اسم "الرحمن" حقه عَرَفَ أنه متضمّن لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، أعظم من تضمنه إنزال الغيث، وإنبات الكلاء، وإخراج الحَب، فافتضاء الرحمة لما تحصل به حياة القلوب والأرواح أعظم من اقتضاءها لما تحصل به حياة الأبدان والأشباح، لكن المحجوبون إنما أدركوا من هذا الاسم حظَّ البهائم والدواب، وأدرك منه أولو الألباب أمراً وراء ذلك".

قال الماتريدي: "اسمان مأخوذان من الرحمة، لكنه روى فيهما: «رقيقان أحدهما أرق من الآخر»، وكان الذي روى عنه هذا أراد به: لطيفان أحدهما ألطف من الآخر، دليل ذلك وجهان:

أحدهما: مجيء الأثر في ذلك - اللطيف - في أسماء الله تعالى مع ما نطق به

الكتاب، ولم يذكر في شيء من ذلك رقيق، ومعنى اللطيف: استخراج الأمور الخفية وظهورها له؛ كقوله: {يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ}، إلى قوله: {لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [لقمان: ١٦].

والثاني: أن اللطيف حرف يدل على البر والعطف، والرقعة على رقة الشيء التي هي نقيض الغلظ والكثافة، كما يقال: فلان رقيق القلب.

وقوله: أحدهما أرق من الآخر، بمعنى اللطف - يحتمل وجهين:

أحدهما: التحقيق بأن اللطف بأحد الحرفين أخص وأليق، وأوفر وأكمل، فذلك رحمته بالمؤمنين أنه يقال: رحيم بالمؤمنين على تخصيصهم بالهداية لدينه؛ ولذا ذكر أمته وإن أشركهم في الرزق فيما يراهم غيرهم؛ ألا ترى أنه لا يقال: رحمن بالمؤمنين، وجائز القول: رحيم بهم، وكذلك لا يقال: رحيم بالكافرين، مطلقاً؟! ووجه آخر: أن أحدهما أطف من الآخر؛ كأنه وصف الغاية في اللطف حتى يتعذر وجه إدراك ما في كل واحد منهما من اللطف، أو يوصف بقطع الغاية عما يتضمنه كل حرف".

قال القرطبي: "إنما وصف نفسه بـ {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: ٣] بعد قوله: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] ليكون من باب قرن الترغيب بعد التهيب، كما قال تعالى: {نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ\* وَأَنَّ عَدَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ} [الحجر: ٤٩ - ٥٠]".

وقال ابن عرفة: "قدم أولاً الوصف بـ {رَبِّ الْعَالَمِينَ}، تنبيهاً على أصل النشأة، وأنه هو الخالق المبدئ، ثم ثنى بحال الإنسان في الدنيا من النعم والإحسان، فلولا رحمة الله تعالى لما كان ذلك".

وفي اشتقاق {الرحمن}، قولان:

أحدهما: أنه اسم عبراني معرب، وليس بعربي، كالفسطاط رومي معرب،

والإستبرق فارسي معرب، لأن قريشاً وهم فطنة العرب وفصحاًؤهم، لم يعرفوه حتى ذكر لهم، وقالوا ما حكاه الله تعالى عنهم: {... وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا} [الفرقان: ٦٠]، وهذا قول ثعلب، واستشهد بقول جرير:

أو تتركون إلى القسسين هجرتكم ... ومسحكم صلبهم رحمن قربانا  
قال: ولذلك جمع بين الرحمن والرحيم، ليزول الالتباس، فعلى هذا يكون الأصل فيه تقديم الرحيم على الرحمن لعربيته، لكن قدّم الرحمن لمبالغته.

وحكي عن ثعلب أنه قال: "إن جمهور العرب كانوا لا يعرفون "الرحمن" في الجاهلية، الدليل على هذا أنهم لما سمعوا النبي ﷺ يذكره قالوا: ما نعرف الرحمن إلا رجلاً باليمامة، وذلك قوله تعالى: {قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ} [الفرقان: ٦٠] وإنما يذكر بعض الشعراء الرحمن في الجاهلية، إذ لقنه من أهل الكتاب، أو أخذه عن بعض من قرأ الكتب كأمية بن أبي الصلت، وزيد بن عمرو، وورقة بن نوفل، ولا تجعل هذا حجة على ما عليه أكثرهم".

وأنكر ذلك الطبري فقال: "وقد زعم بعض أهل الغباء أن العرب كانت لا تعرف (الرحمن) ولم يكن ذلك في لغتها". ثم أنشد لبعض الجاهلية:

أَلَا ضَرَبْتَ تِلْكَ الْفِتَاةَ هَجِينَهَا ... أَلَا قَصَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا

وقال سلامة بن جندل السعدي:

عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا عَجَلْتَيْنَا عَلَيْكُمْ ... وَمَا يَشِي الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ

وقال الواحدي: "ومراد أبي العباس أن الرحمن يتكلم به بالعبرانية، وتكلم به العرب، فلما لم يخلص في كلامهم، ولم ينفردوا به دون غيرهم، أتى بعده بالرحيم الذي لا يكون إلى عريباً، ولا يلتبس بلغة غيرهم"

القول الثاني: أن (الرحمن) اسم عربي كالرحيم لامتزاج حروفهما، وقد ظهر ذلك في كلام العرب، وجاءت به أشعارهم، قال الشنفرى:



أَلَا ضَرَبْتَ تِلْكَ الْفِتَاةَ هَجِينَهَا ... أَلَا ضَرَبَ الرَّحْمَنُ رَبِّي يَمِينَهَا  
والراجح - والله أعلم -: "أنه مشتق من الرحمة، وأنه اسم عربي لوجود هذا البناء  
في كلامهم، كاللهفان والندمان والغضبان".

قال الليث: "{الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}" اسمان، اشتقاقهما من (الرحمة)".

وقال أبو عبيدة: "هما صفتان لله تعالى، معناهما ذو الرحمة".

قال الواحدي: "وأما ما احتج به أبو العباس من قوله: {وَمَا الرَّحْمَنُ} [الفرقان:  
٦٠] فهو سؤال عن الصفة، ولذلك قالوا: {وَمَا الرَّحْمَنُ}، ولم يقولوا: ومن،  
والقوم جهلوا صفته، والاسم كان معلوما لهم في الجملة، وقيل: هذا على جهة  
ترك التعظيم منهم".

وقال ابن عطية: "وإنما وقفت العرب على تعيين الإله الذي أمروا بالسجود له، لا  
على نفس اللفظة".

قال الماوردي: "فإذا كانا اسمين عربيين فهما مشتقان من (الرحمة)، والرحمة  
هي النعمة على المحتاج، قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}  
[الأنبياء: ١٠٧]، يعني نعمة عليهم، وإنما سميت النعمة رحمةً لحدوثها عن  
الرحمة، والرحمن أشدُّ مبالغةً من الرحيم، لأن الرحمن يتعدى لفظه ومعناه،  
والرحيم لا يتعدى لفظه، وإنما يتعدى معناه، ولذلك سمي قوم بالرحيم، ولم  
يتسم أحدٌ بالرحمن، وكانت الجاهلية تُسمِّي الله تعالى به وعليه بيت الشنفرى، ثم  
إن مسيلمة الكذاب تسمى بالرحمن، واقتطعه من أسماء الله تعالى، قال عطاء:  
فلذلك قرنه الله تعالى بالرحيم، لأن أحداً لم يتسم بالرحمن الرحيم ليفصل اسمه  
عن اسم غيره، فيكون الفرق في المبالغة، وفرق أبو عبيدة بينهما، فقال بأن الرحمن  
ذو الرحمة، والرحيم الراحم".

واختلفوا في اشتقاق (الرحمن والرحيم)، على قولين:

=

أحدهما: أنهما مشتقان من رحمة واحدة، جُعِلَ لفظ الرحمن أشدَّ مبالغة من الرحيم.

قال وكيع: " (الرحيم) أشد مبالغة؛ لأنه ينبئ عن رحمته في الدنيا والآخرة ورحمة الرحمانية في الدنيا دون الآخرة".

وقالوا: إنهما بمعنى واحد كندمان ونديم، ولهفان ولهيف، وجيء بهما للتأكيد والإشباع، كقولهم: جادٌّ ومُجِدُّ، وقول طرفة: مَالِي أَرَانِي وَابْنَ عَمِّي مَالِكًا ... مَتَى أَدُنُّ مِنْهُ يَنَأُ مِنِّي وَيَبْعُدُ وقول عدي:

وَقَدَدَتِ الْأَدِيمَ لِرَاهِشِيهِ ... وَأَلْفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيْنًا  
في أمثال لهذا.

والقول الثاني: أنهما مشتقان من رحمتين، والرحمة التي اشتق منها الرحمن، غير الرحمة التي اشتق منها الرحيم، ليصح امتياز الاسمين، وتغاير الصفتين، ومن قال بهذا القول اختلفوا في الرحمتين على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الرحمن مشتق من رحمة الله لجميع خلقه، والرحيم مشتق من رحمة الله لأهل طاعته.

قال الضحاك: "الرحمن بجميع خلقه، والرحيم بالمؤمنين خاصة".

والقول الثاني: أن الرحمن مشتق من رحمة الله تعالى لأهل الدنيا والآخرة، والرحيم مشتق من رحمته لأهل الدنيا دون الآخرة.

والقول الثالث: أن الرحمن مشتق من الرحمة التي يختص الله تعالى بها دون عباده، والرحيم مشتق من الرحمة التي يوجد في العباد مثلها.

وقد اخرج ابن أبي حاتم عن الحسن: "الرحمن: اسم لا يستطيع الناس أن يتحلوه".

قال الشيخ ابن عثيمين: وذكر هذين الاسمين الكريمين في البسمة التي تتقدم فعل العبد وقوله، إشارة إلى أن الله إذا لم يرحمك فلن تستفيد لا من هذا الفعل ولا من هذا القول، ولهذا قال النبي ﷺ: "لن يدخل أحد الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته".

(تنبيه): تأويل المصنف لصفة الرحمة بلوازمها على خلاف مذهب أهل الحق أهل السنة والجماعة، فالرحمة صفة ثابتة بالكتاب والسنة، و(الرحمن) و(الرحيم) من أسماءه تعالى.

قال العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٨ / ٢١٢): وقد دل على ثبوت رحمة الله تعالى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل ثم ذكر الشيخ رحمه الله الأدلة ثم قال: وأنكر الأشاعرة وغيرهم من أهل التعطيل أن يكون الله تعالى متصفاً بالرحمة، قالوا: لأن العقل لم يدل عليها. وثانياً: لأن الرحمة رقة وضعف وتطامن للمرحوم، وهذا لا يليق بالله عز وجل، لأن الله أعظم من أن يرحم بالمعنى الذي هو الرحمة، ولا يمكن أن يكون لله رحمة!! وقالوا: المراد بالرحمة: إرادة الإحسان، أو: الإحسان نفسه، أي: إما النعم، أو إرادة النعم. فتأمل الآن كيف سلبوا هذه الصفة العظيمة، التي كل مؤمن يرجوها ويؤملها، كل إنسان لو سألته: ماذا تريد؟ قال: أريد رحمة الله (إن رجعت الله قريب من المحسنين) [الأعراف: ٥٦]. أنكروا هذا، قالوا: لا يمكن أن يوصف الله بالرحمة!! ونحن نرد عليهم قولهم من وجهين: بالتسليم، والمنع: التسليم أن نقول: هب أن العقل لا يدل عليها، ولكن السمع دل عليها، فثبتت بدليل آخر، والقاعدة العامة عند جميع العقلاء: أن انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول، لأنه قد يثبت بدليل آخر. فهب أن الرحمة لم تثبت بالعقل، لكن ثبتت بالسمع، وكم من أشياء ثبتت بأدلة كثيرة.

وقال الغنيمان في شرح كتاب الوحيد من صحيح البخاري (١ / ٧٨): في هذه الأحاديث وأمثالها كثير، دليل على أن الرحمة صفة تقوم بمن يشاء الله من عباده، الذين يريد -جل وعلا- رحمتهم، وتتخلف عن الأشقياء، الذين لا يرحمهم الله -تعالى-.

وقد روى البخاري في "الأدب المفرد"، من حديث أبي هريرة، أن النبي -ﷺ- قال: "لا تنزع الرحمة إلا من شقي".

وقد علم من دين الرسل، وكتب الله تعالى، أن الله متصف بالرحمة، وليست رحمته ثوابه وجزاءه، كما يقوله أهل التحريف والمؤولة، من الأشعرية وغيرهم. وقد قال الله تعالى: {قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ}.

فعطف الرحمة على الفضل يدل على المغايرة، وفضل الله -تعالى- الذي هو الثواب والجزاء -مخلوق، ليس من صفات الله -تعالى- القائمة به، وإن كان الفضل في الآية غير متعين إرادة الثواب به، بل يجوز أن يراد به التفضل الذي هو فعل الله -تعالى-.

وإذا كان الإجماع حاصلًا بين الأمة، بأن الله -تبارك وتعالى- ليس كمثله شيء في ذاته المقدسة، فيجب أن تكون صفاته كصفات خلقه؛ لأن الصفة تتبع الموصوف، فصفات الله -تعالى- من الرحمة، والرضا، والغضب، وغير ذلك، تليق بعظمته، وتناسبه، وصفة المخلوق من ذلك وغيره تليق بضعفه، وعجزه وفقره.

وإن من الضلال، والبعد عن كتاب الله، وهدى رسوله، وسبيل المؤمنين حقًا، نفي صفات الله -تعالى- وتعطيله منها اعتلالًا بأنها تفيد التشبيه؛ لأن المخلوق يوصف بتلك الصفات، وهل هذا إلا مثل من يقول: أنا لا أقر بوجود الله -تعالى- =

لأن المخلوق موجود؟.

وهذا القدر من الحديث هو محل الشاهد الذي سيق الحديث من أجله، مع قوله "هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده" وذلك أن القدر المشترك بين أسماء الله - تعالى - وصفاته، وبين أسماء المخلوقين وصفاتهم في اللفظ والمعنى لا يقتضي المشابهة؛ لأن أسماء الله - تعالى - حسنى، لا يلحقها نقص، ولا عيب، بخلاف أسماء المخلوقين - وإن كان منها الحسن - فليست بحسنى، ولأن الصفات تابعة للموصوف، وكذلك الأسماء، فالرحمة اسمه - تعالى -، والرحمة صفته، والمخلوق يتصف بالرحمة التي يرحم بها، وهي تابعة له في الخلق والمعنى، فهي مخلوقة فيه؛ لأنه مخلوق فصفاته مخلوقة، وهو ضعيف فقير محتاج، وصفاته تناسبه في ذلك مع أنه يسمى "رحيمًا" و"راحمًا" والله - تعالى - موصوف بالرحمة ويسمى "رحيمًا"، ولا يكون في ذلك تشبيه؛ لأن المخلوق اسمه وصفته يختص به، والله - تعالى - اسمه وصفته يختصان به، فرحمة الله صفه له عليا، صفة الكمال، وسالمة من كل نقص أو عيب يمكن أن يلحق المخلوق، فليست رحمته - تعالى - عن ضعف أو عجز، بل عن كمال فضله وإحسانه، ولا يجوز أن تؤول بالثواب أو العطاء، أو إرادة ذلك، وما أشبهه مما يقوله أهل التأويل، كما ذكر الحافظ ابن حجر عن شراح البخاري وغيرهم، كقول ابن بطال: "إن المراد برحمته: إرادته تقع لمن سبق في علمه أنه ينفعه، وأما الرحمة التي جعلها في قلوب عباده، فهي من صفات الفعل، وصفها بأنه خلقها في قلوب عباده، وهي رقة على المرحوم، وهو سبحانه منزه عن الوصف بذلك، فتأول بما يليق به".

وذكر من هذا النوع أشياء تخالف نصوص كتاب الله، ونصوص سنة رسوله ﷺ - كما هي عاداته؛ لأنه - عفا الله عنا وعنه - على المذهب الأشعري الذي يعتمد على تأويل صفات رب العالمين، وإن كان أحيانًا يذكر مذهب السلف فيما ينقله،

=

ولكنه لا يتبناه، بل يخلط بينه وبين ما يخالفه.

وهذا المذهب - أعني مذهب الأشعرية الذي عليه أكثر المتأخرين - مخالف لما عليه رسل الله صلى الله عليهم وسلم، ومخالف لكتبه، ولما عليه أتباع الرسل، كما أترف بذلك بعض كبار علماء هذا المذهب، كالفخر الرازي، والجويني، والغزالي، والشهرستاني، وغيرهم، كما يأتي ذكر ذلك، إن شاء الله - تعالى -.

وهكذا تبرر الأشعرية تأويل صفات رب العالمين بما تعرفه من صفات المخلوقين، فكأنهم لم يعرفوا من الرحمة إلا أنها العطف والرقعة على المرحوم، ولا من الغضب إلا أنه غليان دم القلب ثم طلب الانتقام، وما أشبه ذلك، ولهذا لجأوا إلى التحريف الذي يسمونه تأويلاً، وجعلوه واجباً ضرورياً، حتى لا يلزم التشبيه، فيسلم المسلم من التشبيه والتجسيم على ما زعموا.

هذا مع أنهم ينكرون على الفلاسفة تأويلهم نصوص المعاد، وعلى الباطنية تأويلهم الشرائع أشد الإنكار، فما الذي سوغ لهم تأويل نصوص الصفات مع كثرتها ووضوحها؟ وما ادعوه أن العقل يوجب ذلك، بإمكان كل مبطل أن يدعيه. فليس هناك عاصم من الضلال، إلا الوقوف مع نصوص كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ -، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في المقدمة.

قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى اليماني - رحمه الله تعالى - : "الأمر الثاني: وهو النقص في الدين، برد النصوص والظواهر، ورد حقائقها إلى المجاز، من غير حجة قاطعة، تدل على ثبوت الموجب للتأويل، إلا مجرد التقليد لبعض أهل الكلام في قواعد لم يتفقوا عليها، وأفحش ذلك مذهب القرامطة الباطنية في تأويل الأسماء الحسنى كلها، وفيها عن الله - تعالى -، على سبيل التنزيه له عنها، وتحقيق التوحيد بذلك، ودعوى أن إطلاقها يقتضي التشبيه، حتى قالوا: لا يقال "إنه موجود، ولا معدوم.

=

فكما أن كل مسلم يعلم أن هذا كفر صريح، فكذلك المحدث الذي طالت مطالعته للآثار، وقد يعلم أن تأويل بعض المتكلمين مثل ذلك.

ومن الضروري ورود أسماء الله الحسنى في كتابه على سبيل التمدح بها والثناء العظيم عليه بها، ألا ترى -مثلاً- أن الرحمن الرحيم متلوان في جميع الصلوات، المذكوران في أكثر محافل المسلمين، مجتمعين على أنهما أحسن الثناء على الله -تعالى- متقربين إلى الله -تعالى- بمدحه بهما؟

وكرر -تعالى- التمدح بالرحمة في كتابه أكثر من خمسمائة مرة، باسم الرحمن أكثر من مائة وستين مرة، وباسمه الرحيم أكثر من مائتي مرة، وجمعهما مائة وستين مرة. وجاء الرحيم مقترناً مع التواب مراراً، ومراراً مع الرؤوف، والرأفة أشد الرحمة، مراراً مع الغفور، وهي كثيرة، عرفت منها سبعة وستين موضعاً. وقد فطر الله العقول على معرفة رحمة الله، وسعة علمه، وكمال قدرته.

فما هو المانع من إثبات صفة الرحمة ونحوها مما أثبتته الله ورسوله، مع نفي النقائص المتعلقة بصفات المخلوقين في حياتهم، وكذلك كل صفة يتصف بها الرب -تعالى- ويوصف بها العبد. فإنه -جل وعلا- يوصف بها على أكمل وجه، خالية عن جميع النقائص، والعبد يوصف بها على ما يناسبه، من نقص وضعف، وبهذا فسر أهل السنة نفي التشبيه، ولم يفسروه بنفي الصفات كما فعل المعطلة. ومما يدل على بطلان التأويل: كون المعتزلة يسخرون من تأويل الأشعرية للحكيم، والأشعرية تسخر من تأويل بعض المعتزلة للسميع البصير، وأهل السنة يسخرون من تأويل الفريقين للرحمن الرحيم، وما أشبههما، والكل يسخر من تأويل القرامطة. فيجب إثبات ما وصف الله به ذاته الكريمة، من غير تأويل، ولا تعطيل.

ولا يجوز القول بأن ظاهر هذه الأسماء كفر، وضلال، وأن الصحابة والسلف

الصالح لم يفهموا ذلك، أو أنهم فهموه ولم يقوموا بالواجب من نصح المسلمين وبيان التأويل الحق؛ لأمرين:

الأول: قاطع ضروري، وهو أن العادة توجب أن ما كان كذلك أن يظهر التحذير منه، من رسول الله - ﷺ - ومن أصحابه، ويتواتر أعظم من تحذيرهم من الدجال الكذاب، ولا يجوز - مع كمال عقولهم وأديانهم - أن يتركوا صبيانهم ونساءهم وعامتهم يسمعون ما ظاهره كفر، منسوباً إلى الله - تعالى - ورسوله ويسكتون عليه، مع بلادة الأكثرين.

ولو تركوا بيان ذلك، ثقة بنظر العقول الدقيق، لتركوا التحذير من فتنة الدجال، فإن بطلان ربوبيته أظهر في العقول من ذلك، ألا ترى أن المتكلمين لما اعتقدوا قبح هذه الظواهر، تواتر عنهم التحذير عنها، وتأويلها، فصنفوا في ذلك، وأيقظوا الغافلين، وعلموا الجاهلين، وكفروا المخالفين، وأشاعوا ذلك بين المسلمين، بل بين العالمين، فكان أحق منهم بذلك سيد المرسلين وقدماء السابقين، وأنصار الدين، لو كان ذلك حقاً.

الثاني: أنه ثبت تحريم الزيادة في الدين، فلا يصح سكوت الشرع عن النص على ما يحتاج إليه، من مهمات الدين، فالإسلام متبع، لا مخترع، ولذلك كفر من أنكر شيئاً من أركان الدين؛ لأنها معلومة ضرورة، فأولى وأحرى أن لا يجيء الشرع بالباطل منطوقاً متكرراً من غير تنبيه على ذلك، لاسيما إذا كان ما سموه باطلاً، هو المعروف في جميع كتب الله، ولم يأت ما يعارضه من طريق شرعي، ولا عقلي، حتى يجب التأويل.

وكثير منهم يزعم أنه ما جاء التصريح بالحق في آية واحدة تكون هي المحكمة التي رد إليها جميع المتشابه، والله - تعالى - ذكر أنه أنزل في كتابه آيات محكمات، ترد إليها المتشابهات، ولم يذكر أن جميع كتابه متشابه، فبطل ما يقولون.



مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤).

{مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} أَي الْجَزَاءِ وَهُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَخُصَّ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُ لَا مُلْكَ ظَاهِرًا فِيهِ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى بِدَلِيلٍ لِمَنْ أَلْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ وَمَنْ قَرَأَ مَالِكًا فَمَعْنَاهُ مَالِكُ الْأَمْرِ كُلِّهِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ هُوَ مَوْصُوفٌ بِذَلِكَ دَائِمًا كَغَايِرِ الذَّنْبِ فَصَحَّ وَقُوعُهُ صِفَةً لِمَعْرِفَةٍ<sup>(١)</sup>.

وقد اعترف الرازي - في كتابه "الأربعين" - وهو من أكبر خصوم أهل السنة - أن جميع الكتب السماوية جاءت بصفات الله - تعالى - ولم ينص الله - تعالى - في آية واحدة على أنه منزّه عن الوصف بالرحمة والحلم والحكمة، وما أشبه ذلك. والأمر ظاهر وإن لم يعترف به، وهذه الكتب السماوية موجودة.

(١) قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]، "أي: هو سبحانه المالك للجزاء والحساب، المتصرف في يوم الدين تصرف المالك في ملكه".

قال التستري: "أي: يوم الحساب".

قال ابن عباس: "يقول: لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حكمًا كملكهم في الدنيا". قال مقاتل: "يعنى: مالك يوم الحساب كقوله - سبحانه - {إِنَّا لَمَدِينُونَ} [الصفافات: ٥٣]، يعني لمحاسبون وذلك أن ملوك الدنيا يملكون في الدنيا فأخبر - سبحانه - أنه لا يملك يوم القيامة أحد غيره فذلك قوله - تعالى - : {وَالْأَمْرُ يُؤَمَّرُ لِلَّهِ} [الإنفطار: ١٩]".

و(المالك) في اللغة: "الفاعل) من الملك، يقال: ملك فلان الشيء يملكه ملكا وملكا وملكا وملكا وملكة، ومملكة ومملكة، ويقال: إنه لحسن الملكة والملك، وأصل المُلْك والمَلِك راجع إلى معنى واحد، وهو الربط والشد، فمالك الشيء من ربطه لنفسه وملكه ما يختص به، وشد بعقد يخرج به عن أن يكون مباحا لغيره، وملك القوم من غلبهم وربط أمرهم".

ومن هذا يقال: ملكت العجين أي شددت عجنه، قال أوس بن حجر:  
فملك بالليط الذي تحت قشرها... كغَرَقِيءٍ يَبِيضُ كنه القَيْضُ من عَلِ  
قوله: ملك: أي: شدد.

ومنه قول قيس بن الخطيم:

ملكته بها كفي فأنهرت فتقها... يرى قائم من خلفها ما وراءها  
أي: شددت بالطعنة كفي.

ويقال: ما تمالك فلان أن فعل كذا، أي لم يستطع أن يضبط نفسه. قال الشاعر:

فلا تمالك عن أرض لها عمدوا

وملاك الأمر: ما يضبط به الأمر، يقال: القلب ملاك الجسد.

وأبو مالك: كنية الكبر والسن، كني به لأنه يغلب الإنسان ويشده عما يريد، فلا  
ينبسط انبساط الشاب، قال الشاعر:

أبا مالك إن الغواني هجرني... أبا مالك إني أظنك دأبا

ويقال للرجل إذا تزوج: ملك فلان، يملك ملكا؛ لأنه شد عقد النكاح. وأملك  
إملاكا إذا زوج.

و{يَوْمِ الدِّينِ}: أي يوم الحساب، قال ابن عباس: "الدين يوم حساب الخلائق،  
وهو يوم القيامة يدينهم بأعمالهم إن خيرا فخير، وإن شرا إلا من عفا عنه".  
ولأهل التأويل في معنى الدين في هذه الآية أقوال:

الأول: بمعنى الجزاء كما في هذه الآية، وكما قال تعالى (إننا لمدينون) أي:  
لمجزيون، وكما قال تعالى (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق) أي: جزاء أعمالهم،  
وقال تعالى (فلولا إن كنتم غير مدينين. ترجعونها إن كنتم صادقين) أي: غير  
مجزيين بأعمالكم ومحاسبين عليها، وقال تعالى (وإن الدين لواقع) أي: إن  
الجزاء على الأعمال لواقع حقيقة.

وقد روي عن ابن عباس، والضحاك، وقتادة، أن المراد بالدين في الآية: الجزاء، وبه قال النسفي، وأبو السعود، والشوكاني، والعثيمين، مستدلين بقوله تعالى: {أَيْنَأَ لَمَدِينُونَ} [الصفات: ٥٣] قالوا: أي مجزيون.

والثاني الحساب: قال أبو عبيد في الغريب (٣/١٠٠٨): الدين: الحساب، ومنه: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} ودنته: جزيته، قال الأعشى: هُوَ دَانَ الرَّبَابَ إِذْ كَرَّهُو الد... دِينَ دِرَاكًا بَعْرَوَةَ وَصِيَال.

وهذا القول مروى عن ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وبه قال الطبري، وزاد: (والمجازاة بالأعمال)، وقال به أيضًا البغوي مستدلًا بقوله تعالى:

{ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيَمُ} [التوبة: ٣٦] قال: أي الحساب المستقيم.

ثالثها: أنه القضاء؛ روي ذلك عن ابن عباس. كما في الجامع لأحكام القرآن؛ والبحر المحيط.

رابعها: أن المراد به: مالك يوم لا ينفع فيه إلا الدين؛ قاله محمد بن كعب. كما في تفسير البغوي.

خامسها: أنه القهر؛ قال به يمان بن رثاب. كما في تفسير البغوي.

سادسها: أنه يوم الطاعة. ذكر هذا البغوي في معالم التنزيل؛ والسمين في عمدة الحفاظ؛ دون أن ينصا على القائل بهذا المعنى.

وهذه المعاني التي ذكرها المفسرون تدور حول دلالة اللفظ اللغوية، فإن (الدال، والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعها كلها. وهو جنس من الانقياد والذل.. ومنه: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} أي: يوم الحكم، وقال قوم: الحساب والجزاء. وأي ذلك كان فهو أمر ينقاد له).

وعليه فإن الواقع أن تفسير {الدِّينِ}: بالجزاء والحساب لا تضاد فيه؛ بل هو بمعنى واحد.

=

قال ابن عطية: ( وهذا عندي يرجع إلى معنى الجزاء ). وكذا الشأن في تفسيره بالقضاء والقهر ؛ لأن القضاء أمر فيه انقياد وذل ؛ مثلما أن الجزاء والحساب كذلك. قال ابن فارس: ( وأيّ ذلك كان (٤) فهو أمر ينتقاد له ). وتفسيره بالطاعة - وإن كان أبعد الأقوال - إلا أنه قد يكون له وجهة أيضًا ؛ لأن كل طاعة تظهر ذلك اليوم وكذا ضدها.

• ومثل هذه الآية: قوله تعالى (وله الملك يوم ينفخ في الصور). وقوله تعالى (الملك يومئذ لله يحكم بينهم). وقال سبحانه (الملك يومئذ الحق للرحمن). وقال تعالى (يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار).

قال أبو عبيدة: " {الدين} الحساب والجزاء، يقال في المثل: «كما تدين تدان» ". قال الطبري: " والدين في هذا الموضع، بتأويل الحساب والمجازاة بالأعمال، كما قال كعب بن جُعيل:

إِذَا مَا رَمَوْنَا رَمَيْنَاهُمْ ... وَدِنَاهُمْ مِثْلَ مَا يُقْرَضُونَا

وكما قال الآخر:

وَاعْلَمَ وَأَيُّقِنُ أَنَّ مُلْكَكَ زَائِلٌ ... وَاعْلَمَ بِأَنَّكَ مَا تَدِينُ تُدَانُ

يعني: ما تجزي تجازى.

ومن ذلك قول الله جل ثناؤه {كَلَّا بَلْ تُكذِّبُونَ بِالذِّينِ} - يعني: بالجزاء - {وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ} [سورة الانفطار: ٩، ١٠] يُحْصُونَ مَا تَعْمَلُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ، وقوله تعالى {فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ} [سورة الواقعة: ٨٦]، يعني غير مجزيين بأعمالكم ولا مُحاسبين".

وفي أصل (الدين) في اللغة، قولان:

أحدهما: العادة، ومنه قول المثقّب العبدي:

=

تَقُولُ وَقَدْ دَرَأْتُ لَهَا وَصِيْبِي ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي  
أي عاداته وعادتي.

والثاني: أن أصل الدين الطاعة، ومنه قول زهير بن أبي سلمى:  
لَئِنْ حَلَلْتَ بَجَوِّ فِي بَنِي أَسَدٍ ... فِي دِينِ عَمْرٍو وَمَالَتْ بَيْنَنَا فَدَكُّ  
أي في طاعة عمرو.

وفي هذا اليوم قولان:

أحدهما: أنه يوم، ابتداءؤه طلوع الفجر، وانتهاءؤه غروب الشمس.

والثاني: أنه ضياء، يستديم إلى أن يحاسب الله تعالى جميع خلقه، فيستقر أهل  
الجنة في الجنة، وأهل النار في النار.

وفي اختصاصه بملك يوم الدين تأويلان:

أحدهما: أنه يوم ليس فيه ملك سواه، فكان أعظم من ملك الدنيا التي تملكها  
الملوك، وهذا قوله الأصم.

والثاني: أنه لما قال {رَبِّ الْعَالَمِينَ}، يريد به ملك الدنيا، قال بعده: {مَلِكِ يَوْمِ  
الدِّينِ} يريد به ملك الآخرة، ليجمع بين ملك الدنيا والآخرة.

قال الواحدي: "وخص هذا اليوم بأنه مالكة، تعظيما لشأنه وتهويلا لأمره، كقوله:  
{إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ} [العاديات: ١١] وهو خير سائر الأيام. وللدين معان  
كثيرة في اللغة، وكل موضع انتهينا إليه من القرآن ذكرنا ما فيه".

\* وقد بين الله عز وجل يوم الدين بأنه يوم الحساب كما في قوله تعالى (وَمَا أَدْرَاكَ  
مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٧) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (١٨) يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا  
وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ).

\* تخصيص الملك بيوم الدين لا ينفية عما عداه، لأنه قد تقدم الإخبار بأنه رب  
العالمين، وذلك عام في الدنيا والآخرة، وإنما أضيف إلى يوم الدين لأنه لا يدعي

أحد هنالك شيئاً ولا يتكلم أحد إلا بإذنه كما قال تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً).

\* مالك يوم الدين: جاء في قراءة (ملك) وقد اختلف العلماء أيهما أبلغ مالك أو ملك.

قال الشوكاني: فقيل: إن ملك أعم وأبلغ، إذ كل ملك مالك، وليس كل مالك ملك، ولأن أمر الملك نافذ على المالك في

ملكه حتى لا يتصرف إلا عن تدبير الملك، قاله أبو عبيد والمبرد ورجحه الزمخشري.

وقيل: مالك أبلغ لأنه يكون مالكا للناس وغيرهم... ثم قال الشوكاني: والحق أن لكل واحد من الوصفين نوع أخصية لا يوجد في الآخر، فالمالك يقدر على ما لا يقدر عليه الملك من التصرفات بما هو مالك له بالبيع والهبة والعتق ونحوها، والملك يقدر على ما لا يقدر عليه المالك من التصرفات العائدة إلى تدبير الملك وحياطته ورعاية مصالح الرعاية، فالمالك أقوى من الملك في بعض الأمور، والملك أقوى من المالك في بعض الأمور، والفرق بين الوصفين بالنسبة إلى الرب سبحانه أن الملك صفة لذاته والمالك صفة لفعله.

وقال العثيمين رحمه الله: وفي الجمع بين القراءتين فائدة عظيمة، وهي أن ملكه جل وعلا ملك حقيقي، لأن من الخلق من يكون ملكا، ولكن ليس بمالك، يسمى ملكا اسما وليس له من التدبير شيء، ومن الناس من يكون مالكا ولا يكون ملكا كعامة الناس، ولكن الرب جل وعلا مالك ملك.

والمالك: هو من اتصف بصفة الملك التي من آثارها أنه يأمر وينهى، ويشيب ويعاقب، ويتصرف بمماليكه بجميع أنواع التصرفات، وأضاف الملك ليوم الدين، وهو يوم القيامة، يوم يدان الناس فيه بأعمالهم، خيرها وشرها، لأن في ذلك

اليوم، يظهر للخلق تمام الظهور، كمال ملكه وعدله وحكمته، وانقطاع أملاك الخلائق. حتى إنه يستوي في ذلك اليوم، الملوك والرعايا والعبيد والأحرار، كلهم مدعون لعظمته، خاضعون لعزته، منتظرون لمجازاته، راجون ثوابه، خائفون من عقابه، فلذلك خصه بالذكر، وإلا فهو المالك ليوم الدين ولغيره من الأيام كما تقدم.

وإتباع الأوصاف الثلاثة المتقدمة بهذا ليس لمجرد سرد صفات من صفاته تعالى، بل هو مما أثارته الأوصاف المتقدمة، فإنه لما وصف تعالى بأنه رب العالمين الرحمن الرحيم وكان ذلك مفيدا لما قدمناه من التنبيه على كمال رفقه تعالى بالمربوبين في سائر أحوالهم، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى في الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المعبر، وكان من جملة تلك إتباع الأوصاف الثلاثة المتقدمة بهذا ليس لمجرد سرد صفات من صفاته تعالى، بل هو مما أثارته الأوصاف المتقدمة، فإنه لما وصف تعالى بأنه رب العالمين الرحمن الرحيم وكان ذلك مفيدا لما قدمناه من التنبيه على كمال رفقه تعالى بالمربوبين في سائر أحوالهم، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى في الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المعبر، وكان من جملة تلك التصرفات تصرفات الأمر والنهي المعبر عنها بالتشريع الراجع إلى حفظ مصالح الناس عامة وخاصة، وكان معظم تلك التشريعات مشتملا على إخراج المكلف عن داعية الهوى الذي يلائمه اتباعه وفي نزعه عنه إرغام له ومشقة، خيف أن تكون تلك الأوصاف المتقدمة في فاتحة الكتاب مخففا عن المكلفين عبء العصيان لما أمروا به ومثيرا لأطماعهم في العفو عن استخفافهم بذلك وأن يمتلكهم الطمع فيعتمدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا يخشوا غائلة الإعراض عن التكاليف، لذلك كان من مقتضى المقام تعقيبه بذكر أنه صاحب الحكم في يوم الجزاء: اليوم تجزى كل نفس بما كسبت [غافر]:

[١٧] لأن الجزاء على الفعل سبب في الامتثال والاجتناب لحفظ مصالح العالم، وأحيط ذلك بالوعد والوعيد، وجعل مصداق ذلك الجزاء يوم القيامة، ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافاً إلى يوم الدين. فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم. ولو قيل رب يوم الدين لكان فيه مطمح للمفسدين يجدون من شأن الرب رحمة وصفحا، وأما مالك فمثل تلك في إشعاره بإقامة الجزاء على أوفق كفياته بالأفعال المجزى عليها.

وتخصيص الملك بيوم الدين لا ينفيه عما عداه، لأنه قد تقدم الإخبار بأنه رب العالمين، وذلك عام في الدنيا والآخرة. وإنما أضيف إلى يوم الدين، لأنه لا يدعى أحد هنالك شيئاً، ولا يتكلم أحد إلا بإذنه، كما قال - تعالى - **يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا. لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا.**

(تنبيه): في قوله تعالى {مَالِكِ} قراءتين:

" الأولى: {مَلِكٌ} قرأ بها: ابن عامر، وابن كثير، وأبو جعفر، وأبو عمرو، وحمزة، ونافع، وكثير من الصحابة والتابعين.

الثانية: {مَالِكٌ} وهي قراءة: عاصم، والكسائي، ويعقوب، وخلف في اختياره، وهي قراءة كثير من الصحابة والتابعين.

وقد رجح بعض العلماء إحدى القراءتين على الأخرى، ترجيحاً يوشك أن يسقط الأخرى وهذا غير مرضي؛ لأن كليهما عشريه بل سبعة، وقد روي عن ثعلب أنه قال: ( إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة، لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن، فإذا خرجت إلى الكلام - كلام الناس - فضلت الأقوى ).

وقال أبو شامة: ( وقد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير، من الكلام في الترجيح بين هاتين القراءتين، حتى إن بعضهم يبالغ في ذلك إلى حد يكاد يسقط



إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥).

{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} أَي نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ مِنْ تَوْحِيدٍ وَغَيْرِهِ وَنَطْلُبُ الْمَعُونَةَ عَلَى الْعِبَادَةِ وَغَيْرِهَا<sup>(١)</sup>.

=

وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين.

(١) قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الفاتحة: ٥].

قال ابن عباس: "إياك نُوحِّدُ ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك".

قال قتادة: يأمركم أن تخلصوا له العبادة، وأن تستعينوه على أمركم".

قال مقاتل: "يعني: نوحِّد، كقوله - سُبْحَانَهُ - فِي الْمَفْصَلِ: {عَابِدَاتِ} [التحریم: ٣]، يعني: موحدات".

قال الطبري: أي: "لك اللهم نَخْشَعُ وَنَذِلُّ وَنَسْتَكِينُ، إِقْرَارًا لَكَ يَا رَبَّنَا بِالرُّبُوبِيَّةِ لَا لِغَيْرِكَ".

قال ابن عطية: "معناه نقيم الشرع والأوامر مع تذلل واستكانة".

قال البيضاوي والزمخشري: أي: "نخصك بالعبادة".

قال ابن كثير: "أي: لا نعبد إلا إياك، وقدم المفعول وهو {إياك}، وكرر؛ للاهتمام والحصر، وإنما قدم: {إياك نعبد} على {وإياك نستعين} لأن العبادة له هي المقصودة، والاستعانة وسيلة إليها، والاهتمام والحزم هو أن يقدم ما هو الأهم فالأهم".

قال الثعلبي: "أي: نوحّد ونخلص ونطيع ونخضع، والعبادة رياضة النفس على حمل المشاق في الطاعة".

وفي: {إِيَّاكَ} [الفاتحة: ٥]، قولان:

أحدهما: أنها اسم الله تعالى مضاف إلى الكاف، وهذا قول الخليل، وأبي عثمان المازني.

=

قال سيويوه: "حدثني من لا أتهم عن الخليل: أنه سمع أعرابيا يقول: إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب".

وحكى سيويوه أيضا عن الخليل أنه قال: "لو أن قائلا قال: إياك نفسك لم أُعَنَّه، لأنَّ هذه الكاف مجرورة".

واعترض ابن جنبي قائلا: "أما قول الخليل إن إيا اسم مضممر مضاف، فظاهر الفساد، وذلك أنه إذا ثبت أنه مضممر، فلا سبيل إلى إضافته على وجه من الوجوه، لأن الغرض في الإضافة إنما هو التعريف والتخصيص، والمضممر على نهاية الاختصاص، فلا حاجة به إلى الإضافة".

والثاني: أنها كلمة واحدة كُنِّي بها عن اسم الله تعالى، وليس فيها إضافة لأن المضممر لا يضاف، وهذا قول الأخفش، وحكاه ابن كيسان عن بعض النحويين، واختاره ابن جنبي.

قال الرمخشري: "وهو مذهب الأخفش وعليه المحققون، وأما ما حكاه الخليل عن بعض العرب: «إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب» فشيء شاذ لا يعول عليه".

قال الراغب الأصفهاني: "والقولان لا تنافي بينهما في الحقيقة، لأن ذلك بنظرين مختلفين، وذلك أن الضمير المتصل إذا قدم أو فصل بينه وبين المتصل به لا يحسن النطق به مفردًا، فضم إليه: "إيا" ليصير بذلك كلامًا مستقلًا، فمن قال: الضمير هو الكاف، فإنما اعتبر بذلك بعد انضمام "إيا" إلى الضمير، والعرب كما أنهم يتحرون بالحروف المركبة إفادة المعنى، فقد يأتون ببعضها تهذيبيًا للفظ وتحسينًا له، بدلالة إدخالهم الحروف بين الحرفين المتنافرين في التركيب، لئلا يقبح التفوه بهما".

وفي قوله تعالى: { نَعْبُدُ } [الفاحة: ٥]، ثلاثة تأويلات:

=

أحدها: أن العبادة الخضوع، ولا يستحقها إلا الله تعالى، لأنها أعلى مراتب الخضوع، فلا

يستحقها إلا المنعم بأعظم النعم، كالحياة والعقل والسمع والبصر.

والثاني: أن العبادة الطاعة.

والثالث: أنها التقرب بالطاعة.

قال الماوردي: "والأول أظهرها، لأن النصارى عبدت عيسى عليه السلام، ولم

تطعه بالعبادة، والنبى - ﷺ مطاع، وليس بمعبودٍ بالطاعة".

قال الراغب: "إن قيل: كيف قال: "إياك" نعبد ولو قال: "نعبدك" كان أوجز منه

لفظًا؟ قيل: إن عادتهم أن يقدموا من الفاعل والمفعول ما القصد الأول إليه،

والاهتمام متوجه نحوه، وإن كان في ذكر الجملة القصدان جميعًا.

تقول: بالأمير استخف الجند - إذا كان القصد الأول ذكر من وقع به استخفاف

الجند - و"الأمير أستخف بالجند - إذا كان القصد الأول إلى من أقدم على

الاستخفاف بهم.

ولما كان القصد الأول - في هذا الموضع - ذكر المعبود دون الإخبار عن إتخاذ

عبادتهم، كان تقديم ذكره أولى.

وعلى هذا قوله تعالى: {أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ} وأيضا، ففي ذكر

المفعول إشارة إلى إثبات الحكم المذكور ونفيه عن غيره تقول: إليك أفزع تنيها

أني لا أفزع إلا إليك.

وإذا قال: أفزع إليك، فليس فيه المعنى وعلى هذا فسر ابن عباس - رضي الله

تعالى عنهما فقال: معناه: لا توجد غيرك وقال بعضهم: إنما نبه تعالى بتقديم ذكر

أن تكون نظر العباد من المعبود إلى عبادتهم له لا من العبادة إلى المعبود، وعلى

ذلك فضل ما حكى الله عن نبينا عليه السلام إذ قال: {لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا} فنظر

من الله تعالى إلى نفسه على ما حكى عن موسى عليه السلام حين قال: {إِنَّ مَعِيَ رَبِّي} فقدم ذكر نفسه، ونظر منها إلى ربه".

والعبادة لغة: "التذلل.. وبعير معبد: مذلل. وطريق معبد: مسلك مذلل.

قال الزجاج: "معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع، يقال هذا طريق معبد إذا كان مذللاً بكثرة الوطء، وبعير معبد، إذا كان مطلياً بالقطران".

قال ابن فارس: العين والباء والذال أصلان صحيحان. كأنهما متضادان، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذل. والآخر على شدة وغلظ. فالأول: العبد المملوك.. والمعبد: الذلول.. والطريق المعبد المسلك المذل، والأصل الآخر: العبدة وهي القوة والصلاة يقال: هذا ثواب له عبدة، إذا كان صفيحاً قوياً.

قال الطبري: "وأما تسمى الطريق المذل الذي قد وَطِئَتْهُ الأقدام، وذُلَّتْهُ السابلة: معبداً. ومن ذلك قول طرفة بن العبد:

تُبَارِي عِتَاقًا نَاجِيَاتٍ وَأَتَّبَعْتَ ... وَظِيْفًا وَظِيْفًا فَوْقَ مَوْرٍ مُعَبَّدٍ  
يعني بالمور: الطريق. وبالمعبد: المذل الموطوء".

والعبادة اصطلاحاً هو: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة".

قال ابن كثير: "والعبادة في الشرع: عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف".

قال الواحدي: "معنى العبادة: الطاعة مع الخضوع والتذلل، وهو جنس من الخضوع، لا يستحقه إلى الله عز وجل، وهو خضوع ليس فوقه خضوع، وسمي العبد عبداً لذلته وانقياده لمولاه".

قوله تعالى: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]، "أي ونخصك بطلب شيئاً الإعانة".

قال مقاتل: "علَى عبادتك".

=

قال ابن عباس: "على طاعتك وعلى أمورنا كلها".

قال الثعلبي: أي: "نستوفي ونطلب المعونة على عبادتك وعلى أمورنا كلها"

قال ابن كثير: أي: "ولا نتوكل إلا عليك".

قال الزمخشري: أي: "نخصك بطلب المعونة".

قال ابن عطية: "معناه نطلب العون منك في جميع أمورنا، وهذا كله تبرؤ من الأصنام".

قال الخطيب المكي: أي: "نفردك وحدك بالاستعانة فإنه لا حول لنا ولا قوة إلا بما منحتنا من قوة الروح، وما أودعته إيانا من سائر القوى الخفية الكامنة في أجسامنا، ولولاك ما استطعنا تحمل المشاق ومكافحة الخطوب والأحداث، بل لم نذق لذة الحياة. ولذلك فإننا نفوض إليك كل أمورنا ونرجو عونك على بلوغ آمالنا ودفع الشر عنا بما لك من كامل العلم بما ينفعنا وما يرضيك عنا يا أكرم الأكرمين".

وقيل: (الواو) في قوله تعالى: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك.

والأصل في {نستعين}: "نستعون، لأنه إنما معناه من المعونة والعون، ولكن الواو قلبت ياء لثقل الكسرة فيها، ونقلت كسرتها إلى العين، وبقيت الياء ساكنة، لأن هذا من الإعلال الذي يتبع بعضه بعضا نحو أعان يعين وأقام يقيم".

وفي تكرار {إياك}، قولان:

أحدهما: أن التكرار لغرض التوكيد، والإهتمام، والإختصاص.

قال أبو بكر: "وإنما كرر {إياك} للتوكيد، كما تقول: بين زيد وبين عمرو خصومة، فتعيد (بين)".

قال الثعلبي: "وإنما كرر {إياك}، ليكون أدل على الإخلاص والاختصاص

=

والتأكيد لقول الله تعالى خبرا عن موسى: {كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا} [طه: ٣٣ - ٣٤]، ولم يقل: كي نسبحك ونذكرك كثيرا، وقال الشاعر:

وَجَاعِلِ الشَّمْسِ مِصْرًا لَا خَفَاءَ بِهِ ... بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ اللَّيْلِ قَدْ فَصَلَا  
ولم يقل بين النهار والليل. وقال الآخر:

بَيْنَ الْأَشْجِ وَبَيْنَ فَيْسٍ بَاذِخٌ ... بَخْ بَخْ لَوَالِدِهِ وَلِلْمَوْلُودِ".

قال ابن عطية: "وتكررت {إِيَّاكَ}، بحسب اختلاف الفعلين، فاحتاج كل واحد منهما إلى تأكيد واهتمام".

قال أبو حيان: "كرر {إِيَّاكَ} ليكون كل من العبادة والاستعانة سيقا في جملتين، وكل منهما مقصودة، وللتنصيب على طلب العون منه".

قال أبو السعود: "تكرير الضمير المنصوب للتنصيب على تخصيصه تعالى بكل واحدة من العبادة والاستعانة".

قال الراغب: "وقال: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، لكان يصح أن يعتقد أن الاستعانة بغيره، وكان إعادته أبلغ".

والثاني: أن الأفصح إعادة الضمير مع كل فعل اتصل به، فيقال: اللهم إنا نعبدك ونستعينك ونحمدك ونشكرك، وإن كان ترك الإعادة جائزا. وهذا قول الطبري.

والراجح أن الغرض من التكرار للتوكيد والتنصيب، والإهتمام، "لأن العرب إذا جمعت فعلين واقعين اكتفت بوقوع أحدهما من وقوع الآخر، فيقولون: قد أكرمتك وألطفت، قال الله تعالى: {مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى} [الضحى: ٣]، أراد (وما قلاك) فاكتفى بوقوع الأول من وقوع الثاني". والله أعلم.

وفي تقديم العبادة على الاستعانة، في الآية أقوال:

أحدها: أنه على التقديم والتأخير.

والثاني: أن (الواو) لا تقتضي الترتيب.

قال الراغب: والوجه - في ذلك - أن الله تعالى علم خلقه بذلك أن يقدموا حقه ثم يسألوه ليمونوا مستحقين للإجابة".

والثالث: أن قوله: {وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ}: في موضع الحال، أجازه الراغب، واستشهد بقول الشاعر:

بَأَيْدِي رِجَالٍ لَمْ يَشِيْمُوا سُوْفَهُمْ ... ولم يكثر القتلى بها حين سلَّت  
فقوله: ولم يكثر القتلى بها، في موضع الحال.

والاستعانة لغة: مصدر استعان وهو من العون بمعنى المعاونة والمظاهرة على الشيء، يقال: فلان عوني أي معيني وقد أعتته، والاستعانة طلب العون، قال تعالى: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ، والعون: الظهير على الأمر، الواحد والاثنان والجمع والمؤنث فيه سواء. وقد حكي في تكسيره أعوان، والعرب تقول: إذا جاءت السنة جاء معها أعوانها، يعنون بالسنة: الجذب. وبالأعوان: الجراد والذئب والأمراض، وتقول: أعتته إعانة واستعنته واستعنت به فأعاني وتعاونوا على واعتنوا: أعان بعضهم بعضا، وتعاونوا: أعان بعضنا بعضا، والمعونة: الإعانة، ورجل معوان حسن المعونة، وكثير المعونة للناس وكل شيء أعانك فهو عون لك كالصوم عون على العبادة.

والاستعانة اصطلاحا: "طلب العون من الله والمخلوق يطلب منه من هذه الأمور ما يقدر عليه" ..

قال السعدي إن الاستعانة هي: "الاعتماد على الله تعالى في جلب المنافع، ودفْع المضار مع الثقة به في تحصيل ذلك".

والاستعانة تجمع بين أصليين:

أحدهما: الثقة بالله.

والثاني: الإعتماد عليه.

=

والتوكل أيضا يلتئم من هذين الأصلين، لذلك قد سوى ابن القيم بين التوكل والاستعانة وقال في تعريفهما: "التوكل والاستعانة، حال للقلب ينشأ عن معرفته بالله تعالى، والإيمان بتفرد الخلق، والتدبير والضرر والنفع، والعطاء والمنع، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وإن شاء الناس فيوجب له هذا اعتمادا عليه (واستعانة به) وتفويضا إليه، وطمأنينة به، وثقة به، ويقينا بكتابته لما توكل عليه فيه واستعان به عليه، وأنه ملي به، ولا يكون إلا بمشيئته شاء الناس ذلك أم أبوه".

وبعض أهل العلم مثل ابن القيم رحمه الله يذكر أكثر من عشرة أوجه في وجه تقديم {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} على {إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ويمكن أن تراجع في كتابه مدارج السالكين.

كما وأن "تحول الكلام من الغيبة إلى المواجهة بكاف الخطاب، لأنه لما أثنى على الله فكأنه اقترب وحضر بين يدي الله تعالى"، وهذا التفات، والالتفات لا شك أنه تفنن في الخطاب، وله من الدلالات البلاغية في كل مقام ما يناسبه، وهو في الجملة لا شك أنه أدعى إلى تنشيط السامع، وهو أدل على الفصاحة والبلاغة والقدرة على التفنن بالكلام، فهذا الالتفات تارة يكون من الغائب إلى المخاطب مثل هنا، فهو يتحدث عن الله عز وجل على سبيل الغيبة، الحمد لله هو رب العالمين، هو الرحمن الرحيم، ثم قال: إياك، فتوجه إلى المخاطب، وعلل ذلك هنا فقال: كأنه لما أثنى عليه اقترب منه فناسب أن يوجه الخطاب إليه، {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة]، وهذا مثل قوله تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ} [يونس]، فالكلام للمخاطب، ثم قال: {وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ} [يونس] حيث تحول عكس ما عليه الحال هنا، أي تحول الكلام من الخطاب إلى الغيبة، وعلى كل حال فالالتفات أنواع، والكلام عن هذا الموضوع يوجد في كتب



البلاغة مفصلاً، ولهذا قال تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥] "وفي هذا دليلٌ على أن أول السورة خبر من الله تعالى بالثناء على نفسه الكريمة بجمال صفاته الحسنی، وإرشاد لعباده بأن يثنوا عليه بذلك، ولهذا لا تصح صلاة من لم يقل ذلك وهو قادر عليه، كما جاء في الصحيحين عن عبادة بن الصامت -رضي الله تعالى عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". قال ابن كثير في تفسير: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]: "والدين يرجع كله إلى هذين المعنيين، وهذا كما قال بعض السلف: الفاتحة سر القرآن، وسرها هذه الكلمة: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥] فالأول تبرؤ من الشرك، والثاني تبرؤ من الحول والقوة، والتفويض إلى الله عز وجل. وهذا المعنى في غير آية من القرآن، كما قال تعالى: {فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [هود: ١٢٣] {قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا} [الملك: ٢٩] {رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا} [المزمل: ٩]، وكذلك هذه الآية الكريمة: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}."

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة -رضي الله تعالى عنه- عن رسول الله ﷺ: "يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، إذا قال العبد: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}، قال: الله: حمدني عبدي، وإذا قال: {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}، قال: الله: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ}، قال: الله: مجدني عبدي، وإذا قال: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ}، قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل."

فقوله {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} أي: نخصك وحدك بالعبادة والاستعانة، لأن

تقديم المعمول يفيد الحصر، وهو إثبات الحكم للمذكور، ونفيه عما عداه. فكأنه يقول: نعبدك، ولا نعبد غيرك، ونستعين بك، ولا نستعين بغيرك. وقدم العبادة على الاستعانة، من باب تقديم العام على الخاص، واهتماما بتقديم حقه تعالى على حق عبده.

{العبادة} اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأعمال، والأقوال الظاهرة والباطنة. و{الاستعانة} هي الاعتماد على الله تعالى في جلب المنافع، ودفع المضار، مع الثقة به في تحصيل ذلك. والقيام بعبادة الله والاستعانة به هو الوسيلة للسعادة الأبدية، والنجاة من جميع الشرور، فلا سبيل إلى النجاة إلا بالقيام بهما. وإنما تكون العبادة عبادة، إذا كانت مأخوذة عن رسول الله ﷺ مقصودا بها وجهه الله. فبهذين الأمرين تكون عبادة، وذكر {الاستعانة} بعد {العبادة} مع دخولها فيها، لاحتياج العبد في جميع عباداته إلى الاستعانة بالله تعالى. فإنه إن لم يعنه الله، لم يحصل له ما يريد من فعل الأوامر، واجتناب النواهي.

وقد أشار في هذه الآية الكريمة إلى تحقيق معنى لا إله إلا الله؛ لأن معناها مركب من أمرين: نفي وإثبات. فالنفي: خلع جميع المعبودات غير الله تعالى في جميع أنواع العبادات. والإثبات: أفراد رب السماوات والأرض وحده بجميع أنواع العبادات على الوجه المشروع. وقد أشار إلى النفي من لا إله إلا الله بتقديم المعمول الذي هو (إياك) وقد تقرر في الأصول في مبحث دليل الخطاب الذي هو مفهوم المخالفة. وفي المعاني في مبحث القصر: أن تقديم المعمول من صيغ الحصر. وأشار إلى الإثبات منها بقوله: (نعبد).

فإن قال قائل: كيف يقال: إخلاص الاستعانة لله وقد جاء في قوله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى} [المائدة: ٢] إثبات المعونة من غير الله عز وجل، وقال النبي ﷺ: "تعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه

صدقة"؟.

فالجواب: أن الاستعانة نوعان: استعانة تفويض؛ بمعنى أنك تعتمد على الله عز وجل، وتبرأ من حولك، وقوتك؛ وهذا خاص بالله عز وجل؛ واستعانة بمعنى المشاركة فيما تريد أن تقوم به: فهذه جائزة إذا كان المستعان به حياً قادراً على الإعانة؛ لأنه ليس عبادة؛ ولهذا قال الله تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى} [المائدة: ٢].

فإن قال قائل: وهل الاستعانة بالمخلوق جائزة في جميع الأحوال؟  
فالجواب: لا؛ الاستعانة بالمخلوق إنما تجوز حيث كان المستعان به قادراً عليها؛ وأما إذا لم يكن قادراً فإنه لا يجوز أن تستعين به: كما لو استعان بصاحب قبر فهذا حرام؛ بل شرك أكبر؛ لأن صاحب القبر لا يغني عن نفسه شيئاً؛ فكيف يعينه!!!  
وكما لو استعان بغائب في أمر لا يقدر عليه، مثل أن يعتقد أن الولي الذي في شرق الدنيا يعينه على مهمته في بلده: فهذا أيضاً شرك أكبر؛ لأنه لا يقدر أن يعينه وهو هناك..

فإن قال قائل: هل يجوز أن يستعين المخلوق فيما تجوز استعانته به؟  
فالجواب: الأولى أن لا يستعين بأحد إلا عند الحاجة، أو إذا علم أن صاحبه يُسر بذلك، فيستعين به من أجل إدخال السرور عليه؛ وينبغي لمن طلبت منه الإعانة على غير الإثم والعدوان أن يستجيب لذلك.

\* قال ابن كثير: أي لا نعبد إلا إياك، ولا نتوكل إلا عليك، وهذا هو كمال الطاعة، والدين كله يرجع إلى هذين المعنيين، ... فالأول تبرؤ من الشرك، والثاني تبرؤ من الحول والقوة والتفويض إلى الله عز وجل. ...

قال الشيخ السعدي: أي نخصك وحدك بالعبادة والاستعانة.

قال ابن القيم: وكثيراً ما كنت أسمع شيخ الإسلام ابن تيمية يقول (إياك نعبد)

=

تدفع الرياء (وإياك نستعين) تدفع الكبرياء.

ثم قال ابن القيم: فدواء الرياء (إياك نعبد) ودواء الكبر بـ (إياك نستعين).

• العبادة تعريفها باعتبار المفعولات (الأعمال المتعبد بها): اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة. وباعتبار فعل العبد: الانقياد لله عز وجل والخضوع له.

• (وإياك نستعين) قال ابن القيم: والاستعانة تجمع أصليين: الثقة بالله، والاعتماد عليه، فإن العبد قد يثق بالواحد من الناس ولا يعتمد عليه في أموره - مع ثقته به - لاستغناؤه عنه، وقد يعتمد عليه - مع عدم ثقته به - لحاجته إليه ولعدم من يقوم مقامه، فيحتاج إلى اعتماده عليه مع أنه غير واثق به.

وقال الشيخ السعدي: والاستعانة هي: الاعتماد على الله في جلب المنافع، ودفع المضار، مع الثقة به في تحصيل ذلك.

• يكون العبد محققا للعبودية بأمرين:

الأول: متابعة الرسول ﷺ -.

الثاني: الإخلاص لله تبارك وتعالى.

• كلما كان العبد أذل لله وأعظم افتقارا إليه وخضوعا له: كان أقرب إليه، وأعز له، وأعظم لقدره، فأسعد الخلق: أعظمهم عبودية لله.

وقال ابن تيمية: أعظم ما يكون العبد قدرا وحرمة عند الخلق: إذا لم يحتج إليهم بوجه من الوجوه. كما قيل: احتج إلى من شئت تكن أسيره، واستغن عن من شئت تكن نظيره، وأحسن إلى من شئت تكن أميره، ومتى احتجت إليهم - ولو في شربة ماء - نقص قدرك عندهم بقدر حاجتك إليهم، وهذا من حكمة الله ورحمته، ليكون الدين كله لله، ولا يشرك به شيئا.

وقال رحمه الله: سؤال المخلوقين فيه ثلاث مفاسد: مفسدة الافتقار إلى غير الله

=

وهي نوع من الشرك، ومفسدة إيذاء المسؤول وهي نوع من ظلم الخلق، وفيه ذل لغير الله وهو ظلم للنفس، فهو مشتمل على أنواع الظلم الثلاثة.

والرسول ﷺ قال (إنما أنا عبد)، وقد وصفه الله في وصف العبودية في أعلى المنازل:

فقال تعالى في الإسراء (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً).

وقال تعالى في مقام التحدي (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله).

وقال تعالى في مقام الدعوة (وأنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا). وكان ﷺ أعبد الناس لربه وأخشاهم له.

ووصف الله بذلك أكمل خلقه وأحبهم إليه وهم رسله وأنبيأؤه عليهم الصلاة والسلام.

قال تعالى (واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب).

وقال تعالى (واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه أواب).

وقال تعالى عن المسيح (إن هو إلا عبد أنعمنا عليه).

وقال عنه وعن الملائكة (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون).

وقال أيضاً عن الملائكة (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون).

والعبادة هي الغاية المحبوبة لله تعالى والمرضية له التي خلق الخلق لها، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، وبها أرسل جميع الرسل كما قال تعالى (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت).

• (وإياك نستعين) فيها وجوب الاستعانة بالله في جميع أموره، فلا توفيق للعبد إلا

إذا أعانه العبد.

كما قال تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وهي كلمة عظيمة جامعة يقال: إن سر الكتب الإلهية كلها ترجع إليها وتدور عليها. وفي الحديث قال ﷺ (وإذا استعنت فاستعن بالله). وفي استعانة الله وحده فائدتان:

إحدهما: أن العبد عاجز عن الاستقلال بنفسه في عمل الطاعات. والثانية: أنه لا معين له على مصالح دينه ودنياه إلا الله، فمن أعانه الله فهو المعان، ومن خذله فهو المخذول.

وكان ﷺ يعلم أصحابه في خطبته أن يقول: الحمد لله نستعينه. وأمر معاذاً أن يقول دبر كل صلاة (اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادك).

وينبغي الاعتناء بهذا الدعاء لثلاثة أمور: لأنه وصية، ولأن النبي ﷺ قال لمعاذ فيه: إني أحبك، ولأنه دعاء جامع شامل.

وفي دعاء القنوت (اللهم إنا نستعينك ..).

وقال موسى لقوم (استعينوا بالله واصبروا).

ولما بشر ﷺ عثمان بالجنة على بلوى تصيبه قال: الله المستعان.

ومن كلام بعض العارفين: يا رب عجبت لمن يعرفك يرجو غيرك، عجبت لمن يعرفك كيف يستعين بغيرك.

وكتب الحسن الى عمر بن عبد العزيز: لا تستعن بغير الله فيكلك الله إليه.

• أتى بضمير الجمع في قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين) والحكمة كما قال ابن القيم: الإتيان بضمير الجمع في الموضع أحسن وأفخم، فإن المقام مقام عبودية وافتقار إلى الرب تعالى، وإقرار بالفاقة إلى عبوديته واستعانتته وهدايته،

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦).

{أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} أَي أَرْشَدُنَا إِلَيْهِ وَيُبَدِّلُ مِنْهُ<sup>(١)</sup>.

فَأَتَى بِهِ بِصِيغَةِ ضَمِيرِ الْجَمْعِ أَي نَحْنُ مَعَاشِرُ عِبِيدِكَ مَقْرُونٌ لَكَ بِالْعِبُودِيَّةِ، وَهَذَا كَمَا يَقُولُ الْعَبْدُ لِلْمَلِكِ الْمَعْظَمِ شَأْنُهُ: نَحْنُ عِبِيدُكَ وَمَمَالِيكَ وَتَحْتَ طَاعَتِكَ وَلَا نَخَالِفُ أَمْرَكَ، فَيَكُونُ هَذَا أَحْسَنَ وَأَعْظَمَ مَوْقِعًا عِنْدَ الْمَلِكِ مِنْ أَنْ يَقُولَ: أَنَا عَبْدُكَ وَمَمْلُوكُكَ.

قَالَ الشَّيْخُ السَّعْدِيُّ: وَذَكَرَ الْإِسْتِعَانَةَ بَعْدَ الْعِبَادَةِ مَعَ دَخُولِهَا فِيهَا، لِاحْتِيَاجِ الْعَبْدِ فِي جَمِيعِ عِبَادَاتِهِ إِلَى الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يَعْنِهِ اللَّهُ، لَمْ يَحْصُلْ لَهُ مَا يَرِيدُهُ مِنْ فِعْلِ الْأَوْامِرِ وَاجْتِنَابِ النَّوَاهِي.

• وَقَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: وَكَثِيرٌ مَا يَقْرُنُ النَّاسُ بَيْنَ الرِّيَاءِ وَالْعَجَبِ، فَالرِّيَاءُ مِنْ بَابِ الْإِشْرَاقِ بِالْخَلْقِ، وَالْعَجَبُ مِنْ بَابِ الْإِشْرَاقِ بِالنَّفْسِ، وَهَذَا حَالُ الْمُسْتَكْبِرِ، فَالْمِرَائِيُّ لَا يَحْقُقُ قَوْلَهُ (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) وَالْمَعْجَبُ لَا يَحْقُقُ قَوْلَهُ (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) فَمَنْ حَقَّقَ قَوْلَهُ (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) خَرَجَ عَنِ الرِّيَاءِ، وَمَنْ حَقَّقَ قَوْلَهُ (وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) خَرَجَ عَنِ الْإِعْجَابِ.

(١) قَوْلُهُ تَعَالَى: {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الْفَاتِحَةُ: ٦].

قَالَ ابْنُ أَبِي زَمَنِينَ: "أَي أَرْشَدُنَا الطَّرِيقَ".

قَالَ النَّسْفِيُّ: "أَي ثَبَتْنَا عَلَى الْمَنْهَاجِ الْوَاضِحِ".

قَالَ الزُّجَاجِيُّ: أَي: ثَبَتْنَا عَلَى الْمَنْهَاجِ الْوَاضِحِ".

قَالَ مِقَاتِلُ: "يَعْنِي دِينَ الْإِسْلَامِ، لِأَنَّ غَيْرَ دِينِ الْإِسْلَامِ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ".

قَالَ الْقَاسِمِيُّ: "أَي أَلْهَمْنَا الطَّرِيقَ الْهَادِيَّ، وَأَرْشَدْنَا إِلَيْهِ، وَوَفَّقْنَا لَهُ".

قَالَ الْخَطِيبُ الْمَكِّيُّ: أَي: "نُورُ قُلُوبِنَا بِهَدَايَتِكَ الرَّبَّانِيَّةِ لِنَعْرِفَ السَّبِيلَ الْمَوْصُولَةَ إِلَيْكَ، فَأَنْتَ وَحْدَكَ الَّذِي تَنْعَمُ بِالْهَدَايَةِ وَتُوفِّقُ مَنْ أَرَدْتَ إِلَى اتِّبَاعِ أَوْامِرِكَ

الإلهية".

قال البيضاوي: "بيان للمعونة المطلوبة فكأنه قال: كيف أعينكم فقالوا اهدنا. أو أفراد لما هو المقصود الأعظم".

قال الطبري: "وإنما وصفه الله بالاستقامة، لأنه صواب لا خطأ فيه".

قال ابن عثيمين: "والمراد بـ"الهداية" هداية الإرشاد، وهداية التوفيق؛ فأنت بقولك: {اهدنا الصراط المستقيم} تسأل الله تعالى علماً نافعاً، وعملاً صالحاً".

قال الراغب: "الهداية: دلالة بلطف".

وفي الصحاح: الهداية بمعنى الارشاد والدلالة، ويقال: هديته الطريق والبيت هداية، أي عرفته به.

{الصراط}: هو الطريق السهل، والسبيل الواضح.

"الطريق: هو كل ما يطرقه طارق، معتاداً كان أو غير معتاد، والسبيل من الطرق: ما هو معتاد السلوك، والصراط من السبيل: ما لا التواء فيه ولا اعوجاج، بل يكون على سبيل القصد، فهو أحص منها".

وفي قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم} [الفاحة: ٦]، تأويلان:

أحدهما: معناه أرشدنا ودلنا. قاله علي بن أبي طالب، وأبي بن كعب، والسدي، ومقاتل.

والثاني: معناه ألهمنا (وقفنا)، وهذا قول ابن عباس.

والهداية قد يأتي في كلام العرب: بمعنى التوفيق، فمن ذلك قول الشاعر:

لا تحرمني هداك الله مسألتي ... ولا أكونن كمن أودى به السفر

يعنى به: وفقك الله لقضاء حاجتي. ومنه قول الآخر:

ولا تعجلني هداك المليك ... فإن لكل مقام مقالاً

فمعلوم أنه إنما أراد: وفقك الله لإصابة الحق في أمري.



ومنه قول الله جل ثناؤه: {وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}، أي: "لا يُوقِّعهم، ولا يشرِّح للحق والإيمان صدورهم".

وذكر السمين الحلبي وجوها في معنى (الهداية):

أحدها: الإرشاد.

والثاني: الدلالة.

والثالث: التقدم، ومنه هوادي الخيل لتقدمها قال امرؤ القيس:

فألحقه بالهاديات ودونه ... جواحرها في صرة لم تزيل

فقوله: الهاديات، أي: أوائل بقر الوحش.

والرابع: التبيين نحو: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ} [فصلت: ١٧]. أي بينا لهم.

والخامس: الإلهام، نحو: {أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه: ٥٠] أي ألهمه لمصالحه.

والسادس: الدعاء كقوله تعالى: {وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ} [الرعد: ٧]، أي: داع.

والسابع: وقيل هو الميل، ومنه {إنا هدنا إليك} [الأعراف: ٥٦]، والمعنى: مل

بقلوبنا إليك، قال السمين الحلبي: "وهذا غلط، فإن تيك مادة أخرى من هاد

يهود".

قال الحسن بن الفضل: " (الهدى) في القرآن على وجهين:

الوجه الأول: هدى دعاء وبيان كقوله: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ}

[الشورى: ٥٢]، وقوله: {وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ} [الرعد: ٧]، و{وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ}

[فصلت: ١٧].

الوجه الثاني: هدى توفيق وتسديد كقوله: {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}

[النحل: ٩٣]، وقوله: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} [القصص: ٥٦].

وأما {الصراط}، ففيه ثلاثة أقوال:

=

=

أحدها: أنه السبيل المستقيم، ومنه قول جرير:  
 أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى صِرَاطٍ ... إِذَا أَعْوَجَّ الْمَوَارِدُ مُسْتَقِيمٍ  
 يريد على طريق الحق.

ومنه قول الهذلي أبي ذؤيب:  
 صَبَحْنَا أَرْضَهُمْ بِالْخَيْلِ حَتَّى ... تَرَكْنَاهَا أَدَقَّ مِنَ الصِّرَاطِ  
 وقال عامر بن الطفيل:

خشونا أرضهم بالخيال حتى ... تركناهم أذل من الصراط  
 والثاني: أنه الطريق الواضح، ومنه قوله تعالى: {وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ}  
 [الأعراف: ٨٦]، وقال الشاعر:

فَصَدَّ عَنْ نَهْجِ الصِّرَاطِ الْقَاصِدِ

والثالث: أن الصراط: الطريق، بلغة الروم. قاله النقاش.

قال ابن عطية: "وهذا ضعيف جدا".

قال الماوردي: و{الصراط}: "مشتق من مُسْتَرَطِ الطعام، وهو ممره في الحلق".  
 قال الطبري: "أجمعت الأمة من أهل التأويل جميعاً على أن {الصراط  
 المستقيم}، هو: الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه، وكذلك ذلك في لغة جميع  
 العرب".

قال ابن القيم رحمه الله: "و{الصراط}: ما جمَعَ خمسة أوصاف: أن يكون طريقاً  
 مستقيماً، سهلاً، مسلوفاً، واسعاً، موصلاً إلى المقصود، فلا تُسمِّي العربُ الطريقَ  
 المُعْوَجَّ: صراطاً، ولا الصعبَ المشق، ولا المسدود غير الموصل، ومن تأمل  
 موارد الصراط في لسانهم واستعمالهم، تبين له ذلك ... ولا تكون الطريقُ صراطاً  
 حتى تتضمن خمسة أمور: الاستقامة، والإيصال إلى المقصود، والقرب، وسعته  
 للمارين عليه، وتعيينه طريقاً للمقصود".

=

=

وفي الدعاء بهذه الهداية، ثلاثة تأويلات:

أحدها: أنهم دعوا باستدامة الهداية، وإن كانوا قد هُدُوا.

والثاني: معناه زدنا هدايةً. وضعفه الطبري.

قال الرمخشري: "ومعنى طلب الهداية - وهم مهتدون - طلب زيادة الهدى بمنح الإلطف، كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى}، {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}."

والثالث: أنهم دعوا بها إخلاصًا للرغبة، ورجاءً لثواب الدعاء.

واختلفوا في المراد بالصراط المستقيم، على أقوال:

أحدها: أنه كتاب الله تعالى، وهو قول علي، وعبد الله، ويروى عن النبي ﷺ.

والثاني: أنه دين الله الإسلام، وهو قول جابر بن عبد الله، ومحمد بن الحنفية، وزيد بن أسلم، وابن عباس في رواية ميمون بن مهران عنه، ورواه نواس بن سمعان الأنصاري عن النبي ﷺ.

والثالث: أنه الطريق الهادي إلى دين الله تعالى، الذي لا عوج فيه، وهو قول ابن عباس، ومجاهد.

والرابع: هو رسول الله - ﷺ وأخيار أهل بيته وأصحابه، وهو قول الحسن البصري، وأبي العالية الرياحي، وأبي بريدة.

والخامس: أنه طريق السواد الأعظم. قاله عبدالعزیز بن يحيى.

والسادس: أنه يعني صراطًا لا تزيع به الأهواء يمينا وشمالا. قاله أبو بكر الوراق.

والسابع: أنه يعني طريق الخوف والرجاء. قاله محمد بن علي النهدي.

والثامن: أنه طريق العبودية. قاله أبو عثمان الداراني.

والتاسع: أنه طريق السنة والجماعة لأن البدعة لا تكون مستقيمة. قاله عبد الله التستري.

=

والعاشر: أنه سؤال الجنة، لقوله تعالى: وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ [محمد: ٤ - ٥]، وقال: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ [يونس: ٩] الآية.

الحادي عشر: أن المعنى: علمنا العلم الحقيقي فذلك سبب الخلاص، وهو المعبر عنه بالنور في قوله: يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ [النور: ٣٥].

الثاني عشر: أن المراد: زدنا هدى استنجاحا لما وعدت بقولك: وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ [التغابن: ١١]. وقولك: وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى [محمد: ١٧].

الثالث عشر: أن المراد: احرسنا عن استغواء الغواية واستهواء الشهوات، واعصمنا من الشبهات.

الرابع عشر: أنه عنى الهداية العامة، وأمر أن ندعو بذلك - وإن كان هو قد فعله لا محالة - ليزيدنا ثوابا بالدعاء، كما أمرنا أن نقول: اللهم صل على محمد.

قال ابن كثير: "وكل هذه الأقوال صحيحة وهي متلازمة فإن من اتبع النبي ﷺ واقتدى بالذين من بعده أبي بكر وعمر فقد اتبع الحق، ومن اتبع الحق فقد اتبع الإسلام، ومن اتبع الإسلام فقد اتبع القرآن".

وقال القاسمي: "فهذه الأقاويل اختلفت باختلاف أنظارهم إلى أبعاض الهداية وجزئياتها، والجميع يصح أن يكون مرادا بالآية - إذ لا تنافي بينها - وباللغة التوفيق" كلام الراغب. وبه يعلم تحقيق معنى الهداية في سائر مواقعها في التنزيل الكريم، وأن الوجوه الماثورة في آية ما - إذا لم تتناف - صح إرادتها كلها، ومثل هذا يسمى: اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد".

\*الصراط: الجادة والطريق، من سَرَط الشيء إذا ابتلعه، وسمى الطريق بذلك لأنه يتلع المارين فيه، وتبدل سينه صاد على لغة قريش.

و(اهدنا الصراط المستقيم) أي دلنا وأرشدنا، ووقفنا إلى الصراط المستقيم، وهو

الطريق الواضح الموصل إلى الله وإلى جنته.

قال ابن القيم: (والعبد مفتقر إلى الهداية في كل لحظة ونفس في جميع ما يأتيه ويذره، فإنه بين أمور لا ينفك عنها:

أحدها: أمور قد أتاها على غير وجه الهداية جهلاً فهو محتاج إلى أن يطلب الهداية إلى الحق فيها.

أو يكون عارفاً بالهداية فيها، فأتاها على غير وجهها عمدًا فهو محتاج إلى التوبة منها.

أو أمور لم يعرف وجه الهداية فيها علمًا ولا عملاً ففاته الهداية

أو أمور لم يعرف وجه الهداية فيها علمًا ولا عملاً ففاته الهداية إلى علمها ومعرفتها وإلى قصدتها وإرادتها وعملها.

أو أمور قد هدي إليها من وجه دون وجه، فهو محتاج إلى تمام الهداية فيها.

أو أمور قد هدي إلى أصلها دون تفاصيلها، فهو محتاج إلى هداية التفصيل.

أو طريق هدي إليه، وهو محتاج إلى هداية أخرى فيها... إلى أن قال:

وكذلك أيضًا ثم أمور هو محتاج إلى أن يحصل له فيها من الهداية في المستقبل مثل ما حصل له في الماضي.

وأمر هو خال عن اعتقاد حق أو باطل فيها، فهو محتاج إلى هداية الصواب فيها.

وأمر يعتقد أنه فيها على هدى وهو على ضلالة ولا يشعر، فهو محتاج إلى انتقاله عن ذلك الاعتقاد بهداية من الله.

وأمر قد فعلها على وجه الهداية، وهو محتاج إلى أن يهدي غيره إليها، ويرشده

وينصحه، فإهماله ذلك يفوت عليه من الهداية بحسبه، كما أن هدايته للغير

وتعليمه ونصحه يفتح له باب الهداية؛ فإن الجزاء من جنس العمل.. (١٠هـ من

رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه (ص ٨ - ١٠).

=

وقال ابن كثير: (كيف يسأل المؤمن الهداية في كل وقت من صلاة وغيرها، وهو متصف بذلك؟ وهل هذا من تحصيل الحاصل أم لا؟ فالجواب: أن لا، ولولا احتياجه ليلاً ونهاراً إلى سؤال الله الهداية لما أرشده الله إلى ذلك، فإن العبد مفتقر في كل ساعة وحالة إلى الله تعالى في تثبيته على الهداية، ورسوخه فيها، وتبصره، وازدياده منها، واستمراره عليها، فإن العبد لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله، فأرشده تعالى إلى أن يسأله في كل وقت أن يمدّه بالمعونة والثبات والتوفيق (...).

\* وقد اختلف في المراد بالصراط المستقيم كما تقدم: ف قيل: هو الإسلام. وقيل: هو القرآن. وقيل: محمد ﷺ وصحابه.

قال ابن كثير: وكل هذه الأقوال صحيحة وهي متلازمة. وقال الشوكاني: وجميع ما روي في تفسير هذه الآية يصدق بعضه بعضاً، فإن من اتبع الإسلام أو القرآن أو النبي فقد اتبع الحق.

قال ابن جرير: وإنما وصفه الله بالاستقامة، لأنه صواب لا خطأ فيه، وقد زعم بعض أهل الغباء أنه سماه مستقيماً لاستقامته بأهله إلى الجنة، وذلك تأويل لتأويل جميع أهل التفسير خلاف، وكفى بإجماع جميعهم على خلافه دليلاً على خطئه.

...

الهداية هي: معرفة الحق والعمل به، فلا يكفي معرفة الحق دون العمل به، فالكثير من الناس يعرفون الحق ولا يعملون به، واليهود يعرفون صدق محمد ﷺ ولم يتبعوه.

قال ابن كثير: فإن قيل: فكيف يسأل المؤمن الهداية في كل وقت من صلاة وغيرها وهو متصف بذلك؟

فالجواب: أن المراد الثبات والاستمرار على الأعمال المعينة.

=

وفيما قاله رحمه الله قصور، فإن الهداية أعم من ذلك.  
قال ابن القيم: فإن المجهول لنا من الحق أضعاف المعلوم.  
وما لا نريد فعله تهاونا وكسلا مثل ما نريده أو أكثر منه أو دونه، وما لا نقدر عليه -  
مما نريده - كذلك، وما نعرف جملته ولا نهتدي لتفاصيله فأمر يفوته الحصر.  
وأیضا للهداية مرتبة أخرى وهي الهداية يوم القيامة إلى طريق الجنة وهو الصراط  
الموصل إليها. [مدارج السالكين: ١ / ]  
ومن ذلك الهداية إلى العلم والتعلم، فكم من الناس لا يسلكون طريق العلم  
وطلبه، وكم من الناس سلكوا هذا الطريق ولم يستمروا عليه.  
وكم ممن تعلم ولم يفوق، بل يقال له: ليتك ثم ليتك ما علمت.  
وكم من الناس من ينشغل بالمفضول عن الفاضل، وينشغل بالمباحات والإكثار  
منها.  
وأیضا نحتاج للهداية في الأمور المستقبلية، فالمسلم بحاجة إلى سؤال الهداية في  
كل لحظة، فالأمور والعوارض والقضايا الدينية والدنيوية تمر عليه كل ساعة، فهو  
بحاجة إلى معرفة الحق فيها.  
وأیضا المسلم بحاجة للهداية عند احتضاره وفي قبره قال تعالى (يثبت الله الذين  
آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة).  
وأیضا بعد موته في يوم القيامة ثم إلى منزله في الجنة قال تعالى (والذين قتلوا في  
سبيل الله سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) أي سيهديهم إلى  
الجنة وإلى أماكنهم فيها".  
فيه دليل على استحباب سؤال الله الهداية دائما وأبدا، فإن المسلم محتاج لها.  
قال ابن تيمية: أنفع الدعاء وأعظمه وأحكمه دعاء الفاتحة [اهدنا الصراط  
المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين]، فإنه

إذا هداه هذا الصراط أعانه على طاعته وترك معصيته، فلم يصبه شر لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وقال رحمه الله في موضع آخر: ورأس هذه الأدعية وأفضلها قوله [اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين] فهذا الدعاء أفضل الأدعية وأوجبها على الخلق، فإنه يجمع صلاح العبد في الدين والدنيا والآخرة.

وكان رسول الله ﷺ يقول (اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى) رواه مسلم.

وكان يقول في صلاة الليل ( ... اهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم) رواه مسلم

وعلم الحسن أن يقول في دعاء قنوت الوتر (اللهم اهديني فيمن هديت) رواه أبو داود.

وجاء أعرابي للرسول ﷺ فقال (يا رسول الله علمني كلاماً؟.. الحديث وفيه ثم قال الأعرابي هؤلاء لربي فما لي؟ قال: قل اللهم اغفر لي وارحمني واهدني وارزقني). رواه مسلم

وعن أبي مالك قال (كان رسول الله ﷺ يقول: اللهم اغفر لي وارحمني واهدني). رواه مسلم

وعن علي. قال: قال لي رسول الله ﷺ (قل اللهم اهديني وسددني). رواه مسلم.  
ومن فوائد الآية: لجوء الإنسان إلى الله عز وجل بعد استعانته به على العبادة أن يهديه الصراط المستقيم؛ لأنه لا بد في العبادة من إخلاص؛ يدل عليه قوله تعالى: {إياك نعبد}؛ ومن استعانة يتقوى بها على العبادة؛ يدل عليه قوله تعالى: {وإياك نستعين}؛ ومن اتباع للشريعة؛ يدل عليه قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم}؛



صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧).  
 {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} بِالْهَدَايَةِ وَيُبَدِّلُ مِنَ الَّذِينَ بَصَلْتَهُ {غَيْرِ  
 الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} وَهُمْ الْيَهُودُ {وَلَا} {وَعَيْرِ} {الضَّالِّينَ} وَهُمْ النَّصَارَى وَنُكْتَةُ  
 الْبَدَلِ إِفَادَةٌ أَنَّ الْمُهْتَدِينَ لَيْسُوا يَهُودًا وَلَا نَصَارَى<sup>(١)</sup>.

لأن {الصراط المستقيم} هو الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ  
 ومن فوائد الآية: بلاغة القرآن، حيث حذف حرف الجر من {اهدنا}؛ والفائدة من  
 ذلك: لأجل أن تتضمن طلب الهداية: التي هي هداية العلم، وهداية التوفيق؛ لأن  
 الهداية تنقسم إلى قسمين: هداية علم، وإرشاد؛ وهداية توفيق، وعمل؛ فالأولى  
 ليس فيها إلا مجرد الدلالة؛ والله عز وجل قد هدى بهذا المعنى جميع الناس، كما  
 في قوله تعالى: {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس} [البقرة: ١٨٥]؛  
 والثانية فيها التوفيق للهدى، واتباع الشريعة، كما في قوله تعالى: {ذلك الكتاب لا  
 ريب فيه هدى للمتقين} [البقرة: ٢] وهذه قد يحرمها بعض الناس، كما قال  
 تعالى: {وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى} [فصلت: ١٧]:  
 {فهديناهم} أي بيّنا لهم الحق، ودلّلناهم عليه؛ ولكنهم لم يوقفوا.  
 (١) قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاحة: ٧].

قال ابن عباس: "يقول: طريق من أنعمت عليهم".

قال الثعلبي: "يعني: طريق الذين أنعمت عليهم بالتوفيق والرعاية، والتوحيد  
 والهداية، وهم الأنبياء والمؤمنون الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ  
 وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ  
 وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [النساء: ٦٩]."

قال الطبري: "وفي هذه الآية دليل واضح على أن طاعة الله جل ثناؤه لا ينالها  
 المُطِيعُونَ إِلَّا بِإِنْعَامِ اللَّهِ بِهَا عَلَيْهِمْ، وتوفيقه إياهم لها. أو لا يسمعونه يقول:

{ صراط الذين أنعمت عليهم }، فأضاف كل ما كان منهم من اهتداء وطاعة وعبادة إلى أنه إنعام منه عليهم".

واختلف في المراد بالذين أنعم الله عليهم في الآية، على أقوال: أحدها: أنهم المؤمنون، قاله ابن عباس، ومجاهد، واختاره ابن كثير. والثاني: أنهم الأنبياء. قاله ربيع، وقتادة.

والثالث: أنهم الملائكة.

والرابع: أنهم المؤمنون بالكتب السالفة، قبل التحريف والنسخ، قاله ابن عباس، وحكاه مكي.

يدل عليه قوله تعالى: { يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ } [البقرة: ٤٠، ٤٧، ١٢٢].

والخامس: أن "المنعم عليهم محمد ﷺ وأبو بكر وعمر". حكاه مكي عن أبي العالية.

والسادس: أنهم المسلمون. وهو قول وكيع.

والسابع: أنهم النبي - ﷺ، ومن معه من أصحابه، وهذا قول عبد الرحمن بن زيد. والثامن: أنهم أصحاب الرسول صلى الله عليه ورضي عنهم وأهل بيته. قاله شهر بن حوشب.

والتاسع: أنه صراط النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين". قاله ابن عباس في رواية الضحاك عنه، وهو قول جمهور المفسرين.

قال ابن عطية: "وانتزعوا ذلك من قوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا، وَإِذَا لَا تَأْتِنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا وَلَهْدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [النساء: ٦٦ - ٦٩]،

=

فالآية تقتضي أن هؤلاء على صراط مستقيم، وهو المطلوب في آية الحمد".  
والقول الأول أشبه بالصواب، لكونه أعم وأشمل. والله أعلم.  
قال البيضاوي: "الإِنعام: إيصال النعمة، وهي في الأصل الحالة التي يستلذها  
الإنسان فأطلقت لما يستلذ من النعمة وهي اللين، ونعم الله وإن كانت لا تحصى  
كما قال: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا}، تنحصر في جنسين: دنيوي  
وأخروي.

والأول قسمان: موهبي وكسبي، والموهبي قسمان: روحاني كنفخ الروح فيه  
وإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق، وجسماني: كتخليق  
البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الأعضاء  
والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليلتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة،  
وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال.  
والثاني: أن يغفر له ما فرط منه ويرضى عنه ويؤثقه في أعلى عليين مع الملائكة  
المقربين أبد الأبدين.

والمراد هو القسم الأخير وما يكون وصلة إلى نيله من الآخرة فإن ما عدا ذلك  
يشارك فيه المؤمن والكافر".

وفي تفسير (الإِنعام) في قوله {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفتح: ٧]، وجوه:  
أحدها: بالثبات على الإيمان والاستقامة. قاله عكرمة.  
والثاني: أن المراد: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ}، بالشكر على السراء والصبر على الضراء.  
قاله علي بن الحسين بن داود.

والثالث: أنه يعني: أتممت عليهم النعمة. قاله الحسين بن الفضل.

والرابع: بخلقهم للسعادة.

والخامس: بأن نجاهم من الهلكة.

=

=

والسادس: بالهداية واتباع الرسول.

قال أبو حيان: "ولم يقيد الأنعام ليعم جميع الأنعام".

قال الثعلبي: "وأصل (النعمة): المبالغة والزيادة، يقال: دقت الدواء فأنعمت دقه أي بالغت في دقه، ومنه قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: "إن أهل الجنة يترءون الغرفة منها كما يترءون الكوكب الدرّي الشرقي أو الغربي في أفق السماء وإن أبا بكر وعمر منهم وأنعما"، أي زادا عليه. وقال أبو عمرو: بالغاً في الخير".

فقوله تعالى: (صراط الذين أنعمت عليهم) المعنى: أي اهدنا ووقفنا للصراف المستقيم الذي هو: صراط الذين أنعمت عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين - هؤلاء المنعم عليهم هم المذكورون في قوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا).

وفي ذكر الله تبارك وتعالى المنعم عليهم - وهم من سبق ذكرهم في الآية السابقة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين -

فائدة ذكرها ابن القيم حيث قال: ولما كان طالب الصراط المستقيم طالب أمر أكثر الناس عنه ناكبون، مريداً لسلوك طريق مرافقه في غاية القلة والعزّة، والنفوس مجبولة على وحشة التفرد، وعلى الأئس بالرفيق، نبه سبحانه وتعالى على الرفيق في هذه الطريق، ليزول عن الطالب للهداية وسلوك الصراط وحشة تفردّه عن أهل زمانه وبني جنسه، وليعلم أن رفيقه في هذا الصراط: هم الذين أنعم الله عليهم، فلا يكثر بمخالفة الناكبين عنه له، فإنهم هم الأقل قدرا وإن كانوا هم الأكثرين عدداً.

قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧].

قال صديق خان: "أي غير صراط الذين غضبت عليهم وهم اليهود، لقوله تعالى

=

فيهم: { مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ } [المادة: ٦٠]، ولا الضالين عن الهدى، وهم النصارى لقوله عز وجل: { قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ } [المادة: ٧٧]."

قال مقاتل: "يعني دلنا على دين غير اليهود الذين غضب الله عليهم، فجعل منهم القردة والخنازير، { وَلَا الضَّالِّينَ }، يقول: ولا دين المشركين يعني النصارى".

قال السعدي: أي: غير صراط "الذين عرفوا الحق وتركوه كاليهود ونحوهم، وغير صراط الذين تركوا الحق على جهل وضلال، كالنصارى ونحوهم".

قال الصابوني: "أي لا تجعلنا يا الله من زمرة أعدائك الحائدين عن الصراط المستقيم، السالكين غير المنهج القويم، من اليهود المغضوب عليهم أو النصارى الضالين، الذين ضلوا عن شريعتك القدسية، فاستحقوا الغضب واللعنة الأبدية".

قال ابن أبي زمنين: "هذا دعاء أمر الله رسوله أن يدعو به، وجعله سنة له وللمؤمنين".

أخرج الطبري عن عدي بن حاتم، قال: "قال لي رسول الله ﷺ: إن {المغضوب عليهم} اليهود"، [و] "إن {الضالين}: النصارى". وروي عن ابن عباس، ومجاهد، والربيع، وابن زيد.

قال الطبري: "فكل حائد عن قصد السبيل، وسالك غير المنهج القويم، فضال عند العرب، لإضلاله وجه الطريق. فلذلك سمى الله جل ذكره النصارى ضاللا لخطئهم في الحق منهج السبيل، وأخذهم من الدين في غير الطريق المستقيم.

فإن قال قائل: أو ليس ذلك أيضا من صفة اليهود؟

قيل: بلى!

فإن قال: كيف خص النصارى بهذه الصفة، وخص اليهود بما وصفهم به من أنهم مغضوب عليهم؟

قيل: كلا الفريقين ضلال مغضوب عليهم، غير أن الله جل ثناؤه وسم كل فريق

منهم من صَفَّته لعباده بما يعرفونه به، إذا ذكره لهم أو أخبرهم عنه. ولم يسمَّ واحداً من الفريقين إلا بما هو له صفةٌ على حقيقته، وإن كان له من صفاتِ الذمِّ زياداتٌ عليه".

(تنبيه): يستحب لمن يقرأ الفاتحة أن يقول بعدها (أمين)، ويقال (أمين) بالقصر أيضاً، ومعناه اللهم استجب.

والدليل على استحباب التأمين:

أولاً: عن وائل بن حجر: سمعت النبي ﷺ قرأ {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} فقال: "أمين" ومد بها صوته. وقال الترمذي هذا حديث حسن، وروي عن علي وابن مسعود وغيرهم.

ثانياً: عن أبي هريرة قال: "كان رسول الله ﷺ إذا تلا {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} قال "أمين" حتى يسمع من يليه من الصف الأول".

ثالثاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة، غفر له ما تقدم من ذنبه".

رابعاً: ولمسلم أن رسول الله ﷺ قال: "إذا قال أحدكم في الصلاة آمين، والملائكة في السماء آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه".

قال ابن كثير: "قيل بمعنى من وافق تأمينه تأمين الملائكة في الزمان، وقيل في الإجابة، وقيل في صفة الإخلاص".

خامساً: وفي صحيح مسلم عن أبي موسى مرفوعاً: "إذا قال - يعني الإمام - ولا الضالين، فقولوا آمين، يجبكم الله".

قال ابن كثير: "قال أصحابنا وغيرهم ويستحب ذلك لمن هو خارج الصلاة، ويتأكد في حق المصلي، وسواء كان منفرداً أو إماماً أو مأموماً، وفي جميع الأحوال".

=

واختلف في تشديد (الميم) في (آمين)، على قولين:  
 أحدهما: روي عن الحسن وجعفر الصادق: أنهما شددا (الميم) من (آمين)، من  
 (أم)، إذا قصد، أي نحن قاصدون نحوك، ومنه قوله تعالى: {آمِينَ الْبَيْتَ  
 الْحَرَامِ}. حكاه أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري.  
 ونسبه الإمام النووي للواحد، واستغرب التشديد، وقال: "عدها كثير من أهل  
 اللغة من لحن العوام، وقال جماعة من أصحابنا: من قالها في الصلاة، بطلت  
 صلاته".

والثاني: أن تشديد (الميم) خطأ. قاله الجوهري.

واختلف في معنى (آمين)، على أقوال:

أحدها: أن معناه: "رب افعل". رواه ابن عباس عن رسول الله ﷺ.

والثاني: أن المعنى: كذلك فليكن. قاله الجوهري، وحكاه الثعلبي عن ابن عباس  
 وقتادة.

والثالث: أن معناه: لا تخيب رجاءنا. قاله الترمذي.

والرابع: أن معناه: اللهم استجب لنا. قاله الحسن، وأحمد بن يحيى ثعلب، وهو  
 قول الأكثرين.

والخامس: أن (آمين)، اسم من أسماء الله تعالى. قاله مجاهد، وهلال بن يساف،  
 وجعفر الصادق.

قال: ابن العربي "ولم يصح".

والسادس: أن " (آمين)، خاتم رب العالمين، يختم بها دعاء عبده المؤمن". قاله  
 علي بن أبي طالب.

والسابع: أن (آمين)، اسم خاتم يطبع به كتب أهل الجنة التي تؤخذ بالإيمان.

قال ابن عطية: "ومعنى (آمين) عند أكثر أهل العلم: اللهم استجب، أو أجب يا

=

=

رب، ونحو هذا".

وفي (أمين)، لغتان:

إحدهما: (أمين) بقصر الألف، ومنه قول الشاعر:

تباعد مني فطحل إذ سألته ... أمين فزاد الله ما بيننا بعدا

والثانية: (أمين)، بمد (الألف)، قال الشاعر:

يا رب لا تسلبني حُبها أبدا ... ويرحمُ الله مَنْ قال: آمينا

قال الثعلبي: "وهو مبني على الفتح مثل (أين)".

وقد اتفق العلماء على أنه يسن للمنفرد والمأموم أن يقول: (أمين)، فالمنفرد يؤمن

بعد قراءته للفاتحة، والمأموم يؤمن بعد قراءة الإمام.

واختلف أهل العلم في جهر الإمام: ب (أمين)، على وجوه:

أحدها: أن الإمام يجهر في ذلك. وهذا مذهب الشافعي، وأحمد، ومالك في رواية

المدنيين، واختاره القرطبي.

قال الربيع: "سألت الشافعي عن الإمام إذا قال: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا

الضَّالِّينَ} الآية، هل يرفع صوته بآمين؛ قال: نعم، ويرفع بها من خلفه أصواتهم".

والثاني: أن الإمام لا يجهر بها. وهذا مذهب الحنفية وبعض المدنيين من أصحاب

مالك، وهو قول الطبري، وبه قال ابن حبيب، وابن أبي قاسم، والمصريين من

أصحاب مالك.

ودليلهم ما رواه مالك عن سمي عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ

قال " وإذا قال - يعني الإمام - {ولا الضالين}، فقولوا آمين".

واستأنسوا أيضا بحديث أبي موسى عند مسلم " وإذا قرأ {ولا الضالين}، فقالوا:

آمين".

والثالث: أنه مخير. قاله ابن بكير.

=



قال ابن عطية: "وقد روي عن مالك رضي الله عنه: أن الإمام يقولها أسرّ أم جهر".  
والصحيح هو القول الأول، وعليه تدل الأحاديث الصحيحة، والآثار الواردة عن  
الصحابة رضي الله عنهم، كما ويجب التنبه إلى أن هذه السنة من سنن الصلاة لا  
يجوز أن تكون سببا للشقاق والنزاع بين المسلمين والله أعلم.

فقوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) أي: اهدنا ودلنا على الصراط  
المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم (غير) صراط (المغضوب عليهم) الذين  
عرفوا الحق وتركوه كاليهود ونحوهم و(لا) صراط (الضالين) الذين تركوا الحق  
على جهل وضلالة كالنصارى ونحوهم.

قال أبو السعود: والعدول عن إسناد الغضب إليه تعالى كالإنعام جرى على منهاج  
الآداب التنزيلية في نسبة الخيرات إليه - عز وجل - دون أضعافها، كما قال تعالى:  
{الذي خلقني فهو يهدين (٧٨) والذي هو يطعمني ويسقين (٨٩) وإذا مرضت  
فهو يشفين} (الشعراء: ٧٨-٨٠) وقوله تعالى: {وأنا لا ندري أشر أريد بمن في  
الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا} (الجن: ١٠). وقد ذكر هذا المعنى النيسابوري،  
وأبو حيان، والسمين الحلبي، وغيرهم.

فالمغضوب عليهم: هم اليهود، والضالون: هم النصارى، كما في الحديث من  
قوله ﷺ (اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون) رواه الترمذي.

فينبغي على المسلم أن يحذر من سلوك طريق اليهود والنصارى، لأن الله حذر  
منهما، فيجب على المسلم أن يحذر كل الحذر.

قال ابن تيمية رحمه الله: ولما أمرنا الله سبحانه وتعالى، أن نسأله في كل صلاة أن  
يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين  
والشهداء والصالحين، المغايرين للمغضوب عليهم وللضالين، كان ذلك مما  
يبين أن العبد يخاف عليه أن ينحرف إلى هذين الطريقين، وقد وقع ذلك كما أخبر

به ﷺ حيث قال: لتسلكن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، قالوا: يا رسول الله! اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟ وهو حديث صحيح.

قال الشاطبي في الإعتصام: والأمثلة في تقرير هذا الأصل كثيرة، جميعها يشهد بأن الضلال في غالب الأمر إنما يستعمل في موضوع يزل صاحبه لشبهة تعرض له، أو تقليد من عرضت له الشبهة، فيتخذ ذلك الزلل شرعا ودينا يدين به، مع وجود واضحة الطريق الحق ومحض الصواب.

ولما لم يكن الكفر في الواقع مقتصرًا على هذا الطريق، بل ثم طريق آخر، وهو الكفر بعد العرفان عنادا أو ظلما، ذكر الله تعالى الصنفين في السورة الجامعة، وهي أم القرآن، فقال: {اهدنا الصراط المستقيم - صراط الذين أنعمت عليهم} [الفاتحة: ٦ - ٧]، فهذه هي الحجة العظمى التي دعا الأنبياء عليهم السلام إليها. ثم قال: {غير المغضوب عليهم ولا الضالين} [الفاتحة: ٧].

فالمغضوب عليهم هم اليهود؛ لأنهم كفروا بعد معرفتهم نبوة محمد ﷺ، ألا ترى إلى قول الله فيهم: {الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم} [البقرة: ١٤٦]، يعني: اليهود.

والضالون: هم النصارى؛ لأنهم ضلوا في الحجة في عيسى عليه السلام، وعلى هذا التفسير أكثر المفسرين، وهو مروى عن النبي ﷺ.

ويلحق بهم في الضلال المشركون الذين أشركوا مع الله إلها غيره، لأنه قد جاء في أثناء القرآن ما يدل على ذلك، لأن لفظ القرآن في قوله: {ولا الضالين} [الفاتحة:

٧] يعمهم وغيرهم، فكل من ضل عن سواء السبيل داخل فيه. اهـ.

وقال ابن كثير: "طريقة أهل الإيمان مشتملة على العلم بالحق والعمل به، واليهود فقدوا العمل، والنصارى فقدوا العلم، ولهذا كان الغضب لليهود، والضلال

للنصارى؛ لأن من علم وترك استحق الغضب، بخلاف من لم يعلم، والنصارى لما كانوا قاصدين شيئاً، لكنهم لا يهتدون إلى طريقة؛ لأنهم لم يأتوا الأمر من بابه، وهو اتباع الحق، وضلوا".

وقال القاسمي: "ثم إن المراد بالمغضوب عليهم والضالين؛ كل من حاد عن جادة الإسلام من أي فرقة ونحلة.

وتعيين بعض المفسرين فرقة منهم من باب تمثيل العام بأوضح أفراده وأشهرها. وهذا هو المراد بقول ابن أبي حاتم: لا أعلم بين المفسرين اختلافاً في أن المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى".

وقال السعدي: " { الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ } الذين عرفوا الحق وتركوه؛ كاليهود ونحوهم".

" { الضَّالِّينَ } الذين تركوا الحق على جهل وضلال؛ كالنصارى ونحوهم" ١. هـ ولا يبعد أن يقال: إن " الضالين " يدخل فيه كل من ضل عن الصراط المستقيم؛ كان من هذه الأمة أولاً، إذ قد تقدم في الآيات المذكورة قبل هذا مثله، فقوله تعالى: { ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله } [الأنعام: ١٥٣] عام في كل ضال، كان ضلاله كضلال الشرك أو النفاق، أو كضلال الفرق المعدودة في الملة الإسلامية، وهو أبلغ وأعلى في قصد حصر أهل الضلال، وهو اللائق بكلية فاتحة الكتاب والسبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيه محمد ﷺ. ١. هـ

ومن الأمور التي وقعت فيها ناس من هذه الأمة مشابهة لليهود والنصارى: كتم العلم، والبخل بالعلم والمال، وقسوة القلب (ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم) وغيرها كثير. ...

وصف اليهود بالغضب والنصارى بالضلال: فإن الغضب إنما خص به اليهود، وإن شاركهم النصارى فيه، لأنهم يعرفون الحق وينكرونه ويأتون الباطل عمداً

فكان الغضب أخص صفاتهم، والنصارى جهلة لا يعرفون الحق فكان الضلال  
أخص صفاتهم... .

وقال ابن القيم: ولكن تارك العمل بالحق بعد معرفته به أولى بوصف الغضب  
وأحق به، ومن ههنا كان اليهود أحق به، والجاهل بالحق أحق باسم الضلال، ومن  
هنا وصف النصارى به.

فإن قيل: لم قدم المغضوب عليهم على الضالين؟

وأما تقديم المغضوب عليهم على الضالين فلوجوه:

أحدها: أنهم متقدمون عليهم بالزمان.

الثاني: أنهم كانوا الذين يلون النبي ﷺ من أهل الكتابين فإنهم كانوا جيرانه في  
المدينة، والنصارى كانت ديارهم نائية عنه، ولهذا تجد خطاب اليهود والكلام  
معهم في القرآن الكريم أكثر من خطاب النصارى كما في سورة (البقرة والمائدة  
وآل عمران).. وغيرها من السور.

الثالث: أن اليهود أغلظ كفرا من النصارى، ولهذا كان الغضب أخص بهم واللعنة  
والعقوبة،

فإن كفرهم عن عناد وبغي كما تقدم، فالتحذير من سبيلهم، والبعد منها أحق وأهم  
بالتقديم، وليس عقوبة من جهل كعقوبة من علم.

قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولم يقل: المنعم عليهم كما قال: المغضوب عليهم.  
أولا: أن هذا جاء على الطريقة المعهودة في القرآن، وهي أن أفعال الإحسان  
والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، بخلاف الشر فإنه لا يضاف إلى  
الله تأديبا.

ونظير هذا قول إبراهيم الخليل (الذي خلقتني فهو يهدين والذي هو يطعمني  
ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين) فنسب الخلق والهداية والإحسان بالطعام

والسقي إلى الله، ولما جاء إلى ذكر المرض قال (وإذا مرضت) ولم يقل: أمرضني.

ومثل قوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن (وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً).

ثانياً: أن النعمة بالهداية إلى الصراط: لله وحده، وهو المنعم بالهداية دون أن يشركه أحد في نعمته، فاقضى اختصاصه بها أن يضاف إليه بوصف الأفراد فيقال: أنعمت عليهم، أي أنت وحدك المنعم المحسن المتفضل بهذه النعمة. [ذكره ابن القيم].

ذكر الله تعالى انقسام الناس وأنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام، المنعم عليهم - وهم من عرف الحق واتبعه - والمغضوب عليهم - وهم من عرفه واتبع هواه - والضالين - وهم من جهله - فالناس لا يخرجون عن هذه الأقسام الثلاثة. يجب بغض ومعاداة اليهود والنصارى.

(تتمة): قال ابن القيم: اعلم أن هذه السورة اشتملت على أمهات المطالب العالية أتم اشتمال وتضمنتها أكمل تضمن.

فاشتملت على التعريف بالمعبود تبارك وتعالى بثلاثة أسماء، مرجع الأسماء الحسنى والصفات العليا إليها، ومدارها عليها. وهي: «الله، والرب، والرحمن» وبنيت السورة على الإلهية والربوبية والرحمة. فإيّاكَ نَعْبُدُ مَبْنَى عَلَى الإلهية. وإيّاكَ نَسْتَعِينُ عَلَى الربوبية وطلب الهداية إلى الصراط المستقيم بصفة الرحمة. والحمد يتضمن الأمور الثلاثة: فهو المحمود في إلهيته، وربوبيته، ورحمته. والثناء والمجد كمالان لجده.

وتضمنت إثبات المعاد، وجزاء العباد بأعمالهم حسننها وسيئها. وتفرد الرب تعالى بالحكم إذ ذاك بين الخلائق، وكون حكمه بالعدل. وكل هذا تحت قوله:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

وتضمنت إثبات النبوات من جهات عديدة:

أحدها: كونه رب العالمين. فلا يليق به أن يترك عباده سدى هملاً، لا يعرفهم ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وما يضرهم فيهما. فهذا هضم للربوبية، ونسبة الرب تعالى إلى ما لا يليق به. وما قدره حق قدره من نسبه إليه.

الثاني: أخذها من اسم «الله» وهو المألوه المعبود. ولا سبيل للعباد إلى معرفة عبادته إلا من طريق رسله.

الموضع الثالث: من اسمه «الرحمن» فإن رحمته تمنع إهمال عباده، وعدم تعريفهم ما ينالون به غاية كمالهم. فمن أعطى اسم «الرحمن» حقه عرف أنه متضمن لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، أعظم من تضمنه علم إنزال الغيث وإنبات الكلاء، وإخراج الحب. فاقضاء الرحمة لما تحصل به حياة القلوب والأرواح أعظم من اقتضاها لما تحصل به حياة الأبدان والأشباح، لكن المحجوبون إنما أدركوا من هذا الاسم حظ البهائم والدواب. وأدرك منه أولو الأبواب أمراً وراء ذلك.

الموضع الرابع: من ذكر «يوم الدين» فإنه اليوم الذي يدين الله العباد فيه بأعمالهم، فيثيبهم على الخيرات، ويعاقبهم على المعاصي والسيئات وما كان الله ليعذب أحداً قبل إقامة الحجّة عليه. والحجّة إنما قامت برسله وكتبه.

وبهم استحق الثواب والعقاب. وبهم قام سوق يوم الدين. وسبق الأبرار إلى النعيم. والفجار إلى الجحيم.

الموضع الخامس: من قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ فَإِنَّمَا يَعْبُدُ بِهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى مَا يَحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ. وعبادته: هي شكره وحبه وخشيته، فطري ومعقول للعقول السليمة. لكن طريق التعبد وما يعبد به لا سبيل إلى معرفته إلا برسله. وفي هذا بيان

أن إرسال الرسل أمر مستقر في العقول، يستحيل تعطيل العالم عنه، كما يستحيل تعطيله عن الصانع. فمن أنكر الرسول فقد أنكر المرسل. ولم يؤمن به، ولهذا جعل سبحانه الكفر برسله كفرا به.

الموضع السادس: من قوله اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ فالهداية:

هي البيان والدلالة، ثم التوفيق والإلهام، وهو بعد البيان والدلالة. ولا سبيل إلى البيان والدلالة إلا من جهة الرسل. فإذا حصل البيان والدلالة والتعريف ترتب عليه هداية التوفيق. وجعل الإيمان في القلب وتحبيبه إلى، وتزيينه في قلبه، وجعله مؤثرا له، راضيا به، راغبا فيه. هما هدايتان مستقلتان، لا يحصل الفلاح إلا بهما. وهما متضمنتان تعريف ما لم نعلمه من الحق تفصيلا وإجمالا، وإلهامنا له، وجعلنا مريدين لاتباعه ظاهرا وباطنا. ثم خلق القدرة لنا على القيام لنا على القيام بموجب الهدى بالقول والعمل والعزم. ثم إدامة ذلك لنا وتثبيتنا عليه إلى الوفاة. ومن هاهنا يعلم اضطرار العبد إلى سؤال هذه الدعوة فوق كل ضرورة، وبطلان قول من يقول: إذا كنا مهتدين، فكيف نسأل الهداية؟ فإن المجهول لنا، من الحق أضعاف المعلوم. وما لا نريد فعله تهاونا وكسلا مثل ما نريده أو أكثر منه أو دونه، وما لا نقدر عليه مما نريده كذلك. وما نعرف جملمته ولا نهتدي لتفاصيله، فأمر يفوته الحصر. ونحن محتاجون إلى الهداية التامة.

فمن كملت له هذه الأمور كان سؤال الهداية له سؤال التثبيت والدوام.

وللهداية مرتبة أخرى - وهي آخر مراتبها - وهي الهداية يوم القيامة إلى طريق الجنة. وهو الصراط الموصل إليها. فمن هدى في هذه الدار إلى صراط الله المستقيم الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، هدى هناك إلى الصراط المستقيم، الموصل إلى جنته ودار ثوابه. وعلى قدر ثبوت قدم العبد على هذا الصراط الذي نصبه الله لعباده في هذه الدار، يكون ثبوت قدمه على الصراط المنسوب على متن

جهنم. وعلى قدر سيره على هذا الصراط يكون سيره على ذاك الصراط. فمنهم من يمر كالبرق، ومنهم من يمر كالطرف، ومنهم من يمر كالريح، ومنهم من يمر كشدة الركاب، ومنهم من يسعى سعياً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبو حبواً، ومنهم المخدوش المسلم، ومنهم المكردس في الناس. فلينظر العبد سيره على ذلك الصراط من سيره على هذا، حدو القذة بالقذة جزاء وفاقاً هل تُجَزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

فسؤال الهداية متضمن لحصول كل خير، والسلامة من كل شر. الموضوع السابع: من معرفة نفس المسؤول، وهو الصراط المستقيم. ولا تكون الطريق صراطاً حتى تتضمن خمسة أمور: الاستقامة، والإيصال إلى المقصود، والقرب، وسعته للمارين عليه، وتعيينه طريقاً للمقصود. ولا يخفى تضمن الصراط المستقيم لهذه الأمور الخمسة.

ولينظر الشبهات والشهوات التي تعوقه عن سيره على هذا الصراط المستقيم. فإنها الكلايب التي بجنبتي ذاك الصراط، تخطفه وتعوقه عن المرور عليه. فإن كثرت هنا وقويت فكذلك هي هناك وما رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ. فوصفه بالاستقامة يتضمن قربه، لأن الخط المستقيم هو أقرب خط فاصل بين نقطتين. وكلما تعوج طال وبعد. واستقامته تتضمن إيصاله إلى المقصود ونصبه لجميع من يمر عليه يستلزم سعته. وإضافته إلى المنعم عليهم، ووصفه بمخالفة صراط أهل الغضب والضلال يستلزم تعيينه طريقاً.

والصراط: تارة يضاف إلى الله، إذ هو الذي شرعه ونصبه، كقوله تعالى: ١٥٣: ٦ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا وقوله: ٥٢: ٤٢ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ: صِرَاطِ اللَّهِ وتارة يضاف إلى العباد، كما في الفاتحة لكونهم أهل سلوكه. وهو المنسوب لهم. وهم المارون عليه.



الموضع الثامن: من ذكر المنعم عليهم، وتمييزهم عن طائفتي الغضب والضلال فانقسم الناس بحسب معرفة الحق والعمل به إلى الأقسام الثلاثة. لأن العبد إما أن يكون عالماً بالحق، أو جاهلاً به. والعالم بالحق إما أن يكون عاملاً بموجبه أو مخالفاً له. فهذه أقسام المكلفين. لا يخرجون عنها البتة. فالعالم بالحق العامل به: هو المنعم عليه. وهو الذي زكّى نفسه بالعلم النافع والعمل الصالح. وهو المفلح ٩١: ٩ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَالْعَالَمُ بِهِ الْمَتِّعُ هُوَ هُوَ الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِ. والجاهل بالحق: هو الضال. والمغضوب عليه ضال عن هداية العمل. والضال مغضوب عليه لضلاله عن العلم الموجب للعمل. فكل منهما ضال مغضوب عليه، ولكن تارك العمل بالحق بعد معرفته به أولى بوصف الغضب وأحق به. ومن هاهنا كان اليهود أحقّ به. وهو متغلظ في حقهم. كقوله تعالى في حقهم ٢: ٩٠ بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ: أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِيًّا أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، فَبَأَوْ بِعَضْبٍ عَلَى غَضْبٍ قَالَ تَعَالَى: ٥: ٦٠ قُلْ هَلْ أَنْبَيْتُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ. والجاهل بالحق: أحق باسم الضلال. ومن هنا وصفت النصارى به في قوله تعالى: ٥: ٧٧ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ، وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصَلُّوا كَثِيرًا، وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ فَالْأُولَى: في سياق الخطاب مع اليهود. والثانية: في سياقه مع النصارى.

وفي الترمذي وصحيح ابن حبان: من حديث عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضالون».

ففي ذكر المنعم عليهم - وهم من عرف الحق واتبعه - والمغضوب عليهم - وهم من عرفه واتبع هواه - والضالين - وهم من جهله - ما يستلزم ثبوت الرسالة =

والنبوة. لأن انقسام الناس إلى ذلك هو الواقع المشهود. وهذه القسمة إنما أوجبها ثبوت الرسالة. وأضاف النعمة إليه، وحذف فاعل الغضب لوجوه. منها: أن النعمة هي الخير والفصل. والغضب من باب الانتقام والعدل. والرحمة تغلب الغضب، فأضاف إلى نفسه أكمل الأمرين، وأسبقهما وأقوامهما. وهذه طريقة القرآن في إسناد الخيرات والنعمة إليه.

وحذف الفاعل في مقابلتهما، كقول مؤمني الجن ٧٢: ١٠ وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ومنه قوله الخضر في شأن الجدار واليتيمين ١٨: ٨٢ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا وَقَالَ فِي خُرُقِ السَّفِينَةِ ١٨: ٧٩ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي وتأمل قوله تعالى: ٢: ١٨٧ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ وقوله: ٥: ٤ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وقوله: ٤: ٢٤ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ - ثم قال - وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ.

وفي تخصيصه لأهل الصراط المستقيم بالنعمة ما دل على أن النعمة المطلقة هي الموجبة للفلاح الدائم. وأما مطلق النعمة فعلى المؤمن والكافر. فكل الخلق في نعمه. وهذا فصل النزاع في مسألة: هل لله على الكافر من نعمة أم لا؟.

فالنعمة المطلقة لأهل الإيمان. ومطلق النعمة يكون للمؤمن والكافر، كما قال تعالى: ١٤: ٣٤ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.

والنعمة من جنس الإحسان، بل هي الإحسان. والرب تعالى إحسانه على البر والفاجر. والمؤمن والكافر. وأما الإحسان المطلق فللذين اتقوا والذين هم محسنون.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه هو المنفرد بالنعمة: ١٦: ٥٣ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ فأضيف إليه ما هو منفرد به. وإن أضيف إلى غيره فلكونه طريقاً ومجرى للنعمة.

وأما الغضب على أعدائه فلا يختص به تعالى، بل ملائكته وأنبيأؤه ورسله وأولياؤه يغضبون لغضبه. فكان في طلبه المغضوب عليهم» بموافقة أوليائه له: من الدلالة على تفرد الإنعام، وأن النعمة المطلقة منه وحده، هو المنفرد بها - ما ليس في لفظه «المنعم عليهم».

الوجه الثالث: أن في حذف فاعل الغضب من الإشعار بإهانة المغضوب عليه وتحقيره، وتصغير شأنه، ما ليس في ذكر فاعل النعمة، من إكرام المنعم عليه والإشادة بذكره، ورفع قدره: ما ليس في حذفه. فإذا رأيت من قد أكرمه ملك وشرفه، ورفع قدره، فقلت: هذا الذي أكرمه السلطان، وخلع عليه وأعطاه ما تمناه. كان أبلغ في الثناء والتعظيم من قولك: هذا الذي أكرم وخلع عليه وشرف وأعطي.

وتأمل سرا بديعا في ذكر السبب والجزاء للطوائف الثلاثة بأوجز لفظ وأخصره. فإن الإنعام عليهم يتضمن إنعامه بالهداية التي هي العلم النافع والعمل الصالح. وهي الهدى ودين الحق. ويتضمن كمال الإنعام بحسن الثواب والجزاء. فهذا تمام النعمة. ولفظ «أنعمت عليهم» يتضمن الأمرين. وذكر غضبه على المغضوب عليهم يتضمن أيضا أمرين: الجزاء بالغضب الذي موجب غايته العذاب والهوان، والسبب الذي استحقوا به غضبه سبحانه. فإنه أرحم وأرأف من أن يغضب بلا جنائية منهم ولا ضلال. فكأن الغضب عليهم مستلزم لضلالهم. وذكر الضالين مستلزم لغضبه عليهم وعقابه لهم. فإن من ضل استحق العقوبة التي هي موجب ضلاله وغضب الله عليه.

فاستلزم وصف كل واحد من الطوائف الثلاث للسبب والجزاء أبين استلزام، واقتضاه أكمل اقتضاء، في غاية الإيجاز والبيان والفصاحة، مع ذكر الفاعل في أهل السعادة، وحذفه في أهل الغضب. وإسناد الفعل إلى السبب في أهل الضلال.

(تتمة): قال الغرناطي في ملاك التأويل القاطع: هي أم القرآن ومطلع الكتاب العزيز وأول سورة في الترتيب الثابت ومشروعية حمده سبحانه في ابتداء الأمور وختامها متقرر معلوم وقد تكرر في الكتاب العزيز افتتاحا واختتاماً، وأمر الله به نبيه ﷺ في قوله تعالى "وقل الحمد لله" والمتردد من صفة حمدة حمده سبحانه في معظم الوارد منه في الكتاب العزيز ما افتتحت به أم القرآن من قوله تعالى "الحمد لله" وما ورد في سورة الجاثية من قوله: "فلله الحمد" [آية ٣٦] ثم وقع إتباع المفتتح من السور بحمده جل وتعالى بأوصاف مختلفات مما انفرد به سبحانه فالسائل أن يسأل في ذلك أربعة سؤالات:

السؤال الأول: ما الفرق بين الوارد في أم القرآن وما جرى مجراها مما افتتح بقوله "الحمد لله" وبين الواقع في سورة الجاثية من قوله "فلله الحمد"؟

السؤال الثاني: ما وجه افتتاح السور الخمس وهي: سورة أم القرآن والأنعام والكهف وسبأ وفاطر بقوله "الحمد لله" واختصاصها بذلك مع تساوي السور كلها في استقلالها بأنفسها وامتياز بعضها من بعض؟

السؤال الثالث: ما وجه تخصيص كل آية منها بما ورد من أوصافه تعالى المتبع بها حمده؟ ففي أم القرآن: "الحمد لله رب العالمين" وفي الأنعام: "الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور" وفي الكهف: "الذي أنزل على عبده الكتاب" وفي سبأ: "الذي له ما في السماوات وما في الأرض" وفي فاطر: "فاطر السماوات والأرض".

فهل هذا التخصيص لمناسبة تقتضيه حتى لا يلائم سورة منها من ذلك في غيرها؟ السؤال الرابع: ما وجه كون الوارد من حمده في الخواتم والانتهايات لم يطرد فيه ما أطرده في افتتاح هذه السور من اختلاف التوابع بل جرى على أسلوب واحد فقال سبحانه: "فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين" وقال

تعالى: "وأخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين" وقال تعالى: "وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين" وقال تعالى: "وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين" فورد هذا مكتفي فيه بوصفه سبحانه بأنه رب العالمين والجواب عن السؤال الأول: بعد تمهيده وهو أن نقول أن قوله تعالى: "الحمد لله" مبتدأ وخبر وكذلك قوله: "فلله الحمد" وتأخر في هذه الثانية المبتدأ، والحاصل في الموضوعين معنى واحد وهو حمده سبحانه بما هو أصله.

ومعلوم أن التقديم والتأخير فيما بين المبتدأ والخبر إذا لم يقع عارض مما يعرض في التركيب، ككون المبتدأ مما يلزم صدر الكلام، أو كون الخبر كذلك، فيلزم تقديم ما له الصدرية إلى غير ذلك من العوارض وهي كثيرة، فما لم يعرض عارض يوجب لأحدهما التقديم أو التأخير فتقديم أيهما كان وتأخير الآخر عربي فصيح، إلا أن مرتبة المبتدأ التقديم ليني عليه الخبر، فتقديمه عند عدم العوارض اللفظية أولى كما في القرآن.

وإذا وضح هذا فللسائل أن يقول: ما الموجب لتقديم الخبر على المبتدأ في سورة الجاثية؟ وهل كان يسوغ عكس الواقع؟  
والجواب: أن العوارض الموجبة لتقديم ما مرتبته التأخير وتأخير ما مرتبته التقديم ليست منحصرة في جهة التركيب اللفظي، بل قد يعرض من جهة المعنى. وتقدير الكلام ما يقتضى ذلك ويوجبه.

وإذا تقرر هذا فنقول: إن قوله تعالى: "فلله الحمد" ورد على تقدير الجواب بعد إرغام المكذب وقهره ووقوع الأمر مطابقاً لأخبار الرسل عليه السلام، وظهور ما كذب الجاحد به، فعند وضوح الأمر كأن قد قيل لمن الحمد ومن أهله؟ فكان الجواب على ذلك فقيل: "فلله الحمد".

نظير هذا قوله تعالى: "لمن الملك"؟ ثم قال: "الله الواحد القهار"، ألا ترى تلاقي

الآيتين فيما تقدمهما فالمتقدم في سورة غافر قوله تعالى: "لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء". فعند ظهور الأمر للعيان ومشاهدة ما قد كان خبراً قيل لهم: "لمن الملك اليوم".

وتقد في سورة الجاثية قوله تعالى: "وبدا لهم سيئات ما عملوا" الآيات. وإنما ذلك يوم التلاقي والعرض عليه سبحانه فعند المعاينة وزوال الارتباب والشكوك كأن قد قيل لهم: لمن الحمد ومن أهله؟ فورد الجواب بقوله: "فله الحمد". فالآية كالأية، والمقدر المدلول عليه كالمنطوق، والإيجاز مستدع لذلك. ولما تقدم ذكر الملك في آية غافر منطوقاً به لم يحتج إلى إعادة ذكره، فقيل: "الله الواحد القهار" ولم يقل: فله الملك لتقدم ذكره. ولما كان الحمد في سورة الجاثية لم يتقدم ذكره، وإنما هو مقدر يدل عليه السابق لم يكن بد من الافصاح به في الجواب فقيل: فله الحمد ولأجل ما قصد من تقرير المكذبين وتوبيخهم عند انقطاع الدعاوى ووضوح الأمر أتبع حمده تعالى بقوله: "رب السماوات ورب الأرض رب العالمين". فذكر ربوبته تعالى لما أبداه وأوجده من أعظم مخلوقاته وأبدع مصنوعاته، قال تعالى: "الخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس" وأعاد ذكر ربوبيته مع كل من هذه المخلوقات العظام، المنصوبة للاستدلال بها والاعتبار بعظيم خلقها وما فيها، فقال: "رب السماوات ورب الأرض" ثم أتبع بما يعم ربوبيته لذلك كله فقال: "رب العالمين". والعالم ما سواه سبحانه من جميع مخلوقاته ثم قال: "وله الكبرياء في السماوات والأرض" أى الانفراد بالعظمة والجلال والخلق والأمر، وهو العزيز الذى ذل كل مخلوق لعزته وقهره، الحكيم فى أفعاله الذى جلت حكمته عن أن تدرك الأفهام غاياتها أو يحيط ذوو التفكير بنهاياتها فناسب ما ورد هنا من الإطالة بتكرار - ما ذكر - مقصود الآية، وذلك هو الجارى متى قصد تعنيف المشركين ومن عبد مع الله غيره وهو وارد فى

غير ما موضع من كتاب الله تعالى وتكرير لفظ "رب" في قوله: "ورب الأرض". مما يشهد لهذا الغرض من قصد تقريب الجاحدين. ولما كان الوارد في أم القرآن خطاباً للمؤمنين وتعليماً للمستجيبين مجرداً عما قصد في آية الجاثية من توبيخ المكذبين ورد على ما قدم من الاكتفاء. وكل على ما يجب ويناسب. والجواب عن السؤال الثاني: إن وجه تخصيص السور الخمس بما افتتحت به من حمده تعالى ما ذكر آنفاً.

أما أم القرآن فهي أول السور ومطلع القرآن العظيم بالترتيب الثابت فافتتاحها بحمده تعالى بين.

أما سورة الأنعام فمشيرة إلى إبطال مذهب الثنوية ومن قال بمثل قولهم ممن جعل الأفعال بين فاعلين إلى ما يرجع إلى هذا وقد بسطت هذا في كتاب البرهان. وإذا كانت هذه السورة مشيرة إلى ما ذكر وانفردت بذلك فافتتاحها بحمده تعالى بين وفي الجواب عن السؤال الثاني لهذا زيادة بيان.

وأما سورة الكهف فكذلك لبنائها على قصة أصحاب الكهف وذكر ذى القرنين حسبما ألفت يهود لسائلهم من كفار قريش وذلك مما لم يتكرر في القرآن فافتتحت بحمده تعالى وذلك بين

وأما سورة سبأ فإن قصة سبأ لم يرد فيها أيضاً في غير هذه السورة إلا الإيماء الوارد في قوله في سورة النمل "وجئتك من سبأ بنيا يقين" فلما تضمنت سورة سبأ من هذا ما تضمنت ومن قصص داود وسليمان عليهما السلام وما منحهما الله سبحانه وتعالى من تسخير الجبال والطيور والجن وإلانة الحديد ولم يجتمع مثل هذا التعريف في سواها افتتحتها سبحانه بحمده وانفراده بملك السماوات والأرض وما فيهما وأنه أهل الحمد في الدنيا والآخرة وأما سورة فاطر ففيهما التعريف بخلق الملائكة عليهم السلام وجعلهم رسلاً أولى أجنحة إلى خلق السماوات والأرض

وامساکهما ان تزولا وانفراده بذلك ولم يقع هذا التعريف في غيرها من سور القرآن فناسب هذه المقاصد المفردة التي لم ترد في غير هذه السور ما افتتحت به ولا يلزم على هذا اطراد ذلك في كل سورة انفردت بحكم أو تعريف ليس في غيرها بل جواز ذلك منسحب على الجميع واختصاص هذه السور بذلك واضح لانفرادها بما ذكرناه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن أم القرآن لما كانت أول سورة ومطلع آياته وهو المبين لكل شيء والمعرف بوحدانيته سبحانه وانفراده بالخلق والاختراع وملك الدارين فناسب ذلك من أوصافه العلية ما يشير إلى ذلك كله من أنه رب العالمين وأنه الرحمن الرحيم وأنه ملك يوم الدين حتى تنقطع الدعاوى وتظهر الحقائق ويبرز ما كان خبرا إلى العيان وهذا واضح وأما مناسبة الوصف الوارد في سورة الأنعام فمن حيث ما وقع فيها من الإشارة إلى من عبد الأنوار وجعل الخير والشر من الظلمة فافتتحتها تعالى بوصفه بأنه خالق السماوات والأرض وهى الأجرام التى عنها الظلمات وفيها الأجرام النيرات وذكر تعالى أنه خالق الأنوار وأعاد سبحانه ذكر ما فيه الدلالة البينة على بطلان مذهب من عبد النيرات أو شيئا منها في قوله تعالى: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض" الآيات فقال: "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا" ثم قال عليه السلام على جهة الفرض لإقامة الحججة على قومه: "هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين" ثم قال ذلك في الشمس والقمر مستدلا بتغيرها وتقلبها في الطلوع والغروب على أنها حادثة مربوبة مسخرة طائعة لموجدتها المنزه عن سمات التغير والحدوث فقال عليه السلام عند ذلك لقومه: "إني برئ مما تشركون" فأخبر عن حاله قبل هذا الاعتبار وبعده. قال تعالى: "مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران: ٦٧)" وفي طي قوله: "وما كان من



المشركين " تنزيه عن عبادة النيرات وغيرها مما سواه تعالى وبان من هذا كله ما افتتحت به السورة من انفراده تعالى بخلق السماوات والأرض والظلمات والنور فوضح التناسب والتلازم.

وأما سورة الكهف فإنها لما انطوت على التعريف بقصة أصحاب الكهف ولقاء موسى عليه السلام الخضر وما كان من أمرهما وذكر الرجل الطواف وبلوغه مطلع الشمس ومغربها وبنائه سد يأجوج ومأجوج وكل هذا إخبار بما لا مجال للعقل في إدراكه ولا تعرف حقيقته إلا بالوحي والإنباء الصدق الذي لا عوج فيه ولا أمت ولا زيغ ناسب ذلك ذكر افتتاح السورة المعرفة بذلك الوحي المقطوع به قوله: "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً" والتناسب في هذا أوضح من أن يتوقف فيه.

وأما سورة سبأ فلما تضمنت ما منح سبحانه داود وسليمان من تسخير الجبال والطير وإلانة الحديد ناسب ذلك ما به افتتحت السورة من أن الكل ملكه وخلقته فهو المسخر لها والمتصرف في الكل بما يشاء فقال تعالى: "الحمد لله الذي له ما في السماوات وما في الأرض" وهذا واضح التناسب.

وأما سورة فاطر فمناسبة صفه تعالى باختراع السماوات والأرض لما ذكره من خلق عامري السماوات من الملائكة وجعلهم رسلاً أولى أجنحة وإمساكه السماوات والأرض أن تزولا أبين شئ وأوضحه وليس شئ من هذه الأوصاف العلية بمناسب لغير موضعه كمناسبة موضعه الوارد فيه.

فقد بان مجيء كل واحد منهما في موضعه ملائماً لما اتصل به، والله أعلم.

والجواب عن السؤال الرابع: أن الخواتم والانتهايات في السور والآيات لما كان كان غير مقصود بها ما قصد في المواضع المتقدمة وإنما هي مشروعية للمؤمنين عند خواتم أعمالهم وانقضاء أمورهم وقع الاكتفاء فيها بقوله: "الحمد لله رب

العالمين"، إذ في طي ذلك اعتراف للمؤمن وعلمه بانفراد موجدته جل وتعالى بالخلق والأمر وملك الدارين، وأهليته سبحانه وتعالى لكل ما تضمنت الأوصاف كلها في السور المذكورة، وليس موضع توبيخ ولا تقريع فناسب الاكتفاء بما ذكر، والله أعلم.

الآية الثانية: قوله تعالى: "الحمد لله رب العالمين\*الرحمن الرحيم\*مالك يوم الدين" اتفق القراء السبعة على الاتباع في هذه الصفات العلية وإجرائها على ما قبلها.

وقال تعالى في سورة البقرة: "ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وأتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس" وفي سورة النساء: "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل إليك من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة".

اتفق القراء السبعة في هذه الصفات الأربع وهى قوله في آية البقرة: والموفون والصابرين، وفي آية النساء: والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة، على القطع كما اتفقوا في أم القرآن في الأربع صفات الواردة فيها على الاتباع، وقد اتفقت ثمانيتها في أنها صفات ثناء ومدح وتعظيم ثم اختلفوا فيما ذكرنا من الاتباع والقطع ولم يجروها مجرى واحداً، وقد ترجم سيبويه رحمه الله على ما ينصب على التعظيم والمدح، وقال في الترجمة بعد إشارتها إلى أن الوجه الانتصاب على ما ذكر من القطع بمقتضى مفهوم الترجمة فاتبع بأن قال: "فإن شئت جعلته صفة مجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته" واستشهد على القطع بما ورد من قول العرب: "الحمد لله الحميد هو والملك لله أهل الملك" فنصب الحميد ولهذا اتبع

بالضمير المؤكد المستتر في الصفة ليظهر النصب في الصفتين.  
ثم اتبع بجواز الرفع والاتباع وأشار إلى أن القطع هو المختار في الباب إذا كان  
الموصوف معلوما والصفة المدح والثناء وهذا حاصل قوله وقول الجمهور وعليه  
ورد ما أورده من الآيات وما ذكر عن العرب من الإثبات. ثم إنه أشار إلى ضعف  
القطع في قوله في أثناء كلامه "وسمعت بعض العرب يقول الحمد لله رب العالمين  
- يعنى بالنصب - فسألت عنها يونس فزعم أنها عربية.  
وعادته رحمه الله التعبير بهذه العبارة عما هو دون غيره في القوة، من ذلك قوله في  
أول أبواب الاشتغال عقب بيت ذي الرمة: إذا ابن أبي موسى بلال بلغته فقام  
بفأس بين وصليك جازر فقال عقبه: "والنصب عربى كثير والرفع أجود" ولما  
استشهد على اختياره النصب فيما تقدم قبله جملة فعلية ببيتى الربيع بن ضبع  
الفزاري: أصبحت لا أحمل السلاح ولا أرد رأس البعير إن نفرا  
والذئب أخشاه إن مررت به وحدى وأخشى الرياح والمطرا.  
بنصب الذئب وهو المختار أتبع بأن أن قال: "وقد يبتدأ فيحمل على ما مثل ما  
يحمل عليه وليس قبله منصوب وهو عربي وذلك قولك: لقيت زيذا وعمرو  
كلمته، ولم يخالف أحد في أن النصب في هذا أفصح.  
وقال في مسألة: أنت عبد الله ضربته واختياره الرفع في عبد الله لما جعل الضمير  
المنفصل قبله مبتدأ وهو أنت فضعف مقوي النصب في عبد الله وهو الاستفهام  
للفصل بالمبتدأ، فقال بعد اختياره الرفع لما ذكر: إلا أنك إن شئت نصبت كما  
نصبت زيذا ضربته. ثم قال عربي جيد بعد ما قدم أن الرفع عنده أولى. وقال في  
مسألة: رأيت متاعك بعضه فوق بعض". وجوز الرفع والنصب على معنيين فقال  
عقب ذلك والرفع في هذا أعرف. ثم قال بعد: وإن نصبت فهو عربي جيد وقال  
بعد إنشاده:

=

إن على الله أن تباعيا تؤخذ كرهاً أو تجيء طائعا قال: فذا عربي حسن والأول أعرف وأكثر.

فقد تبين من متعارف إطلاقه ما يريد بهذه العبارة وقد ترددت في كتابه كثيرا فحكايته هذه القراءة عن بعض العرب بعد إثارة القطع عن جميعهم إذ لا يقتضى إطلاق كلامه غير ذلك وعليه فهمه الناس عنه وجرى عليه كلام جميعهم اعتماداً على تلقيه من العرب ثم حكى ما يعارض ما تمهد من ذلك بما ذكر من هذه القراءة. فهذا مع سؤاله يونس عن هذه القراءة وجواب يونس بأنها عربية، وقد بينا مراده بهذه العبارة وقول سيبيويه في أخباره عن قول يونس "فزعم" حاصل من ذلك كله ضعف القطع في هذه الصفة مع أنها مدح وتعظيم.

فالوجه على ما تأصل فيما قدمنا قطعها بتضعيف هذه القراءة معارض. لما اتفقوا عليه فهو مما أشكل ولم أر من تعرض له من نحوي ولا مفسر إلا بما لا يصح.

وقد أطنب أبو الفضل ابن الخطيب [الرازي] رَحِمَهُ اللهُ في التفسير المنسوب إليه، فيما أورد في تفسير الفاتحة وما تعرض لهذا بشئ وكذلك غيره من النحويين والمفسرين إلا من قال إن القطع في هذه القراءة هو الوجه وإياه أراد سيبيويه وإن جواب يونس بقوله: "عربية" إنما يريد إنها فصيحة كالمثل المذكور معها وهذا خطأ بين ومن أمعن النظر في الكلام يراه من هذا.

وقد زعم بعض من عاصرناه من النحويين أن سيبيويه إنما قصد بما حكاه عن بعض العرب من هذه القراءة فسأل يونس عنها الرد على من قال: إن القطع لا يكون إلا بعد اتباع.

فهذا أيضاً فاسد إذ لم يتقدم من كلام سيبيويه رحمه الله ما يبيّن عليه هذا لا في الترجمة ولا في المثل ولا فيما أنشده من قول الأخطل:

=

=

[نفسي فداء أمير المؤمنين إذا أبدى التواجد يوم باسل ذكر  
الخائض الغمر والميمون طائرته خليفة الله يستسقى به المطر]  
ومهلل:

[وللقد خبطن بيوت يشكر خبطه أخواننا وهم بنو الأعمام]

ولا تعرض له إلا بعد ما ذكر بعض ما سمعه من قراءة بعضهم: "الحمد لله رب  
العالمين" بالنصب وسؤال يونس عنها وبناء الباب على ما تقدم وتعقيبه بما به  
اتبع الترجمة وكل ذلك جار على ما فهمه الجماعة من اختيار القطع وإن لم يتقدم  
اتباع.

ثم إن القطع قبل الاتباع قد تحصل مما أورده من المثالين المسموعين والآيات  
وما أنشده قبل الاتباع وبعده من غير تفصيل في الحالين وذلك كله يقتضي استواء  
الحكم ما لم يكن الموصوف يفتقر إلى زيادة بيان، فإنه قد يحسن إذ ذاك بيان،  
ولما لم يقع فيما صدر به سبويه الباب إلا ما هو معلوم غير محتاج إلى زيادة بيان  
وإذا ثبت هذا ولم تقع إشارة إلى ما زعم هذا القائل من هذا التفصيل فلا يتوقف  
القطع على الشرطين المذكورين: من كون الصفة للثناء والتعظيم، وكون  
الموصوف معلوماً.

وهل يطرد هذا الحكم في كل ما وجد فيه أم يتفصل؟ هذا حكم آخر وسيستوفى  
بعد إن شاء الله.

أما تقدم الاتباع فليس بشرط وإنما تعلق القائل بذلك مما ذكر أبو طاهر في باب  
شاذ مما يشير إلى أنه قول قائل من النحويين، إلا أنه لم يتعرض لكلام سبويه  
وإنما الخطأ في نسبة ذلك لسبويه مع فساد هذا القول في نفسه. فإذا تقرر ما أصلناه  
من أن الوجه فيما الصفة فيه مدح أو ذم والموصوف معلوم قطع الصفة وأنه  
الأفصح، فللسائل أن يسأل عن وجه ضعف النصب في القراءة المذكورة مع

حصول شرط القطع؟ ولم اتفق القراء على خلاف ما تمهد أنه الوجه؟ والجواب عن ذلك - والله أعلم - أن اختيار القطع بعد حصول شرطية مطرد ما لم تكن الصفة خاصة بما جرت عليه لا تليق بغيره ولا يتصف بها سواه ولا شك أن هذا الضرب قليل جدًا فلذلك لم يفصح سيبويه رحمه الله باشتراطه واكتفى بالوارد مما ذكره عن بعض العرب فإذا كانت الصفة مما لا يشارك فيها الموصوف غيرهم وكانت مختصة بمن جرت عليه فالوجه فيها الاتباع ويطرد ذلك في صفات الله سبحانه مما لا يتصف به غيره، وأوضح ذلك هذه الصفة العلية ألا ترى أن ربوبيته تعالى للعالم بأسره لا تنبغى لغيره ولا يتصف بها سواه فلما كانت على ما ذكرته لم يكن فيها القطع والمراد السماع على هذا كاف في الدلالة فمنه الآية المذكورة ومنه قوله تعالى: "حم\*تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم\*غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول". لما كان وصفه تعالى بغافر الذنب وما بعده لا يليق بغيره تعالى لم يكن إلا الاتباع، والاتباع لا يكون بعد قطع فلزم الاتباع في الكل، ومن هذا قول عمرو بن الجموح: الحمد لله العلي ذي المنن الواهب الرزاق ديان الدين.

وهذا مع تكرار الصفات وذلك من مسوغات القطع على صفة ما، وعند بعضهم من غير تقييد بصفة، وأما الاتباع فيما لم يقع فيه إلا صفتان من صفاته تعالى فأكثر من أن يحصى، فهذا شاهد السماع وهو كاف وله وجه من القياس وهو شبيه بالوارد في سورة النجم في قوله تعالى: "وأنه هو أضحك وأبكى\*وأنه هو أمات وأحيا". ثم قال تعالى بعد: "وأنه هو أغنى وأقنى\*وأنه هو رب الشعرى".

فورد في هذه الجمل الأربع الفصل بالضمير المرفوع بين اسم ان وخبرها ليحترز بمفهومه نفى الاتصاف عن غيره تعالى بهذه الأخبار وكان الكلام في قوة أن لو قيل: وأنه هو لا غيره وذلك أنه لما كان يمكن المباغت الجاحد ادعاء هذه

الأوصاف لنفسه مباحتهً ومغالطاً كقول طاغية إبراهيم عليه السلام جواباً لإبراهيم عليه السلام حين قال: "ربي الذي يحيي ويميت" فقال الطاغية مباحتهً ومخياً لأمثاله: أنا أحيي وأميت فأوهم بفعلة يطلق عليها هذه العبارة مجازاً بقتله من لم يستوجب القتل وتسريحه من وجب عليه القتل وهذا جارٍ في هذه الجمل المفصول فيها بالضمير فأتى به لما ذكر ولم يرد هذا الضمير في قوله تعالى: "وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى" لأن ذلك مما لا يتعاطاه أحد لا حقيقة ولا مجازاً وبالاعتراف بذلك أخبر تعالى عن عتاة الكفار العرب وغيرهم حين قال تعالى: "ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله" وكذلك قوله تعالى: "وأنه أهلك عاداً الأولى" لكون اهلاك القرون المكذبة مما لا يمكن أن ينسب لغير الله تعالى فلم يعرض في هذا مفهوم يحتاج التحرز منه لم يرد هنا فصل بضمير كما ورد فيما تقدم.

وإذا تأملت القطع في صفات الثناء والمدح وجدت ما مهدناه جارياً على هذا، ألا ترى أنك إذا قلت: مررت بزيد العلم، فاتبعت الصفة لموصوفها مع كون الصفة صالحة لمن أجريت عليه ولغيره لم يكن ذلك ليدفع غير زيد عن مشاركته في صفته التي أجريتها عليه، فإذا قطعت قلت: مررت بزيد العلم هو، برفع الصفة على تقدير مبتدأ أي هو العلم أحرز ذلك الضمير المبتدأ بمفهومه أن غير زيد ليس بعالم أو أنه ليس كزيد وكأنك قلت هو العلم لا غيره كما في الآي المتقدمه، وكذا القطع في النصب من غير فرق. فإذا كانت الصفة لم تخص من جرت عليه لم يكن هناك مفهوم محرز منه فلم يكن القطع ليحرز هنا فائدة فلم يحتاج إليه وعليه ورد السماع كما تقدم فقد تعاضد السماع والقياس كما بينا ووجب الاتباع في قوله تعالى: "الحمد لله رب العالمين" وهو مما لم يتعرض له أحد بما يخص مع لزوم الجواب عنه.

الآية الثالثة: من أم القرآن قوله تعالى: "الرحمن الرحيم" فيها سؤال واحد وهو أن يقول القائل: ما وجه الفصل بهاتين الصفتين العليتين من قوله: "الرحمن الرحيم" بين الصفتين المقتضيتين ملك الدارين بما فيها وهما "رب العالمين" "ملك يوم الدين" من حيث أن الحمد لله رب العالمين يتضمن أن لا رب سواه فهو ملك الكل فقد كان المطابق لهذا إيصال ملك يوم الدين به حتى يقع وصفه بملك الدارين جميعاً وبالانفراد فيهما بالخلق والأمر والحكم كمت هو وكما ورد في قوله تعالى: "له الحمد في الأولى والآخرة".

فالجاري مع هذا أن لو قيل: الحمد لله رب العالمين ملك يوم الدين والفصل بالرحمن الرحيم مما يكسر هذا الغرض فما وجه ذلك؟

والجواب عن ذلك: أنه تعالى خصص هذه الأمة بخصائص الاعتناء والتكريم، قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس". وجعل نبينا ﷺ سيد ولد آدم والمصطفى من كافة الخلق والتابع يشرف بشرف المتبوع وقد خاطبه تعالى بخطاب الرحمة والتلطف والاعتناء فقال تعالى: "عفا الله عنك لم أذنت لهم" فقدم العفو بين يدي ما صورته العتب لئلا ينصدع قلبه ﷺ فكذلك تلتطف لعباده من أمة هذا النبي الكريم وأمنهم من خوفهم وإشفاقهم من عرض أعمالهم وحسابهم فقال: "الحمد لله رب العالمين \* الرحمن الرحيم \* ملك يوم الدين".

لما كان تعالى قد وصف هذا اليوم بأنه يوم تشخص فيه الأبصار "وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى"، قدم هنا تعريفهم بأنه "الرحمن الرحيم" وأنه ملك ذلك اليوم فأنس هذه الأمة كما أنس نبيهم وذلك أبين شئ.

الآية الرابعة: قوله تعالى: "ملك يوم الدين" وفي قراءة عاصم والكسائي "مالك يوم الدين" وفي سورة آل عمران: "قل اللهم مالك الملك" ولم يقرأ بغيره، وفي



سورة الناس "ملك الناس" ولم يقرأ أيضًا بغيره. ومدار الآيات الثلاث على تعريف العباد بأنه سبحانه الملك الملك ثم ورد فيها من الاختلاف ما ذكر. فللسائل أن يسأل فيقول: ما وجه هذا الاختلاف؟

وهل اختصاص آية أم القرآن بالقراءتين لموجب يخصصها مع اتحاد المقصود في الآيات الثلاث من أنه سبحانه المنفرد بملك الكل وإيجادهم وأنه الملك الملك؟ أم ذلك لاختلاف المقاصد؟

والجواب: إن الآيات الثلاث حاصل منها ما ذكر أنه مقصود من أنه سبحانه ملك

مالك أما آية الفاتحة فيإفصاح القراءتين، وأما آية آل عمران فلفظ الملك المضاف إليه مالك في قوله تعالى: "مالك الملك" يفهم أنه الملك لأن الملك من له الملك فأفهم لفظ الملك المضاف إليه مالك أنه ملك فحصل الاكتفاء بهذا وأفهمت الآية الأمرين.

وأما آية الناس فقوله تعالى: "رب الناس" مغن عن الإفصاح بمالك الناس لأن الرب المالك فكأن قد قيل: قل أعوذ بمالك الناس ملك الناس فاقضى الإيجاز الاتصال ووحدة الكلام من حيث المعنى

أما آية الفاتحة فقوله فيها: "ملك يوم الدين" آية انفردت عما قبلها بالتعريف بما لم تعرف به الآية التي قبلها من التنصيص على أنه ملك يوم الحساب فمصرف الكلامين في الآيتين إلى مقصودين وذلك أن قوله تعالى: "الحمد لله رب العالمين" كلام مصرفه بحسب التفصيل الوارد هنا إلى حال الدنيا مع انسحاب معناه على الدارين ولكن ورد الكلام مفصلاً فقال: "الحمد لله رب العالمين" فمصرف هذا بسببية المفهوم وتقييد ما بعده وما يقتضيه التناظر والتقابل إلى حال الدنيا ثم قال: "ملك يوم الدين" فمصرف هذا إلى الآخرة فهذا في التفصيل كقوله تعالى: "له

الحمد في الأولى والآخرة " فلم يكن ما مصرفه إلى حال الدنيا ليقع به الاستغناء عما مصرفه إلى حال الآخرة فلم يكن بد من الإفصاح بالصفتين فورد ذلك في القراءتين بخلاف ما في آية آل عمران وآية الناس فإن الآيتين من حيث الاتصال في المعنى في قوة آية واحده والكلام فيهما مطلق غير مقيد فيتناول بحسب إطلاقه الحكم في الدارين مع أنه كلام واحد.

فإن قلت: إذا كان قوله "ملك يوم الدين" بحسب المصرف كما تقدم آية انفردت وأين مقصدها الآية قبلها على ما تمهد فقد صارت آيتا أم القرآن بحسب مصرف كل آية منهما كآية آل عمران وآية الناس فيحتاج في كل واحدة منهما على ما تمهد إلى ما يفهم أنه سبحانه ملك مالك وقد حصل ذلك من الآيات الثلاث فما المفهم لذلك من قوله تعالى: "رب العالمين"

فالجواب أنه مفهوم من عموم قوله تعالى: "رب العالمين" إذ لم يقع مثل هذا العموم والاستيفاء من هذه الآي في غير هذه فإن لفظ العالمين يشمل كل مخلوق وإذا كان رب الكل ومالكهم فإن جميعهم تحت قهره وملكه فلا ملك لغيره سبحانه. فقد حصل من كل واحدة من هذه الآي الأربع أنه سبحانه الملك المالك وتبين أنه لا يلائم الآية من أم القرآن إلا ما ورد فيها من القراءتين وان الآيات الاخر لو قرئت بالوجهين لكان تكرارا فورد كل على ما يجب ولا يناسب خلافه. والله أعلم. ١. هـ من ملاك التأويل (١/ ١١-٢١).

وتأمل المقابلة بين الهداية والنعمة، والغضب والضلال. فذكر المغضوب عليهم والضالين في مقابلة المهتدين المنعم عليهم. وهذا كثير في القرآن: يقرن بين الضلال والشقاء، وبين الهدى والفلاح. فالثاني كقوله:

٢: ٥ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وقوله:

٦: ٨٢ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ والأول كقوله تعالى: ٥٤:

=

سورة البقرة<sup>(١)</sup>

٤٧ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ وَقَوْلُهُ: ٢: ٧ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَقَدْ جَمَعَ سُبْحَانَهُ بَيْنَ الْأُمُورِ الْأَرْبَعَةِ فِي قَوْلِهِ: ٢٠: ١٢٤ فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى، فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى فِهَذَا الْهُدَى وَالسَّعَادَةُ. ثُمَّ قَالَ:

٢٠: ١٢٥ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا. وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى.

قَالَ: رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى، وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا؟ قَالَ: كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا، وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى

فذكر الضلال والشقاء. فالهدى والسعادة متلازمان. والضلال والشقاء متلازمان.

(١) هذه السورة مدنيّة. وهي أول سورة نزلت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة.

قالت عائشة - رضي الله عنها - كما عند البخاري: «وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده» ولم يدخل عليها إلا في المدينة.

وقال ابن كثير: «والبقرة جميعها مدنية بلا خلاف، وهي من أوائل ما نزل بها».

وقال ابن حجر - في سورة البقرة -: «واتفقوا على أنها مدنية، وأنها أول سورة أنزلت بها، وسيأتي قول عائشة: «وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده ﷺ» ولم يدخل عليها إلا بالمدينة».

وقال القاسمي: «سورة البقرة جميعها مدني بلا خلاف».

وعدد آياتها مائتان وست وثمانون آية (في عدّ) الكوفيّين، وسبع (في عدّ) البصريّين، وخمس (في عدّ) الحجاز، وأربع (في عدّ) الشاميين. وأعلى الروايات وأصحّها العدّ الكوفي، فإنّ إسناده متصل بعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه.

وعدد كلماته ستة آلاف كلمة، ومائة وإحدى وعشرون كلمة.  
وحروفها خمس وعشرون ألفاً وخمسمائة حرف.

وآياتها المختلف فيها اثنتا عشرة آية: ألم، {عَذَابُ أَلِيمٍ}، مصلحون، خائفين،  
{قَوْلًا مَعْرُوفًا}، {مَاذَا يُنْفِقُونَ}، {تَتَفَكَّرُونَ}، خلق، {ياأولي الألباب}،  
{الحي القيوم}، {مَنْ الظلماتِ إِلَى النورِ}، {وَلَا شَهِيدٌ}.  
مجموع فواصل آياتها (ق م ل ن د ب ر) ويجمعها (قم لندبر). وعلى اللام آية  
واحدة {فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}، وعلى القاف آية واحدة {وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ  
خَلَاقٍ} آخر الآية المائتين.  
\* أسماء السورة.

١ - سورة البقرة: وقد سميت سورة البقرة بهذا الاسم بسبب ما ورد فيها من قصة  
موسى عليه السلام مع قومه، بشأن القتل الذي لم يعرف قاتله، فأمر الله موسى أن  
يأمر قومه أن يذبحوا بقرة أيًا كانت، ويبين ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: {وَإِذْ  
قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ  
أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} (البقرة: ٦٧) ولكنهم كعادتهم في صد الحق شددوا في  
طلب أوصافها فشدد الله عليهم وهذه القصة مما انفردت بها هذه السورة.

ومن السنة جاءت التسمية في أحاديث منها:

- حديث أبي مسعود البدر رضي الله عنه قال: "قال رسول الله ﷺ" الآيتان من  
آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه".

- وعن أبي هريرة: "أن رسول الله ﷺ قال لا تجعلوا بيوتكم مقابر إن الشيطان  
ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة".

- وعن أبي أمامة تعالى قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول اقرأوا القرآن فإنه يأتي  
يوم القيامة شفيعاً لأصحابه اقرأوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران فإنهما تأتيان

يوم القيامة كأنهما غمامتان أو كأنهما غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف (٢) تحاجان عن أصحابهما اقرءوا سورة البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولا تستطيعها البطلة".

- روي في الصحيح عن ابن مسعود أنه قال: "هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة".

٢ - سورة الزهراء:

كما واشتهرت تسمية السورة مع آل عمران بالزهراوين، والزهراوان أي: المضيئتان، واحدها زهراء، ووجه تسميتهما بذلك لنورها وهدايتهما وعظيم أجرهما.

وقد وردت تسميتها بذلك في حديث النبي ﷺ، فيما رواه أبو أمامة الباهلي، إذ قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه اقرءوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران.. الحديث".

وذكر القرطبي في وجه التسمية ثلاثة أقوال:

أحدها: إنهما النيرتان، مأخوذ من الزهر والزهرة؛ فإما لهدايتهما قارئهما بما يزهر له من أنوارهما، أي من معانيهما.

والثاني: وإما لما يترتب على قراءتهما من النور التام يوم القيامة.

والثالث: سميتا بذلك لأنهما اشتركتا فيما تضمنه اسم الله الأعظم؛ كما ذكره أبو داود وغيره عن أسماء بنت يزيد أن رسول الله ﷺ قال: "إن اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} والتي في آل عمران {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} ".

٣ - سورة سنام القرآن:

سنام كل شيء أعلاه، والجمع أسنة. وردت تسميتها بـ (سنام القرآن)، لدى بعض

العلماء كالألوسي والسيوطي، ولعل وجه التسمية تعود إلى كون سورة البقرة أطول سور القرآن، ومن أوله، وهي تشمل على العديد من الأمقاصد والأحكام الشرعية والمواعظ والعبر والله أعلم، وهو بذلك وصف تشريفي للسورة.

واستدلوا بما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث منها:

- عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ: "إن لكل شيء سنماً وإن سنماً القرآن البقرة وإن من قرأها في بيته ليلة لم يدخله الشيطان ثلاث ليال ومن قرأها في بيته نهاراً لم يدخله الشيطان ثلاثة أيام".

- عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ قال: "البقرة سنماً القرآن وذروته، نزل مع كل آية منها ثمانون ملكاً، واستخرجت "الله لا إله إلا هو الحى القيوم" [آل عمران: ٢] من تحت العرش فوصلت بها - أو فوصلت بسورة البقرة - ويس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله والدار الآخرة إلا غفر له، وقرؤها على موتاكم".

- روى الترمذي من حديث حكيم بن جبير وفيه ضعف عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لكل شيء سنماً وإن سنماً القرآن سورة البقرة وفيها آية هي سيدة آية القرآن آية الكرسي".

- عن عبد الله بن مسعود: "أنه قال: إن لكل شيء سنماً، وإن سنماً القرآن سورة البقرة، وإن لكل شيء لباباً، وإن لباب القرآن المفصل".

قال ابن منظور: "سنام كل شيء أعلاه؛ وفي شعر حسان:

وإن سنماً المجد من آل هاشم... بنو بنت مخزوم ووالدك العبد

أي: أعلى المجد، وقوله أنشده ابن الأعرابي: "قضى القضاة أنها سنمها" فسره فقال معناه خيارها لأن السنم خيار ما في البعير سنم الشيء رفعه".

٤ - سورة ذروة القرآن:

=

لحديث معقل بن يسار سبق ذكره: "البقرة سنام القرآن وذروته.."  
 ٥ - سورة فسطاط القرآن:

الفسطاس - بالضم والكسر - المدينة التي فيها مجتمع الناس، وكل مدينة فسطاس، وسميت هذه السورة بفسطاس القرآن، وذلك لعظمتها وبهائها، ولإحاطتها بأحكام ومواظ كثيرة لم تذكر في غيرها، ولهذا قيل بأن "ابن عمر تعلم سورة البقرة في أربع سنين".  
 وقد ذكر هذا الاسم جماعة من المفسرين مثل: ابن عطية والقرطبي، والثعالبي، والألوسي، كما ذكره الكرماني في العجائب، والسيوطي في الإقتان. واستدلوا في قولهم على:

- ما رواه الديلمي عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: "السورة التي تذكّر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها؛ فإن تعلمها بركة، وتركها حسرة، ولا تستطيعها البطلة".  
 - وما روى الدارمي عن خالد بن معدان قال: "سورة البقرة تعلّمها بركة وتركها حسرة، ولا يستطيعها البطلة وهي فسطاط القرآن".  
 و(الْفُسْطَاط) بالضم والكسر: "المدينة التي فيها مُجْتَمَعُ النَّاسِ. وكل مدينة فُسْطَاط، وقال الزمخشري: هو ضَرْبٌ مِنَ الْبَنِيَّةِ فِي السَّفَرِ دُونَ السَّرَادِقِ وَبِهِ سُمِّيَتِ الْمَدِينَةُ. ويقال لمُضِرِّ وَالْبَصْرَةَ: الْفُسْطَاطُ".

٦ - سيدة سور القرآن:

روي عن علي مرفوعاً: "سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الأيام يوم الجمعة وسيد القرآن سورة البقرة وسيد البقرة آية الكرسي".  
 ٧ - سورة كرسي القرآن.

تفرد بهذا الاسم الفيروزآبادي، وعلل في تسميتها بهذا الاسم لاشتمالها على آية

=

الكرسي وهي أعظم آيات القرآن، دون أن يذكر مستنده في ذلك. نستنتج مما سبق بأن الأسماء التوفيقية للسورة هي (البقرة والزهراء)، أما بقية الأسماء فهي اجتهادية ومستنبطة من الأحاديث التي وردت فيها.

\* وعلى الإجمال مقصود هذه السورة مدح مؤمنى أهل الكتاب، وذم الكفار كفار مكة، ومنافى المدينة، والرد على منكرى النبوة، وقصة التخليق، والتعليم، وتلقين آدم، وملامة علماء اليهود في مواضع عدة، وقصة موسى، واستسقاءه، ومواعده ربّه، ومنتّه على بنى إسرائيل، وشكواه منهم، وحديث البقرة، وقصة سليمان، وهاروت وماروت، والسحرة، والرد على النصارى، وابتلاء إبراهيم عليه السلام، وبناء الكعبة، ووصية يعقوب لأولاده، وتحويل القبلة، وبيان الصبر على المصيبة، وثوابه، ووجوب السعى بين الصفا والمروة، وبيان حجة التوحيد، وطلب الحلال، وإباحة الميتة حال الضرورة، وحكم القصاص، والأمر بصيام رمضان، والأمر باجتنب الحرام، والأمر بقتال الكفار، والأمر بالحجّ والعمرّة، وتعدد النعم على بنى إسرائيل وحكم القتال في الأشهر الحُرْم؛ والسؤال عن الخمر والميسر ومال الأيتام، والحيض؛ والطلاق؛ والمناكحات، وذكر العدة، والمحافظة على الصلوات، وذكر الصدقات والنفقات، ومُلك طالوت، وقتل جالوت؛ ومناظرة الخليل عليه السلام؛ ونمرود، وإحياء الموتى بدعاء إبراهيم، وحكم الإخلاص في النفقة، وتحريم الربا وبيان (الزانيات)، وتخصيص الرسول ﷺ ليلة المعراج بالإيمان حيث قال: {ءَأَمَنَ الرَّسُولُ} إلى آخر السورة. هذا معظم مقاصد هذه السورة الكريمة....

\* المتشابهات: (الم) تكررت في ست سور فهي من المتشابه لفظاً. وذهب كثير من المفسرين في قوله: {وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ} إلى أنّها هذه الحروف التي في أوائل السور، فهي من المتشابه لفظاً ومعنى والموجب لذكره أوّل البقرة هو بعينه



الموجب لذكره في أوائل سائر السور. وزاد في الأعراف صاءً لما جاء بعده {فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ} ولهذا قال بعض المفسرين: المص: ألم نشرح لك صدرك.

وقيل: معناه: المصور. وزاد في الرعد راء لقوله بعده {اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ}. قوله {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ} وفي يس {وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ} بزيادة واو، لأن ما في البقرة جملة هي خبر عن اسم إنَّ، وما في يس جملة عَطِفَتْ على جملة. قوله {آمَنَّا بِاللَّهِ وبالْيَوْمِ الْآخِرِ} ليس في القرآن غيره [و] تكرار العامل مع حرف العطف لا يكون إلا للتأكيد، وهذا حكاية كلام المنافقين وهم أكدوا كلامهم، نفيًا للريبة، وإبعادًا للتهمة. فكانوا في ذلك كما قيل: كاد المرّيب أن يقول خذوني. فنفى الله عنهم الإيمان بأوكد الألفاظ، فقال: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} ويكثر ذلك مع النفي. وقد جاء في القرآن في موضعين: في النساء {وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ}، وفي التوبة {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ}. قوله {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} ليس في القرآن غيره؛ لأنَّ العبادة في الآية التوحيد، والتوحيد في أول ما يلزم العبد من المعارف. وكان هذا أول خطاب خاطب الله به الناس، ثم ذكر سائر المعارف، وبنى عليه العبادات فيما بعدها من السور والآيات.

قوله {فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} بزيادة (مِن) هنا، وفي غير هذه السورة بدون (مِن) لأنَّ (مِن) للتبعيض، وهذه السورة سنّام القرآن، وأوله بعد الفاتحة، فحسُن دخول (مِن) فيها، ليعلم أن التحدى واقع على جميع سور القرآن، من أوله إلى آخره، وغيرها من السور لو دخلها (مِن) لكان التحدى واقعًا على بعض السور دون بعض. والهاء في (مثله) يعود إلى القرآن، وقيل: يعود إلى محمد ﷺ، أي فأتوا بسورة من إنسان مثله. وقيل: إلى الأنداد، وليس بشيء. وقيل: مثله التوراة، والهاء =

يعود إلى القرآن، والمعنى: فأتوا بسورة من التوراة التي هي مثل القرآن لتعلموا وفاقهما.

قوله { فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ } ذكر هذه هاهنا جملة، ثم ذكر في سائر السور مفصلاً، فقال في الأعراف: { إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السَّاجِدِينَ } وفي الحجر { إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ } وفي سبحان { إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا } وفي الكهف { إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ } وفي طه { إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى } وفي ص { إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ }.

قوله { اسكن أنت وزوجك الجنة وكلاً بالواو، وفي الأعراف { فكلاً } بالفاء. اسكن في الآيتين ليس بأمر بالسكون الذي ضده الحركة، وإنما الذي في البقرة سكون بمعنى الإقامة، فلم يصح إلا بالواو؛ لأن المعنى: اجمعاً بين الإقامة فيها (والأكل من ثمارها)، ولو كان الفاء مكان الواو لوجب تأخير الأكل إلى الفراغ من الإقامة، لأن الفاء للتعقيب والترتيب، والذي في الأعراف من السكنى التي معناها اتخاذ الموضع مسكناً؛ لأن الله تعالى أخرج إبليس من الجنة بقوله: { أَخْرِجْ مِنْهَا مَذْءُومًا } . وخاطب آدم فقال { وَيَاءَ آدَمُ اسكن أنت وزوجك الجنة } أى اتخذها لأنفسكما مسكناً، وكلاً من حيث شئتما، وكان الفاء أولى، لأن اتخاذ المسكن لا يستدعى زماناً ممتداً، ولا يمكن الجمع بين اتخاذ الأكل فيه، بل يقع الأكل عقبيه. وزاد في البقرة { رَعَدًا } لما زاد في الخبر تعظيماً: (وقلنا) بخلاف سورة الأعراف، فإن فيها (قال). وذهب الخطيب إلى أن ما في الأعراف خطاب لهما قبل الدخول، وما في البقرة بعده.

قوله { اهْبِطُوا } كرر الأمر بالهبوط لأن الأول { مِنَ الْجَنَّةِ } والثاني من السماء. قوله { فَمَنْ اتَّبَعَ }؛ وفي طه { فَمَنْ اتَّبَعَ }؛ وتبع واتبع بمعنى، وإنما اختار في طه (اتبع) موافقة لقوله { يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ }.

قوله {وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً} قَدَّمَ الشَّفَاعَةَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَأَخَّرَ الْعَدْلَ، وَقَدَّمَ الْعَدْلَ فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى مِنْ هَذِهِ السُّورَةِ وَأَخَّرَ الشَّفَاعَةَ. وَإِنَّمَا قَدَّمَ الشَّفَاعَةَ قَطْعًا لَطَمَعٍ مِنْ زَعْمِ أَنَّ آبَاءَهُمْ تَشْفَعُ لَهُمْ، وَأَنَّ الْأَصْنَامَ شَفَعُوا لَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ، وَأَخَّرَهَا فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى لِأَنَّ التَّقْدِيرَ فِي الْآيَتَيْنِ مَعًا لَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً فَتَنْفَعُهَا تِلْكَ الشَّفَاعَةُ؛ لِأَنَّ النِّفْعَ بَعْدَ الْقَبُولِ. وَقَدَّمَ الْعَدْلَ فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى لِيَكُونَ لَفْظُ الْقَبُولِ مَقْدَمًا فِيهَا.

قوله: {يُذَبِّحُونَ} بِغَيْرِ وَاوٍ هُنَا عَلَى الْبَدَلِ مِنْ {يَسُومُونَكُمْ} وَمِثْلُهُ فِي الْأَعْرَافِ {يُقْتُلُونَ} وَفِي إِبْرَاهِيمَ {وَيُذَبِّحُونَ} بِالْوَاوِ لِأَنَّ مَا فِي هَذِهِ السُّورَةِ وَالْأَعْرَافِ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَمْ يَرِدْ تَعْدَادُ الْمِحْنِ عَلَيْهِمْ، وَالَّذِي فِي إِبْرَاهِيمَ مِنْ كَلَامِ مُوسَى، فَعَدَّدَ الْمِحْنَ عَلَيْهِمْ، وَكَانَ مَأْمُورًا بِذَلِكَ فِي قَوْلِهِ {وَذَكَرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ}.

قوله {وَلَا كُنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} هَاهُنَا فِي الْأَعْرَافِ، وَقَالَ فِي آلِ عِمْرَانَ {وَلَا كُنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} لِأَنَّ مَا فِي السُّورَتَيْنِ إِخْبَارٌ عَنْ قَوْمٍ فَاتُوا وَانْقَرَضُوا [وَمَا فِي آلِ عِمْرَانَ] حِكَايَةٌ حَالٍ.

قوله {وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا} بِالْفَاءِ، وَفِي الْأَعْرَافِ {وَكُلُوا} بِالْوَاوِ؛ لِأَنَّ الدَّخُولَ سَرِيعَ الانْقِضَاءِ فَيَعْقِبُهُ الْأَكْلُ، وَفِي (الْأَعْرَافِ) {اسْكُنُوا} وَالْمَعْنَى: أَقِيمُوا فِيهَا، وَذَلِكَ مَمْتَدٌّ، فَذَكَرَ بِالْوَاوِ، أَيْ اجْمَعُوا بَيْنَ السَّكْنِ وَالْأَكْلِ، وَزَادَ فِي الْبَقْرَةِ {رَعَدًا} لِأَنَّهُ تَعَالَى أَسْنَدَهُ إِلَى ذَاتِهِ بِلَفْظِ التَّعْظِيمِ، بِخِلَافِ الْأَعْرَافِ؛ فَإِنَّ فِيهِ {وَإِذْ قِيلَ} وَقَدَّمَ {ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا} فِي هَذِهِ السُّورَةِ وَأَخَّرَهَا فِي الْأَعْرَافِ لِأَنَّ السَّابِقَ فِي هَذِهِ السُّورَةِ {ادْخُلُوا} فَبَيَّنَ كَيْفِيَّةَ الدَّخُولِ، وَفِي هَذِهِ السُّورَةِ {خَطَايَاكُمْ} بِالْإِجْمَاعِ وَفِي الْأَعْرَافِ {خَطِيئَاتِكُمْ} لِأَنَّ خَطَايَا صِيغَةَ الْجَمْعِ الْكَثِيرِ، وَمَغْفَرَتُهَا أَلِيقٌ فِي الْآيَةِ بِإِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى نَفْسِهِ سَبْحَانَهُ، وَقَالَ هُنَا (وَسَنْزِيدُ) (بِوَاوٍ) وَفِي الْأَعْرَافِ (سَنْزِيدُ) بِغَيْرِ وَاوٍ؛ لِأَنَّ اتِّصَالَهُمَا فِي هَذِهِ السُّورَةِ أَشَدُّ؛ لِاتِّفَاقِ اللَّفْظَيْنِ، وَاخْتِلَافِ فِي الْأَعْرَافِ؛ لِأَنَّ اللَّائِقَ بِهِ (سَنْزِيدُ) بِحَذْفِ الْوَاوِ؛ لِيَكُونَ

استئنافاً للكلام [وفي هذه السورة {الذين ظَلَمُوا قَوْلًا} وفي الأعراف {ظَلَمُوا مِنْهُمْ} موافقة لقوله {وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى} ولقوله {مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ}].

وفي هذه السورة {فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا} وفي الأعراف {فَأَرْسَلْنَا} لأن لفظ الرسول والرسالة كثرت في الأعراف، فجاء ذلك على طبق ما قبله، وليس كذلك في سورة البقرة.

قوله {فَأَنْفَجَرَتْ} وفي الأعراف {فَأَنْبَجَسَتْ} لأن الانفجار انصباب الماء بكثرة، والانبجاس ظهور الماء. وكان في هذه السورة {وَأَشْرَبُوا} فذكر بلفظ بليغ؛ وفي الأعراف {كُلُوا} وليس فيه {وَأَشْرَبُوا} فلم يبالغ فيه.

قوله {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} في هذه السورة؛ وفي آل عمران {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ}؛ وفيها وفي النساء {وَقَتَلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ} لأن ما في البقرة إشارة إلى الحق الذي أذن الله أن يقتل النفس فيه وهو قوله {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ}؛ وكان الأولى بالذكر؛ لأنه من الله تعالى؛ وما في آل عمران والنساء نكرة أي بغير حق في معتقدتهم ودينهم؛ فكان بالتنكير أولى. وجمع {النَّبِيِّينَ} في البقرة جمع السلامة لموافقة ما بعده من جمعى السلامة وهو {الَّذِينَ} {وَالصَّابِئِينَ}. وكذلك في آل عمران {إِنَّ الَّذِينَ} {وَنَاصِرِينَ} {وَمُعْرِضُونَ} بخلاف الأنبياء في السورتين.

قوله {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ} وقال في الحج {وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى} وقال في المائدة {وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى} لأن النَّصَارَى مقدمون على الصَّابِئِينَ في الرتبة؛ لأنهم أهل الكتاب؛ فقدّمهم في البقرة؛ والصَّابِئُونَ مقدمون على النَّصَارَى في الزمان؛ لأنهم كانوا قبلهم فقدّمهم في الحج، وراعى في المائدة المعنيين؛ فقدّمهم في اللفظ، وأخرهم في التقدير؛ لأن تقديره:

والصَّابِتُونَ كذلك؛ قال الشاعر:

فمن كان أمسى بالمدينة رَحْلُهُ \* فَإِنِّي وَقِيَّارٌ بِهَا لَغَرِيبٌ

أراد: إني لغريب بها وقيارٌ كذلك. فتأمل فيها وفي أمثالها يظهر لك إعجاز القرآن. قوله {أَيَّامًا مَّعْدُودَةً} وفي آل عمران {أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ} لَأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْجَمْعِ إِذَا كَانَ وَاحِدَهُ مَذْكَرًا أَنْ يُقْتَصَرَ فِي الْوَصْفِ عَلَى التَّأْنِيثِ؛ نحو: سرر مرفوعة وأكواب موضوعة. وقد يأتي سُرْرُ مرفوعات (على تقدير ثلاث سرر مرفوعة) وتسع سرر مرفوعات؛ إلا أنه ليس بالأصل. فجاء في البقرة على الأصل، وفي آل عمران على الفرع.

وقوله: {فِي أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ} أى في ساعات أيام معدودات. وكذلك {فِي أَيَّامًا مَّعْلُومَاتٍ}.

قوله {وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ} وفي الْجُمُعَةِ {وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ} لَأَنَّ دَعْوَاهُمْ فِي هَذِهِ السُّورَةِ بِالْغَةِ قَاطِعَةٌ، وَهِيَ كَوْنُ الْجَنَّةِ لَهُمْ بِصِفَةِ الْخُلُوصِ، فَبَالِغٌ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ بَلَنْ، وَهُوَ أَبْلَغُ الْأَفْظَاءِ النَّفْيِ، وَدَعْوَاهُمْ فِي الْجُمُعَةِ قَاصِرَةٌ مُتْرَدِدَةٌ، وَهِيَ زَعْمُهُمْ أَنَّهُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ، فَاقْتَصَرَ عَلَى (لَا).

قوله {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} وفي غيرها {لَا يَعْقِلُونَ} {لَا يَعْلَمُونَ} لَأَنَّ هَذِهِ نَزَلَتْ فِي مَنِّ نَقْضِ الْعَهْدِ مِنَ الْيَهُودِ، ثُمَّ قَالَ {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}؛ لَأَنَّ الْيَهُودَ بَيْنَ نَاقِضِ عَهْدٍ، وَجَاحِدِ حَقِّ، إِلَّا الْقَلِيلَ، مِنْهُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَأَصْحَابُهُ، وَلَمْ يَأْتِ هَذَانِ الْمَعْنِيَانِ مَعًا فِي غَيْرِ هَذِهِ السُّورَةِ.

قوله: {وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ} وفيها أيضًا {مِنْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ} فجعل مكان قوله: (الَّذِي) (مَا) وزاد (مِنْ)؛ لَأَنَّ الْعِلْمَ فِي الْآيَةِ الْأُولَى عِلْمٌ بِالْكَمَالِ، وَلَيْسَ وَرَاءَهُ عِلْمٌ؛ لَأَنَّ مَعْنَاهُ: بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ بِاللَّهِ، وَصِفَاتِهِ، وَبِأَنَّ الْهَدْيَ هَدَى اللَّهُ، وَمَعْنَاهُ: بِأَنَّ دِينَ اللَّهِ الْإِسْلَامَ؛ وَأَنَّ

القرآن كلام الله، (وكان) لفظ (الذي) أليق به من لفظ (ما) لأنه في التعريف أبلغ؛ وفي الوصف أقعد؛ لأن (الذي) تعرّفه صلته، فلا ينكر قط، ويتقدّمه أسماء الإشارة؛ نحو قوله {أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ} {أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ} فيكتنف (الذي) بيانان: الإشارة، والصلة، ويلزمه الألف واللام، ويشئى ويجمع. وأمّا (ما) فليس له شئ من ذلك؛ لأنه يتنكر مرّة، ويتعرّف أخرى، ولا يقع وصفًا لأسماء الإشارة، ولا يدخله الألف واللام، ولا يشئى ولا يجمع. وخصّ الثانی بـ (ما) لأنّ المعنى: من بعد ما جاءك من العلم بأن قبلة الله هي الكعبة، وذلك قليل من كثير من العلم. وزيدت معه (من) التي لا ابتداء الغاية؛ لأن تقديره: من الوقت الذي جاءك فيه العلم بالقبلة؛ لأن القبلة الأولى نسخت بهذه الآية، وليس الأول موقتًا بوقت. وقال في سورة الرعد: {بَعْدَ مَا جَاءَكَ} فعبر بلفظ (ما) ولم يزد (من) لأن العلم هاهنا هو الحكم العربي أي القرآن، وكان بعضًا من الأول، ولم يزد فيه (من) لأنه غير موقت. وقريب من معنى القبلة ما في آل عمران {مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ} فلهذا جاء بلفظ (ما) وزيد فيه (من).

قوله: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا} هذه الآية والتي قبلها متكررتان. وإنما كررتا لأن كل واحدة منهما صادفت معصية تقتضى تنبيهًا ووعظًا؛ لأن كل واحدة منهما وقعت في غير وقت الأخرى.

قوله {رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا} وفي إبراهيم {هَذَا الْبَلَدُ آمِنًا} لأن (هذا) إشارة إلى المذكور في قوله {بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ} قبل بناء الكعبة، وفي إبراهيم إشارة إلى البلد بعد البناء. فيكون (بلدًا) في هذه السورة المفعول الثاني (و (آمنًا) صفة؛ و (البلد) في إبراهيم المفعول الأول و (آمنًا) المفعول الثاني) و (قيل): لأن النكرة إذا تكررت صارت معرفة. وقيل: تقديره في البقرة: هذا البلد (بلدًا) آمنًا، فحذف اكتفاءً بالإشارة، فتكون الآيتان سواء.

قوله { وَمَا أَنْزَلْ إِلَيْنَا } في هذه السورة وفي آل عمران (علينا) لَأَنَّ (إلى) للانتهاء إلى الشيء من أى جهة كان، والكتبُ منتهية إلى الأنبياء، وإلى أمتهم جميعاً، والخطاب في هذه السورة للأمة، لقوله تعالى: (قولوا) فلم يصحَّ إلا (إلى)؛ و(على) مختصَّ بجانب الفوق، وهو مختصَّ بالأنبياء؛ لَأَنَّ الكتب منزلة عليهم، لا شركة للأمة فيها. وفي آل عمران (قل) وهو مختصَّ بالنبى ﷺ دون أمته؛ فكان الذى يليق به (على) وزاد في هذه السورة (وما أوتى) وحذف من آل عمران (لَأَنَّ) في آل عمران قد تقدّم ذكر الأنبياء حيث قال { لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ }.

قوله { تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ } كرّرت هذه الآية لأن المراد بالأول الأنبياء، وبالثاني أسلاف اليهود والنصارى. قال القفال: الأول لإثبات ملة إبراهيم لهم جميعاً؛ والثاني لنفى اليهودية والنصرانية عنهم.

قوله { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ } هذه الآية مكرّرة ثلاث مرات. قيل: إن الأولى لنسخ القبلة (والثانية للسبب، وهو قوله: { وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ } والثالثة للعلّة، وهو قوله: { لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ } . وقيل: الأولى في مسجد المدينة، والثانية (خارج المسجد، والثالثة) خارج البلد. وقيل في الآيات خروجان: خروج إلى مكان ترى فيه القبلة، وخروج إلى مكان لا ترى، أى الحالتان فيه سواء. وقيل: إنما كرر لأن المراد بذلك الحال والزمان والمكان. وفي الآية الأولى [ { وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ } وليس فيها] { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ } [وفي الآية الثانية { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ } ] وليس فيها { حَيْثُ مَا كُنْتُمْ } فجمع في الآية الثالثة بين قوله { وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ } وبين قوله { وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ } ليُعلم أن النبى والمؤمنين سواء.

قوله { إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا } ليس في هذه السورة { مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ } وفي غيرها { مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ } لَأَنَّ قبله { مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ } فلو أعاد البس.

قوله { لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } خص العقل بالذكر؛ لَأَنَّهُ به يتوصّل إلى معرفة

=

الآيات. ومثله في الرعد والنحل والنور والروم.

قوله { مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا } في هذه السورة وفي المائدة ولقمان (ما وجدنا) لأن ألفت يتعدى إلى مفعولين، تقول: ألفت زيدًا قائمًا، ووجدت يتعدى مرة إلى مفعول واحد: وجدت الضالة؛ ومرة إلى مفعولين: وجدت زيدًا قائمًا؛ فهو مشترك. وكان الموضع الأول باللفظ الأخص أولى؛ لأن غيره إذا وقع موقعه في الثاني والثالث علم أنه بمعناه.

قوله { أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا } وفي المائدة { لَا يَعْلَمُونَ } لأن العلم أبلغ درجة من العقل، ولهذا يوصف تعالى بالعلم، لا بالعقل؛ وكانت دعواهم في المائدة أبلغ؛ لقولهم { حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا } فادَّعَوْا النهاية بلفظ (حسبنا) فنفي ذلك بالعلم وهو النهاية، وقال في البقرة: { بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا } ولم يكن النهاية، فنفي بما هو دون العلم؛ ليكون كل دعوى منفية بما يلائمها.

قوله { وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ } قدّم (به) في هذه السورة، وأخرها في المائدة، والأنعام، والنحل؛ لأن تقديم الباء الأصل؛ فإنها تجرى مجرى الألف والتشديد في التعدى، وكان كحرف من الفعل، وكان الموضع الأول أولى بما هو الأصل؛ ليعلم ما يقتضيه اللفظ، ثم قدم فيما سواها ما هو المستنكر، وهو الذبح لغير الله، وتقديم ما هو الغرض أولى. ولهذا جاز تقديم المفعول على الفاعل، والحال على ذي الحال، والظرف على العامل فيه؛ إذا كان (أكثر في) الغرض في الإخبار.

قوله { فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ } (بالفاء وفي السور الثلاث بغير فاء) لأنه لما قال في الموضع الأول: { فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ } صريحًا كان النفي في غيره تضمينًا؛ لأن قوله: { غَفُورٌ رَحِيمٌ } يدل على أنه لا إثم عليه.

قوله { إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ }، وفي الأنعام { فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } لأن لفظ الرب تكرر في الأنعام (مرات ولأن في الأنعام) قوله { وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ } الآية وفيها =



ذكر الحبوب والثمار وأتبعها بذكر الحيوان من الضأن والمعز والإبل والبقر وبها تربية الأجسام (وكان) ذكر الرب بها أليق.

قوله {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أَوْلَآئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ} الآية هنا على هذا النسق، وفي آل عمران {أَوْلَآئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ} لَأَنَّ الْمُنْكَرَ فِي هَذِهِ السُّورَةِ أَكْثَرُ، فَالتَّوَعُّدُ فِيهَا أَكْثَرُ: وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ: زَادَ فِي آلِ عِمْرَانَ {وَلَا يُنظَرُ إِلَيْهِمْ} فِي مَقَابِلَةِ {مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ}.

قوله فِي آيَةِ الْوَصِيَّةِ {إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} خُصَّ السَّمْعُ بِالذِّكْرِ لِمَا فِي الْآيَةِ مِنْ قَوْلِهِ {بَعْدَ مَا سَمِعَهُ}؛ لِيَكُونَ مُطَابِقًا. وَقَالَ فِي الْآيَةِ الْآخَرَى بَعْدَهَا {إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ} لِقَوْلِهِ {فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} فَهُوَ مُطَابِقٌ مَعْنَى.

قوله {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ} (قيد) بقوله (منكم) وكذلك {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ} ولم يقيد في قوله {وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ} اكتفى بقوله {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ}؛ لِاتِّصَالِهِ "بِهِ".

قوله {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا}؛ وَقَالَ بَعْدَهَا: {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا} لِأَنَّ (حدود) الْأَوَّلَ نَهَى، وَهُوَ قَوْلُهُ: {وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ} وَمَا كَانَ مِنَ الْحُدُودِ نَهْيًا أَمْرٌ بِتَرْكِ الْمَقَارِبَةِ، وَالْحَدُّ الثَّانِي أَمْرٌ وَهُوَ بَيَانُ عَدَدِ الطَّلَاقِ، بِخِلَافِ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْعَرَبُ: مِنَ الْمَرَاجِعَةِ بَعْدَ الطَّلَاقِ مِنْ غَيْرِ عَدَدٍ، وَمَا كَانَ أَمْرًا أَمْرًا بِتَرْكِ الْمَجَاوِزَةِ وَهُوَ الْإِعْتِدَاءُ.

قوله {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ} جَمِيعٌ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ السُّؤَالِ وَقَعَ الْجَوَابُ عَنْهُ بِغَيْرِ فَاءٍ إِلَّا فِي قَوْلِهِ {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا} فَإِنَّهُ بِالْفَاءِ؛ لِأَنَّ الْأَجْوِبَةَ فِي الْجَمِيعِ كَانَتْ بَعْدَ السُّؤَالِ؛ وَفِي طَه قَبْلَ السُّؤَالِ؛ فَكَأَنَّهُ قِيلَ: إِنْ سُئِلْتَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ.

قوله {وَيَكُونُ الدِّينَ لِلَّهِ} فِي هَذِهِ السُّورَةِ، وَفِي الْأَنْفَالِ {كُلُّهُ لِلَّهِ}؛ لِأَنَّ الْقِتَالَ فِي

هذه السورة مع أهل مكة، وفي الأنفال مع جميع الكفار، فقيده بقوله (كله).  
 قوله {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ} وفي آل عمران {وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ} الآية وفي التوبة {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ} الآية الأولى للنبي والمؤمنين، والثاني للمؤمنين، والثالث للمجاهدين. قوله: {لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} وفي آخر السورة {لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} ومثله في الأنعام، لأنه لما بين في الأول مفعول التفكر وهو قوله {فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} حذفه مما بعده للعلم. وقيل (في) متعلقه بقوله {يُبَيِّنُ اللَّهُ}.

قوله {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ} بفتح التاء والثاني بضمها، لأن الأول من (نكحت) والثاني من (أنكحت)، وهو يتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول في الآية (المشركين) والثاني محذوف وهو (المؤمنات) أي لا تنكحوا المشركين النساء المؤمنات حتى يؤمنوا.

قوله {وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ} أجمعوا على تخفيفه إلا شاذًا. وما في غير هذه السورة فرئ بالوجهين، لأن قبله {فَأَمْسِكُوهُمْ} وقبل ذلك {فَأَمْسِكْ} يقتضى ذلك التخفيف.

قوله {ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ} وفي الطلاق {ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ} الكاف في ذلك لمجرد الخطاب، لا محل له من الإعراب فجاز الاقتصار على التوحيد، وجاز إجراؤه على عدد المخاطبين. ومثله {عَفَوْنَا عَنْكُمْ مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ}. وقيل: حيث جاء موحداً فالخطاب للنبي ﷺ. وخص بالتوحيد في هذه الآية لقوله: {مَنْ كَانَ مِنْكُمْ}، وجمع في الطلاق لما لم يكن بعد (منكم).

قوله {فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ} وقال في الأخرى {مِنْ مَعْرُوفٍ}؛ لأن تقدير الأول فيما فعلنا في أنفسنا وهو المعروف والثاني

الم (١).

{الم} الله أعلم بِمُرَادِهِ بِذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

فيما فعلن في أنفسهنّ) من فعل من أفعالهنّ معروف، أى جاز فعله شرعاً. وقوله {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلَ الَّذِينَ مَنَ بَعْدِهِمْ} ثم قال {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا} فكرر تأكيداً. وقيل ليس بتكرار؛ لأنّ الأوّل للجماعة، والثانى للمؤمنين. وقيل: كرّره تكديبا لمن زعم أنّ ذلك لم يكن بمشيئة الله.

قوله {وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مَن سَيِّئَاتِكُمْ} بزيادة (من) موافقة لما بعدها؛ لأنّ بعدها ثلاث آيات فيها (من) على التوالى؛ وهو قوله: {وَمَا تَنْفِقُوا مِن خَيْرٍ} ثلاث مرات. قوله {فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ} (يغفر) مقدّم هنا، وفي غيرها إلا في المائة؛ فإنّ فيها {يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ} لأنّها نزلت في حقّ السارق والسارقة، وعذابهما يقع في الدنيا فقدّم لفظ العذاب، وفي غيرها قدّم لفظ المغفرة رحمة منه سبحانه، وترغيباً للعباد في المسارعة إلى موجبات المغفرة، جعلنا منهم آمين. بصائر ذوي التمييز (١/ ١٣٣ - ١٥٥).

(١) هناك محل متفق عليه بين أهل العلم في هذه الحروف، وهو أن أهل الإسلام أجمعوا على أن لهذه الحروف معنى، وأنها ذُكرت لحكمة. يقرر هذا ويوضحه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: - أن الله أمرنا بتدبر كتابه وتفهمه دون استثناء، فدخلت الحروف المقطعة في هذا، قال الله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد: ٢٤]، وقال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص: ٢٩]، وقال تعالى: {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [المؤمنون: ٦٨].

الأمر الثاني: - أن الله - تعالى قد تحدى عباده من الإنس والجن بأن يأتوا بسورة من مثل هذا القرآن، وأقصر سورة ثلاث آيات، وقراء الكوفة يعدون الحروف المقطعة آية في كل سورة، و: {حم (١) عسق} [الشورى: ١، ٢] آيتان. فلو أتوا بآيتين مكونتين من حروف مقطعة، ثم أتوا بآية من كلام آخر لأدوا ما تحداهم الله به، فلو لم يكن لها معنى لقالوا: كيف يتحدانا بكلام لا نفهمه؟.

الأمر الثالث: أن الله تعالى حكيم، وهذا كلامه، وهو كلام حكيم، نزل من حكيم،: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (٤١) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت: ٤١، ٤٢]، فإذا كان قائل هذا القرآن حكيماً حميداً، كيف يوجد في كلامه ما لا معنى له، ولم يُذكر لحكمة؟،: {كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ} [هود: ١].

قال العلامة السعدي: "وأما الحروف المقطعة في أوائل السور فالأسلم فيها السكوت عن التعرض لمعناها من غير مستند شرعي، مع الجزم بأن الله - تعالى - لم ينزلها عبثاً، بل لحكمة لا نعلمها" اهـ وبعد هذا الاتفاق حدث اختلاف في شيء آخر، وهو: هل هذه الحروف المقطعة - التي لها معنى ونزلت لحكمة - هل يُدرك معناها من جميع الوجوه، ونقف على الحكمة منها؟

وينحصر الاختلاف بين أهل العلم في اتجاهين اثنين: الاتجاه الأول: أن هذه الحروف لها معنى ونزلت لحكمة، غير أننا لا ندرك هذا المعنى ولا تلك الحكمة، وإنما يقال: هذه الحروف من حروف المعجم، ذكرها الله في أوائل بعض سور كتابه، واختص الله بعلم المراد منها. يروى عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه أنه قال: في كل كتاب سر، وسر الله في القرآن أوائل السور.

وعن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: إن لكل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي.

وإن اعترض معترض فقال: لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق.

فقد أجاب عن ذلك العلامة الفخر الرازي فقال: "الأفعال التي كلفنا بها قسمان: منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا: كالصلاة والزكاة والصوم؛ فإن الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير، والصوم سعي في كسر الشهوة.

ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه: كأفعال الحج، فإننا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة، والاضطباع.

ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الله - تعالى - أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الأمر منه بالنوع الثاني، لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة في النوع الثاني فإنه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم، لأنه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم.

فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز - أيضاً - أن يكون الأمر كذلك في الأقوال؟ وهو أن يأمرنا الله تعاليتارة أن نتكلم بما نقف على معناه، وتارة بما لا نقف على معناه، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للأمر.

بل فيه فائدة أخرى، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه متلفتاً إليه أبداً، ومتفكراً فيه أبداً، ولباب التكليف إشغال

السر بذكر الله - تعالى - والتفكر في كلامه، فلا يبعد أن يعلم الله - تعالى - أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدًا مصلحة عظيمة له، فيتعبده بذلك تحصيلًا لهذه المصلحة": اهـ

ثم أوضح ذلك في موضع آخر قائلاً: "وقد ذكرنا الحكمة فيه، وهي أن العبد إذا أتى بما أمر به من غير أن يعلم ما فيه من الفائدة لا يكون إلا آتياً بمحض العبادة، بخلاف ما لو علم الفائدة فربما يأتي به للفائدة وإن لم يؤمن، كما لو قال السيد لعبده: انقل هذه الحجارة من ههنا، ولم يعلمه بما في النقل، فنقلها؛ ولو قال: انقلها فإن تحتها كنزًا هو لك ينقلها وإن لم يؤمن.

إذا عُلِمَ هذا فكذلك في العبادات اللسانية الذكرية وجب أن يكون منها ما لا يفهم معناه حتى إذا تكلم به العبد علم منه أنه لا يقصد غير الانقياد لأمر المعبود الأمر الناهي، فإذا قال: {حم} {غافر: ١}، {يس} {يس: ١}، {الم} {البقرة: ١}، {طس} {النمل: ١}. علم أنه لم يذكر ذلك لمعنى يفهمه أو لا يفهمه فهو يتلفظ به إقامة لما أمر به": اهـ

ومن ثم يُعَلَّم أن في إيراد هذه الفواتح التي استأثر الله بعلمها امتحانًا واختبارًا من الله لعباده، وقصًا لجناح العقل، وكبحًا لجماح غروره، وردًا لدعواه استكناه كل شئ: "... فهذا يوضح أن حروفًا من القرآن سُتِرَت معانيها عن جميع العالم اختبارًا من الله - عز وجل -، وامتحانًا، فمن آمن بها أُثِيب وسعد، ومن كفر وشك أثم وبعد":

الاتجاه الثاني: أن هذه الحروف لها معنى ولها حكمة، وتلك الحكمة وهذا المعنى ندركهما عن طريق الاستنباط والاجتهاد، فتكلموا في معاني هذه الحروف واستنبطوا لها وجوهاً من التأويل.

وقد تعددت أقوال المفسرين في تفسير هذه الحروف المفتوح بها أوائل السور حتى

=

وصل بها الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ إِلَى ثلاثين قولاً، نذكر أشهرها:  
القول الأول: أنها حروف وردت بأسمائها مسرودة على نمط التعديد كالإيقاظ  
وقرع العصا لمن تُحَدِّى بالقرآن، وتنبهها على أن هذا المتلو عليهم - وقد عجزوا  
عنه عن آخرهم - كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم، ليؤديهم النظر إلى  
أن يستيقنوا أنه لم تتساقط مقدرتهم دونه ولم يظهر عجزهم عن أن يأتوا بمثله -  
وهم أرباب الفصاحة وأمراء البيان - إلا لأنه ليس من كلام البشر، وأنه كلام خالق  
القوى والقُدَر.

وهذا القول من القوة والخلافة بالقبول بمنزل ولا محذور فيه، وذلك من عدة  
وجوه منها:

الوجه الأول: - استقراء القرآن الكريم يدل على أن هذه الحروف المقطعة ذُكِرَتْ  
للإشارة إلى إعجاز القرآن، وأنه من كلام الرحمن، وليس من كلام أحد من بني  
الإنسان.

فالسور التي افتتحت بتلك الحروف المقطعة تسع وعشرون سورة، ذُكِرَ الانتصار  
للقرآن في خمس وعشرين منها، ففي سورة البقرة - مثلاً - يقول الله تعالى: {الم  
(١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ١، ٢]، فذلك الكتاب الذي  
ليس فيه ريب، وفيه هدى للمتقين مؤلف من الألف واللام والميم؛ وفي سورة  
يونس يقول - تعالى -: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} [يونس: ١]، وفي سورة  
طه يقول تعالى: {طه (١) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى} [طه: ١، ٢]، وفي سورة  
الشعراء يقول - تعالى -: {طسم (١) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ} [الشعراء: ١،  
٢]، وفي سورة ص يقول تعالى: {ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (١) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي  
عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ} [ص: ١، ٢]، وفي سورة ق يقول تعالى: {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ} [ق:  
١].

=

وكون هذه الأحرف ذُكرت في السور المكية - إلا سورتي البقرة وآل عمران - مما يقرر أن المراد الإشارة إلى إعجاز القرآن، لأن المشركين كانوا يكثرون اللغظ حول القرآن، فذُكرت هذه الأحرف في بداية السور للصراخ عليهم بعجزهم عن أن يأتوا بمثله، مع أنه لم يأت إلا من تلك الحروف التي تتكون منها لغتهم التي ملكوا ناصيتها.

وبذلك يكون في إيراد هذه الفواتح امتحان وابتلاء من الله لعباده، هل يؤمنون به مع وضوح الحجة أم لا؟  
أما السور الأربع الباقية فقد ذكر فيها ما يتناسب مع هذا الغرض وهو الابتلاء والاختبار.

ففي سورة مريم: {كهيعص (١) ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا} [مريم: ١، ٢] إلى آخر قصة زكريا - عليه السلام - حيث وُلِدَ له يحيى - عليه السلام - على الكبر من امرأة عاقر، وهو أمر معجز، وإخبار النبي - ﷺ - عنه معجز - أيضًا - فهو إخبار عن أمر غيبي حدث في الماضي، وليس لمثل النبي الأمي - ﷺ - سبيل إلى معرفته إلا عن طريق الوحي من الله ﷻ.

وفي سورة الروم إخبار عن أمر غيبي لكنه يحدث في المستقبل، وهو انتصار الروم بعد هزيمتها من الفرس: {الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بَضْعِ سِنِينَ} [الروم: ١ - ٤]. الآية.  
والإخبار عن مثل ذلك ووقوعه كما أخبر عنه لا يكون إلا من نبي يأتيه الوحي من عند الله تعالى.

فما ذكر في مفتتح هاتين السورتين من الأمر المعجز ينوب عن ذكر القرآن، لأن القرآن معجز، وفي ذلك ابتلاء واختيار جلي، أي صدقونه أم لا؟  
وقد ذكر القرآن الكريم بعد عدة آيات من مطلع سورة القلم حيث قال - تعالى -:



{ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (١) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} [القلم: ١، ٢]، ثم ذكر - تعالى - العبد المغبون المأفون: {إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ} [القلم: ١٥]، كيف تكون أساطير الأولين وقد عجز عن الإتيان بمثله مع أنه مؤلف مما يتكلم به؟ وكم من كلمة تكلم بها وأحد حروفها: (ن)، فيا له من عبد لم يفلح بعد الابتلاء والاختبار.

ثم تأتي سورة العنكبوت مصرحة في مطلعها بهذا الغرض الذي هو الابتلاء والاختبار فقال تعالى: {الم (١) أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ} [العنكبوت: ١، ٢]، أي: وهم لا يُخْتَبَرُونَ وَيُتَبَلَّغُونَ؟.

فرجعت السور التي افتتحت بالحروف المقطعة كلها إلى غرض واحد هو الابتلاء والاختبار المتفرع عن إثبات أن هذا القرآن من عند الله، والدليل على ذلك تلك الحروف المقطعة في أوائل بعض سوره.

الوجه الثاني: - واقع هذه الأحرف يقرر هذه القضية، فهي قد دُكِرَت على خمس صور، فجاءت على حرف واحد مثل: (ص) و(ق)، وجاءت على حرفين مثل: (طس) و(حم)، وجاءت على ثلاثة أحرف مثل: (الم)، وجاءت على أربعة أحرف مثل: (المص)، ثم هي قد جاءت على خمسة أحرف مثل: (كهيعص). وكذلك كلام العرب لا يخرج عن هذه الأحوال الخمسة، فهو إما حرف أو اسم أو فعل.

فالحرف يأتي على حرفين مثل: (مين)، أو ثلاثة مثل: (على). والاسم إما ثلاثة أحرف مثل: (حسن) وإما أربعة مثل: (حسين) وإما خمسة مثل: (حسنا)؛ وما عدى هذا فهو مزيد ليس بأصلي. وأفعال العرب إما ثلاثة أحرف مثل: (كتب) وإما أربعة مثل: (أكرم)؛ وما عدى هذا فهو مزيد ليس بأصلي.

فما خرجت الحروف المقطعة في جميع صورها عن استعمالات العرب، وكأن الله يقول: هذه الأحرف كُتِّرت على حسب استعمالاتكم في لغتكم، فإن قلت: هذه الأحرف قد سبقنا محمد إليها فاستعمل حروفنا؛ قلنا لكم: قد استعملنا نصفها في أوائل السور وتركنا لكم النصف الآخر فافتروا منها قرآنًا كما افتري محمد بزعمكم - حاشاه -.

القول الثاني: - أن هذه الحروف المقطعة التي في أوائل السور أسماء الله تعالى.

قال عبد الله بن عباس - رضي الله عنه -: فواتح السور أسماء من أسماء الله.

وعن ابن عباس وابن مسعود في قوله: ألم، والمص، والر، والمر، وكهيعص، وطه، وطسم، وطس، و، يس، وص، و، حم، وق، ون، قال: هو قسم أقسمه الله، وهو من أسماء الله.

وعن فاطمة ابنة علي بن أبي طالب قالت: كان علي يقول في دعائه: يا كهيعص اغفر لي.

وهذا يدل على أن علياً رضي الله عنه كان يميل إلى هذا القول، ويبعد أن يكون ذلك إلا بتوقيف من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وعن أشهب قال: سألت مالك بن انس: أينبغي لأحد أن يتسمى بـ (يس)؟ فقال: ما أراه ينبغي لقوله: {يس (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ} [يس: ١، ٢]، يقول هذا اسمي تسميت به.

وقد نقل القرطبي - بعد إيراد هذا الأثر - تعقيب أبي بكر بن العربي عليه حيث قال: "هذا كلام بديع، وذلك أن العبد يجوز له أن يتسمى باسم الرب إذا كان فيه معنى منه كقوله: عالم، وقادر، ومريد، ومتكلم، وإنما منع مالك من التسمية بـ (يس) لأنه أسم من أسماء الله لا يُدْرَى معناه، فربما كان معناه ينفرد به الرب، فلا يجوز أن يُقَدِّم عليه العبد، فإن قيل: فقد قال الله - تعالى -: {سلام على آل

=

ياسين}.

قلنا: ذلك مكتوب بهجاء فتجوز التسمية به، وهذا الذي ليس بمتهجي هو الذي تكلم مالك عليه، لما فيه من الإشكال، والله أعلم:" اهـ

ويفهم من كلام الألووسي أنه يميل إلى هذا القول، فقد قال: "وعندي فيما نحن فيه لطائف، وسبحان من لا تنهاى أسرار كلامه، فقد أشار - سبحانه - بمفتاح الفاتحة حيث أتى به واضحًا إلى اسمه الظاهر، وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخر والظاهر والباطن:" اهـ

القول الثالث: - أن هذه الحروف المقطعة في أوائل السور فواتح لأسماء الله - تبارك وتعالى -، فكل حرف منها هو فاتحة لاسم محذوف من أسماء الله، جاء ذلك الحرف ليدل على ذلك الاسم المحذوف، فالألف من قوله - تعالى -: {الم} - مثلاً - ابتداء اسمه الله، واللام ابتداء اسمه لطيف، والميم ابتداء اسمه مجيد.

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله - عز وجل -: {كهيعص} قال: كاف من كريم، وها من هاد، ويا من حكيم، وعين من علیم، وصاد من صادق. وفي رواية أخرى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله - عز وجل -: {كهيعص} قال: كاف هاد أمين عزيز صادق.

قلت: وفيما يبدو لي أن هذا القول لا يمكن أن يصدر عن الرأي المجرد، بل له حكم الرفع، والله أعلم.

ويدخل في هذا القول ما روي عن عبد الله بن عباس - أيضًا - وكذلك عبد الله بن مسعود أن هذه الأحرف هي اسم الله الأعظم.

ويقرر ذلك ابن عطية بأنه إذا أمكن تأليفه منها، إلا أنا لا نعرف تأليفه منها. أو أن هذه الحروف أبعاض أسماء الله تعالى، بعضها يُعَلَّم كيفية تركيبه منها، وبعضها لا يُعَلَّم، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: (الر) و(حم) و(ن): الرحمن =

=

مُفَرَّقة.

كما نقل الفخر الرازي وأبو حيان عن سعيد بن جبير رضي الله عنه أنه قال: قوله (الر، حم، ن) مجموعها هو اسم الرحمن، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي. أو هي حروف يدل بعضها على أسماء الذات، وبعضها على أسماء الصفات والأفعال، على نحو ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في تفسير: (الم) من قوله: أنا الله أعلم، وقوله في: (الر): أنا الله أرى، وفي: (المص): أن الله أفصل. أو هي حروف يدل بعضها على أسماء الله - تعالى - وبعضها على أسماء غيره - سبحانه -، فعن ابن عباس في قوله تعالى: (الم) يقول: ألف الله، لام جبريل، ميم محمد، أي: أنزل الله هذا الكتاب الذي لا ريب فيه على لسان جبريل إلى محمد - صلى الله عليه وسلم -.

وهذا القول له وجه قوي وهو خليق بالقبول، لأننا نجد العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة بدل الكلمات التي الحروف منها، كقول الشاعر:

قلنا لها قفي فقالت: قاف... لا تحسبي أنا نسينا الإيجاف.

فقالت: قاف، أي: وقفت، فدلّت بإظهار القاف من «وقفت» على مرادها من تمام الكلمة التي هي «وقفت». فصرفوا قوله: (الم) وما أشبه ذلك إلى نحو هذا المعنى.

وكقول القائل:

بالخير خيرات وإن شرًّا ف... ولا أريد الشر إلا أن تا.

أراد: وإن شرًّا فشر، وأراد: إلا أن تشاء، فاكتفى بالتاء والفاء في الكلمتين جميعاً عن سائر حروفهما.

وقد ورد في السنة ما يشير إلى هذا، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:

من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله - عز وجل - مكتوب بين - عينيه: آيس =

=

من رحمة الله.

وعن بن عمر قال: قال رسول الله - ﷺ -: من أعان على دم امرئ مسلم بشرط كلمة كتب بين عينيه يوم القيامة: آيس من رحمة الله.

وعن بن عباس - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - قال: قال رسول الله - ﷺ -: من شرك في دم حرام بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمة الله.

قال سفيان بن عيينة: هو أن يقول: أقي، يعني: لا يتم كلمة (اقتل).

فإن ثبت أن العرب كانت تأتي في كلامها بحرف وتريد به معنى كان في هذا القول قوة ووجاهة.

القول الرابع: - أن هذه الأحرف أسماء للسور التي جاءت فيها.

فعن أبي بن كعب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال لما سُئِلَ عن هذه الحروف: إنما هي أسماء السور. وقد نسب الزمخشري والبيضاوي هذا الوجه إلى أكثر العلماء، كما عزاه الفخر الرازي إلى أكثر المتكلمين والمحققين.

وإن أشكل ذلك على أحد فقال: كيف يكون ذلك كذلك وقد افتتحت سور كثيرة بـ {الم} {حم} والمقصود رفع الاشتباه، لأن الأسماء إنما تكون أمارات إذا كانت مميزة بين الأشخاص، فأما إذا كانت غير مميزة فليست أمارات؟.

فالجواب: أن بعض الأسماء - وإن كانت مشتركة - إلا أنها تميز ببعض النعوت الأخرى، فيقول المخبر عن نفسه: قرأت {الم} البقرة، أو قرأت {الم} آل عمران؛ كما لو أراد الخبر عن رجلين اسم كل واحد منهما عمرو غير أن أحدهما عراقي والآخر مصري لزمه أن يقول: لقيت عمراً العراقي، أو عمراً المصري.

وهذا القول له حجتان:

الحجة الأولى: - أن ذلك أمر فاش في العرب الذين نزل القرآن بلغتهم وعلى لسانهم، فقد سَمَّت العرب بهذه الحروف أشياء وأشخاص، فسموا بلام والد

=

حارثة بن لام الطائي، وكقولهم للنحاس: صاد، وللقند عين، وللسحاب غين، وقالوا: جبل قاف، وسموا الحوت نوناً.

الحجة الثانية: - ورد في السنة ما يشير إلى هذا ويقرره، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الفجر يوم الجمعة: {الم \* تنزيل}، و{هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ} [الإنسان: ١].

القول الخامس: - أن هذه الفواتح أسماء للقرآن الكريم.

قال ابن كثير: "ولعل هذا يرجع إلى معنى قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنه اسم من أسماء السور، فإن كل سورة يُطَلَقُ عليها اسم القرآن، فإنه يبعد أن يكون: {المص} اسمًا للقرآن كله، لأن المتبادر إلى فهم سامع من يقول: قرأت {المص} إنما ذلك عبارة عن سورة الأعراف، لا لمجموع القرآن، والله أعلم". اهـ وحمل ابن جرير الطبري هذا القول على ظاهره فقال: "هي أسماء لكل القرآن، لا للسورة التي هي قطعة من القرآن، ف {الم (١)} ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ١، ٢] على معنى القسم، كأنه قال: والقرآن هذا الكتاب لا ريب فيه". اهـ

القول السادس: - أنها حروف لا معنى لها في الوضع، قُدمت على الكلام المقصود لحكمة تفرغ البال، ولفت الانتباه، وجذب الأذهان للإصغاء والسماع، ليحصل التدبر والفهم والاتعاط بما بعد ذلك.

وهذا التنبيه يكون للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وللمؤمنين، وللمشركين.

أما للنبي - صلى الله عليه وسلم -: "فكان من الجائز أن يكون الله قد علم في بعض الأوقات كونه - صلى الله عليه وسلم - في عالم البشر مشغولاً، فأمر جبريل بأن يقول عند نزوله: (الم) و(الر) و(حم)، ليسمع النبي صوت جبريل فيقبل عليه ويصغي إليه.

وإنما لم تُستعمل الكلمات المشهورة في التنبيه ك (ألا) و(أما) لأنها من الألفاظ

التي يتعارفها الناس في كلامهم، والقرآن كلام لا يشبه الكلام، فناسب أن يُؤتى فيه بألفاظ تنبيه لم تُعهد لتكون أبلغ في قرع سمعه": وهي تنبيه للمؤمنين - أيضًا - لئلا يستمعوا هذا القرآن وهم في غفلة ولهو.

أما المشركون فقد حكى الله - تعالى - تنفير بعضهم لبعض عن القرآن في قوله: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ} [فصلت: ٢٦]، فكان إذا تكلم رسول الله - ﷺ - في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً، والإنسان حريص على ما مُنع، فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل، فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعته، فأنزل الله هذا النظم البديع ليعجبوا منه ويكون تعجبهم منه سبباً لاستماعهم، واستماعهم له سبباً لاستماع ما بعده، فترق القلوب وتلين الأفتدة، ويؤكد هذا أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور.

قال الفخر الرازي: "الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو من يكون مشغول البال بشغل من الأشغال يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره ليلتفت المخاطب بسببه إليه ويقبل بقلبه عليه ثم يشرع في المقصود.

إذا ثبت هذا فنقول: ذلك المُقَدَّم على المقصود قد يكون كلاماً له معنى مفهوم كقول القائل: اسمع، واجعل بالك إلى، وكن لي. وقد يكون شيئاً هو في معنى الكلام المفهوم كقول القائل: أزيد، ويا زيد، وألا يا زيد. وقد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتاً غير مفهوم كمن يصفر خلف إنسان ليلتفت إليه. وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه ليقبل السامع عليه، ثم إن موقع الغفلة كلما كان أتم والكلام المقصود كان أهم كان المقدم على المقصود أكثر، ولهذا ينادي القريب بالهمزة فيقال: أزيد. والبعيد بـ (يا) فيقال: يا زيد. والغافل

يُنْبَهَ أَوْلاً فيقال: ألا يا زيد.

إذا ثبت هذا فنقول: إن النبي - ﷺ - وإن كان يقظان الجَنَان لكنه إنسان يشغله شأن عن شأن، فكان يحسن من الحكيم أن يقدم على الكلام المقصود حروفاً هي كالمنبهات، ثم إن تلك الحروف إذا لم تكن بحيث يُفهم معناها تكون أتم في إفادة المقصود الذي هو التنبيه من تقديم الحروف التي لها معنى، لأن تقديم الحروف إذا كان لإقبال السامع على المتكلم لسماع ما بعد ذلك، فإذا كان ذلك المُقَدَّم كلاماً منظوماً وقولاً مفهوماً فإذا سمعه السامع ربما يظن أنه كل المقصود ولا كلام له بعد ذلك فيقطع الالتفات عنه، أما إذا سمع منه صوتاً بلا معنى يقبل عليه ولا يقطع نظره عنه ما لم يسمع غيره لجزمه بأن ما سمعه ليس هو المقصود. فإذا ن تقديم الحروف التي لا معنى لها في الوضع على الكلام المقصود فيه حكمة بالغة": اهـ

وقد ضعف الإمام ابن كثير - رحمه الله - هذا القول فقال: "وهو ضعيف، لأنه لو كان كذلك لكان ذلك في جميع السور، لا يكون في بعضها، بل غالبها ليس كذلك، ولو كان كذلك - أيضاً - لانبغى الابتداء بها في أوائل الكلام معهم، سواء كان افتتاح سورة أو غير ذلك، ثم إن هذين - يعني سورة البقرة وآل عمران - مدنيتان ليستا خطاباً للمشركين، فانتقض ما ذكروه بهذه الوجوه": اهـ

قلت: ووجوه هذا التضعيف فيها نظر:

أما قوله: ينبغي ذكرها في جميع السور، فليس بلازم لأن هذه الأحرف لا يقتصر معناها ولا الحكمة منها على ما ذُكر في هذا القول فقط، بل هو معنى من معانيها إلى جانب معانٍ أخرى.

وأما قوله: ينبغي الابتداء بها في أوائل الكلام معهم، سواء كان افتتاح سورة أو غير ذلك، فليس بلازم - أيضاً - لأن التنبيه قد حصل في أول السورة وحصل المقصود.



هذا فضلاً عن أن النبي - ﷺ - كان إذا خاطبهم بالقرآن كانوا يعرضون، أما إذا خاطبهم هو فليس الأمر كذلك.

واعترضه المتعلق بذكرها في البقرة وآل عمران المدنيتين فالجواب أن هذا التنبيه ليس للمشركين فقط، بل هو لهم ولغيرهم كما سبق تقريره آنفاً.

القول السابع: - هذه الحروف أسماء، مسمياتها الحروف المبسوطة التي رُكِّبَتْ منها الكلمات، فقولك: (ضاد) اسم سُمِّيَ به الحرف (ضه) من كلمة (ضرب) إذا تهجيته، وكذلك (راء) و(باء) أسمان لقولك: (ره) و(به).

قال الخليل يوماً وسأل أصحابه: كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في (لك) والباء التي في (ضرب)؟ ف قيل: نقول: باء، كاف. فقال: إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف، وقال: أقول: (كه) (به).

فإن قيل: وما الفائدة التي تترتب على ذلك؟

فالجواب: أن في ذلك فائدة عظيمة: "فالتكلم بهذه الحروف - وإن كان معتاداً لكل أحد إلا أن كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة، فلما أخبر الرسول - ﷺ - عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخباراً عن الغيب، فلهذا السبب قَدَّمَ اللهُ - تعالى - ذكرها ليكون أول ما يُسْمَعُ من هذه السورة معجزة دالة على صدقه - ﷺ -".

ويدخل في هذا القول ما رُوِيَ عن عكرمة أن هذه الحروف قسم.

أي أن الله - تعالى - أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها، ولأنها مباني كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة، ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه.

ثم إنه - تعالى - اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل كما تقول: قرأت {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢]. وتريد السورة كلها، فكأنه - تعالى - قال:

أقسم بهذه الحروف، إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ.  
القول الثامن: - أن هذه الحروف أمانة قد كان الله - تعالى - جعلها لأهل الكتاب أنه  
سينزل على محمد - ﷺ - كتاباً في أول سور منه حروف مقطعة.

قلت: وكل هذه الأقوال فيها وجه من الوجاهة والقبول - على تفاوت في ذلك -،  
وليس فيها محذور أو محظور يتعارض مع النقل الصريح أو العقل الصحيح، فلو  
قُبِلَتْ كلها لم يزد بعضها بعضاً إلا قوة ورجاحة.

قال أبو جعفر ابن جرير الطبري: "ولكل قول من الأقوال التي قالها الذين وصفنا  
قولهم في ذلك وجه معروف": اهـ

ثم قال - رحمه الله -: "والصواب من القول عندي في تأويل مفاتيح السور التي هي  
حروف المعجم أن الله - جل ثناؤه - جعلها حروفاً مقطعة ولم يصل بعضها ببعض  
فيجعلها كسائر الكلام المتصل الحروف لأنه - عز ذكره - أراد بلفظه الدلالة بكل  
حرف منه على معان كثيرة لا على معنى واحد،.... والصواب في تأويل ذلك  
عندي أن كل حرف منه يحوي ما قاله سائر المفسرين.

فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملاً للدلالة على معان  
كثيرة مختلفة؟

قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معان كثيرة مختلفة، كقولهم  
للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمة، وللرجل المتعبد المطيع لله:  
أمة، وللدين والملة أمة.

وكقولهم للجزاء والقصاص: دين، وللسلطان والطاعة: دين، وللتذلل: دين،  
وللحساب: دين؛ في أشباه لذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها مما يكون من  
الكلام بلفظ واحد وهو مشتمل على معان كثيرة.

وكذلك قول الله - جل ثناؤه -: (الم) و(المر) و(المص) وما أشبه ذلك من حروف

المعجم التي هي فواتح أوائل السور، كل حرف منها دال على معان شتى شامل جميعها، من أسماء الله - عز وجل - وصفاته مما قاله المفسرون من الأقوال التي ذكرناها عنهم، وهن مع ذلك فواتح السور كما قاله من قال ذلك.

وليس كون ذلك من حروف أسماء الله - جل ثناؤه - وصفاته بمانعها أن تكون للسور فواتح، لأن الله - جل ثناؤه - قد افتتح كثيرًا من سور القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها وكثيرًا منها بتمجيدها وتعظيمها، فغير مستحيل أن يتبدى بعض ذلك بالقسم بها.

فالتي ابتدئ أوائلها بحروف المعجم أحد معاني أوائلها أنهم فواتح ما افتتح بهن من سور القرآن، وهن مما أقسم بهن، لأن أحد معانيهن أنهم من حروف أسماء الله - تعالى ذكره - وصفاته - على ما قدمنا البيان عنها -.

فذلك يحوي معاني جميع ما وصفنا مما بينا من وجوهه، لأن الله - جل ثناؤه - لو أراد بذلك أو بشيء منه الدلالة على معنى واحد مما يحتمله ذلك دون سائر المعاني غيره لأبان ذلك لهم رسول الله إبانة غير مشككة، إذ كان - جل ثناؤه - إنما أنزل كتابه على رسوله ليبين لهم ما اختلفوا فيه.

وفي تركه إبانة ذلك أنه مراد به من وجوه تأويله البعض دون البعض أوضح الدليل على أنه مراد به جميع وجوهه التي هو لها محتمل، إذ لم يكن مستحيلًا في العقل وجه منها أن يكون من تأويله ومعناه، كما كان غير مستحيل اجتماع المعاني الكثيرة للكلمة الواحدة باللفظ الواحد في كلام واحد: "اهـ

وإن كانت هذه الأقوال مقبولة إلا أن ثمة أقوالاً أخرى هزيلة مردودة وجب ذكر بعضها للتنبيه عليها.

القول التاسع: - ما روي عن الربيع بن أنس أنه قال: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفًا دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من

أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبلائه، وليس منها حرف إلا وهو مدة قوم وأجالهم.

وهذا يشبه ما ذكره القرطبي عن محمد بن علي الحكيم الترمذي أنه قال: إن الله - تعالى - أودع جميع ما في تلك السورة من الأحكام والقصص في الحروف التي ذكرها في أول السورة، ولا يعرف ذلك إلا نبي أو ولي، ثم بين ذلك في جميع السورة ليفقه الناس.

وهذا قول مردود، وتحميل لكلام الله ما لا يحتمل، إذ فيه ادعاء أن بعض آيات القرآن الكريم حكم الله ألا يعلمها إلا نبي أو ولي، فإن كان النبي - ﷺ - قد مات فقد بقي الأولياء الذين هم المؤمنون، فكل مؤمن ولي لله، وأعلى المؤمنين منزلة وأقربهم إلى الله - تعالى - هم العلماء، وما قاله العلماء بعيد كل البعد عن هذا القول، وهذا القول بعيد كل البعد عما قاله العلماء.

ثم أي فائدة في أن تكون هذه الأحرف دالة على مدة قوم وأجالهم، ومدد الأقوام وأجالهم غيب لم يطلع الله أحداً من خلقه عليه: {إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [لقمان: ٣٤].

وعن بن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ - قال: مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلا الله، لا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله.

فإذا كانت كل نفس لا تدري مكان أجلها فهي - من باب أولى - لا تدري زمان أجلها ولا أجل غيرها.

القول العاشر: - أن هذه الحروف جاءت للدلالة على مدة بقاء هذه الأمة، وذلك

بحساب الجمل - بضم الجيم وفتح الميم المشددة - ويُعرَف بحساب (أبي جاد). وقد ورد في ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته، وهو عن عبدالله بن عباس عن جابر بن عبد الله أنه قال: مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: {الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} [البقرة: ١، ٢]، فأتى أخاه حَيَّيَّ بن أخطب في رجال من يهود، فقال: تعلمون والله لقد سمعت محمداً يتلو فيما أنزل الله - عز وجل - عليه: {الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ} [البقرة: ١، ٢]. فقالوا: أنت سمعته؟ قال: نعم.

فمشى حبي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله، فقالوا: يا محمد، ألم يُدْكَرْ لنا أنك تتلو فيما أنزل عليك: {الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ} [البقرة: ١، ٢]؟ فقال رسول الله: بلى. فقالوا: أجهلك بهذا جبريل من عند الله؟ قال: نعم. قالوا: لقد بعث الله - جل ثناؤه - قبلك أنبياء ما نعلمه بين لنبي منهم ما مدة ملكه وما أجل أمته غيرك. فقال حبي بن أخطب - وأقبل على من كان معه فقال لهم -: الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فهذه إحدى وسبعون سنة. قال: فقال لهم: أتدخلون في دين نبي إنما مدة ملكه وأجل أمته إحدى وسبعون سنة؟! قال: ثم أقبل على رسول الله فقال: يا محمد، هل مع هذا غيره؟ قال: نعم. قال: ماذا؟ قال: {المص} قال: هذه أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون، فهذه مائة وإحدى وستون سنة، هل مع هذا يا محمد غيره؟ قال: نعم، قال: ماذا؟ قال: {الر}، قال: هذه أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والراء مائتان، فهذه إحدى وثلاثون ومائتا سنة، فقال: هل مع هذا غيره يا محمد؟ قال: نعم {الر}، قال: فهذه أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والراء مائتان، فهذه إحدى وسبعون ومائتا سنة.

ثم قال: لقد لبَّس علينا أمرك يا محمد حتى ما ندري أقليلاً أُعْطِيت أم كثيراً. ثم

قاموا عنه، فقال أبو ياسر لأخيه حبي بن أخطب ولمن معه من الأحبار: ما يدريكم لعله قد جُمع هذا كله لمحمد، إحدى وسبعون، وإحدى وستون ومائة، ومائتان وإحدى وثلاثون، ومائتان وإحدى وسبعون، فذلك سبعمائة سنة وأربع وثلاثون. فقالوا: لقد تشابه علينا أمره.

قلت: وهذا القول مردود مردول، والحديث الدال عليه باطل ولا يصح الاحتجاج به، وكون هذه الحروف تدل على أجل هذه الأمة ومدتها، أو على معرفة الحوادث يحتاج إلى توقيف من النبي - ﷺ - أن حرف كذا يدل على حادثة كذا وكذا، أو أن حادثة كذا يدل عليها الحرف كذا.

ومن العجيب أن أبا جعفر الطبري ضرب عن هذا القول صفحاً أول الأمر فقال: "وقال بعضهم: هي حروف من حساب الجُمَّل، كرهنا ذكر الذي حُكي ذلك عنه، إذ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله:" اهـ ثم هو بعد عدة صفحات ألمح إلى أن هذا القول مُعْتَبَر، ثم ذكر هذا الحديث السابق، وهذا تناقض واضح.

قال ابن كثير: "وأما من زعم أنها دالة على معرفة المُدَد، وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادعى ما ليس له، وطار في غير مطاره، وقد ورد في ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته:" اهـ

وأما الأخذ بحساب الجمل أو (أبي جاد) فهو أمر لا يتعلق به فائدة لجاهلي ولا إسلامي، ولا يصح أن يكون مقصداً من مقاصد الرب - سبحانه - الذي أنزل كتابه للإرشاد إلى شرائعه والهداية به، وهو أقرب ما يكون إلى السحر والتنجيم.

قال الحافظ ابن حجر بعد ذكر هذا القول: "الحمل على ذلك من هذه الحثيثة باطل، وقد ثبت عن ابن عباس الزجر عن عد (أبي جاد)، والإشارة إلى أن ذلك

{ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} (٢).  
 {ذَلِكَ} {أَيُّ هَذَا} {الْكِتَابُ} {الَّذِي يَقْرَأُهُ مُحَمَّدٌ} {لَا رَيْبَ} {لَا شَكَّ} {فِيهِ} {أَنَّهُ  
 مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَجُمْلَةُ النَّفْيِ خَبَرٌ مُّبْتَدَأُ ذَلِكَ وَالْإِشَارَةُ بِهِ لِلتَّعْظِيمِ} {هُدًى} {خَبَرٌ  
 ثَانٍ أَيُّ هَادٍ} {لِّلْمُتَّقِينَ} {الصَّائِرِينَ إِلَى التَّقْوَى بِامْتِثَالِ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابِ النَّوَاهِي  
 لِاتِّقَائِهِمْ بِذَلِكَ النَّارِ} (١).

من جملة السحر، وليس ذلك ببعيد، فإنه لا أصل له في الشريعة: "اه  
 وابن حجر يشير إلى حديث ابن عباس قال: قال رسول الله - ﷺ -: رب مُعَلِّمٌ  
 حروف أبي جاد، دارس في النجوم ليس له عند الله خلاق يوم القيامة.  
 (١) قوله تعالى [ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين] [البقرة: ٢].  
 قوله تعالى: [ذلك الكتاب]: أي "هذا الكتاب"، وهو القرآن العظيم، قاله مجاهد،  
 وعكرمة، والسدي، وابن جريج، وهذا قول عامة المفسرين.  
 قال السعدي: "أي: هذا الكتاب العظيم الذي هو الكتاب على الحقيقة، المشتمل  
 على ما لم تشتمل عليه كتب المتقدمين والمتأخرين من العلم العظيم، والحق  
 المبين".  
 و"الكتاب" من أسماء القرآن الأربعة: "القرآن والكتاب، والذكر، والفرقان"،  
 وهذا هو التحقيق - وإن بقي اسم خامس ألا وهو التنزيل - لأن "كل من ذكر هذا  
 العدد الكثير قد خلط بينما هو اسم وما هو صفة. وهذا العدد إنما هو من قبيل  
 الأوصاف التي لا ينبغي نظمها في سلك الأسماء كمن يعد كلا من (قرآن كريم)،  
 (قرآن مجيد)، (ذكر مبارك) أسماء دون تفرقة بين ما هو موصوف، وما هو منها  
 وصف، في نحو قوله تعالى: {إنه لقرآن كريم} [الواقعة: ٧٧]، {بل هو قرآن  
 مجيد} [البروج: ٢١]، {وهذا ذكر مبارك أنزلناه أفأنتم له منكرون} [الأنبياء:

=

[٥٠].

وتجدر الإشارة بأن أصل (الكتاب) في اللغة هو: الجمع والضم، وسمي بذلك كما يقول الإمام الزركشي - رحمه الله: "لأنه يجمع أنواعا من القصص والآيات والأحكام والأخبار على أوجه مخصوصة".

وقال السيوطي - رحمه الله: "فأما تسميته كتابا فلجمعه أنواع العلوم والقصص والأخبار على أبلغ وجه والكتاب لغة الجمع".

وفي وجه تسمية القرآن بال (القرآن والكتاب)، يقول أحد الباحثين: "وفي تسميته بهذين الاسمين إشارة إلى أن من حقه العناية بحفظه في موضعين لا في موضع واحد، يعني أنه يجب حفظه في الصدور والسطور جميعا، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، فلا ثقة لنا بحفظ حافظ حتى يوافق الرسم المجمع عليه من الأصحاب المنقول إلينا جيلا بعد جيل، على هيئته التي وضع عليها أول مرة، ولا ثقة لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحفاظ بالإسناد الصحيح المتواتر.. وبهذا بقي القرآن محفوظا في حرز حريز، إنجازا لوعده الله الذي تكفل بحفظه حيث يقول {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} [الحجر: ٩]".

كما ودلت على هذه التسمية نصوص الكتاب كقوله تعالى:

- {الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين} [البقرة: ١ - ٢].

- {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا} [الكهف: ١].

- {الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب}

[الشورى: ١٧].

- {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب} [آل عمران:

[٧].

قال الطاهر بن عاشور - رحمه الله: "وفي هذه التسمية - أي بالكتاب - معجزة



لرسول ﷺ بأن ما أوحى إليه سيكتب في المصاحف"، كما وأن أسلوب القرآن في استخدام كلمة (الكتاب)، تحددتها السياق الذي وردت فيه الكلمة. والخطاب في قوله تعالى: {ذلك}، لكل مخاطب يصح أن يوجه إليه الخطاب؛ والمعنى: ذلك أيها الإنسان المخاطب، وقد اختلف في ذلك (الغائب) على عدة أقوال:

أحدها: يعني التوراة والإنجيل، ليكون إخبارا عن ماض.

ومن ثم اختلفوا في المخاطب به على قولين:

القول الأول: أن المخاطب به النبي -ﷺ، أي ذلك الكتاب الذي ذكرته في التوراة والإنجيل، هو الذي أنزلته عليك يا محمد.

والقول الثاني: أن المخاطب به اليهود والنصارى، وتقديره: أن ذلك الذي وعدتكم به هو هذا الكتاب، الذي أنزلته على محمد عليه وعلى آله السلام. والثاني: يعني به ما نزل من القرآن قبل هذا بمكة والمدينة، وهذا قول الأصم. والثالث: يعني هذا الكتاب، قاله الحسن وابن عباس، مجاهد، وعكرمة، والسدي، وابن جريج، وهكذا فسره سعيد بن جبير، ومقاتل بن حيان، وزيد بن أسلم.

وأصح الأقوال هو تفسير (ذلك الكتاب) بـ (هذا الكتاب)، وهو قول الطبري وعامة المفسرين، "لأن ذلك أظهر معاني قولهم الذي قالوه في (ذلك)، وقد وجه معنى (ذلك) بعضهم، إلى نظير معنى بيت خفاف بن ندبة السلمي:

فإن تك خيلي قد أصيب صميمها ... فعمدا على عين تيممت مالكا

أقول له، والرمح ياطر متنه: ... تأمل خفافا، إنني أنا ذلكا

كأنه أراد: تأملني أنا ذلك. فزعم أن " ذلك الكتاب " بمعنى " هذا"، نظيره، أظهر خفاف من اسمه على وجه الخبر عن الغائب، وهو مخبر عن نفسه. فكذلك أظهر

=

ذلك) بمعنى الخبر عن الغائب، والمعنى فيه الإشارة إلى الحاضر المشاهد".  
وفي البخاري: "وقال معمر ذلك الكتاب: هذا القرآن"، قد ورد (هذا) بمعنى  
ذلك) في الحديث الشريف، قال عليه السلام في حديث أم حرام: "ناس من أمتي  
عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج البحر".

قال الشنقيطي في دفع إبهام الاضطراب عن آيات الكتاب: قوله تعالى: {الم (١)  
ذَلِكَ الْكِتَابُ} [البقرة / ١، ٢]. أشار الله تعالى إلى القرآن في هذه الآية إشارة  
البعيد. وقد أشار له في آيات أخر إشارة القريب، كقوله: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي  
لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء / ٩]، وكقوله: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ  
{النمل / ٧٦}، وكقوله: {وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ} [الأنعام / ٩٢]، وكقوله:  
{نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ} [يوسف / ٣]،  
إلى غير ذلك من الآيات.

وللجمع بين هذه الآيات أوجه:

الوجه الأول: ما حرّره بعض علماء البلاغة من أن وجه الإشارة إليه بإشارة  
الحاضر القريب أن هذا القرآن قريب حاضر في الأسماع والألسنة والقلوب،  
ووجه الإشارة إليه بإشارة البعيد هو بُعد مكانته ومنزلته من مشابهة كلام الخلق،  
وعما يزعمه الكفار من أنه سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين.

الوجه الثاني: هو ما اختاره ابن جرير الطبري في تفسيره من أن ذلك إشارة إلى ما  
تضمّنه قوله: {الم (١)}، وأنه أشار إليه إشارة البعيد لأن الكلام المشار إليه  
منقضى، ومعناه في الحقيقة القريب؛ لقرب انقضائه، وضرب له مثلاً بالرجل  
يحدث الرجل فيقول له مرّة: والله إن ذلك لكما قلت، ومرّة يقول: والله إن هذا  
لكما قلت. فإشارة البعيد نظرًا إلى أن الكلام مضى وانقضى، وإشارة القريب نظرًا  
إلى قرب انقضائه.

=

الوجه الثالث: أن العرب ربما أشارت إلى القريب إشارة البعيد، فتكون الآية على أسلوب من أساليب اللغة العربية. ونظيره قول خفاف بن ندبة السلمي، لما قتل مالك بن حرملة الفزاري:

فإن تك خيلي قد أصيب صميمها ... فعمداً على عيني تيممت مالكا  
أقول له والرمح ياطرُ مَتْنَه ... تأمل خفافاً إنني أنا ذلكا  
يعني أنا هذا.

وهذا القول الأخير حكاه البخاري عن معمر بن المثنى أبي عبيدة. قاله ابن كثير. وعلى كل حال فعامة المفسرين على أن { ذَلِكَ الْكِتَابُ } بمعنى: هذا الكتاب. قال ابن الجوزي: قوله تعالى: ذَلِكَ فِيهِ قَوْلَان: أحدهما: أنه بمعنى هذا، وهو قول ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والكسائي، وأبي عبيدة، والأخفش. واحتج بعضهم بقول خفاف بن ندبة:

أقول له والرمح ياطرُ مَتْنَه ... تأمل خفافاً إنني أنا ذلكا  
أي: أنا هذا. وقال ابن الأنباري: إنما أراد: أنا ذلك الذي تعرفه.

والثاني: أنها إشارة الى غائب. ثم فيه ثلاثة أقوال:  
أحدها: أنه أراد به ما تقدم إنزاله عليه من القرآن.

والثاني: أنه أراد به ما وعده أن يوحيه إليه في قوله: سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا.  
والثالث: أنه أراد بذلك ما وعده به أهل الكتاب السالفة، لأنهم وعدوا بنبي وكتاب.  
ا.هـ.

قوله تعالى: { لا ريب فيه } [البقرة: ٢]، أي: "لا شك فيه، ولا ارتياب به".

قال أبو الدرداء: "الريب - يعني الشك - من الكفر".

قال الثعلبي: أي "لا شك فيه، إنه من عند الله".

قال ابن كثير: أي: "لا شك فيه أنه نزل من عند الله، كما قال تعالى في السجدة:

{الم \* تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين} [السجدة: ١، ٢].

قال البغوي: أي: "لا شك فيه أنه من عند الله عز وجل وأنه الحق والصدق".

قال ابن عطية: "والمعنى: أنه في ذاته لا ريب فيه وإن وقع ريب للكفار".

قال القاسمي: أي "لا شك أنه [أي القرآن] من عند الله تعالى".

قال الزمخشري: "الريب مصدر رابه إذا أحدث له الريبة وهي قلق النفس واضطرابها، ومنه ريب الزمان لنوائبه"

وقال ابن دريد جمهرة اللغة ١ / ٣٣٢: الرِّيبُ: الشَّكُّ.

وقال ابن أبي حاتم في تفسيره: (ولا أعلم في هذا الحرف اختلافًا بين المفسرين منهم: ابن عباس رضي الله عنه وابن جبير، وأبو مالك، ونافع مولى ابن عمر، وعطاء بن أبي رباح، وأبو العالية، والربيع بن أنس، وقتادة، ومقاتل بن حيان، والسدي وإسماعيل ابن أبي خالد).

وممن روي عنه هذا التفسير أيضًا: ابن مسعود، وأبو الدرداء رضي الله عنه، ومجاهد؛ وبه قال غيرهم.

وأهل اللغة في هذا على اتفاق مع المفسرين.

قال ابن فارس: (الراء، والياء، والباء أُصِيل يدل على شك، أو شك وخوف فالريب: الشك. قال الله جل ثناؤه: {الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} أي: لا شك فيه).

ورغم كثرة الذاهبين إلى هذا المعنى إلا أن الراغب قد عاب هذا القول على القائلين به، حيث قال: (فبذلك يُعَرَّف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكره القلب مرة، والفؤاد مرة، والصدر مرة.. ونحو ذلك مما يُعَدُّه مَنْ لا يحق الحق ويبطل الباطل أنه باب واحد، فيقدَّر أنه إذا فسَّر (الحمد لله) بقوله: الشكر لله، و(لا ريب فيه) بلا شك فيه؛ فقد فسَّر القرآن

=

ووفاه التبيان ) .

وقد تابع السمينُ الحلبيُّ الراغبَ، فلم يجود إطلاق تفسير ( الريب ) بأنه: الشك بل رأى أن ( الريب ) أخص من الشك، فهو: شك بتهمة .

والذي يظهر لي: أن ما ذهب إليه الراغب والسمين ؛ ليس قولاً مخالفاً من كل وجه لقول عامة المفسرين . إنما قيّداً فقالا: الشك بتهمة ؛ لأن الشك أحد معاني الريب، وسبب فيه .

قال الكفوي: ( والشك سبب الريب، كأنه شك أولاً ؛ فيوقعه شكه في الريب فالشك مبدأ الريب، كما أن العلم مبدأ اليقين ) وهذا كلام حسن، فيه من الدقة ما لا يخفى، والله أعلم .

قال السعدي: "ونفي الريب عنه، يستلزم ضده، إذ ضد الريب والشك اليقين، فهذا الكتاب مشتمل على علم اليقين المزيل للشك والريب، وهذه قاعدة مفيدة، أن النفي المقصود به المدح، لا بد أن يكون متضمناً لضده، وهو الكمال، لأن النفي عدم، والعدم المحض، لا مدح فيه" .

قال ابن عثيمين: "و"الريب" هو الشك؛ ولكن ليس مطلق الشك؛ بل الشك المصحوب بقلق لقوة الداعي الموجب للشك؛ أو لأن النفس لا تطمئن لهذا الشك؛ فهي قلقة منه . بخلاف مطلق الشك .؛ ولهذا من فسر الريب بالشك فهذا تفسير تقريبي؛ لأن بينهما فرقاً" .

وقرأ ابن كثير قوله تعالى: {فيه} [البقرة: ٢]، "بالإشباع في الوصل، وكذلك كل (هاء) كناية قبلها ساكن يشبعها وصلًا ما لم يلقها ساكن ثم إن كان الساكن قبل الهاء ياء يشبعها بالكسرة (ياء) وإن كان غير (ياء) يشبعها بالضم (واوا)، ووافقه حفص في قوله "فيه مهانا" { [الفرقان: ٦٩]، فيشبعه" .

قال ابن كثير: "ومن القراء من يقف على قوله: { لا ريب }، وبيتدئ بقوله: {فيه

=

هدى للمتقين}، والوقف على قوله تعالى: {لا ريب فيه}، أولى للآية التي ذكرنا، ولأنه يصير قوله: {هدى} صفة للقرآن، وذلك أبلغ من كون: {فيه هدى}." وقد ذكر أهل العلم في قوله تعالى: {لا ريب فيه} [البقرة: ٢] ثلاثة أوجه: أحدها: أن (الريب)، هو الشك، وهو قول ابن عباس، ف (الريب)، مصدر من (راب)، وهو أن تتوهم في الشيء أمرا ما، ثم ينكشف عما توهمت فيه، والأرابة أن تتوهمه، فينكشف بخلاف ما توهمت، ولهذا قيل: "القرآن فيه أرابة وليس فيه ريب"، ومن ذلك قول ساعدة بن جؤية الهذلي:

فقالوا: تركنا الحي قد حصروا به ... فلا ريب أن قد كان ثم لحيم  
ومنه قول عبد الله بن الزبير:

ليس في الحق يا أميمة ريب ... إنما الريب ما يقول الجاهول  
فالقرآن لا شك ولا ريب أنه موحى من عند الله، كما قال تعالى: {تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين} [السجدة: ٢]، فهذا الكتاب "مشمتم على علم اليقين المزيل للشك والريب أن النفي المقصود به المدح، لا بد أن يكون متضمنا لضده، وهو الكمال، لأن النفي عدم، والعدم المحض، لا مدح فيه"، وأن التنويه بهذا الكمال يستوجب حمد الله تعالى: {الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا} [الكهف: ١].

قال ابن الأثير: "الريب هو بمعنى الشك.. يقال: رابني الشيء وأرابني، بمعنى: شككتني، وقيل: أرابني في كذا، أي: شككتني وأوهمني الريبة فيه، ومنه الحديث: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"، أي دع ما تشك فيه إلى ما لا تشك فيه"، ومنه "ومنه: ريب الزمان، وهو ما يقلق النفوس ويشخص بالقلوب من نوائبه".  
وتجدر الإشارة بأن شيخ الاسلام ابن تيمية قد فرق بين الشك والريب، بأن الريب يكون في علم القلب، وفي عمل القلب، بخلاف الشك، لا يكون إلا في العلم.

=

والثاني: أن (الريب): التهمة، ومنه قول جميل:

بثينة قالت: يا جميل أربتني ... فقلت: كلانا يا بثين مريب

والثالث: أن (الريب): هو الحاجة، قال ابن فارس: "يقال: إن الريب الحاجة. وهذا ليس ببعيد؛ لأن طالب الحاجة شك، على ما به من خوف الفوت"، ومنه قول كعب بن مالك:

قضينا من تهامة كل ريب ... وخير ثم أجممنا السيوفا

أي: انتهينا من الحاجات بالسيوف، ففتحنا نجد بالإسلام وفتحنا تهامة.

واختلف أهل العلم في الفرق بين (راب) و(أراب)، على قولين:

أحدهما: أن الكلمتين مختلفتين في المعنى، قال: سيبويه: " (أراب) الرجل أي: صار صاحب ريبة. كما قالوا: ألام، أي: استحق أن يلام، وأما (رابني) فمعناه: جعل في ريبة، كما تقول: قطعت النخل، أي: أوصلت إليه القطع، واستعملته فيه". وقال أبو زيد: "قد رابني من فلان أمر رأيته منه ريبا، إذا كنت مستيقنا منه بالريبة، فإذا أسأت به الظن ولم تستيقن بالريبة منه قلت: قد أرابني من فلان أمر هو فيه، إذا ظننته من غير أن تستيقنه".

والثاني: وقال آخرون بأن: (راب) و(أراب) بمعنى واحد، وأنشدوا قول خالد بن زهير الهذلي:

كأنني أربته بريب

قال الواحدي: "والحذاق على الفرق بينهما".

وقال الأزهري: "والقول في (راب وأراب) قول أبي زيد حسن".

واختلف في قوله تعالى: {لَا رَيْبَ فِيهِ} [البقرة: ٢]، على ثلاثة أقوال:

أحدهما: أنها جملة خبرية تفيد النفي، والمعنى: "ليس فيه ريب أبداً"،

والثاني: وقيل: أن الخبر هنا بمعنى النهي. أي "لا ترتابوا فيه"، ومن ذلك قوله

=

تعالى: {فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ} [البقرة: ١٩٧]، أي: "لا ترفثوا ولا تفسقوا".  
والذي أوجب أن يفسروا النفي بمعنى النهي قالوا: لأنه قد حصل فيه ريب من  
الكفار، والمنافقين؛ قال تعالى: {فهم في ريبهم يترددون} [التوبة: ٤٥]؛ فلا  
يستقيم النفي حينئذ؛ وتكون هذه القرينة الواقعية من ارتياب بعض الناس في  
القرآن قرينةً موجبةً لصرف الخبر إلى النهي.  
والثالث: وقيل: أنه مخصوص والمعنى: لا ريب فيه عند المؤمنين. قال ابن عطية:  
"وهذا ضعيف".

والقول الأول أبلغ، ويدل عليه الظاهر. والله أعلم.  
قال الراغب: "إن قيل: كيف نفى الريب عنه، وقد علم تشكك كثير من الناس فيه؟  
قيل: في ذلك أجوبة:

الأول: إن ذلك نفى على معنى النهي نحو قوله: {فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ  
فِي الْحَجِّ}، بدلالة قوله: {فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ} وقوله: {فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ  
حَرْجٌ مِّنْهُ}

فإن قيل: الشك لا يقصده الإنسان، فكيف ينهى عنه؟ قيل: اللفظ لذلك، والمعنى  
حث على التدبر والتفكير النايفين للشك.

والثاني: أنه يقال: رابني كذا، إذا تحققت منه الريبة، وأرابني: أوهمني الريبة.  
قال الشاعر:

أَحْوَكَ الَّذِي إِنَّ رَبَّهُ قَالَ إِنَّمَا... أَرَبْتُ وَإِنْ عَاتَبْتَهُ لَأَنْ جَانِبُهُ

فالقرآن لا ريب فيه، وإن كان فيه ارتياب من بعض الكفار.

والثالث: أنه يقال: هذا لا ريب فيه، والقصد إلى أنه حق، تنبيهًا أن الريب يرتفع  
عن عند التدبير والتأمل.

والرابع: أنه لا ريب في كونه مؤلفًا من حروف التهجي وقد عجزتم عن معارضته.



والخامس: لا ريب فيه للمتقين، ويكون خبر { لا ريب فيه } قوله تعالى: { للمتقين } و { هدى }، نصب على الحال أو خبر ابتداء مضمرة في موضع الحال".  
\* وقد اختلف العلماء في معنى هذه الآية على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن ظاهرها النفي، ومعناها النهي، وتقديرها: لا ينبغي لأحد أن يرتاب به لإتقانه وإحكامه. ومثله: ما كان لنا أن نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ، أي: ما ينبغي لنا. ومثله: فَلَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ، وهذا مذهب الخليل، وابن الأنباري.

والثاني: أن معناها: لا ريب فيه أنه هدى للمتقين. قاله المبرد.

والثالث: أن معناها: لا ريب فيه أنه من عند الله، قاله مقاتل في آخرين.

فان قيل: فقد ارتاب به قوم.

قال الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب: قوله تعالى: { لَا رَيْبَ فِيهِ } هذه نكرة في سياق النفي رُكِبَتْ مع "لا"، فبنيت على الفتح. والنكرة إذا كانت كذلك فهي نص في العموم، كما تقرر في علم الأصول.

و"لا" هذه التي هي نص في العموم هي المعروفة عند النحويين: "لا" التي لنفي الجنس، أما "لا" العاملة عمل "ليس" فهي ظاهرة في العموم لا نص فيه. وعليه فالآية نص في نفي كل فرد من أفراد الريب عن هذا القرآن العظيم.

وقد جاء في آيات أخر ما يدل على وجود الريب فيه لبعض من الناس، كالكفار الشاكين، كقوله تعالى: { وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا } [البقرة / ٢٣]، وكقوله: { وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ } [التوبة / ٤٥]، وكقوله: { بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ (٩) } [الدخان / ٩].

ووجه الجمع في ذلك: أن القرآن بالغ من وضوح الأدلة وظهور المعجزة ما ينفي تطرق أي ريب إليه، وريب الكفارة فيه إنما هو لعمى بصائرهم، كما بينه بقوله تعالى: { أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى } [الرعد / ١٩]،

فصرح بأن من لا يعلم أنه الحق أن ذلك إنما جاءه من قِبَلِ عماه. ومعلوم أن عدم رؤية الأعمى للشمس لا ينافي كونها لا ريب فيها لظهورها. إذا لم يكن للمرء عين صحيحة... فلا غرو أن يرتاب والصبح مسفر وأجاب بعض العلماء بأن قوله {لَا رَيْبَ فِيهِ} خبر أريد به الإنشاء. أي: لا ترتابوا فيه. وعليه فلا إشكال اهـ.

قوله تعالى: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٢]، "أي هادٍ للمؤمنين المتقين".

قال البغوي: "أي رشد وبيان لأهل التقوى".

قال القاسمي: "أي: هاد لهم ودال على الدين القويم المفضي إلى سعادت الدارين".

قال الواحدي: "ومعنى الهدى: البيان، لأنه قد قوبل به الضلال في قوله عز وجل {وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ} [البقرة: ١٩٨]، أي: من قبل هداه".

وقال ابن عطية: "و {هُدًى}، معناه رشاد وبيان".

وقال الآلوسي: "وخص المتقين بالذكر تشريفاً لهم".

وقال ابن كثير: "وخصت الهداية للمتقين، كما قال: {قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ} [فصلت: ٤٤]. {وَنُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [الإسراء: ٨٢] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اختصاص المؤمنين بالنفع بالقرآن؛ لأنه هو في نفسه هدى، ولكن لا يناله إلا الأبرار، كما قال: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ} [يونس: ٥٧]".

وقال الشنقيطي: "قوله تعالى {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}، صرح في هذه الآية بأن هذا

القرآن {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}، ويفهم من مفهوم الآية أعني مفهوم المخالفة المعروف بدليل الخطاب أن غير المتقين ليس هذا القرآن هدى لهم وصرح بهذا المفهوم في آيات أخر كقوله: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى} [فصلت: ٤٤]، وقوله: {وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [الإسراء: ٨٢]، وقوله: {وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَآمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ} (١٢٤) وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ (١٢٥)} [التوبة: ١٢٤ - ١٢٥]، وقوله تعالى: {وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا} [المائدة: ٦٤] الآيتين، ومعلوم أن المراد بالهدى في هذه الآية الهدى الخاص الذي هو التفضل بالتوفيق إلى دين الحق لا الهدى العام الذي هو إيضاح الحق".

وقال السعدي: "والهدى: ما تحصل به الهداية من الضلالة والشبه، وما به الهداية إلى سلوك الطرق النافعة، وقال {هُدًى} وحذف المعمول، فلم يقل هدى للمصلحة الفلانية، ولا للشيء الفلاني، لإرادة العموم، وأنه هدى لجميع مصالح الدارين، فهو مرشد للعباد في المسائل الأصولية والفروعية، ومبين للحق من الباطل، والصحيح من الضعيف، ومبين لهم كيف يسلكون الطرق النافعة لهم، في دنياهم وأخراهم، وقال في موضع آخر: {هُدًى لِلنَّاسِ} فعمم، وفي هذا الموضع وغيره {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} لأنه في نفسه هدى لجميع الخلق. فالأشقياء لم يرفعوا به رأسا، ولم يقبلوا هدى الله، فقامت عليهم به الحجة، ولم ينتفعوا به لشقاؤهم، وأما المتقون الذين أتوا بالسبب الأكبر، لحصول الهداية، وهو التقوى التي حقيقتها: اتخاذ ما يقي سخط الله وعذابه، بامثال أوامره، واجتناب النواهي، فاهتدوا به،

وانتفعوا غاية الانتفاع. قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا } فالمتقون هم المنتفعون بالآيات القرآنية، والآيات الكونية".

قال الناصر في الانتصاف: الهدى يطلق في القرآن على معنيين:

أحدهما: الإرشاد وإيضاح سبيل الحق، ومنه قوله تعالى: وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى [فصلت: ١٧]. وعلى هذا يكون الهدى للضلال باعتبار أنه رشد إلى الحق، سواء حصل له الاهتداء أو لا.

والآخر: خلق الله تعالى الاهتداء في قلب العبد، ومنه أولئك الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ [الأنعام: ٩٠]، فإذا ثبت وروده على المعنيين فهو في هذه الآية يحتمل أن يراد به المعنيان جميعاً".

وعلى القول الأول، فتخصيص الهدى بالمتقين للتنويه بمدحهم حتى يتبين أنهم هم الذين اهدوا وانتفعوا به، كما قال تعالى: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَن يَخْشَاهَا [النازعات: ٤٥]، وقال إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ [يس: ١١]، وقد كان، صلى الله عليه وآله وسلم، منذراً لكل الناس، فذكر هؤلاء لأجل أنهم هم الذين انتفعوا بإنذاره. وهذه الآية نظير آية: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً، وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى، أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ [فصلت: ٤٤]، وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا [الإسراء: ٨٢]. وكقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ [يونس: ٥٧]، إلى غير ذلك، مما دل على أن النفع به لا يناله إلا الإبرار. والمراد بالمتقين - هنا - من نعتهم الله تعالى بقوله.

واختلف أهل التفسير في معنى قوله تعالى { هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ } [البقرة: ٢]، على وجوه:

=

أحدها: معناه: الهدى من الضلالة. قاله الشعبي.

والثاني: نور للمتقين. قاله السدي، وابن مسعود.

والثالث: تبيان للمتقين. قاله سعيد بن جبير.

كما وتعددت أقوال أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٢]، وذكرها وجوها:

أحدها: المتقون: "قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان، وأخلصوا لله العبادة فيمروا إلى الجنة". قاله معاذ بن جبل، وري عن ابن عباس مثل ذلك.

الثاني: التقوى ترك ما لا بأس فيه حذرا لما به البأس. رواه عطية بن السعدي عن رسول الله ﷺ.

والثالث: المتقون: "أي الذين يحذرون من الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه". قاله ابن عباس.

الرابع: المتقون: "هم المؤمنون". قاله السدي، وابن مسعود، وروي عن قتادة مثل ذلك.

والخامس: هم الذين يجتنبون الكبائر. حكى ذلك عن الكلبي.

والسادس: هم الذين "اتَّقُوا ما حُرِّمَ عليهم، وأَدَّوا ما افْتَرَضَ عليهم". قاله الحسن.

والسابع: وقيل معناه: هدى للمتقين والكافرين، فاكتفى بأحد الفريقين من الآخر، كقوله: {سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ} [النحل: ] وقوله: {لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ} [آل عمران: ١١٣] أراد وأخرى غير قائمة. وقال أبو ذؤيب:

عصاني إليها القلب إني لأمره... فَمَا أَدْرَى أَرَشُدُّ طِلَابُهَا  
وأراد: أم غي.

والدليل على هذا: أنه قال في موضع آخر: {هُدًى لِلنَّاسِ} [آل عمران: ٤]، فجعله

هدى للناس عاما، على أنه ليس في الإخبار أنه {هُدًى لِلْمُتَّقِينَ} ما يدل على أنه ليس هدى لغيرهم.

والراجح أن المراد عموم التقوى، فالمتقون هم "الذين يتقون الله تعالى بامثال أوامره واجتناب معاصيه، كان ذلك وقاية بينهم وبين عذاب الله"، قال الطبري: "وأولى التأويلات بقول الله جل ثناؤه {هدى للمتقين}، تأويل من وصف القوم بأنهم الذين اتَّقُوا اللهَ تبارك وتعالى في ركوب ما نهاهم عن ركوبه، فتجنبوا معاصيه، واتَّقَوْه فيما أمرهم به من فرائضه، فأطاعوه بأدائها".

قال ابن عاشور: "في بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقي معان ثلاثة: الأول: أن القرآن هدى في زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل في اسم الفاعل والمراد حال النطق. والمتقون هم المتقون في الحال أيضا لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال كما قلنا، أي أن جميع من نزه نفسه وأعدّها لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب، أو يزيده هدى كقوله تعالى: والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم [محمد: ١٧].

الثاني: أنه هدى في الماضي أي حصل به هدى أي بما نزل من الكتاب، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أي أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحا للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى، وإن كان غير الغالب في الوصف باسم الفاعل إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب.

الثالث: أنه هدى في المستقبل للذين سيتقون في المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر في هدى لأن المصدر لا يدل على زمان معين.

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعاني ما لا يحصل، لو وصف باسم الفاعل فقليل هاد للمتقين، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء

على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين، فإن جميع أنواع هدايته نفعت المتقين في سائر مراتب التقوى، وفي سائر أزمانيه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم، فمن منتفع بهديه في الدين، ومن منتفع في السياسة وتدير أمور الأمة، ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل، ومن منتفع به في التشريع والتفقه في الدين، وكل أولئك من المتقين وانتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم. وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى: فاتقوا الله ما استطعتم [التغابن: ١٦] فإن قصر بأحد سعيه عن كمال الانتفاع به، فإنما ذلك لنقص فيه لا في الهداية، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن".

و(الهُدَى) في اللغة: "الرشاد والدلالة.

و(التقوى) لغة: قلة الكلام، وهو مأخوذ من: اتقاء المكروه بما تجعله حاجزا بينك وبينه، كما قال النابغة:

سقط النصف ولم ترد إسقاطه... فتناولته واتقتنا باليد

وقال آخر:

فألقت قناعا دونه الشمس واتقت... بأحسن موصولين كف ومعصم

ومنه قول خفاف بن ندبة:

جَلَاها الصَّيْقُلُونَ فَأَخْلَصَوْها... خِفافاً كُلُّها يَتَّقِي بِأثرِ

أي: كلها يستقبلك بفرنده.

ومنه قول أوس بن حجر:

تَقَالَ بِكَعْبٍ وَاحِدٍ وَتَلْدُهُ... يَدَاكَ إِذَا ما هُزَّ بِالكَفِّ يَعْسِلُ

أي اتقاك، ومعناه: جعل بينك وبينه كعبا واحدا، يصف رمحا، يقول: كأنه كعب

=

واحد، إذا هز زته اهتز كله.

ومنه قول البراء: "كنا والله إذا احمر البأس نتقي به، يعني النبي ﷺ".

قال الواحدي: "الاتقاء في اللغة: الحجز بين الشيئين، يقال: اتقاه بترسه، أي: جعل الترس حاجزا بينه وبينه، واتقاه بحقه، إذا وفاه، فجعل الإعطاء وقاية بينه وبين خصمه عن نياله إياه بيده أو لسانه، ومنه (التقية في الدين) بجعل ما يظهره حاجزا بينه وبين ما يخشاه من المكروه".

وسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا عن التقوى، فقال: "هل أخذت طريقا ذا شوك؟ قال: نعم: قال فما عملت فيه؟ قال: تشمرت وحذرت، قال: فذاك التقوى".

وأخذ هذا المعنى ابن المعتز فنظمه:

خل الذنوب صغيرها... وكبيرها ذاك التقى

واصنع كماش فوق أر... ض الشوك يحذر ما يرى

لا تحقرن صغيرة... إن الجبال من الحصى

و(التقوى) في اصطلاح الشرع هو: "اتخاذ وقاية من عذاب الله بفعل أو امره، واجتناب نواهيه"، قال رسول الله -ﷺ: "التقي مُلجَم والمتقي فوق المؤمن والطائع".

قال الراغب: الوقاية: هي حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، وهي بهذا المعنى مصدر مثل الوقاء، وعلى ذلك قوله عز وجل: "ووقاهم عذاب السعير"، والتقوى: جعل النفس في وقاية مما يخاف، هذا تحقيقه، ثم يسمى الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفاً، حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه، والمقتضي للشيء بمقتضاه".

وقيل: التقوى في الطاعة، يراد بها الإخلاص، وفي المعصية يراد به الترك والحذر، وقيل: هي الإحتراز بطاعة الله عن عقوبته، وصيانة النفس عما تستحق به العقوبة

=



من فعل أو ترك. وقيل: هي المحافظة على آداب الشريعة ومجانبة كل ما يبعد المرء عن الله تعالى، وقيل: ترك حظوظ النفس ومباينة الهوى. وقال المباركفوري - رحمه الله -: "المتقي: من يترك ما لا بأس به خوفاً مما فيه بأس".

وقد يرد لفظ التقوى في القرآن الكريم على أوجه، منها:

١ - الخوف والخشية، كما في قوله تعالى: {يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم} [الحج: ١].

٢ - ومنها: العبادة، كما في قوله تعالى: {ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون} [النحل: ٢].

٣ - ومنها: ترك المعصية، كما في قوله تعالى: {وأنتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون} [البقرة: ١٨٩]، أي لا تعصوه.

٤ - ومنها: التوحيد، كما في قوله تعالى: {أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى} [الحجرات: ٣]، أي للتوحيد.

٥ - ومنها: الإخلاص، كما في قوله سبحانه: {ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب} [الحج: ٣٢].

وعند ابن القيم، للتقوى ثلاثة مراتب:

إحداها: حمية القلب والجوارح عن الآثام والمحرمات.

والثانية: حميتها عن المكروهات.

والثالثة: الحمية عن الفضول وما لا يعني.

قال ابن القيم: "فالأولى تعطي العبد حياته، والثانية تفيده صحته وقوته، والثالثة تكسبه سروره وفرحه وبهجته".

ولا شك بأن التقوى من أوجب الواجبات وقد دل على ذلك نصوص كثيرة من

القرآن الكريم والسنة الصحيحة وكلام السلف الصالح، قال القرطبي: "الأمر بالتقوى كان عاما لجميع الأمم".

قال ابن تيمية - رحمه الله -: "والتقوى واجبة على الخلق، وقد أمر الله بها ووصى بها في غير موضع، وذم من لا يتقي الله، ومن استغنى عن تقواه توعده".  
كما أن النبي ﷺ قد أمر بالتقوى، فعن أبي ذر - رضي الله عنه - قال: قال لي رسول الله ﷺ: "أتق الله حيث كنت"، فاجتمع الكتاب والسنة على إيجاب التقوى والأمر بها.

وذكر أبو إسحاق، بأن قوله تعالى {هُدًى}، موضعه النصب من وجهين: أحدهما: أن يكون منصوبا على الحال من قولك: القرآن ذلك الكتاب هدى، فيكون حالا من الكتاب، كأنك قلت: هاديا؛ لأن (هدى) جاء بعد تمام الكلام، والعامل فيه يكون معنى الإشارة في ذلك.

والثاني: أن يكون منصوبا على الحال من (الهاء) في قوله: {لَا رَيْبَ فِيهِ} كأنك قلت: لا شك فيه هاديا، والعامل فيه معنى ريب.

فأصل التقوى مأخوذ من اتقاء المكروه بما تجعله حاجزا بينك وبينه، قال النابغة: سقط النصف ولم ترد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد، فالمتقى هو الذي يقي نفسه مما يضرها، وهو الذي يتقى عذاب الله بطاعته، وجماع التقوى أن يمثل العبد الأوامر، ويجتنب النواهي.

فلما كان معنى {الم} على بعض الأقوال المتقدمة: هذا كتاب من جنس حروفكم التي قد فقتم في التكلم بها سائر الخلق فما عجزتم عن الإتيان بسورة من مثله إلا لأنه كلام الله أنتج ذلك كماله، فأشير إليه بأداة البعد ولام الكمال في قوله {ذلك الكتاب} لعلو مقداره بجلالة آثاره وبعد رتبته عن نيل المطرودين، فهو الكتاب العظيم الذي هو الكتاب على الحقيقة، المشتمل على ما لم تشتمل عليه كتب

المتقدمين والمتأخرين من العلم العظيم، ولما علم كماله أشار إلى تعظيمه بالتصريح بما ينتجه ويستلزمه ذلك التعظيم فقال { لا ريب فيه } أي في شيء من معناه ولا نظمه في نفس الأمر عند من تحقق بالنظر فالمنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له، ولم يقدم الظرف لأنه كان يفيد الاختصاص فيفهم أن غيره من الكتب محل الريب. ونفي الريب عنه، يستلزم ضده، إذ ضد الريب والشك اليقين، فهذا الكتاب مشتمل على علم اليقين المزيل للشك والريب، وهذه قاعدة مفيدة، أن النفي المقصود به المدح، لا بد أن يكون متضمناً لضده، وهو الكمال، لأن النفي عدم، والعدم المحض، لا مدح فيه. فلما اشتمل على اليقين وكانت الهداية لا تحصل إلا باليقين قال: { هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ } والهدى: ما تحصل به الهداية من الضلالة والشبه، وما به الهداية إلى سلوك الطرق النافعة، وقال { هُدَى } وحذف المعمول، فلم يقل هدى للمصلحة الفلانية، ولا للشيء الفلاني، لإرادة العموم، وأنه هدى لجميع مصالح الدارين، فهو مرشد للعباد في المسائل الأصولية والفروعية، ومبين للحق من الباطل، والصحيح من الضعيف، ومبين لهم كيف يسلكون الطرق النافعة لهم، في دنياهم وأخراهم.

وقال في موضع آخر: { هُدَى لِّلنَّاسِ } فعمم، وفي هذا الموضع وغيره { هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ } لأنه في نفسه هدى لجميع الخلق. فالأشقياء لم يرفعوا به رأساً، ولم يقبلوا هدى الله، فقامت عليهم به الحجة، ولم ينتفعوا به لشقائهم، وأما المتقون الذين أتوا بالسبب الأكبر، لحصول الهداية، وهو التقوى التي حقيقتها: اتخاذ ما بقي سخط الله وعذابه، بامثال أوامره، واجتناب النواهي، فاهتدوا به، وانتفعوا غاية الانتفاع. قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا } فالمتقون هم المنتفعون بالآيات القرآنية، والآيات الكونية.

ولأن الهداية نوعان: هداية البيان، وهداية التوفيق. فالمتقون حصلت لهم

الهدايتان، وغيرهم لم تحصل لهم هداية التوفيق. وهداية البيان بدون توفيق للعمل بها، ليست هداية حقيقية تامة.

فالهدى يستعمل في القرآن استعمالين: أحدهما عام والثاني خاص. أما الهدى العام: فمعناه إبانة طريق الحق وإيضاح المحجة سواء سلكها المبين له أم لا.

ومنه بهذا المعنى قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم) أي بينا لهم طريق الحق على لسان نبينا صالح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام مع أنهم لم يسلكوها بدليل قوله عز وجل (فاستحبوا العمى على الهدى). ومنه أيضا قوله تعالى (إنا هديناه السبيل)، أي بينا له طريق الخير والشر بدليل قوله (إما شاكرا وإما كفورا).

وأما الهدى الخاص: فهو تفضل الله بالتوفيق على العبد. ومنه بهذا المعنى قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله) الآية. وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام).

فإذا علمت ذلك فاعلم أن الهدى الخاص بالمتقين، هو الهدى الخاص وهو التفضل بالتوفيق عليهم، والهدى العام للناس هو الهدى العام، وهو إبانة الطريق وإيضاح المحجة.

قال الشنقيطي: صرح في هذه الآية بأن هذا القرآن هدى للمتقين، ويفهم من مفهوم الآية - أعني مفهوم المخالفة المعروف بدليل الخطاب - أن غير المتقين ليس هذا القرآن هدى لهم، وصرح بهذا المفهوم في آيات أخر كقوله (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى) وقوله (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وقوله (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا

فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون) وقوله تعالى (وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) الآيتين، ومعلوم أن المراد بالهدى في هذه الآية الهدى الخاص الذي هو التفضل بالتوفيق إلى دين الحق، لا الهدى العام، الذي هو إيضاح الحق فان قيل: فالمتقي مهتد، فما فائدة اختصاص الهداية به؟ فالجواب من وجهين: أحدهما: أنه أراد المتقين والكافرين، فاكتفى بذكر أحد الفريقين كقوله تعالى: سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ، أراد:

والبرد. والثاني: أنه خصَّ المتقين لانتفاعهم به كقوله: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا «٨»، وكان منذراً لمن يخشى ولمن لا يخشى.

• قال ابن القيم: مراتب التقوى:

التقوى ثلاث مراتب:

إحداها: حمية القلب والجوارح عن الآثام والمحرمات، والثانية: حميتها عن المكروهات، والثالثة: الحمية عن الفضول وما لا يعني. فالأولى تعطي العبد حياته، والثانية تفيده صحته وقوته، والثالثة تكسبه سروره وفرحه وبهجته. ...

وقال القرطبي: سأل عمر أبا عن التقوى؟ فقال: هل أخذت طريقاً ذا شوك؟ قال: نعم، قال: فما عملت فيه؟ قال: تشمرت وحذرت، قال: فذاك التقوى.

المراد بالمتقين من اتقوا الله تبارك وتعالى، ففعلوا أو امره واجتنبوا نواهيه، وقال بعض العلماء: سمي المتقون بذلك: لأنهم اتقوا ما لا يتقى....

قال ابن القيم: فكلما اتقى العبد ربه ارتقى إلى هداية أخرى، فهو في مزيد هداية ما دام في مزيد من التقوى، وكلما فوت حظاً من التقوى، فاته حظ من الهداية بحسبه، فكلما اتقى زاد هداه، وكلما اهتدى زادت تقواه. فالقرآن كله هدى، قال تعالى (إن

{الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} (٣).  
 {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ} {يُصَدِّقُونَ} {بِالْغَيْبِ} {بِمَا غَابَ عَنْهُمْ مِنَ الْبَعْثِ وَالْجَنَّةِ  
 وَالنَّارِ} {وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ} {أَيُّ يَأْتُونَ بِهَا بِحَقِّهَا} {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ} {أَعْطَيْنَاهُمْ  
 {يُنْفِقُونَ} فِي طَاعَةِ اللَّهِ<sup>(١)</sup>.

هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) أي أن هذا القرآن العظيم القدر، يهدي للتي هي أقوم أي الطريقة التي هي أسد وأعدل وأصوب، وقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين)، وقال تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم)، إن القرآن العظيم كالمصباح لهذه الأمة، فلا سبيل لهدايتها إلا به. والقرآن مثبت على الحق، كما قال تعالى (قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا).  
 (١) قوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ٣]، "أي يقرون بما غاب عنهم مما أخبر الله به عن نفسه، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وغير ذلك مما أخبر الله به من أمور الغيب".  
 وروي "عن أبي العالية في قوله: {الذين يؤمنون بالغيب}، قال: يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه. ويؤمنون بالحياة بعد الموت، وبالبعث. فهذا غيب كله".  
 وقال السدي: "أما الذين يؤمنون بالغيب فهم المؤمنون من العرب، أما الغيب: فما غاب عن العباد من أمر الجنة وأمر النار وما ذكر في القرآن، لم يكن تصديقهم بذلك من قبل أصل كتاب أو علم كان عندهم".  
 وقوله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ٣]، فيه ثلاثة أوجه:  
 أحدها: يصدقون بالغيب، وهذا قول ابن عباس، وعبدالله.

=

والثاني: يخشون بالغيب، وهذا قول الربيع بن أنس.  
 والثالث: وقيل: الإيمان: العمل. قاله الربيع.  
 وقد ذكر أهل العلم في الأصل (الإيمان)، ثلاثة أقوال:  
 أحدها: أن أصله التصديق، ومنه قوله تعالى: { وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا } [يوسف:  
 ١٧]، يعني: "وما أنت بمصدق لنا في قولنا".  
 قال الأزهري: اتفق العلماء من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه: التصديق،  
 وقال تعالى: { قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا } [يوسف: ١٧].  
 ثم قال: وإنما قلت: إن المؤمن معناه: المصدق، لأن الإيمان مأخوذ من الأمانة،  
 والله يتولى علم السرائر ونية العقد، وجعل تصديقه أمانة ائتمن كل من أسلم على  
 تلك الأمانة، فمن صدق بقلبه فقد أدى الأمانة، ومن كان قلبه على خلاف ما  
 يظهره بلسانه فقد خان، والله حسيبه، وإنما قيل للمصدق: مؤمن، وقد آمن؛ لأنه  
 دخل في أداء الأمانة التي ائتمنه الله عليها.  
 وأنشد ابن الأنباري على أن (آمن) معناه: صدق قول الشاعر:  
 وَمِنْ قَبْلُ آمَنَّا وَقَدْ كَانَ قَوْمُنَا... يُصَلُّونَ لِلأَوْثَانِ قَبْلُ مُحَمَّدًا  
 معناه: من قبل آمننا محمداً، [أي صدقنا محمداً] فمحمداً منصوب بمعنى  
 التصديق.  
 والثاني: أن أصله: (الأمان)، فالمؤمن يؤمن نفسه من عذاب الله، والله المؤمن  
 لأوليائه من عقابه.  
 قال أبو علي الفارسي: "ويجوز من حيث قياس اللغة، أن يكون (آمن) [صار ذا  
 آمن]، مثل: أجذب، وأعاه، أي: صار ذا عاهة في ماله، فكذلك (آمن) صار ذا  
 (آمن) في نفسه وماله بإظهار الشهادتين، كقولهم: أسلم، أي: صار ذا سلم، وخرج  
 عن أن يكون حرباً مستحل المال والدم".

=

=

والثالث: أن أصله (الطمأنينة)، فقيل للمصدق بالخبر مؤمن، لأنه مطمئن. قال الواحدي: "وأصله [أي الإيمان] في اللغة: الطمأنينة إلى الشيء، من قولهم: أمن يأمن أمنا، إذا اطمأن وزال الخوف عنه، وآمنت فلانا، إذا جعلته يطمئن وتسكن نفسه. وآمن بالله ورسوله إذا صدقهما واثقا بذلك مطمئنا إليه".

وقال البغوي: "وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب. وهو في الشريعة: الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، فسمي الإقرار والعمل إيمانا؛ لوجه من المناسبة، لأنه من شرائعه، والإسلام: هو الخضوع والانقياد، فكل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمانا، إذا لم يكن معه تصديق، قال الله تعالى "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا" (١٤ - الحجرات) وذلك لأن الرجل قد يكون مستسلما في الظاهر غير مصدق في الباطن. وقد يكون مصدقا في الباطن غير منقاد في الظاهر".

وفي (الإيمان) ثلاثة أقاويل:

أحدها: أن الإيمان اجتناب الكبائر.

والثاني: أن كل خصلة من الفرائض إيمان.

والثالث: أن كل طاعة إيمان.

قلت سيأتي تعريف الإيمان عند أهل السنة والجماعة فيما يأتي من أبحاث. وذكر أهل التفسير في معنى {الغيب} [البقرة: ٣]، ثلاثة أقوال:

أحدها: ما جاء من عند الله، وهو قول ابن عباس، وروي نحوه عن عطاء، واسماعيل بن أبي خالد.

والثاني: أنه القرآن، وهو قول زر بن حبيش.

والثالث: الإيمان بالجنة والنار والبعث والنشور. قاله قتادة، والربيع، وأبي العالية، والسدي، وروي عن زيد بن أسلم، وإبراهيم بن جعفر بن محمود بن سلمة

=



الأنصاري، مثل ذلك.

قال ابن عطية: "وهذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها".  
 (فائدة): لا شك أن الإيمان بالغيب يمثل أهم ركيزة في العقيدة الإسلامية، وإذا ما استقرنا القرآن الكريم، فإننا سنجد أن الغيب هو المحور الذي يدور عليه كل أشكال الدعوة إلى الإيمان، وأنه من ثم هو الدين؛ فالإسلام يعني الإيمان بما جاء به رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وتصديقَه فيما أخبر عنه، وأن ما أخبر عنه غيبٌ حتمًا، ونبوته غيب، والقرآن غيب، على الرغم من أننا نراه في صورته المكتوبة المادية بين أيدينا، فنحن نؤمن أن هذا الكتاب الكريم هو كلام الله - تعالى - وكلامه - سبحانه - غيبٌ، نزل به الروح الأمين، وهو غيب، على قلب سيدنا محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - الذي كان الوحي بالنسبة إليه عالمَ شهادةٍ وحقيقةً ملموسة، ولكنه بالنسبة إلى الآخرين كان خبرًا، والتسليم بصحة هذا الخبر يعني التسليم بالغيب.

لذا فإن الانحراف الذي وقع فيه الناس في مسألة الإيمان بالغيب: هو أكبر انحراف وأعظم ضلال؛ فكل من ضل في معرفة الله تبارك وتعالى، وكل من أشرك مع الله تبارك وتعالى غيره، وكل من أنكر الرسل وجحدهم وكذب ما جاءوا به؛ كل ذلك إنما هو لأنه لم يؤمن بالغيب.

قال ابن فارس: "الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون، ثم يقاس من ذلك الغيب مما غاب مما لا يعلمه إلا الله".  
 وقال القرطبي: "الغيب في كلام العرب كل ما غاب عنك، وهو من ذوات الياء، يقال منه غابت الشمس تغيب والغيبة معروفة".

\* أن أركان الإيمان الستة كلها غيب، ولا يمكن أن يُعلم الغيب "ولا يصار إلى بيان المبهمات إلا بقاطع"، ولا قاطع ولا سبيل إلى العلم بذلك إلا عن طريق

الخبر، إما من كتاب الله عز وجل، وإما عن طريق نبيه ﷺ، لذا كان الإيمان بالغيب ركيزة أساسية من ركائز الإيمان في الرسالات السماوية كلها، بل عند التأمل نجد أن مدار الأمر كله على الإيمان بالغيب.

والغيب أنواع:

١ - الغيب المطلق: وهو الذي ليس للإنسان سبيل إلى العلم به عبر وسائل إدراكه أو حواسه وهو نوعان:

النوع الأول: ما أعلم الله تعالى الناس به أو ببعضه عن طريق الوحي إلى الرسل الذين يبلغونه إلى الناس ومن أمثله ذلك الشياطين والجن وما جاء من أخبارهم نحو قوله تعالى: {قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا - يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا} [الجن: ١ - ٢]

النوع الثاني: ما استأثر الله تعالى بعلمه فلم يطلع عليه أحد من خلقه لا نبي مرسل ولا ملك مقرب وذلك هو المقصود بقوله تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ} [الأنعام: ٥٩] ومن أمثله العلم بوقت قيام الساعة، والموت من حيث زمانه ومكانه وسببه، وبعض ما سمي الله تعالى به نفسه. قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ} [لقمان: ٣٤] وقال ﷺ في بعض دعائه: «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك».

٢ - الغيب المقيد النسبي: وهو ما كان غائبًا عن البعض مثل الحوادث التاريخية. فإنها غيب بالنسبة لمن لم يعلم بها، لذلك قال الله تعالى للنبي ﷺ بعد أن ذكر قصة آل عمران: {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ} [آل عمران: ٤٤]

٣ - الغيب المقيد غير النسبي: وهو كل ما غاب عن الحس بسبب بعد الزمان (المستقبل) أو المكان أو غير ذلك حتى ينكشف ذلك الحجاب الزماني أو المكاني كما في قوله تعالى: { فَلَمَّا فَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ } [سبأ: ١٤] وذلك في موت سيدنا سليمان عليه السلام.

وحقيقة الإيمان: هو التصديق التام بما أخبرت به الرسل، المتضمن لانقياد الجوارح، وليس الشأن في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحس، فإنه لا يتميز بها المسلم من الكافر. إنما الشأن في الإيمان بالغيب، الذي لم نره ولم نشاهده، وإنما نؤمن به، لخبر الله وخبر رسوله. فهذا الإيمان الذي يميز به المسلم من الكافر، لأنه تصديق مجرد لله ورسوله. فالمؤمن يؤمن بكل ما أخبر الله به، أو أخبر به رسوله، سواء شاهده، أو لم يشاهده وسواء فهمه وعقله، أو لم يهتد إليه عقله وفهمه. بخلاف الزنادقة والمكذبين بالأمور الغيبية، لأن عقولهم القاصرة المقصرة لم تهتد إليها فكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ففسدت عقولهم، ومرجت أحلامهم. وزكت عقول المؤمنين المصدقين المهتمدين بهدى الله.

وفي المراد بالغيب ها هنا ستة أقوال: أحدها: أنه الوحي، قاله ابن عباس، وابن جريج. والثاني:

القرآن، قاله أبو رزين العقيلي، وزر بن حبيش. والثالث: الله عز وجل، قاله عطاء، وسعيد بن جبير.

والرابع: ما غاب عن العباد من أمر الجنة والنار، ونحو ذلك مما ذكر في القرآن. رواه السدي عن أشياخه، وإليه ذهب أبو العالية، وقتادة. والخامس: أنه قدر الله عز وجل، قاله الزهري. والسادس: أنه الإيمان بالرسول في حق من لم يره. وكل هذه الأقوال صحيحة لأن الاختلاف بينها اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، فيصح

=

إرادتها من الآية جميعاً.

• قال السعدي: وليس الشأن في الإيمان في الأشياء المشاهدة بالحس، فإنه لا يتميز بها المسلم من الكافر، إنما الشأن في الإيمان بالغيب، الذي لم نره ولم نشاهده، وإنما نؤمن به لخبر الله وخبر رسوله، فهذا الإيمان الذي يميز به المسلم من الكافر، لأنه

تصديق مجرد لله ورسوله، فالمؤمن يؤمن بكل ما أخبر الله به، أو أخبر به رسوله، سواء شاهده أو لم يشاهده، وسواء فهمه وعقله أو لم يهتد إليه عقله وفهمه.

قوله تعالى: {وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ} [البقرة: ٣].

قال البغوي: "أي يديمونها ويحافظون عليها في مواعيقتها بحدودها، وأركانها وهيئاتها".

وروي عن ابن عباس، في قوله تعالى {ويقيمون الصلاة}، قال: "الذين يقيمون الصلاة بفروضها".

وأخرج الطبري بسنده "عن الضحاك في قوله: {الذين يقيمون الصلاة}: يعني الصلاة المفروضة".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ} [البقرة: ٣]، قولان:

أحدهما: يؤدونها بفروضها. قاله ابن عباس.

والثاني: أنه إتمام الركوع والسجود والتلاوة والخشوع فيها، قاله قتادة، ومقاتل بن حيان، وحكي عن ابن عباس مثل ذلك.

فإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين كالسمرقندي، وابن عطية، والبقاعي، وهذا أحد الوجهين في معنى الآية.

والوجه الثاني: أن المراد بإقام الصلاة إتمام فعلها على الوجه المأمور به.

وذهب إليه بعض المفسرين؛ كالبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي.

=

وعبارات المفسرين ترجع إلى هذين الوجهين.

والذي يظهر: أن هذين الوجهين من اختلاف التنوع؛ إذ هما معنيان صحيحان داخلان في معنى إقامة الصلاة؛ إذ إقامة الصلاة لا تكون إلا بأدائها على الوجه الشرعي مع المداومة عليها، فكل منهما يستلزم الآخر، واقتصار المفسر على أحد الوجهين لا يستلزم نفيه للوجه الآخر، ولذا من المفسرين من فسّر إقامة الصلاة بما يدل على هذين الوجهين؛ كابن جرير، والجصاص، والبغوي، والرازي، والقرطبي، والشوكاني.

قال ابن جرير: "القول في تأويل قوله تعالى -جل ثناؤه-: {وَيَقِيمُونَ}.

وإقامتها: أداؤها -بحدودها وفروضها والواجب فيها- على ما فُرِضَتْ عليهم".  
وقال البغوي: "قوله تعالى: {وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ} ؛ أي: يديمونها ويحافظون عليها في مواقيتها؛ بحدودها، وأركانها وهيئاتها".

وقال القاسمي: أي: يؤدونها بحدودها وفروضها الظاهرة والباطنة؛ كالخشوع والمراقبة وتدبر المتلو والمقروء".

وقد اختلف في أصل (الصلاة)، على ثلاثة أقوال:

أحدهما: أنها: الدعاء، كما قال الأعشى:

لَهَا حَارِسٌ لَا يَبْرُحُ الدَّهْرَ بَيْتَهَا... وَإِنْ دُبِحَتْ صَلَّى عَلَيْهَا وَزَمَزَمَا

يعني بذلك: دعا لها، وكقول الأعشى أيضًا:

وَقَابَلَهَا الرِّيحَ فِي دَنْهَا... وَصَلَّى عَلَى دَنْهَا وَارْتَسَمَ

قال الطبري: "وأرى أن الصلاة المفروضة سُمِّيت "صلاة"، لأن المصلي متعرّض لاستنجاح طلبته من ثواب الله بعمله، مع ما يسأل ربه من حاجاته، تعرّض الداعي بدعائه ربه استنجاح حاجاته وسؤله".

الثاني: أنها من الرحمة. قاله أبو عبيدة، واحتج بقول الأعشى:

تقول بنتي وقد قَرَّبْتُ مُرْتَحِلًا... يَا رَبِّ جَنَّبْ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجْعَا  
عَلَيْكَ مِثْلَ الَّذِي صَلَّيْتَ فَاغْتَمِضِي... نَوْمًا فَإِنَّ لَجْنِبَ الْمَرْءِ مَضْطَجَعًا  
قال: عليك مثل دعائك، أي: ينالك من الخير مثل الذي أردت لي. فأبو عبيدة  
يجعل صليته بمعنى: ترحمت.

والقولان: الأول والثاني: قريبان من البعض، "لأن المترحم على الإنسان داعٍ له،  
والداعي للإنسان مترحم عليه".

والثالث: أنها: مأخوذة من: الصَّلا، وهو عرق في وسط الظهر، ويفترق عند العجب  
فيكتنفه، ومنه أخذ المصلي في سبق الخيل، لأنه يأتي مع صلوي السابق، فاشتقت  
الصلاة منه، إما لأنها جاءت ثانية للإيمان فشبهت بالمصلي من الخيل، وإما لأن  
الراكع والساجد صلواه".

قال ابن عطية: "والقول إنها من الدعاء أحسن.

واختلف لِمَ سُمِّيَ فعل (الصلاة) على هذا الوجه إقامةً لها، على قولين:  
أحدهما: من تقويم الشيء من قولهم قام بالأمر إذا أحكمه وحافظ عليه.  
قال الطبري: وإقامة الصلاة: أداؤها بحدودها وفروضها والواجب فيها على ما  
فُرِضَتْ عليه، كما يقال: أقام القوم سوقهم، إذا لم يُعْطَلَوْهَا من البيع والشراء فيها،  
وكما قال الشاعر:

أَقَمْنَا لِأَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ سُوقَ الـ... ضَّرَابَ فَخَامُوا وَوَلَّوْا جَمِيعًا

والثاني: أنه فعل الصلاة سُمِّيَ إقامةً لها، لما فيها من القيام فلذلك قيل: قد قامت  
الصلاة.

\* لم يقل سبحانه وتعالى: يفعلون الصلاة، أو يأتون بالصلاة، لأنه لا يكفي فيها  
مجرد الإتيان بصورتها الظاهرة. فإقامة الصلاة، إقامتها ظاهراً، بإتمام أركانها،  
وواجباتها، وشروطها. وإقامتها باطناً بإقامة روحها، وهو حضور القلب فيها،

وتدبر ما يقوله ويفعله منها، فهذه الصلاة هي التي قال الله فيها: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى  
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} وهي التي يترتب عليها الثواب. فلا ثواب للإنسان من  
صلاته، إلا ما عقل منها، ويدخل في الصلاة فرائضها ونوافلها.

وإقامة الصلاة ليس مجرد أدائها، وإنما المراد إقامتها بإدائها بتدبر وحضور قلب  
وخشوع، وهذه هي الصلاة التي قال الله عنها (وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن  
الفحشاء والمنكر) فإن الله في هذه الآية علق حكم نهي الصلاة عن الفحشاء  
والمنكر بشرط إقامتها وليس فقط أدائها (والحكم المعلق بوصف يزيد بزيادته  
وينقص بنقصه) فعلى قدر إقامة العبد لصلاته على قدر ما تؤثر فيه فتنهاه عن  
الفحشاء والمنكر، وبهذا يزول الإشكال الذي يورده البعض: وهو أن كثير من  
المصلين لا تنهاهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر.

{وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ}.

قال ابن الجوزي: "وفي المراد بهذه النفقة أربعة أقوال: أحدها: أنها النفقة على  
الأهل والعيال، قاله ابن مسعود، وحذيفة. والثاني: أنها الزكاة المفروضة، قاله ابن  
عباس، وقتادة. والثالث: أنها الصدقات النوافل، قاله مجاهد والضحاك. والرابع:  
أنها النفقة التي كانت واجبة قبل وجوب الزكاة، ذكره بعض المفسرين، وقالوا: إنه  
كان فرض على الرجل أن يمسك مما في يده مقدار كفايته يومه وليلته. ويفرق باقيه  
على الفقراء. فعلى قول هؤلاء، الآية منسوخة بآية الزكاة، وغير هذا القول أثبت".

قوله تعالى: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [البقرة: ٣].

قال ابن عطية: "والرزق عند أهل السنة، ما صح الانتفاع به حلالا كان أو حراما،  
بخلاف قول المعتزلة إن الحرام ليس برزق".

وقال البغوي: "والرزق اسم لكل ما ينتفع به حتى الولد والعبد وأصله في اللغة  
الحظ والنصيب".

وفي قوله: { وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } [البقرة: ٣]، ثلاثة تأويلات:  
أحدها: إيتاء الزكاة احتساباً لها، وهذا قول ابن عباس.

والثاني: نفقة الرجل على أهله، وهذا قول ابن مسعود، والسدي.

والثالث: التطوع بالنفقة فيما قرب من الله تعالى، وهذا قول الضحاك، وري عن قتادة مثل ذلك.

الثالث: وقيل: إنه الحقوق الواجبة العارضة في الأموال ما عدا الزكاة.

والراجح أن الآية تعم الجميع، "وهذه الأقوال تمثيل لا خلاف"، فالله تعالى "لم يخصص مدحهم ووصفهم بنوع من النفقات المحمود عليها صاحبها دون نوع بخبر ولا غيره - أنهم موصوفون بجميع معاني النفقات المحمود عليها صاحبها من طيب ما رزقهم ربهم من أموالهم وأملاكهم، وذلك الحلال منه الذي لم يشبهه حرام".

ورجح هذا القول ابن جرير الطبري وابن عطية، والقرطبي والسعدي.

وفي اعراب قوله تعالى { من } [البقرة: ٣]، هنا وجهان:

أحدهما: أن تكون للبيان.

والثاني: أن تكون للتبعيض: وذلك لينبهم أنه لم يرد منهم إلا جزءاً يسيراً من

أموالهم، غير ضار لهم ولا مثقل، بل ينتفعون هم بإنفاقه، وينتفع به إخوانهم.

وكثيراً ما يجمع تعالى بين الصلاة والإنفاق من الأموال في القرآن الكريم، وذلك

لأن "الصلاة حق الله وعبادته، وهي مشتملة على توحيده والثناء عليه، وتمجيده

والإبتغال إليه، ودعائه والتوكل عليه؛ والإنفاق هو الإحسان إلى المخلوقين

بالنفع المتعدّي إليهم، وأولى الناس بذلك القرابات والأهلون والمماليك، ثم

الأجانب، فكل من النفقات الواجبة والزكاة المفروضة داخل في قوله تعالى:

{ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } ولهذا ثبت في الصحيحين عن ابن عمر: أن رسول الله



ﷺ قال: "بني الإسلام على خمسٍ: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت"، والأحاديث في هذا كثيرة".  
تعريف الرزق لغة: قال ابن منظور: رَزَقَ: الرَزَقُ والرِّزْقُ والرِّزَاقُ: في صفة الله -تعالى- لأنه يَرِزُقُ الخَلْقَ أَجْمَعِينَ، وهو الذي خلق الأرزاق، وأعطى الخلائق أرزاقها وأوصلها إليهم، وفَعَّالٌ مِنَ أُنْيَةِ المبالغة، والرِّزْقُ: معروف، والأرزاق نوعان: ظاهرة للأبدان؛ كالأقوات، وباطنة للقلوب والنفوس؛ كالمعارف والعلوم؛ قال الله -تعالى-: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} [هود: ٦].  
وقال الراغب: "الرِّزْقُ يُقَالُ لِلْعَطَاءِ الجاري تارةً، دُنْيَوِيًّا كان أم أُخْرَوِيًّا، وللنصيب تارةً، ولما يَصِلُ إلى الجوف ويُتَغَذَى به تارةً، يقال: أعطى السلطان رِزْقَ الجند، ورُزِقْتُ عَلِمًا".

وجاء في "المعجم الوسيط": "الرِّزْقُ) بالفتح مصدر، وبالكسر اسم الشيء المرزوق، وهو كل ما يُتَنَفَّعُ به، ويجوز أن يوضع كل منهما موضع الآخر، وما يُتَنَفَّعُ به مما يؤكل ويُلْبَسُ، وما يصل إلى الجوف ويُتَغَذَى به، وفي التنزيل العزيز: {فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ} [الكهف: ١٩]، والمطر؛ لأنه سبب الرزق، والعطاء أو العطاء الجاري؛ يُقال: كم رزقك في الشهر؟: كم راتبك؟".  
وقال ابن فارس: "فالرِّزْقُ: عطاء الله - جل ثناؤه - ويقال: رزقه الله رزقًا، والاسم: الرِّزْقُ. [والرِّزْقُ] بلغة أزد شَنْوَاءَ: الشُّكْرُ، مِن قَوْلِهِ - جل ثناؤه: {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ} [الواقعة: ٨٢]، وفعلتُ ذلك لَمَّا رَزَقْتَنِي؛ أي: لَمَّا شَكَرْتَنِي".

نستنتج من المعنى اللغوي بأن معاني الرزق تدور ما بين العطاء وما يُتَنَفَّعُ به مما يؤكل.

والرزق اصطلاحاً: لرزق: اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناولاً

للحلال والحرام، وعند المعتزلة: عبارة عن مملوك يأكله المالك، فعلى هذا لا يكون الحرام رزقاً.

والرزق الحسن: هو ما يصل إلى صاحبه بلا كد في طلبه، وقيل: ما وجد غير مُرتَقَب، ولا محتسب، ولا مُكتسب، والرزق: مُتناول للحلال والحرام؛ لأنه اسم لما يسوقه الله - تعالى - إلى الحيوان في أكله، أي: يتناوله، فيشمل المأكولات والمشروبات.

ونلاحظ ارتباط المعنى اللغوي والاصطلاحي للرزق؛ بحيث إنه في اللغة يكون بمعنى العطاء، وكذلك في الاصطلاح هو الوصول، وكلاهما اسم لما يسوقه الله - تعالى -

ويكمن الفهم الخاطيء في قصر مفهوم الرزق على المعنى المادي المتمثل بالمال أو غيره، بينما الحقيقة التي تشير إليها النصوص الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، تؤكد شمول معنى الرزق في الإسلام الأمور المادية والمعنوية. لقد ذكر لفظ «الرزق» في القرآن الكريم (١٢٣) مرة، وكما جاء بمعنى الرزق المادي من مال وطعام ومطر، جاء بمعنى معنوي في أكثر من موضع، كمعنى الثواب في قوله تعالى: {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} [آل عمران: ١٦٩]، أي: يشابون على ما قدموا من أعمال وتضحيات.

كما فسر الشيخ السعدي مفهوم الرزق الوارد في قوله تعالى: {زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ} (البقرة: ٢١٢)، برزق القلوب من العلم والإيمان وغير ذلك من الأمور المعنوية فقال في تفسير الآية: "فالرزق الدنيوي يحصل للمؤمن والكافر، وأما رزق القلوب من العلم والإيمان ومحبة الله وخشيته ورجائه، ونحو

ذلك: فلا يعطيها إلا من يحب".

وفي السنة النبوية ما يشير إلى أن مفهوم الرزق في الإسلام واسع ولا يقتصر على الأمور المادية فحسب، فعن عبد الله بن مسعود قال: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ " إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٍّ أَمْ سَعِيدٍ؛ فَوَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا. وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا".

قال العثيمين رَحِمَهُ اللهُ معلقاً على كلمة: «رِزْقُهُ» في الحديث: "الرزق هنا: ما ينتفع به الإنسان وهو نوعان: رزق يقوم به البدن، ورزق يقوم به الدين، والرزق الذي يقوم به البدن: هو الأكل والشرب واللباس والمسكن والمركوب وما أشبه ذلك، والرزق الذي يقوم به الدين: هو العلم، والإيمان، وكلاهما مراد بهذا الحديث".

وقال ابن عاشور: "والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التي يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها ملامته، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة في الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر المثمر والثياب وما يقتنى به ذلك من النقدين، قال تعالى: { وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ } [النساء: ٨]، أي مما تركه الميت - وقال: { اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا } [الرعد: ٢٦] وقال في قصة قارون: وآتينا من الكنوز - إلى قوله - يكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر [القصص: ٧٦ - ٨٢] مراداً بالرزق كنوز قارون وقال: ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في

الأرض [الشورى: ٢٧] وأشهر استعماله بحسب ما رأيت من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء فهو على المجاز، كما في قوله تعالى: وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها [هود: ٦] وقوله: وجد عندها رزقا [آل عمران: ٣٧] وقوله: لا يأتيكما طعام ترزقانه [يوسف: ٣٧]."

إن المتبادر إلى ذهن كثير من المسلمين اليوم حين يسمعون عن توسعة الله تعالى على فلان أو غيره في الرزق، هو المعنى المادي فحسب، حيث لا يشكون لحظة أن المقصود هو كثرة المال والأموال المادية المشابهة، ولا يخطر ببال أحدهم غير هذا المعنى، إلا من رحم الله ممن آتاه الله علما وفهما وفقها في الدين، والحقيقة أنه قد يكون المقصود بهذه العبارة - بالإضافة لكثرة الرزق المادي - أمور أخرى معنوية هي أهم من المال والمتاع المادي، فقد يكون المقصود الإيمان الصحيح السليم من البدع والمنكرات والشبهات، والذي هو في الحقيقة سبيل النجاة يوم القيامة، أو العلم الذي يبصر الإنسان بحقائق الأشياء، ويرشده إلى ما فيه صلاحه في الدنيا وفلاحه في الآخرة، أو الزوجة الصالحة أو الولد الصالح.. أو غير ذلك من الأمور المعنوية.

وإن من أهم آثار قصر مفهوم الرزق على الأمور المادية - والمال بشكل خاص - هو غفلة كثير من المسلمين عن ما رزقهم الله تعالى من أرزاق معنوية ظنوا بسبب فهمهم الخاطيء أنها لا تدخل في مفهوم الرزق، فظنوا أن الله حرمهم الرزق ومنحه لآخرين، بينما الحقيقة أن ما من الله به عليهم من رزق في الإيمان والعلم وغير ذلك مما هو باقٍ، يفوق بأضعاف مضاعفة ما رزق غيرهم من مال ومتاع مادي زائل، وبالمقابل فإن إدراك المسلمين للمفهوم الإسلامي الشامل للرزق له نتائجه وآثاره الإيجابية، حيث يسود الرضى عن الله تعالى، وتلهج الألسنة والأفئدة

بشكره على نعمه الظاهرة والباطنة، ورزقه الواسع في جميع المجالات المادية والمعنوية.

\* قال السعدي: يدخل فيه النفقات الواجبة كالزكاة، والنفقة على الزوجات والأقارب والمماليك ونحو ذلك، والنفقات المستحبة بجميع طرق الخير.... وأتى [من] الدالة على التبعض، لينبهم أنه لم يرد منهم إلا جزءا يسيرا من أموالهم، غير ضار لهم ولا مثقل، بل ينتفعون هم بإنفاقه، وينتفع به إخوانهم.

• ولم يبين الله القدر الذي ينبغي إنفاقه، وقد بين ذلك في قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) والمراد بالعفو: الزائد على قدر الحاجة التي لا بد منها.

• قال ابن عاشور: قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) صلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجا إلى دلائل صدق صاحبه وهي

عظائم الأعمال، من ذلك التزام آثاره في الغيبة الدالة عليه (الذين يؤمنون بالغيب) ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به، ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالا لأمر الله بذلك.

قال ابن الجوزي في نواسخ القرآن: ذكر الآية الأولى: قوله تعالى: {ومما رزقناهم ينفقون}.

اختلف المفسرون في المراد بهذه النفقة على أربعة أقوال:

أحدها: أنها النفقة على الأهل والعيال، قاله ابن مسعود وحذيفة.

والثاني: الزكاة المفروضة، قاله ابن عباس، وقتادة.

والثالث: الصدقات النوافل، قاله مجاهد والضحاك.

والرابع: أن الإشارة بها إلى نفقة كانت واجبة قبل الزكاة.

ذكره بعض ناقلي التفسير، وزعموا: أنه كان فرض على الإنسان أن يمسك مما في يده قدر كفايته يومه وليته ويفرق باقيه على الفقراء ثم نسخ ذلك بآية الزكاة وهذا قول ليس بصحيح.

لأن لفظ الآية لا يتضمن ما ذكروا وإنما يتضمن مدح المنفق، والظاهر، أنها تشير إلى الزكاة لأنها قرنت مع الإيمان بالصلاة.

وعلى هذا، لا وجه للنسخ وإن كانت تشير إلى الصدقات النوافل والحث عليها باق، والذي أرى، ما بها مدح لهم على جميع نفقاتهم في الواجب والنفل ٢ وقد قال أبو جعفر يزيد بن القعقاع: نسخت آية الزكاة كل صدقة كانت قبلها ونسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله والمراد بهذا كل صدقة وجبت بوجود المال مرسلًا كهذه الآية.

وقد اختار الإمام ابن جرير في جامع البيان بأن هذه الآية عامة في الزكاة والنفقات وأن أسلوبها مدح وثناء للمنفقين، فهو إذا أسلوب خبر، وفي نسخ الأخبار تكذيب للمخبر، وتبعه في ذلك ابن العربي في أحكام القرآن؛ ولم يتعرض لدعوى النسخ في هذه الآية النحاس ومكي بن أبي طالب وابن حزم الأنصاري في نواسخهم.

\* والرزق عند أهل السنة كما تقدم هو ما صلح للانتفاع به حلالاً كان أو حراماً، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الحرام ليس برزق. والإنفاق: إخراج المال وإنفاده وصرفه، يقال: نفق - كفرح ونصر - نفد وفني أو قل. وأنفق ماله أنفده، وأصل المادة يدل على الخروج والذهاب، ومنه: نافق فلان، والنافق، والنفق. وقال " ينفقون " ولم يقل أنفقوا، ليشعر بأن الإنفاق منهم يتجدد بين وقت وآخر. ولم يحدد وجوه الإنفاق بل تركها مطلقة لتشمل الفرض والواجب وغيرهما من وجوه الإحسان. وإيراد " من " في قوله تعالى - {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ} للإشارة إلى أن مواظبتهم على إنفاق أموالهم بين الحين والحين، كفيل بتوصيلهم إلى زمرة

المهتدين المفلحين، وللإشعار بأنهم ينفقون بعض أموالهم مبتعدين عن الإسراف والتبذير حتى لا يتركوا ورثتهم عالية يتكففون وجوه الناس.  
قال ابن الجوزي: واعلم أن الحكمة في الجمع بين الإيمان بالغيب وهو عقد القلب، وبين الصلاة وهي فعل البدن، وبين الصدقة وهو تكليف يتعلق بالمال، أنه ليس في التكليف قسم رابع، إذ ما عدا هذه الأقسام فهو ممتزج بين اثنين منهما، كالحج والصوم ونحوهما.

مسألة: اختلفت الأمة في تفسير الإيمان الشرعي على أقوال:

الأول: قول أهل السنة والجماعة وهو أن الإيمان "قول وعمل واعتقاد". وسيأتي له مزيد إيضاح

الثاني: قول المرجئة وهو أن الإيمان (إقرار باللسان وتصديق بالجنان).

الثالث: قول الكرامية وهو أن الإيمان (إقرار باللسان).

الرابع: قول الجهمية وهو أن الإيمان (المعرفة بالقلب).

ويلزم من قول الجهمية أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين فإنهم عرفوا صدق موسى عليه السلام: { قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَمَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ } [الإسراء: ١٠٢] بل إبليس يكون عند الجهمية مؤمناً كامل الإيمان فإنه لم يجهل بربه بل هو عارف به { قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ } [الحجر: ٣٦].

وعلى قول الكرامية: فالمنافقون عندهم مؤمنون وعلى قول المرجئة يكون أبو طالب مؤمناً.

وعلى هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة تسقط التكاليف الشرعية.

وذهب بعض الأشاعرة إلى القول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب وهو المنسوب إلى الحسين، وهو تفسير لبعض الإيمان وليس هو التفسير الصحيح للإيمان عند أهل السنة والجماعة فهذا المذهب مخالف لأهل السنة.

{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}  
(٤).

وللسلف وأئمة السنة في الإيمان تفسيرات، تؤول بالنهاية إلى معنى، واحد فتارة يعبرون بقولهم هو (قول وعمل)، وتارة بقولهم (قول وعمل ونية)، وتارة أخرى يقولون: (قول وعمل ونية واتباع السنة)، وتارة يقولون: الإيمان (قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح) وكل هذا صحيح.

فمن قال من السلف (قول وعمل) أراد (قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح) ومن أراد الاعتقاد رأى أن لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر أو خاف ذلك فزاد الاعتقاد بالقلب ومن قال: (قول وعمل ونية) قال: القول يتناول الاعتقاد وقول اللسان وأما العمل فقد لا يفهم منه النية فزادوا ذلك.

ومن زاد اتباع السنة فلأن ذلك كله لا يكون محبوباً لله، إلا باتباع السنة. وأولئك لم يريدوا كل قول وعمل وإنما أرادوا ما كان مشروعاً من الأقوال والأعمال فالإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعملاً ونية بلا سنة فهو بدعة.

قال الشافعي رحمه الله وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدر كناهم: أن الإيمان (قول وعمل ونية)، ولا يجزي واحد من الثلاثة إلا بالآخر.

وروى اللالكائي عن البخاري قوله: كتبت عن ألف نفر من العلماء وزيادة ولم أكتب عن قال: الإيمان "قول" وروى عنه قوله: (الإيمان قول وعمل بلا شك) وقال ابن كثير في تفسيره: (فأمّا إذا استعمل مطلقاً فالإيمان الشرعي المطلوب لا يكون إلا (اعتقاداً وقولاً وعملاً) هكذا ذهب إليه أكثر الأئمة بل قد حكاها الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو عبيد وغير واحد إجماعاً: أن الإيمان (قول وعمل يزيد وينقص ..).



{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ { أَيْ الْقُرْآنَ { وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ { أَيْ التَّوْرَةَ  
وَالْإِنْجِيلَ وَغَيْرَهُمَا { وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ { يَعْلَمُونَ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ  
يُوقِنُونَ} [البقرة: ٤].

ومن صفات هؤلاء المتقين أنهم يؤمنون بجميع الكتب المنزلة، فيؤمنون بالكتاب  
الذي أنزل إليك وهو القرآن، ويؤمنون إيماناً مجملاً بما جاءت به الرسل من قبلك  
بالكتب السابقة، كالتوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وموسى وغيرها..،  
لا يفرقون بين كتب الله ولا بين رسله، و"بدأ بالقرآن مع أنه آخرها زمناً، لأنه  
مهيم على الكتب السابقة ناسخ لها".

وقد اختلف العلماء في الموصوفين هنا، هل هم الموصوفون بما تقدم من قوله  
تعالى {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [البقرة: ٣]  
على قولين:

أحدهما: أن الموصوفين أولاً مؤمنوا العرب، والموصوفون ثانياً بقوله {والذين  
يؤمنون بما أنزل إليك..}، لمؤمني أهل الكتاب، ورجح هذا القول ابن جرير  
الطبري رحمه الله.

والثاني: وقيل: أن هؤلاء هم الموصوفون قبل هذه الآية، وهم مؤمنوا العرب  
ومؤمنوا أهل الكتاب، ورجح هذا ابن كثير.

ويدل لصحة هذا القول أن الله أمر بذلك فقال سبحانه {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا  
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ  
يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا} [النساء:  
١٣٦]، وقال تعالى {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ  
ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ

=

لَهُ مُسْلِمُونَ} [العنكبوت: ٤٦].

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ} [البقرة: ٤]، "أي يصدقونه بكل ما جئت به عن الله تعالى".

قال ابن عباس: "أي: يصدقونك بما جئت من الله".

قوله تعالى: {وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ}، [البقرة: ٤]، "أي وبما جاءت به الرسل من قبلك، لا يفرقون بين كتب الله ولا بين رسله".

قال ابن عباس: "أي يصدقونك بما" جاء به من قبلك من المرسلين، لا يفرقون بينهم ولا يجحدون بما جاء وهم به من ربهم".

وقال قتادة: "فآمنوا بالفرقان وبالكتب التي قد خلت قبله من التوراة والزبور والإنجيل".

قوله تعالى: {وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البقرة: ٤]، "أي وبالبعث والنشر هم عالمون".

قال الثعلبي: أي: "يعلمون ويتيقنون أنها كائنة".

قال الصابوني: "أي ويعتقدون اعتقادًا جازمًا لا يلبسه شك أو ارتياب بالدار الآخرة التي تتلو الدنيا، بما فيها من بعثٍ وجزاءٍ، وجنةٍ، ونارٍ، وحسابٍ، وميزان".

قال ابن عباس: "أي بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان".

وقال أهل العلم: "ودخل (هُم) تأكيدًا، يسميه الكوفيون عمادا والبصريون فصلا".

وذكروا في تفسير قوله تعالى {وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}، وجهين:

أحدهما: يعني الدار الآخرة.

والثاني: يعني النشأة الآخرة.

قال الماوردي: وقوله: {يُوقِنُونَ}، أي يعلمون، فسمي العلم يقينًا لوقوعه عن

=

=

دليل صار به يقيناً".

و(اليقين): هو العلم وإزاحة الشك، وتحقيق الأمر. وربما عبروا باليقين عن الظن، ومنه قول علمائنا في اليمين اللغو: هو أن يحلف بالله على أمر يوقنه ثم يتبين له أنه خلاف ذلك فلا شي عليه، قال الشاعر:

تحسب هواس وأيقن أنني... بها مفتد من واحد لا أغامر

يقول: تشمم الأسد ناقتي، يظن أنني مفتد بها منه، وأستحمي نفسي فأتركها له ولا أقتحم المهالك بمقاتلته.

وعرفه الأصفهاني بقوله: "هو سكون الفهم مع ثبات الحكم".

وقال ابن الجوزي: "اليقين ما حصلت به الثقة وثلج به الصدر وهو أبلغ علم مكتسب".

قال الجرجاني في تعريف اليقين: هو "طمأنينة القلب، على حقيقة الشيء وتحقيق التصديق بالغيّب، بإزالة كل شكّ وريب".

وفي اليقين لابن أبي الدنيا من طريق العلاء بن عتبة: أن النبي ﷺ قال: "اللهم إني أسألك إيماناً تباشر به قلبي، ويقيناً حتى أعلم أنه لا يمنعني رزقاً قسمته لي، ورضاً من المعيشة بما قسمت لي".

وقد وردت مادة (يقن) في القرآن الكريم في عشرين آية باشتقاقات مختلفة، موزعة على أربع عشرة سورة.

قال ابن عثيمين: "وإنما نص على الإيقان بالآخرة مع دخوله في الإيمان بالغيّب لأهميته؛ لأن الإيمان بها يحمل على فعل المأمور، وترك المحذور؛ و"الإيقان" هو الإيمان الذي لا يتطرق إليه شك".

وقوله تعالى: {اليوم الآخر}، هو يوم القيامة، و"الآخرة اسم لما يكون بعد الموت، وخصه بالذكر بعد العموم، لأن الإيمان باليوم الآخر أحد أركان الإيمان،

=

ولأنه أعظم باعث على الرغبة والرغبة والعمل، واليقين: هو العلم التام الذي ليس فيه أدنى شك، والموجب للعمل".

وفي تسميتها بـ (اليوم الآخر)، أقوال:

أحدها: لأنه اليوم الذي لا يوم بعده، قال الطبري: قال أبو جعفر: أما الآخرة، فإنها صفة للدار، كما قال جل ثناؤه: { وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ } وإنما وصفت بذلك لمصيرها آخرة لأولى كانت قبلها كما تقول للرجل: أنعمت عليك مرة بعد أخرى فلم تشكر لي الأولى ولا الآخرة. وإنما صارت الآخرة آخرة للأولى، لتقدم الأولى أمامها، فكذلك الدار الآخرة سميت آخرة لتقدم الدار الأولى أمامها، فصارت التالية لها آخرة. وقد يجوز أن تكون سميت آخرة لتأخرها عن الخلق، كما سميت الدنيا دنيا لدنوها من الخلق".

والثاني: وقيل لتأخرها من الناس، قال النحاس (ت: ٣٣٨ هـ: "ثم قال تعالى: {وبالآخرة هم يوقنون} سميت "آخرة" لأنها بعد "أولى"، وقيل: لتأخرها من الناس، وجمعها (أوآخر)".

والثالث: وقيل لأنها بعد الدنيا، قال ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ: "وإنما سميت الآخرة لأنها بعد الدنيا".

وقد عبر عنه بلفظ الماضي - وإن كان بعضه مترقياً - تعليلاً للموجود على ما لم يوجد. والمراد - بقوله تعالى { وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ } الكتب الإلهية السابقة التي أنزلها الله على أنبيائه كموسى وعيسى وداود. وهذا كقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ } والإيمان بما أنزل على الرسول ﷺ يستلزم الإيمان برسالته، ويستوجب العمل بما تضمنته شريعته.

{أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (٥).  
 {أُولَئِكَ} الْمُؤَصِّفُونَ بِمَا ذَكَرَ {عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ  
 الْمُفْلِحُونَ} الْفَائِزُونَ بِالْجَنَّةِ النَّاجُونَ مِنَ النَّارِ<sup>(١)</sup>.

وإيجاب العمل بما تضمنه القرآن الذي أنزله الله على محمد ﷺ باق على إطلاقه. أما الكتب السماوية السابقة فيكفي الإيمان بأنها كانت وحياً وهداية، وقد تضمن القرآن الكريم ما اشتملت عليه هذه الكتب من هدايات وأصبح بنزوله مهيمناً عليها، قال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} وصار من المحتم على كل عاقل أن يعمل بما جاء به القرآن من توجيهات. وقدم الإيمان بما أنزل عليه على الإيمان الذين من قبله - مع أن الترتيب يقتضى العكس - لأن إيمانهم بمن قبله لا قيمة له إلا إذا آمنوا بمحمد ﷺ.

ولم يقل: ويؤمنون بما أنزل من قبلك بتكرير يؤمنون، للإشعار بأن الإيمان به وبهم واحد، لا تغاير فيه وإن تعدد متعلقه.

وفي إيراد "هم" قبل قوله "يوقنون" تعريض، بغيرهم، ممن كان اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق للحقيقة أو غير بالغ مرتبة اليقين.

ولا شك أن الإيمان باليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب، له أثر عظيم في فعل الخيرات، واجتناب المنكرات، لأن من أدرك أن هناك يوماً سيحاسب فيه على عمله، فإنه من شأنه أن يسلك الطريق القويم الذي يكسبه رضي الله يوم يلقاه.

قال أبو حيان: وذكر لفظه {هُم} في قوله: {وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} ولم يذكرها في قوله: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} لأن وصف إيقانهم بالآخرة أعلى من وصفهم بالإنفاق فاحتاج هذا إلى التوكيد ولم يحتج ذلك إلى تأكيد ولأنه لو ذكر {هُم} هناك لكان فيه قلق لفظي، إذ يكون التركيب "ومما رزقناهم هم ينفقون".

(١) قوله تعالى: {أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة: ٥].

أولئك المتقون وهم "المتصفون بما تقدم من الإيمان بالغيب وإقام الصلاة والإنفاق من الذي رزقهم الله والإيمان بما أنزل إلى الرسول ومن قبله من الرسل والإيقان بالدار الآخرة وهو مستلزم الاستعداد لها من الأعمال الصالحة وترك المحرمات.

قوله تعالى: {أُولَئِكَ} [البقرة: ٥]، أي: "المشار إليه ما تقدم ممن اتصفوا بالصفات الخمس؛ وأشار إليهم بصيغة البعد لعلو مرتبتهم". قال الثعلبي: "أُولَئِكَ": أهل هذه الصفة، و(أولاء): اسم مبني على الكسر، ولا واحد له من لفظه، والكاف خطاب".  
قوله تعالى: {عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ} [البقرة: ٤]، أي: على "نور وبيان وبصيرة من الله تعالى".

قال ابن عباس: "أي على نور من ربهم، واستقامة على ما جاءهم". وقال سعيد بن جبير: أي: "على بينة من ربهم". وعن قتادة: "أُولَئِكَ على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون"، قال: قوم استحقوا الهدى والفلاح بحق، فأحقه الله لهم، وهذا نعت أهل الإيمان". قال الطبري: أي "أنهم على نور من ربهم وبرهان واستقامة وسداد، بتسديد الله إياهم، وتوفيقه لهم".

وقال الثعلبي: أي: على: رشد وبيان وصواب".  
قال الشوكاني: "معنى الاستعلاء في قوله (على هدى) مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به، شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه". قال السعدي: "وأتى بـ (على) في هذا الموضع، الدالة على الاستعلاء، وفي الضلالة يأتي بـ (في) كما في قوله (وإننا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) لأن صاحب الهدى مستعل بالهدى، مرتفع به، وصاحب الضلال منغمس فيه محتقر".

قال ابن عثيمين: "أي على علم، وتوفيق من خالقهم المدبر لأموورهم".  
وقوله تعالى: {مِنْ رَبِّهِمْ} أي: "أوتوه من عنده".

قال النسفي: "ويجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضًا بأهل الكتاب الذين لا يؤمنون بنبوّة رسول الله ﷺ وهم ظاننون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله، ومعنى الاستعلاء في "على هدى" مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به بحيث شبّهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه نحوه "هو على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا بذلك في قولهم: جعل الغواية مركبًا، وامتطى الجهل، واقتعد غارب الهوى".

وقوله تعالى: "على" للاستعلاء؛ وتفيد علوهم على هذا الهدى، وسيرهم عليه، كأنهم يسرون على طريق واضح بين؛ فليس عندهم شك؛ تجدهم يُقبلون على الأعمال الصالحة وكأن سراجًا أمامهم يهتدون به: تجدهم مثلاً ينظرون في أسرار شريعة الله، وحكمها، فيعلمون منها ما يخفى على كثير من الناس؛ وتجدهم أيضًا عندما ينظرون إلى القضاء والقدر كأنما يشاهدون الأمر في مصلحتهم حتى وإن أصيبوا بما يضرهم أو يسوءهم، يرون أن ذلك من مصلحتهم؛ لأن الله قد أنار لهم الطريق؛ فهم على هدى من ربهم وكأن الهدى مركب ينجون به من الهلاك، أو سفينة ينجون بها من الغرق؛ فهم متمكنون غاية التمكن من الهدى؛ لأنهم عليه، والربوبية هنا خاصة متضمنة للتربية الخاصة التي فيها سعادة الدنيا، والآخرة".

وقوله تعالى: {وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة: ٤]، "أي وأولئك هم الفائزون بالدرجات العالية في جنات النعيم".

قال ابن عباس: "أي الذين أدركوا ما طلبوا، ونجوا من شر ما منه هربوا".

قال ابن كثير: "أي: في الدنيا والآخرة".

قال الثعلبي: "وهم الناجون الفائزون فازوا بالجنة ونجوا من النار".

قال البغوي: أي: فهم الناجون والفائزون، فازوا بالجنة ونجوا من النار، ويكون الفلاح بمعنى البقاء أي باقون في النعيم المقيم.

قال الطبري: "أي أولئك هم المنجحون المدركون ما طلبوا عند الله تعالى ذكره بأعمالهم وإيمانهم بالله وكتبه ورسله، من الفوز بالثواب، والخلود في الجنان، والنجاة مما أعد الله تبارك وتعالى لأعدائه من العقاب".

قال الزمخشري: "وفي تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى، فهي ثابتة لهم بالفلاح فجعلت كل واحدة من الأثرتين في تمييزهم بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حياها".

وقال ابن عثيمين: "وأعيد اسم الإشارة تأكيداً لما يفيدُه اسم الإشارة الأول من علو المرتبة، والعناية التامة بهم كأنهم حضروا بين يدي المتكلم؛ وفيه الفصل بين الغاية، والوسيلة؛ فالغاية: الفلاح؛ ووسيلته: ما سبق، و"الفلاح" هو الفوز بالمطلوب، والنجاة من المرهوب؛ فهي كلمة جامعة لانتفاء جميع الشرور، وحصول جميع الخير".

والفلاح هو الفوز بالمطلوب والنجاة من المرهوب، وحصر الفلاح فيهم؛ لأنه لا سبيل إلى الفلاح إلا بسلوك سبيلهم، وما عدا تلك السبل، فهي سبل الشقاء والهلاك والخسار التي تفضي بسالكها إلى الهلاك.

وأصل الفلاح: القطع والشق ومنه سمي الزراع فلاحاً لأنه يشق الأرض، وقيل لأهل الجنة مفلحون لفوزهم ببقاء الأبد، وفلاح الدهر: بقاءه، يقال: لا أفعل ذلك فلاح الدهر.

واختلف في تفسير (الفلاح) في قوله تعالى: {وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [البقرة: ٥]، على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن (الفلاح): هو الظفر بالبغية وإدراك الأمل، ومنه قول لبيد:



اعْقِلِي، إِنْ كُنْتِ لَمَّا تَعْقِلِي... وَلَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلٌ  
يعني ظَفِرَ بِحاجته وأصابَ خَيْرًا.

ومنه قول الراجز:

عَدِمْتُ أُمَّاً وَلَدْتُ رِيَاحًا... جَاءَتْ بِهِ مُفْرَكًا فِرْكَاحًا  
تَحْسِبُ أَنْ قَدْ وَلَدْتُ نَجَاحًا!... أَشْهَدُ لَا يَزِيدُهَا فَلَاحًا

يعني: "خيرًا وقربًا من حاجتها. والفلاحُ مصدر من قولك: أفلح فلان يُفْلح إِفْلَاحًا وفَلَاحًا وفَلَحًا"، قال الزمخشري: "والمفلح: الفائز بالبغية كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه. والمفلج - بالجيم - مثله. ومنه قولهم المطلقة: استفلحي بأمرك بالحاء والجيم".

والثاني: وقيل: الفلاح: هو البقاء، وقد ورد ذلك في كلام العرب أشعار، ومن ذلك قول لبيد:

نَحْلُ بِلَادًا، كُلُّهَا حُلٌّ قَبْلَنَا... وَتَرْجُو الْفَلَاحَ بَعْدَ عَادٍ وَحِمِيرِ  
يريد البقاء، ومنه أيضًا قول عبيد:

أَفْلَحَ بِمَا شِئْتَ، فَقَدْ يُدْرِكُ بِالصَّ... عَفِ، وَقَدْ يُخَدَعُ الْأَرِيبُ  
يريد: عش وابق بما شئت، وكذلك قول نابغة بني ذبيان:  
وَكُلُّ فِتَى سَتَشْعُبُهُ شَعُوبٌ... وَإِنْ أَثْرَى، وَإِنْ لَأَقَى فَلَاحًا  
أي نجاجًا بحاجته وبقَاءً.

ومنه قول الأصبط:

لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ الْهَمُومِ سَعَهُ... وَالصَّبْحِ وَالْمَسَى لَا فَلَاحَ مَعَهُ

قال ابن عطية: "والبقاء يعمه إدراك الأمل والظفر بالبغية، إذ هو رأس ذلك وملاكه، وحكى الخليل (الفلاح) على المعنيين".

الثالث: وقيل: المفلح: هو المقطوع له بالخير، لأن الفلح في كلامهم القطع،

وكذلك قيل للأكار فلاح، لأنه يشق الأرض، وقد قال الشاعر:  
لَقَدْ عَلِمْتَ يَا ابْنَ أُمَّ صَحْصَحْ... أَنَّ الْحَدِيدَ بِالْحَدِيدِ يُفْلَحُ  
أَي: "يُشَقُّ وَيُقَطَّعُ".

وتجدر الإشارة بأن الفلاح مرتب على الاتصاف بهذه الصفات، فإن اختلت صفة  
منها نقص من الفلاح بقدر ما اختل من تلك الصفات، لأن من عقيدة أهل السنة  
والجماعة أن الإيمان يزيد وينقص، ولولا ذلك ما كان في الجنات درجات.  
قال البقاعي: والفلاح الفوز والظفر بكل مراد ونوال البقاء الدائم في الخير.  
وقال ابن عاشور: والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال  
الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة.  
وقال الشنقيطي: والفلاح في لغة العرب يطلق إطلاقين مشهورين، وكل منهما  
يدخل في الآية:

الإطلاق الأول: أن العرب تقول (أفلح فلان) إذا فاز بمطلوبه الأكبر، فكل إنسان  
كان يحاول مطلوباً أعظم ثم ظفر به وفاز بما كان يرجو فهذا قد أفلح.  
وقال السعدي: والفلاح هو الفوز بالمطلوب والنجاة من المرهوب، حصر الفلاح  
فيهم؛ لأنه لا سبيل إلى الفلاح إلا بسلك سبيلهم، وما عدا تلك السبيل، فهي سبل  
الشقاء والهلاك والخسار التي تفضي بسالكها إلى الهلاك.  
واختلف فيمن أريد بهم، على أربعة أوجه:

أحدها: المؤمنون بالغيب من العرب، والمؤمنون بما أنزل على محمد، وعلى من  
قبله من

سائر الأنبياء هم مؤمنوا أهل الكتاب. قاله ابن مسعود.

والثاني: هم مؤمنو العرب وحدهم.

والثالث: جميع المؤمنين. قاله أبو العالية.

=

{ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦).  
 { إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا } كَأَبِي جَهْلٍ وَأَبِي لَهَبٍ وَنَحْوَهُمَا { سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ }  
 بِتَحْقِيقِ الْهَمْزَتَيْنِ وَإِبْدَالِ الثَّانِيَةِ أَلْفًا وَتَسْهِيلِهَا وَإِدْخَالَ أَلِفٍ بَيْنَ الْمُسَهَّلَةِ  
 وَالْأُخْرَى وَتَرْكِهِ { أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ } لِعِلْمِ اللَّهِ مِنْهُمْ ذَلِكَ فَلَا تَطْمَعُ فِي  
 إِيمَانِهِمْ وَالْإِنذَارَ إِعْلَامَ مَعَ تَخْوِيفٍ<sup>(١)</sup>.

والرابع: وقيل: "هم مؤمنو أهل الكتاب الذين صدقوا بمحمد ﷺ وبما جاء به،  
 وكانوا مؤمنين من قبل بسائر الأنبياء والكتب".  
 والراجح هو قول ابن مسعود: "لأن الله جل ثناؤه نعت الفريقين بنعتهم المحمود،  
 ثم أثنى عليهم، فلم يكن عز وجل ليخص أحد الفريقين بالثناء، مع تساويهما فيما  
 استحقا به الثناء من الصفات. كما غير جائز في عدله أن يتساويا فيما يستحقان به  
 الجزاء من الأعمال، فيخص أحدهما بالجزاء دون الآخر، ويحرم الآخر جزاء  
 عمله. فكذا سبيل الثناء بالأعمال، لأن الثناء أحد أقسام الجزاء".  
 (١) ذكر سبب النزول: قال الضحاك: نزلت في أبي جهل، وخمسة من أهل بيته.  
 وقال الكلبي: يعني: اليهود.

ذكره الواحدي في "أسباب النزول" (ص ١٣ معلقاً).

قال الحافظ في "العجاب" (١/ ٢٢٩ - ٢٣٢):

"ونقله شيخ شيوخنا أبو حيان عن الضحاك، ثم قال: "وقيل: نزلت في أهل  
 القليب؛ قليب بدر، منهم: أبو جهل، وشيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، وعقبة بن  
 أبي معيط، والوليد بن المغيرة".

كذا حكاه أبو حيان ولم ينسبه لقائل، وأقره، وفيه خطأ؛ لأن الوليد بن المغيرة مات  
 بمكة قبل الهجرة، وعقبة بن أبي معيط إنما قتل بعد رحيل المسلمين من بدر

راجعين إلى المدينة؛ قتل بأمر النبي ﷺ بالصفراء، باتفاق أهل العلم بالمغازي. وقال أبو العالية: نزلت في قادة الأحزاب، وهم الذين قال الله -تعالى- فيهم: {الَّذِينَ كَفَرُوا} تَرَى إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (٢٨) { [إبراهيم: ٢٨].

وقال غيره: أنزلت في مشركي العرب من قريش وغيرهم. ويوافق قول الكلبي ما أورده ابن إسحاق عن ابن عباس، قال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا} بما أنزل إليك، وإن قالوا: إنا قد آمنا بما جاءنا من قبلك {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ}؛ لأنهم كفروا بما جاءك، وبما عندهم من ذكرك، مما جاءهم به غيرك فكيف يسمعون منك إنذارًا وتحذيرًا وقد كفروا بما عندهم من علمك؟ وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: كان رسول الله ﷺ يحرص أن يؤمن جميع الناس، ويتابعوه على الهدى؛ فأخبره الله -تعالى-: أنه لا يؤمن إلا من سبقت له "السعادة". اهـ.

وحاصله: أنها خاصة بمن قدر الله -تعالى- أنه لا يؤمن". اهـ. كلام الحافظ. قلنا: ما ذهب إليه الحافظ رحمه الله هو الصواب للوجوه الآتية:

١ - لم يثبت في تعيين المراد فيمن نزلت هذه الآية شيء، ولذلك؛ فالتعيين تحكم.

٢ - أن سياق الآيات يدل على عموم من كفر.

٣ - وهذا ما رجحه المحققون من أهل العلم.

قال الحافظ ابن كثير في "تفسير القرآن العظيم" (١ / ٤٨): "والمعنى الذي ذكرناه أولاً، وهو المروي عن ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة أظهر، ويفسر بقية الآيات التي في معناها، والله أعلم".

وقال ابن عطية في "المحرر الوجيز" (١ / ١٠٦): "والقول الأول مما حكيناه هو

المعتمد، وكل من عين أحداً فإنما مثل بمن كشف الغيب بموته على الكفر أنه في ضمن الآية. الاستيعاب في بيان الأسباب.

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} [البقرة: ٦].

إن الذين جحدوا ما أنزل إليك من ربك استكباراً وطغياناً، لن يقع منهم الإيمان، سواء أخوفتهم وحذرتهم من عذاب الله، أم تركت ذلك؛ لإصرارهم على باطلهم.

اختلف أهل التفسير في سبب نزول هذه الآية على أقوال:

أحدها: أنها "نزلت في أبي جهل وخمسة من أهل بيته". قاله الضحاك.

والثاني: وقيل نزلت في اليهود. قاله ابن عباس، والكلبي، واختاره الطبري.

والثالث: وقيل: "نزلت في أهل القلب قلب بدر. منهم أبو جهل، وشيبة بن ربيعة

وعتبة بن ربيعة وعقبة بن أبي معيط والوليد بن المغيرة"، حكى ذلك عن الربيع.

قال ابن حجر: "وكذا حكاه أبو حيان ولم ينسبه لقائل، وأقره، وفيه خطأ لأن

الوليد بن المغيرة مات بمكة قبل الهجرة، وعقبة بن أبي معيط إنما قتل بعد رحيل

المسلمين من بدر راجعين إلى المدينة قتل بأمر النبي ﷺ بالصفراء باتفاق أهل

العلم بالمغازي".

الرابع: وقال أبو العالية: "نزلت في قادة الأحزاب، وهم الذين قال الله تعالى فيهم:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ}."

والخامس: وقيل: أنها "أنزلت في مشركي العرب من قريش وغيرهم".

السادس: وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: "كان رسول الله ﷺ يحرص أن

يؤمن جميع الناس ويبايعوه على الهدى، فأخبره الله تعالى أنه لا يؤمن إلا من

سبقت له السعادة في الذكر الأول، ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاء في الذكر

الأول". قال ابن حجر: "وحاصله أنها خاصة بمن قدر الله تعالى أنه لا يؤمن".

واختار القول الأخير القرطبي، وإليه مال ابن عطية، فقد حكاه أولاً ثم قال: "والقول الأول مما حكيناه هو المعتمد عليه، وكل من عين أحداً فإنما مثل بمن كشف الغيب - بموته على الكفر - أنه في ضمن الآية"، وهذا يعني أن الآية هي عامة، ومعناها الخصوص فيمن سبقت عليه كلمة العذاب، وسبق في علم الله أنه يموت على كفره، أراد الله أن يعلم الناس أن فيهم من هذا حاله دون أن يعين أحداً.

قال ابن الجوزي: قال شيخنا علي بن عبيد الله: هذه الآية وردت بلفظ العموم، والمراد بها الخصوص، لأنها آذنت بأن الكافر حين إنذاره لا يؤمن، وقد آمن كثير من الكفار عند إنذارهم، ولو كانت على ظاهرها في العموم، لكان خبر الله لهم خلاف مخبره، ولذلك وجب نقلها إلى الخصوص.

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا} [البقرة: ٦]، "أي: إن الذين جحدوا بآيات الله وكذبوا رسالة محمد ﷺ".

قال ابن عباس: "أي بما أنزل إليك، وإن قالوا إنا قد آمننا بما جاءنا قبلك". وأصل (الكفر) عند العرب: تغطية الشيء، ولذلك سموا الليل "كافراً"، لتغطية ظلمته ما لبسته، كما قال الشاعر:

فَتَذَكَّرْنَا ثَقَلًا رَثِيْدًا، بَعْدَ مَا... أَلْقَتْ ذُكَاءً يَمِينَهَا فِي كَافِرٍ

وقال لبيد بن ربيعة:

يَعْلُو طَرِيقَةَ مَتْنِهَا مُتَوَاتِرًا... فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومُ غَمَامُهَا

يعني عطاها، فكذلك الذين جحدوا النبوة من الأحبار من اليهود عَطَوْا أمر محمد ﷺ وكتّموه الناس - مع علمهم بنبوته، ووجودهم صفتة في كتبهم - فقال الله جل ثناؤه فيهم: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ} [سورة البقرة: ١٥٩]، وهم

الذين أنزل الله عز وجل فيهم: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}.

قوله تعالى: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} [البقرة: ٦]، "أي: سواءً أهدرتهم يا محمد بن عذاب الله وخوفتهم منه أم لم تحذرهم، لا يصدقون بما جئتهم به".

قال ابن عباس: "أي: أنهم قد كفروا بما عندهم من ذكرك وجحدوا ما أخذ عليهم من الميثاق فقد كفروا بما جاءك، وبما عندهم مما جاءهم به غيرك، فكيف يسمعون منك إنذاراً وتحذيراً، وقد كفروا بما عندهم من علمك".  
قال القرطبي: أي: "معتدلاً عندهم: الإنذار وتركه".

قال الصابوني: "أي يتساوى عندهم، فلا تطمع في إيمانهم، ولا تذهب نفسك تذهب نفسك عليهم حسرات، وفي هذا تسوية للنبي ﷺ عن تكذيب قوله له".

قال الطبري: "أي الأمرين كان منك إليهم [سواء]، الإنذار أم ترك الإنذار، ومن ذلك قول عبيد الله بن قيس الرقيّات:

تُعْذِبُ بِي الشُّهْبَاءُ نَحْوَ ابْنِ جَعْفَرٍ... سَوَاءٌ عَلَيْهَا لَيْلُهَا وَنَهَارُهَا

يعني بذلك: معتدلاً عندها في السير الليل والنهار، لأنه لا فتور فيه. ومنه قول الآخر:

وَكَيْلٌ يَقُولُ الْمَرْءُ مِنْ ظُلْمَاتِهِ... سَوَاءٌ صَحِيحَاتُ الْعُيُونِ وَعُورُهَا

لأن الصحيح لا يبصر فيه إلا بصراً ضعيفاً من ظلمته.

قال أبو حيان: "فإن قوله: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ} إشارة إلى أن السواء الذي أضيف إليهم وباله ونكاله عليهم ومستعل فوقهم، لأنه لو أراد بيان أن ذلك من وصفهم فحسب لقال: سواء عندهم، فلما قال: سواء عليهم، نبه على أنه مستعل عليهم".

قال الثعلبي: "وهذه الآية خاصة فيمن حقت عليه كلمة العذاب في سابق علم الله،

وظاهرها إنشاء ومعناها إخبار".

قال أبو العالية: "آيتان في قادة الأحزاب: {إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون}، قال: هم الذين ذكرهم الله في هذه الآية: {ألم تر إلى الذين بدلوا نعمت الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار}".

وعن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ: "قيل يا رسول الله إنا نقرأ من القرآن فرجوا، ونقرأ فنكاد أن نأيس. فقال: ألا أخبركم؟ ثم قال: إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون هؤلاء أهل النار. قالوا: لسنا منهم يا رسول الله؟ قال: أجل".

قال الشنقيطي: قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) هذه الآية تدل بظاهرها على عدم إيمان الكفار، وقد جاء في آيات أخر ما يدل على أن بعض الكفار يؤمن بالله ورسوله كقوله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) الآية. وكقوله (كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم) وكقوله: (ومن هؤلاء من يؤمن به)، ووجه الجمع ظاهر وهو أن الآية من العام المخصوص لأنه في خصوص الأشقياء الذين سبقت لهم في علم الله الشقاوة المشار إليهم بقوله (إن الذين حققت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم). ويدل لهذا التخصيص قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وأجاب البعض بأن المعنى لا يؤمنون مادام الطبع على قلوبهم وأسماعهم والغشاوة على أبصارهم فإن أزال الله عنهم ذلك بفضلهم آمنوا.

وفي قوله تعالى (أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) فيه دليل على أنه ينبغي إنذار الكفار وتحذيرهم من غضب الله إن لم يؤمنوا، وننذرهم لأمر: أولاً: لأن الله أمر بذلك.

فقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت



=

رسالته).

وقال تعالى (فذكر إن نفعت الذكرى).

ثانيا: نذرهم رجاء انتفاعهم.

كما قال الواعظون من بني إسرائيل (وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة إلى ربكم ولعلمهم يتقون).

ثالثا: تبرئة الذمة وقيامها بالواجب.

كما في الآية السابقة (معذرة إلى ربكم) أي قال الناهون: إنما نعظكم لنعذر عند الله بقيامنا بواجب النصح والتذكير.

• قال الرازي: الإنذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي، وإنما ذكر الإنذار دون البشارة لأن تأثير الإنذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة؛ لأن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة، وهذا الموضع موضع

المبالغة وكان ذكر الإنذار أولى.

• قال القاسمي: سؤال: فإن قيل: لم اقتصر على الإنذار ولم يذكر البشارة في قوله تعالى (أنذرتهم أم لم تنذرهم)؟

الجواب: لأنهم ليسوا أهلا للبشارة ولأن الإنذار أوقع في القلوب ومن لم يتأثر به فلأن لا يرفع البشارة رأسا.

مسألة: الكفر لغة: الستر والتغطية قال أبو عبيد في غريب الحديث (٣/ ١٣): وأما الكافر فيقال والله أعلم: إنما سمي كافرا لأنه متكفر به كالمتكفر بالسلاح وهو الذي قد ألبسه السلاح حتى غطى كل شيء منه، وكذلك غطى الكفر قلب الكافر، ولهذا قيل لليل: كافر؛ لأنه ألبس كل شيء. قال لبيد يذكر الشمس:

حتى إذا ألتت يدا في كافر \* وأجن عورات الثغور ظلامها

=

وقال أيضًا: في ليلة كفر النجومَ غمًاؤها. ويقال: الكافر سمي بذلك للجحود، كما يقال: كافرني فلان حقي إذا جحدته حقه ا. هـ.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٢ / ٣٣٥): الكفر عدم الإيمان بالله ورسوله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب أو إعراض عن هذا حسداً أو كبراً أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة ا. هـ.

وقال ابن حزم في الأحكام في أصول الأحكام (١ / ٤٩): وهو في الدين صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به بعد قيام الحجة عليه، ببلوغ الحق إليه، بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان ا. هـ.

وقال الإمام إسحاق بن راهوية كما في تعظيم قدر الصلاة (٢ / ٩٣٠): ومما أجمعوا على تكفيره وحكموا عليه كما حكموا على الجاحد، فالمؤمن الذي آمن بالله تعالى ومما جاء من عنده ثم قتل نبياً أو أعان على قتله، ويقول: قتل الأنبياء محرم، فهو كافر ا. هـ.

وقال البرهاري في شرح السنة (ص ٨١): ولا يخرج أحد من أهل القبلة من الإسلام حتى يرد آية من كتاب الله، أو يرد شيئاً من آثار رسول الله ﷺ، أو يذبح لغير الله، أو يصلي لغير الله، وإذا فعل شيئاً من ذلك فقد وجب عليك أن تخرجه من الإسلام ا. هـ.

وقال شيخ الإسلام في الصارم المسلول (٣ / ٩٧٥): فمن قال بلسانه كلمة الكفر من غير حاجةٍ عامداً لها عالمًا بأنها كلمة الكفر، فإنه يكفر بذلك ظاهراً وباطناً، ولا يجوز أن يقال إنه في الباطن يجوز أن يكون مؤمناً، ومن قال ذلك فقد مرق من الإسلام ا. هـ.

وقال في المصدر السابق (٣ / ٩٥٥): إن سب الله أو سب رسوله: كفر ظاهرا وباطنا، سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم أو كان مستحلا له، أو كان ذاهلا عن اعتقاده، وهذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل ا. هـ.

وقال أيضا في مجموع الفتاوى (٧ / ٥٥٦): فمن صدق الرسول، وأبغضه وعاداه بقلبه وبدنه، فهو كافر قطعاً بالضرورة ا. هـ.

وقال الإمام ابن القيم في الصلاة وحكم تاركها (ص ٤٥): وكذلك شعب الكفر القولية والفعلية، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختياراً، وهي شعبة من شعب الكفر، فكذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه كالسجود للصنم والاستهانة بالمصحف ا. هـ.

(فرع): أنواع الكفر.

النوع الأول: الكفر الأكبر.

وهو يناقض الإيمان، ويخرج صاحبه من الإسلام، ويوجب الخلود في النار، ويكون بالاعتقاد، وبالقول، وبالفعل، وبالشك والريب، وبالترك، وبالإعراض، وبالاستكبار.

ولهذا الكفر خمسة أنواع:

١ - كفر التكذيب، وهو اعتقاد كذب الرسل عليهم السلام، فمن كذبهم فيما جاؤوا به ظاهراً أو باطناً فقد كفر، والدليل قوله تعالى: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ) [العنكبوت: ٦٨].

٢ - كفر الإباء والاستكبار، وذلك بأن يكون عالماً بصدق الرسول، وأنه جاء بالحق من عند الله، لكن لا ينقاد لحكمه ولا يذعن لأمره، استكباراً وعناداً،

والدليل قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) [البقرة: ٣٤].

٣ - كفر الشك، وهو التردد، وعدم الجزم بصدق الرسل، ويقال له كفر الظن، وهو ضد الجزم واليقين.

والدليل قوله تعالى: (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا) [الكهف: ٣٥ - ٣٨].

٤ - كفر الإعراض، والمراد الإعراض الكلي عن الدين، بأن يعرض بسمعه وقلبه وعلمه عما جاء به الرسول ﷺ، والدليل قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ) [الأحقاف: ٣].

٥ - كفر النفاق، والمراد النفاق الاعتقادي بأن يظهر الإيمان ويبطن الكفر، والدليل قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ) [المنافقون: ٣].

النوع الثاني: الكفر الأصغر.

والكفر الأصغر غير مخرج من الملة، وهو ما لا يناقض أصل الإيمان؛ بل ينقصه ويضعفه، ولا يسلب صاحبه صفة الإسلام وحصانته، وهو المشهور عند العلماء بقولهم: (كفر دون كفر) ويكون صاحبه على خطر عظيم من غضب الله عز وجل إذا لم يتب منه؛ وقد أطلقه الشارع على بعض المعاصي والذنوب على سبيل الزجر والتهديد؛ لأنها من خصال الكفر، وهي لا تصل إلى حد الكفر الأكبر، وما كان من هذا النوع فمن كبائر الذنوب.

وهو مقتضى لاستحقاق الوعيد والعذاب إن شاء الله ذلك، دون الخلود في النار،

{ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ } (٧).

{ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ } طَبَعَ عَلَيْهَا وَاسْتَوْتَقَ فَلَا يَدْخُلُهَا خَيْرٌ { وَعَلَى سَمْعِهِمْ } أَي مَوَاضِعَهُ فَلَا يَتَنَفَّعُونَ بِمَا يَسْمَعُونَهُ مِنَ الْحَقِّ { وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً } غِطَاءٌ فَلَا يُبْصِرُونَ الْحَقَّ { وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ } قَوِي دَائِمٌ<sup>(١)</sup>.

وأنواع الكفر الأصغر كثيرة يتعذر حصرها؛ فكل ما جاءت به النصوص الشرعية من تسميته كفرًا، ولم يصل إلى حد الكفر الأكبر، أو النفاق الأكبر، أو الشرك الأكبر، أو الفسق الأكبر، أو الظلم الأكبر؛ فهو كفر أصغر.

(١) قوله تعالى: { خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ } [البقرة: ٧]، "أي: طبع على قلوبهم فلا يدخل فيها نور، ولا يشرق فيها إيمان".

قال ابن عباس: "أي: عن الهدى أن يصيبوه أبدا بغير ما كذبوك به من الحق الذي جاءك من ربك حتى يؤمنوا به وإن آمنوا بكل ما كان قبلك، ولهم بما هم عليه من خلافك عذاب عظيم. فهذا في الأحبار من يهود فيما كذبوا به من الحق بعد معرفته".

قال الثعلبي: أي: "طبع الله على قلوبهم وأغلقها وأقفلها فليست تعي خبرا ولا تفهمه. يدل عليه قوله: { أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا } [محمد: ٢٤]".

قال الماوردي: "الختم الطبع، ومنه ختم الكتاب".

قال ابن عثيمين: أي: "قلوبهم مختوم عليها لا يصدر منها خير، ولا يصل إليها خير".

قال سعيد المقبري: "ختم الله على قلوبهم بالكفر".

وروي "عن السدي: { ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم }، يقول: فلا يسمعون ولا يعقلون".

وقال أبو مالك: " {ختم الله} ، يعني: طبع الله".  
وعن مجاهد: " {ختم الله على قلوبهم} ، قال: الطبع ثبتت الذنوب على القلب  
تحف به من كل نواحيه حتى تلتقي عليه. فالتقاؤها عليه الطبع. والطبع الختم".  
وعن مجاهد أيضا: "الرَّانُ أَيْسَرُ مِنَ الطَّبْعِ، والطَّبْعُ أَيْسَرُ مِنَ الأَقْفَالِ، والأَقْفَالُ  
أشدُّ ذلك كله".

وسُمِّي القلب قلبًا لتقلُّبه بالخواطر، وقد قيل:  
ما سُمِّي القلبُ إلاَّ مِنْ تَقَلُّبِهِ... وَالرَّأْيُ يَصْرِفُ، بِالْإِنْسَانِ أَطْوَارًا  
واختلف في قوله تعالى: {خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة: ٧]، على أقوال:  
أحدها: أن القلب مثل الكف، فإذا أذنب العبدُ ذنبًا ضَمَّ منه كالإصبع، فإذا أذنب  
ثانيًا ضم منه كالإصبع الثانية، حتى يضمَّ جميعه ثم يطبع عليه بطابع. وهو قول  
مجاهد.

والثاني: أنها سمة تكون علامة فيهم، تعرفهم الملائكة بها من بين المؤمنين.  
والثالث: أنه إخبار من الله تعالى عن كفرهم وإعراضهم عن سماع ما دعوا إليه من  
الحق، تشبيهاً بما قد انسَدَّ وختم عليه، فلا يدخله خير.  
والرابع: أنها شهادة من الله تعالى على قلوبهم، بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحقَّ،  
وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي إليه، والغشاوة: تعاميمهم عن الحق.  
والصحيح هو القول الأول، وذلك لما صحَّ بنظيره عن رسول الله - ﷺ، أنه قال:  
"إنَّ المؤمنَ إذا أذنبَ ذنبًا كانت نُكْتُهُ سوداءً في قلبه، فإن تابَ ونزعَ واستغفرَ،  
صَفَلتْ قلبه، فإن زادَ زادت حتى تُغلقَ قلبه، فذلك "الرَّانُ" الذي قال الله جل  
ثناؤه: {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [سورة المطففين: ١٤]".

فيتبين لنا من الحديث: "أنَّ الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها  
أتاها حينئذ الختم من قبل الله عز وجلَّ والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك،

ولا للكفر منها مَخْلَص، فذلك هو الطَّبَع. والختم الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ}، نظيرُ الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف، التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفَضِّ ذلك عنها ثم حلَّها. فكذلك لا يصل الإيمان إلى قلوب من وَصَفَ الله أنه ختم على قلوبهم، إلا بعد فَضِّه خَاتَمَهُ وحلُّه رباطه عنها".

وأصلُ الختم: الطَّبَع، والخاتم هو الطَّابِع. يقال منه: ختمتُ الكتابَ، إذا طَبَعْتَهُ. قال أبو حيان: "وذهب بعض المتأولين من القدرية إلى أن معنى {ختم الله على قلوبهم}: وسمها سمة تدل على أن فيها الكفر، لتعرفهم الملائكة بتلك السمة، وتفرق بينهم وبين المؤمنين الذين في قلوبهم الشرع، قال: والختم والطبع واحد، وهما سمة وعلامة في قلب المطبوع لى قلبه، وهذا باطل، لأن الختم في اللغة ليس هو الإعلام، ولا يقال: ختمت على الشيء بمعنى: أعلمت عليه ومن حمل الختم على الإعلام فقد تشهى على أهل اللغة، وجر كلامهم إلى موافقة عقيدته".

وقد خص القلب بالختم لأنه محل الفهم والعلم، كما أنه ذكر الأعضاء (السمع والبصر القلب)، لأنها طرق العلم، فالقلب محل العلم وطريقه السماع أو الرؤية. قوله تعالى: {وَعَلَى سَمْعِهِمْ} [البقرة: ٧]، "أي: وختم على سمعهم". قال الثعلبي: "فلا يسمعون الحق ولا ينتفعون به".

قال ابن عثيمين: "والختم على الأذن: أن لا تسمع خيراً تنتفع به". قال الواحدي: "وحد السمع، لأنه مصدر، والمصادر لا تشنى ولا تجمع، لأن المصدر ينبى عن الفعل، فهو بمنزلة الفعل، والفعل لا يشنى ولا يجمع، وقال ابن الأنباري: أراد: وعلى مواضع سمعهم، فحذف المضاف، كما تقول العرب: تكلم المجلس، وهم يريدون أهله، وحذف المضاف كثير في التنزيل والكلام، وقيل: اكتفى من الجمع بالواحد، كما قال الراعي:

بها جيف الحسرى فأما عظامها... فيبيض وأما جلدها فصليب  
وقال الله تعالى: {يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ} [الشورى: ٤٥]، وهو كثير جداً.  
وقال سييويه: توحيد السمع يدل على الجمع، لأنه توسط جمعين، كقوله:  
{يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ} [البقرة: ٢٥٧]، وقوله: {عَنِ الْيَمِينِ  
وَالشَّمَائِلِ} [النحل: ٤٨].

وقوله تعالى {وَعَلَى سَمْعِهِمْ} [البقرة: ٧]، فيه قراءتان:  
أحدهما: {وَعَلَى سَمْعِهِمْ}، وهي قراءة الجمهور.  
والثاني: {وعلى أسماعهم}، قرأ بها ابن أبي عبلة.  
قوله تعالى: {وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ} [البقرة: ٧]، أي: "وعلى أبصارهم غطاء،  
فلا يبصرون هدى".

قال الثعلبي: "أي غطاء وحجاب، فلا يرون الحق".  
قال ابن عباس: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم والغشاوة على أبصارهم".  
وقال السدي: "جعل على أبصارهم غشاوة، يقول: على أعينهم فهم لا يبصرون".  
قال ابن عثيمين: "أي: غطاء يحول بينها وبين النظر إلى الحق؛ ولو نظرت لم  
تنتفع".

روي "عن قتادة قال: "استحوذ عليهم الشيطان إذ أطاعوه، ف ختم الله على  
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، فهم لا يبصرون هدى، ولا  
يسمعون ولا يفقهون، ولا يعقلون".

قال أبو حيان: "شبه قلوبهم لتأبيها عن الحق، وأسماعهم لإضرارها عن سماع  
داعي الفلاح، وأبصارهم لامتناعها عن تلمح نور الهداية بالوعاء المختوم عليه  
المسدود منافذة المغشي بغشاء يمنع أن يصل إليه ما يصلحه، لما كانت مع  
صحتها وقوة إدراكها ممنوعة عن قبول الخير وسماعه وتلمح نوره".



والأبصار جمع البصر، والبصر العين، إلا أنه مذكر، ويقال: تبصرت الشيء بمعنى رمقته، ومنه قول زهير:

تبصر خليلي هل ترى من طعائن... تحملن بالعليا من فوق جرثم.  
والغشاوة: الغطاء على العين يمنعها من الرؤية، والغشاوة في كلام العرب: الغطاء،  
ومنه قول الحارث بن خالد بن العاص:

تَبِعْتُكَ إِذْ عَيْنِي عَلَيْهَا غِشَاوَةٌ... فَلَمَّا أَنْجَلْتَ قَطَعْتُ نَفْسِي أَلْوَمُهَا  
ومنه يقال: تغشاه الهم: إذا تجلله وركبه، ومنه قول نابغة بني ذبيان:  
هَلَا سَأَلْتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي... إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الْأَشْمَطَ الْبَرَمَا  
يعني بذلك: تجلله وخالطه.

قوله تعالى: {وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة: ٧]، "أي ولهم في الآخرة عذاب شديد لا ينقطع، بسبب كفرهم وإجرامهم وتكذيبهم بآيات الله".

وروي "عن ابن عباس في قوله: {عذاب}، يقول: نكال".

وعن مقاتل بن حيان، "قوله: {ولهم عذاب عظيم}، يعني عذاب وافر".

قال ابن عطية: "معناه بمخالفتك يا محمد وكفرهم بالله استوجبوا ذلك".

قال ابن عثيمين: "وعظمه الله تعالى؛ لأنه لا يوجد أشد من عذاب النار".

قال أبو حيان: "فإنه لو اقتصر على قوله عذاب ولم يقل عظيم لاحتل القليل والكثير، فلما وصفه بالعظيم تم المعنى وعلم أن العذاب الذي وعدوا به عظيم، إما في المقدار وإما في الإيلام والدوام".

قال ابن عباس: "ولهم بما هم عليه من خلافك {عذاب عظيم}، قال: فهذا في الأحبار من يهود، فيما كذبوك به من الحق الذي جاءك من ربك بعد معرفتهم".

قال الزجاج في هذه الآية: "إنهم كانوا يسمعون ويبصرون ويعقلون، ولكن لم يستعملوا هذه الحواس استعمالاً يجدي عليهم، فصاروا كمن لا يعقل ولا يسمع

ولا يبصر".

قال الواحدي: "ومعنى العذاب الأليم: الذي يخلص وجعه إلى قلوبهم".  
وأصل (العذاب) في كلام العرب: من العذب، وهو المنع؛ يقال: عَذَبْتَهُ عَذْبًا أَي  
منَعْتَهُ مَنَعًا، فَعَذَبَ عُدُوبًا أَي امتنع، ومنه يقال للفرس إذا قام في المِغْلَفِ ولم  
يتناول العلف وامتنع عنه: عَدُوبٌ وَعَاذِبٌ، ومنه الماء العَذْبُ؛ لأنه يمنع العطش،  
فسمي العذاب عذابًا؛ لأنه يَعْدُبُ المعاقب عن معاودة ما عوقب عليه، ويعذب  
غيره من أرتكاب مثله.

وقوله تعالى: {أَلِيمٌ}، الأليم: بمعنى المؤلم، كالسميع: بمعنى المسمع، وقال ذو  
الرمة:

وترفع من صدور شَمَرَدَلَاتٍ... يَصُكُّ وجوهها وَهَجُّ أَلِيمٌ

وقال عمرو بن معد يكرب:

أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ... يُؤْرِقُنِي وَأَصْحَابِي هَجُوعِ

أي: المسمع.

قال القرطبي: الختم يكون محسوسا كما بينا، ومعنى كما في هذه الآية.  
فالختم على القلوب: عدم الوعي عن الحق سبحانه مفهوم مخاطباته والفكر في  
آياته، وعلى السمع: عدم فهمهم للقرآن إذا تلي عليهم أو دعوا إلى وحدانيته،  
وعلى الأبصار: عدم هدايتها للنظر في مخلوقاته وعجائب مصنوعات؛ هذا معنى  
قول ابن عباس وابن مسعود وقتادة وغيرهم.

• وقال القرطبي رحمه الله: قوله تعالى (ختم الله) بين سبحانه في هذه الآية المانع  
لهم من الإيمان بقوله (ختم الله).

والختم مصدر ختمت الشيء ختما فهو مختوم ومختم؛ شدد للمبالغة، ومعناه  
التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء؛ ومنه: ختم الكتاب

=

- والباب وما يشبه ذلك، حتى لا يوصل إلى ما فيه، ولا يوضع فيه غير ما فيه.
- قال ابن عاشور: قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) وبيان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله، فإذا علم أن على قلوبهم ختما وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة علم سبب ذلك كله وبطل العجب.
  - الختم يكون على القلب والسمع، والغشاوة على الأبصار، كما قال تعالى (أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة). والغشاوة: الغطاء على العين يمنعها من الرؤية.
  - فإن قيل لم خص القلب بالختم دون سائر الجوارح؟ فالجواب: لأنه محل الفهم والعلم.
  - فإن قيل لم خص الله هذه الأعضاء بالذكر؟ فالجواب: قيل إنها طرق العلم، فالقلب محل العلم وطريقه السماع أو الرؤية.
  - فإن قال قائل: إن الله بين أنه ختم على قلب هؤلاء وعلى سمعهم وجعل على أبصارهم غشاوة، فكيف يعاقبهم الله وقد جعل فيهم هذه الأمور المانعة من الإيمان؟
- الجواب: إن القرآن بين أن هذا الطبع وهذا الختم لا يأتي الإنسان إلا بسبب ذنب من ذنوبه، فهو جزاء وفاق على بعض الذنوب، وقد دلت آيات كثيرة على أن الله عز وجل يسبب للإنسان الضلالة بسبب ارتكاب الذنوب كما يسبب له الهدى بسبب الطاعات، قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم) (الباء) في قوله (بكفرهم) سببية، فبين أن هذا الطبع بسبب كفرهم، وكقوله تعالى (ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا

=

فطبع على قلوبهم) وكقوله (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وكقوله تعالى (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا).

• قوله تعالى (على قلوبهم) القلب سمي بذلك قيل: لأنه خالص كل شيء، وقيل: لسرعة تقلبه.

• قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم ...) فيه أن طرق الهدى إما بالسمع وإما بالبصر وإما بالقلب، فهؤلاء ختم الله على قلوبهم: فلا تعي ولا تفقه ولا تتعظ ولا تنزجر ولا تتأثر، وختم على سمعهم: فلا تسمع ما تنتفع بها، وجعل على أبصارهم غطاء: فلا يرى ما ينفعه، بل يرى ما يضره ويهلكه.

• قال القرطبي: قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم): قال أهل المعاني: وصف الله قلوب الكفار بعشرة أوصاف: بالختم والطبع والضيق والمرض والرین والموت والقساوة والانصراف والحمية والإنكار.

فقال في الإنكار (فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون) وقال في الحمية (إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية) وقال في الانصراف (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) وقال في القساوة (فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله) وقال (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك) وقال في الموت (أومن كان ميتا فأحييناه) وقال في الرين (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) وقال في المرض (في قلوبهم مرض) وقال في الضيق (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) وقال في الطبع (فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون) وقال في الختم (ختم الله على قلوبهم).

• قال ابن عاشور: وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع (قلوبهم) و(أبصارهم) إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس، إذ لا يطلق على الأذان سمع ألا ترى أنه جمع لما ذكر الأذان في قوله (يجعلون أصابعهم في أذانهم) وقوله (وفي آذاننا

وقر) فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذي هو اسم لا مصدر، وإما لتقدير محذوف أي وعلى حواس سمعهم أو جوارح سمعهم.

وقد تكون في أفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة، وبالكثرة والقلة وتلقى أنواعا كثيرة من الآيات فلكل عقل حظه من الإدراك، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في الآفاق، وفي الأنفس التي فيها دلالة، فلكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والعبر والمواعظ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت.

وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسمع ما يلقي إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعا متساويا وإنما يتفاوتون في تدبره والتدبر من عمل العقول فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جعلت سمعا واحدا.

ولا يخفى أن الواو في قوله: (وعلى سمعهم وعلى أبصارهم) محتملة في الحرفين أن تكون عاطفة على ما قبلها، وأن تكون استئنافية، ولم يبين ذلك هنا، ولكن بين في موضع آخر أن قوله (وعلى سمعهم) معطوف على قوله (على قلوبهم)، وأن قوله (وعلى أبصارهم) استئناف، والجار والمجرور خبر المبتدأ الذي هو (غشاوة) وسوغ الابتداء بالنعرة فيه اعتمادها على الجار والمجرور قبلها، ولذلك يجب تقديم هذا الخبر؛ لأنه هو الذي سوغ الابتداء بالمبتدأ كما عقده في [الخلاصة] بقوله: ونحو عندي درهم ولي وطر... ملتزم فيه تقدم الخبر

فتحصل أن الختم على القلوب والأسماع، وأن الغشاوة على الأبصار، وذلك في قوله تعالى: (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه

وقلبه وجعل على بصره غشاوة) [٤٥ \ ٢٣]، والختم: الاستيثاق من الشيء حتى لا يخرج منه داخل فيه ولا يدخل فيه خارج عنه، والغشاوة: الغطاء على العين يمنعها من الرؤية، ومنه قول الحارث بن خالد بن العاص:  
 هويتك إذ عيني عليها غشاوة... فلما انجلت قطعت نفسي ألومها.  
 وقول الآخر: ورأيت زوجك في الوغى... متقلدا سيفا ورمحا  
 وقول الآخر: إذا ما الغانيات برزن يوما... وزججن الحواجب والعيونا  
 كما هو معروف في النحو، وأجاز بعضهم كونه معطوفا على محل المجرور، فإن قيل: قد يكون الطبع على الأبصار أيضا، كما في قوله تعالى في سورة النحل: (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم) [الآية ١٠٨]. فالجواب: أن الطبع على الأبصار المذكور في آية النحل: هو الغشاوة المذكورة في سورة البقرة والجاثية، والعلم عند الله تعالى.

مسألة: قال أهل اللغة والتفسير: "ختم على القلوب أفعالها، فلم تسع خيرا". لقد بين الله تعالى المانع لهم من الإيمان بقوله: خَتَمَ اللَّهُ وَالْخَتْمُ: مصدر ختمت ختمًا، فهو مختوم، ومختم، شدد للمبالغة، ومعناه: التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لا يوصل إلى ما فيه، ولا يوضع فيه غير ما فيه". ومما يؤكد معنى هذه الآية ودلالته أن الله تبارك وتعالى قرره بألفاظ كثيرة في آيات عديدة، فورد بلفظ "الطبع" كقوله تعالى: كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ [يونس: ٧٤] والطبع كالختم، قال ابن فارس: "الطاء، والباء، والعين، أصل صحيح، مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتى يختم عندها، يقال: طبعت على الشيء طابعًا، ثم يقال: على هذا طبع الإنسان وسجيته، ومن ذلك طبع الله على قلب الكافر، كأنه ختم عليه حتى لا يصل إليه هدى ولا نور، ولا يوفق لخير" وورد بلفظ "أكنه" كقوله

تعالى: إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا [الكهف: ٥٧]  
 "والأكنة: الأغطية، جمع كنان، مثل الأسنان والسنان، والأعنة والعنان، كنت  
 الشيء في كنهه إذا سننه فيه، وأكنت الشيء: أخفيتة".

هذا كله صريح في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، فهو سبحانه وتعالى خالق  
 لهذا الضلال، والختم والوقر، فتحول بين العبد وبين الإيمان، إلا أنه سبحانه  
 وتعالى لا يفعل ذلك بعبدته ابتداء لأول وهلة، بل يفعله لحكمة ولسبب، حيث  
 يأمره بالإيمان، ويبيئه له، فإذا تكررت الدعوة وتأكد البيان، والإرشاد، وأقيمت  
 الحجة، ثم تكرر الإعراض والمبالغة في العناد، والكفر، فحينئذ يطبع على القلب،  
 ويختم عليه، فلا يقبل الهدى بعد ذلك؛ إذ من المعلوم أن الكفر الأول لم يكن  
 بختم وطبع، بل كان باختيار منه، فلو كان كل كافر مختوم القلب لم يهتد كافر قط،  
 ويدل على هذا قوله تعالى: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ  
 [البقرة: ٢٦] وقوله: وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ [النساء: ٥٥]  
 وقوله تعالى: فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ [الصف:  
 ٥] وقوله: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ [المطففين: ١٤] وقوله  
 تعالى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا  
 عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ [الكهف: ٥٧] قال السعدي: "يخبر تعالى أنه لا  
 أعظم ظلماً، ولا أكثر جرماً، من عبد ذكر بآيات الله وبين له الحق من الباطل،  
 والهدى من الضلال، وخوف ورهب، ورعب، فأعرض عنها، فلم يتذكر بما ذكر  
 به، ولم يرجع عما كان عليه، ونسي ما قدمت يده من الذنوب، ولم يراقب علام  
 الغيوب، فهذا أعظم ظلماً من المعرض الذي لم تأت آيات الله ولم يذكر بها، وإن  
 كان ظالماً، فإنه أخف ظلماً من هذا، لكون العاصي على بصيرة وعلم، أعظم ممن  
 ليس كذلك، ولكن الله تعالى عاقبه بسبب إعراضه عن آياته، ونسيانه لذنوبه،

ورضاه لنفسه حالة الشر، مع علمه بها أن سد عليه أبواب الهداية، بأن جعل على قلبه أكنة، أي: أغطية محكمة تمنعه أن يفقه الآيات، وإن يسمعها فليس في إمكانه الفقه الذي يصل إلى القلب... إلى قوله: وأما هؤلاء الذين أبصروا ثم عموا، ورأوا طريق الحق فتركوه، وطريق الضلال فسلكوه، وعاقبهم الله بإقفال القلوب، والطبع عليها، فليس في هدايتهم حيلة ولا طريق "قلت: وهذا الختم هو الانتقام الذي ذكره تعالى في قوله: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ [السجدة: ٢٢] والختم والطبع من الأمور الواضحة المحكمة، لكن المعتزلة لما وجدوه يقرر ما يخالف معتقدهم في القدر راحوا يؤولونه تأويلات بعيدة فاسدة، يقول القاضي عبدالجبار: "وقد يراد به الحكم عليه بأنه لا ينتفع بما سمعه، كما يقال فيمن نوظر وبين له طويلاً: ختمت عليك، أي: لا تفهم.. إلى أن قال: ويجب أن يحمل على أن المراد أنه علم على قلوبهم بعلامة تعرف بها الملائكة أنهم من أهل الذم، كما كتب في القلوب الإيمان لكي تعلم الملائكة أنهم من أهل المدح" وقال غيره: "لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز".

أما هذا القول فقد تولى الإجابة عليه أهل العلم فقال القرطبي: "في هذه الآية أدل دليل، وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال، والكفر والإيمان، فاعتبروا أيها السامعون، وتعجبوا أيها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق إيمانهم، وهداهم؛ فإن الختم هو الطبع فمن أين لهم الإيمان ولو جهدوا، وقد طبع على قلوبهم، وعلى سمعهم، وجعل على أبصارهم غشاوة فمتى يهتدون؟ ومن يهديهم من بعد الله إذا أضلهم وأصمهم، وأعمى أبصارهم وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ [غافر: ٣٣] وكان فعل الله ذلك عدلاً فيمن أضله وخذله؛ إذ لم يمنعه حقاً وجب له فتزول صفة العدل، وإنما منعهم ما كان له أن يتفضل به



عليهم لا ما وجب لهم، فإن قالوا: إن معنى الختم والطبع والغشاوة التسمية والحكم والإخبار بأنهم لا يؤمنون لا الفعل. قلنا: هذا فاسد؛ لأن حقيقة الختم والطبع إنما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعاً مختوماً، لا يجوز أن تكون حقيقته التسمية والحكم، ألا ترى أنه إذا قيل: فلان طبع الكتاب وختمه، كان حقيقته أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعاً مختوماً، لا التسمية والحكم، هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، ولأن الأمة مجمعة على أن الله تعالى قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم، كما قال تعالى: **بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ [النساء: ١٥٥]** وأجمعت الأمة على أن الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبي عليه السلام والملائكة والمؤمنين ممتنع، فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنون؛ لأنهم كلهم يسمون الكفار بأنهم مطبوع على قلوبهم وأنهم مختوم عليها، وأنهم في ضلال لا يؤمنون، ويحكمون عليهم بذلك، فثبت أن الختم والطبع هو معنى غير التسمية والحكم، وإنما هو معنى يخلقه الله في القلب يمنع من الإيمان به". ثم ما فائدة أن يخبرنا الله بعلم الملائكة بأن هؤلاء من أهل الذم؟ ونحن نعلم من القرآن والسنة أن الكفار من أهل الذم، فعلم الملائكة بذلك من باب أولى؛ لأنهم هم الذين يكتبون أعمالهم، قال ابن القيم: "وأنه لا يقال في لغة من لغات الأمم لمن أخبر عن غيره بأنه مطبوع على قلبه، وأن عليه ختماً أنه قد طبع على قلبه، وختم عليه، هذا كذب على اللغات وعلى القرآن". هذه نماذج قليلة بالنسبة لما عند المعتزلة من تحريف وتأويل فاسد لنصوص الصفات والقدر، ونكتفي بها؛ لأن المقصود ذكر منهجهم وضرب الأمثلة على تطبيقاتهم، وقبل إقفال هذا المبحث لا بد من التنبيه على أن هؤلاء المعتزلة لا يقولون بمجرد حرية الاختيار والفعل، بل يعترفون بأنهم خالقون لأفعالهم، وليس هذا تقولا من أهل السنة كما يزعم البعض، وقد يأخذك

الفرع عندما تقف على قول القاضي عبدالجبار في قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [المؤمنون: ١٤] أنه "يدل على أن غير الله يصح منه الفعل والخلق." وهذا بطلانه واضح، قال الراغب: "وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا الله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه وبينه غيره: أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ [النحل: ١٧] وأما الذي كون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال كعيسى حيث قال: وَإِذْ تَخَلَّقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي [المائدة: ١١٠] والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير، كقول الشاعر:

فلأنت تفري ما خلقت وبع... ض القوم يخلق ثم لا يفري.

والثاني: في الكذب، نحو قوله: وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا [العنكبوت: ١٧] إن قيل: قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ [المؤمنون: ١٤] يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق، قيل: إن ذلك معناه: أحسن المقدرين، أو يكون على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يبدع، فكأنه قيل: فاحسب أن ههنا مبدعين وموجدين فالله أحسنهم إبداعاً على ما يعتقدون". وقال الألوسي: "ولا يصح تفسيره بالإيجاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير، والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلال، فالخالق الموجد متعدد عندهم".

وبهذا تعلم أن الخلق في اللغة له ثلاثة معان:

- ١- الإبداع والإيجاد الخاص بالله تعالى.
- ٢- التقدير والصنع الذي يكون بتركيب المواد.
- ٣- الخلق بمعنى الكذب، وأن المعنى يتحدد بحسب من يضاف إليه الخلق، وبحسب السياق والقرائن.

{وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} (٨).  
ونزل في المنافقين {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} أَي يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُ آخِرُ الْأَيَّامِ {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} رُوِيَ فِيهِ مَعْنَى مَنْ وَفِيَ ضَمِيرِ يَقُولُ  
لَفْظَهَا<sup>(١)</sup>.

(١) قال ابن الجوزي: اختلفوا فيمن نزلت على قولين: أحدهما: أنها في المنافقين، ذكره السدي عن ابن مسعود، وابن عباس، وبه قال أبو العالية، وقتادة، وابن زيد. والثاني: أنها في منافقي أهل الكتاب. رواه أبو صالح عن ابن عباس. وقال ابن سيرين: كانوا يتخوفون من هذه الآية. وقال قتادة: هذه الآية نعت المنافق، يعرف بلسانه، وينكر بقلبه، ويصدق بلسانه، ويخالف بعمله، ويصبح على حالٍ، ويمسي على غيرها، ويتكفأ تكفؤ السفينة، كلما هبت ريح هب معها أه. فقد ذكر الله تعالى في هذه الآيات صفات المنافقين، فأول أربع آيات في سورة البقرة في المؤمنين، وآيتين في الكفار، وثلاثة عشرة آية في المنافقين.

- قال النسفي: افتتح سبحانه وتعالى بذكر الذين أخلصوا دينهم لله وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم، ثم ثنى بالكافرين قلوبا وألسنة، ثم ثلث بالمنافقين الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وهم أخبث الكفرة لأنهم خلطوا بالكفر استهزاء وخداعا ولذا نزل فيهم (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار).
- قال الشوكاني: ذكر سبحانه في أول هذه السورة المؤمنين الخالص، ثم ذكر بعدهم الكفرة الخالص، ثم ذكر ثالثا المنافقين وهم الذين لم يكونوا من إحدى الطائفتين، بل صاروا فرقة ثالثة؛ لأنهم وافقوا في الظاهر الطائفة الأولى، وفي الباطن الطائفة الثانية، ومع ذلك فهم أهل الدرك الأسفل من النار.

قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} (٨). ومن الناس فريق يتردد متحيِّراً بين المؤمنين والكافرين، وهم المنافقون الذين

=

يقولون بألستهم: صدقنا بالله وباليوم الآخر، وهم في باطنهم كاذبون لم يؤمنوا.  
في سبب نزول الآية ثلاثة أقوال:  
أحدها: أنها نزلت في قوم معينين، لأن الله تعالى حكى عنهم أقوالا معينة، قالوها،  
فلا يكون صادرا إلا من معين. قاله أبو حيان، والطبري.  
والثاني: أنها نزلت في منافقي الأوس والخزرج ومن كان على صفتهم، قاله ابن  
عباس.

والثالث: أنها عامة في المنافقين، قاله مجاهد، الربيع، وابن جريج، وروي عن أبي  
العالية والحسن البصري، وقتادة والسدي مثل ذلك.

لما تقدم وصف المؤمنين في صدر السورة بأربع آيات، ثم عرّف حال الكافرين  
بهاتين الآيتين {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ  
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}  
[البقرة: ٦ - ٧]، شرع تعالى في بيان حال المنافقين في ثلاثة عشرة آية، وهم الذين  
يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر، ولما كان أمرهم يشبهه على كثير من الناس  
أطنب في ذكرهم بصفات متعددة، كل منها نفاق، كما أنزل سورة براءة فيهم،  
وسورة المنافقين فيهم، وذكرهم في سورة النور وغيرها من السور، تعريفًا  
لأحوالهم لتجتنب، ويجتنب من تلبس بها أيضًا.

قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ} [البقرة: ٨]، "أي: ومن الناس فريق".

قال ابن عثيمين: "أي: وبعض الناس، ولم يصفهم الله تعالى بوصف. لا بإيمان،  
ولا بكفر.؛ لأنهم كما وصفهم الله تعالى في سورة النساء: {مذبذبين بين ذلك لا  
إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء} [النساء: ١٤٣]".

واختلف العلماء في أصل كلمة {الناس}، وفيه وجهان:

أحدهما: أن يكون جمعًا لا واحد له من لفظه، كالقوم والرهط والجيش، واختلفوا

=

=

في تصغيره، فقييل: (أنيس) و(نويس).

فمن قال: (أنيس) وهو قول أكثر النحويين، دل على أن أصله (أناس) لثبوت الهمزة في التصغير. ومن قال: نويس، جعل اشتقاق الناس من (النوس) وهو الاضطراب والحركة يقال ناس ينوس إذا تذبذب وتحرك، وأناس إذا حرك. ومنه قول المرأة في حديث أم زرع: "أناس من حلي أذني".

قال الأزهري: "وسمي الناس ناسًا، لأن من شأنهم الحركة على الاختيار العقلي، والواو في التصغير يدل على هذا الاشتقاق، وواحد الناس: إنسان، لا من لفظه".  
والثاني: أن يكون أصله (أناس)، أسقطت الهمزة منها لكثرة الكلام بها، ثم دخلتها الألف واللام المعرّفتان، فأدغمت اللام - التي دخلت مع الألف فيها للتعريف - في النون، كما قيل في {لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي} [سورة الكهف: ٣٨]، وقد استعمله الشاعر على الأصل فقال:

إن المنايا يَطَّلَع... من على الأناص الآمنينا

قال الأزهري: "وهذا قول حذاق النحويين".

قال الأزهري: "وأصل الإنس، والإنسان، والناس، من أنس يؤنس إذا أبصر، لأنهم يؤنسون، أي: يبصرون، كما قيل للجن: جن، لأنهم مجتنون، لا يؤنسون أي: لا يبصرون"، وقد روي عن ابن عباس أنه قال: عهد الله سبحانه إلى آدم فنسي فسمي إنسانًا"، قال الواحدي: "وإن صح هذا فالهمزة تكون زائدة"، ومنه قول الشاعر:

لا تنسين تلك العهود فإنما... سميت إنسانا لأنك ناسي

وقال الآخر:

فإن نسيت عهودا منك سالفة... فاغفر فأول ناس أول الناس

قوله تعالى: {مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ} [البقرة: ٨]، أي: "يقولون بألستهم صدقنا

=

=

بالله".

قال الثعلبي: أي: صدّقنا".

قال ابن عثيمين: "أي: يقول بلسانه".

قوله تعالى: {وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ} [البقرة: ٨]، "أي وصدّقنا بالبعث والنشور".

قال الثعلبي: أي: يوم القيامة".

وذكروا في سبب تسميته باليوم الآخر وجهان:

أحدهما: قيل: لأنه بعد أيام الدنيا.

الثاني: وقيل: لأنه آخر يوم ليس بعده ليلة، والأيام إنما تتميز بالليالي، فإذا لم يكن بعده ليل لم يكن بعده يوم على الحقيقة.

قال الطبري: "وإنما سُمِّيَ يومُ القيامةِ {اليومَ الآخر}، لأنه آخر يوم، لا يومَ بعده سواه، فإن قال قائل: وكيف لا يكون بعده يوم، ولا انقطاعٌ للآخرة ولا فناء، ولا زوال؟ قيل: إن اليومَ عند العرب إنما سُمِّيَ يومًا بليلته التي قبله، فإذا لم يتقدم النهارَ ليلٌ لم يسمَّ يومًا. فيومُ القيامةِ يوم لا ليلَ بعده، سوى الليلة التي قامت في صبيحتها القيامة، فذلك اليوم هو آخر الأيام. ولذلك سمَّاه الله جل ثناؤه "اليوم الآخر"، ونعته بالعقيم. ووصفه بأنه يوم عقيم، لأنه لا ليل بعده".

قال الواحدي: و" (اليوم) مقداره من لدن طلوع الشمس إلى غروبها، وجمعه: أيام، وكان الأصل (أيوام) واجتمعت الياء والواو، وسبقت إحداهما الأخرى بالسكون، فأدغمت".

قوله تعالى: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٨] "أي: وما هم بمصدّقين، فيما يزعمون أنهم به مُصدّقون".

روي عن سعيد بن جبير: "قوله: {وما هم بمؤمنين}، قال: مصدّقين".

قال الصابوني: "أي: وما هم على الحقيقة بمصدّقين ولا مؤمنين".

=

قال البيضاوي: "هذا هو القسم الثالث المذبذب بين القسمين، وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلاً للتقسيم، وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله لأنهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعاً واستهزاءً، ولذلك طول في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم، وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم، وضرب لهم الأمثال وأنزل فيهم إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة الْمُصْرِّينَ".

واختلف أهل اللغة في أصل (النفاق) على قولين:

أحدها: فقيل: مأخوذ من النفق، وهو السرب في الأرض الذي يُسْتَرَّ فيه، سمّي النفاق بذلك لأن المنافق يستر كفره. وبهذا قال أبو عبيد.

والثاني: وقيل: إنه مأخوذ من نافقاء، والنافقاء موضع يرفقه اليربوع من جحره، فإذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق، أي: خرج، ومنه اشتقاق النفاق؛ لأن صاحبه يكتم خلاف ما يُظهر، فكأن الإيمان يخرج منه، أو يخرج هو من الإيمان في خفاء.

ويمكن أن الأصل في الباب واحد، وهو الخروج، والنفق المسلك النافذ الذي يمكن الخروج منه، قال ابن رجب: "والذي فسره به أهل العلم المعتبرون أن النفاق في اللغة هو من جنس الخداع والمكر، وإظهار الخير وإبطان خلافه"، قال تعالى: {إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ} {الأنعام ٣٥}.

والنفاق في الاصطلاح الشرعي: هو إظهار الإيمان وإبطان الكفر وهو بهذا المعنى لفظ إسلامي لم تكن العرب تعرفه قبل الإسلام. ولكن الصلة قائمة بين المعنيين اللغوي والاصطلاح، فالمنفاق هو الذي خرج من الإيمان باطنا بعد دخوله فيه

ظاهرًا، وقيد النفاق بأنه نفاق من الإيمان، ومن الناس من يسمي من خرج عن طاعة الملك نفاقاً عليه، لكن النفاق الذي في القرآن هو النفاق على الرسول ﷺ، فخطاب الله ورسوله للناس بهذه الأسماء كخطاب الناس لغيرها، وهو خطاب مقيّد خاص لمطلق يحتمل أنواعاً.

ويعرف ابن كثير النفاق قائلًا: "النفاق: هو إظهار الخير، وإسرار الشرّ، وهو أنواع: اعتقاديّ، وهو الذي يخلّد صاحبه في النار، وعمليّ وهو أكبر من الذنوب، قال ابن جريج: المنافق يخالف قوله فعله، وسرّه علانيته، ومدخله مخرجه، ومشهده مغيبه".

وعن حذيفة قال: المنافقون الذين فيكم اليوم شر من المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ. قال: فقلنا يا أبا عبد الله وكيف ذلك؟ قال: إن أولئك كانوا يسرون نفاقهم وإن هؤلاء يعلنون، وسئل حذيفة عن النفاق فقال: "أن تتكلم باللسان ولا تعمل به".

والنفاق يطلق على النفاق الأكبر؛ الذي هو إضمار الكفر، وعلى النفاق الأصغر؛ الذي هو اختلاف السر والعلانية في الواجبات، وفي المحرمات ومثله أن النفاق الأكبر هو اختلاف السر والعلانية في الكفريات والشركيات، وقد أطلق النفاق على إبطان الكفر وإبطان المعصية.

والنفاق على دروب؛ نفاق كفر ونفاق قلب ولسان وأفعال وما هو دون ذلك، ورؤي عن الحسن البصري وقتادة رضي الله عنهما: أن صاحب الكبيرة منافق، وروى الترمذي عن الحسن البصري شيئاً من هذا أنه قال: النفاق نفاقان؛ نفاق عمل ونفاق التكذيب، وإن النفاق قسمان: قسماً لمن يُظهر الكفر ويبطن الإيمان، وقسم لمن يظهر غير ما يسر فيما سوى الدين وهو بذلك كافرًا، وقد قيل لابن عمر: "إننا ندخل على سلطاننا فنقول لهم خلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم"



قال كنا نعتها نفاقاً".

وقال ابن القيم: "النفاق نفاقان؛ نفاق اعتقاد ونفاق عمل"، و"النفاق نوعان: أكبر وأصغر":

أولاً: النفاق الأكبر:

وهو أن يظهر الإنسان الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، ويُبطن ما يُناقض ذلك كله أو بعضه، وهذا هو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، ونزل القرآن بدمّ أهله وتكفيرهم، وأخبر أنهم في الدرك الأسفل من النار.

قال ابن القيم: الحامل لهم على النفاق طلب العزّ والجاه بين الطائفتين، فيرضوا المؤمنين ليعزّوهم، ويرضوا الكفار ليعزّوهم أيضاً. ومن ها هنا دخل عليهم البلاء؛ فإنهم أرادوا العزّتين من الطائفتين، ولم يكن لهم غرض في الإيمان والإسلام ولا طاعة الله ورسوله، بل كان ميلهم وصغّوهم ووجهتهم إلى الكفار، فقبولوا على ذلك بأعظم الدّل وهو أن جُعِلَ مستقرّهم في أسفل السافلين تحت الكفار.

ثانياً: - النفاق الأكبر:

وهو كل ما جاء في النصوص تسمية فاعلها منافقاً مع إخراجها من الملة وتكفيره بذلك سواء كان قولاً أو عملاً أو اعتقاداً، فالنفاق: هو الذي أنكره الله على المنافقين في القرآن وأوجب لهم الدرك الأسفل من النار، وهذا النوع من النفاق يوجب الخلود في النار في دركها الأسفل وهو أن يظهر للمسلمين إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو في الباطن منسلخ من ذلك كله مكذب به لا يؤمن بأن الله أنزله على بشر وجعله رسولاً للناس يهديهم بإذنه وينذرهم بأسه ويخوفهم عقابه. وقد هتك الله سبحانه أستار المنافقين وكشف أسرارهم في

القرآن وجلي لعباده أمورهم ليكونوا منها ومن أهلها على حذر وذكر طوائف العالم الثلاثة في أول سورة البقرة: المؤمنين والكفار والمنافقين. فذكر في المؤمنين أربع آيات وفي الكفار آيتين وفي المنافقين ثلاث عشرة آية لكثرتهم وعموم الابتلاء بهم وشدة فتنهم على الإسلام وأهله فإن بلية الإسلام بهم شديدة جداً لأنهم منسوبون إليه وإلى نصرته ومولاته وهم أعداؤه في الحقيقة.

• فإن قال قائل: لماذا كان التحذير من المنافقين أشد من الكفار؟ فالجواب: نظراً لخطرهم العظيم، ولالتباس أمرهم، وتسميهم باسم الإسلام، بخلاف الكافر فإنه معلوم كفره فيجتنب.

• قال ابن كثير: نزلت صفات المنافقين في السور المدنية، وذلك لأن مكة لم يكن بها نفاق، بل كان الأمر في مكة على خلاف النفاق، فكان كثير من أهل الإسلام بمكة يخفون إسلامهم ويسرون بإيمانهم خوف القتل من المشركين، أما المدينة فلما كثر فيها المسلمون وقويت شوكتهم بدأ أهل الكفر يظهرن الإسلام ويبطنون الكفر خوف السيف.

(من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) يقول تعالى في وصف المنافقين الذين ظاهرهم الإسلام وباطنهم الكفر، أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم فأكذبهم الله بقوله: وما هم بمؤمنين، لأن الإيمان الحقيقي ما تواطأ عليه القلب واللسان، وإنما هذا مخادعة لله ولعباده المؤمنين.

مسألة: اختلف علماء اللغة في أصل النفاق، فقيل: إن ذلك نسبة إلى النفق وهو السرب في الأرض، لأن المنافق يستتر كفره ويغيبه، فتشبه بالذي يدخل النفق يستتر فيه.

وقيل: سمي به من نافقاء اليربوع، فإن اليربوع له جحر يقال له: النافقاء، وآخر يقال له: القاصعاء، فإذا طلب من القاصعاء قصب فخرج من النافقاء، كذا المنافق

يخرج من الإيمان من غير الوجه الذي يدخل فيه، وقيل: نسبة إلى نفاقاء اليربوع أيضاً، لكن من وجه آخر وهو إظهاره غير ما يضمّر، وذلك: أنه يخرق الأرض حتى إذا كاد يبلغ ظاهر الأرض ترك قشرة رقيقة حتى لا يعرف مكان هذا المخرج، فإذا رابه ريب دفع ذلك برأسه، فخرج، فظاهر جحره تراب كالأرض، وباطنه حفر، فكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كفر. ولعل النسبة إلى نفاقاء اليربوع أرجح من النسبة إلى النفق (لأن النفق ليس فيه إظهار شيء، وإبطال شيء آخر، كما هو الحال في النفاق، وكونه مأخوذاً من النفاقاء باعتبار أن المنافق يظهر خلاف ما يبطن، أقرب من كونه مأخوذاً منه باعتبار أنه يخرج من غير الوجه الذي دخل فيه، لأن الذي يتحقق فيه الشك الكامل بين النفاقاء والنفاق هو إظهار شيء وإخفاء شيء آخر، إضافة إلى أن المنافق لم يدخل في الإسلام دخولاً حقيقياً حتى يخرج منه.

أما النفاق في الاصطلاح الشرعي فهو: القول باللسان أو الفعل بخلاف ما في القلب من القول والاعتقاد، كما في عارضة الأحوزي (١٠ / ٩٧)، أو هو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وهو اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وإن كان أصله في اللغة معروفاً كما سبق. والمنافق لا بد وأن تختلف سريرته وعلايته وظاهره وباطنه، ولهذا يصفهم الله في كتابه بالكذب كما يصف المؤمنين بالصدق، قال تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) [البقرة: ١٠]، وقال: (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) [المنافقون: ١]، وأمثال هذا كثير، إذا أخص وأهم ما يميز المنافقين الاختلاف بين الظاهر والباطن، وبين الدعوى والحقيقة كما قال تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) [البقرة: ٨]، قال الإمام الطبري في تفسيره (١ / ٢٦٨): أجمع جميع أهل التأويل على أن هذه الآية نزلت في قوم من أهل النفاق، وأن هذه الصفة صفتهم. هـ، وقد

يطلق بعض الفقهاء لفظ الزنديق على المنافق، قال شيخ الإسلام في الإيمان الأوسط (ص ١٣): ولما كثرت الأعاجم في المسلمين تكلموا بلفظ (الزنديق) وشاعت في لسان الفقهاء وتكلم الناس في الزنديق: هل تقبل توبته؟... والمقصود هنا: أن (الزنديق) في عرف هؤلاء الفقهاء، هو المنافق الذي كان على عهد النبي ﷺ، وهو أن يظهر الإسلام ويبطن غيره، سواء أبطن ديناً من الأديان: كدين اليهود والنصارى أو غيرهم، أو كان معطلاً جاحداً للصانع، والمعاد، والأعمال الصالحة . ا هـ

وقال الإمام ابن القيم في طريق الهجرتين (ص ٣٧٤) في بيان مراتب المكلفين في الدار الآخرة وطبقاتهم: الطبقة الخامسة عشر: طبقة الزنادقة، وهم قوم أظهروا الإسلام ومتابعة الرسل، وأبطنوا الكفر ومعاداة الله ورسله، وهؤلاء المنافقون، وهم في الدرك الأسفل من النار . ا هـ

قوله {وَمِنَ النَّاسِ} مجرداً إياهم من الوصفين السابقين، وصف الإيمان ووصف الكفر، لأنهم لم يكونوا بحسب ظاهر الأمر مع الكافرين، ولا بحسب باطنه مع المؤمنين، لذا عبر عنهم بالناس لينطبق التعبير على ما حاولوه لأنفسهم من أنهم لا هم مؤمنون ولا هم كفرون وفي ذلك مبالغة في الحط من شأنهم فهم لم يخرجوا عن كونهم ناساً فقط، دون أن يصلوا بأوصافهم إلى أهل اليمين أو إلى أهل الشمال الصرحاء في كفرهم، بل بقوا في منحدر من الأرض، لا يمر بهم سالك الطريق المستقيم ولا سالك المعوج من الطرق.

وعبر القرآن بلفظ {يَقُولُ آمَنَّا} ليفيد أنه مجرد قول باللسان، لا أثر له في القلوب، وإنما هم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

وحكى القرآن عن هؤلاء المنافقين أنهم اقتصروا في إظهار الإيمان على ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر، ليزيدوا في التمويه على المؤمنين بإدعاء أنهم أحاطوا

بالإيمان من طرفيه، لأن من يؤمن بالله واليوم الآخر، استجابة لدعوة الرسول ﷺ فإن من شأنه أن يكون - أيضا - مؤمناً برسول الله وملائكته وكتبه. وقد كذبهم الله تعالى في دعواهم الإيمان، فقال: { وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } . فهذه الجملة الكريمة رد لما ادعوه من الإيمان، ونفى له على أبلغ وجه، إذ جاء النفي مؤكداً بالباء في قوله { بِمُؤْمِنِينَ } . ثم إن الجملة نفت عنهم الإيمان على سبيل الإطلاق، فهم ليسوا بمؤمنين لا بالله ولا باليوم الآخر، ولا بكتب الله ولا برسوله ولا بملائكته.

فالنفاق هو: إظهار الخير وإبطان الشر، ويدخل في هذا التعريف النفاق الاعتقادي، والنفاق العملي، كالذي ذكر النبي ﷺ في قوله: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان" وفي رواية: "وإذا خاصم فجر" وأما النفاق الاعتقادي المخرج عن دائرة الإسلام، فهو الذي وصف الله به المنافقين في هذه السورة وغيرها، ولم يكن النفاق موجوداً قبل هجرة الرسول ﷺ [من مكة] إلى المدينة، وبعد أن هاجر، فلما كانت وقعة "بدر" (١) وأظهر الله المؤمنين وأعزهم، ذل (٢) من في المدينة ممن لم يسلم، فأظهر بعضهم الإسلام خوفاً ومخادعة، ولتحقن دماؤهم، وتسلم أموالهم، فكانوا بين أظهر المسلمين في الظاهر أنهم منهم، وفي الحقيقة ليسوا منهم.

فمن لطف الله بالمؤمنين، أن جلا أحوالهم ووصفهم بأوصاف يتميزون بها، لئلا يغتر بهم المؤمنون، ولينقمعوا أيضاً عن كثير من فجورهم [قال تعالى]: { يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ } فوصفهم الله بأصل النفاق فقال: { وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } فإنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، فأكذبهم الله بقوله: { وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } لأن الإيمان الحقيقي، ما تواطأ عليه القلب واللسان، وإنما هذا مخادعة لله ولعباده

=

المؤمنين.

(أنواع النفاق) النفاق كالكفر والشرك والفسق، درجات ومراتب؛ منها ما هو مخرج من الإسلام، ومنها غير مخرج منه:

أولاً: النفاق الأكبر؛ المخرج من الملة، والموجب للخلود في الدرك الأسفل من النار: هو إبطان الكفر في القلب، وإظهار الإيمان على اللسان والجوارح، ويترتب على هذا النوع ما يترتب على الكفر الأكبر؛ من حيث انتفاء الإيمان عن صاحبه، وخلوده في جهنم؛ لكن المنافق أشد عذاباً من الكافر؛ لأنه في الدرك الأسفل من النار إذا مات عليه.

والمنافق: إذا لم يظهر ما في باطنه من مخالفة الدين، وأظهر الأعمال الظاهرة من الإسلام؛ فهو في الظاهر مسلم، وتجري عليه أحكام الإسلام الظاهرة في الدنيا، ويعامل معاملة المسلمين؛ لأننا لم نؤمر بالشق عن ما في القلوب، وهذا في الأصل خارج عن نطاق وقدرة ابن آدم، لأن الإيمان الظاهر الذي تجري عليه الأحكام في الدنيا لا يستلزم الإيمان الباطن الذي يكون صاحبه من المؤمنين حقاً.

والنفاق: إذا أطلق ذكره في القرآن؛ فإن المراد به النفاق الأكبر المنافي للإيمان؛ بخلاف الكفر فإنه يأتي - أحياناً - بمعنى الكفر الأصغر، وكذلك الظلم والفسق والشرك، أما في السنة فقد ورد النفاق الأصغر، والمنافقون شر وأسوأ أنواع الكفار؛ لأنهم زادوا على كفرهم الكذب والمراوغة والخداع للمؤمنين، ولذلك أخبرنا الله تعالى عن صفاتهم في القرآن بالتفصيل، ووصفهم بصفات الشر كلها؛ لكي لا يقع المؤمنون في حباثلهم وخداعهم، ومن صفاتهم:

\* الكفر وعدم الإيمان.

\* التولي والإعراض عن حكم الله تعالى وحكم رسوله ﷺ.

\* الاستهزاء بالدين وأهله والسخرية منهم.

=

\* الميل بالكلية إلى أعداء الدين، ومظاهرتهم ومناصرتهم على المؤمنين والمسلمين.

ومن أنواع النفاق الكثيرة: من أظهر الإسلام وهو مكذب بما جاء به الله، أو بعض ما جاء به الله، أو كذب الرسول ﷺ، أو بعض ما جاء به الرسول، وكمثل من لم يعتقد وجوب طاعته ﷺ، أو أبغض الرسول ﷺ، أو آذى الرسول ﷺ، أو كره الانتصار لدين الرسول ﷺ أو سُرَّ بكسر راية الدين، أو الاستهزاء والسخرية بالمؤمنين؛ لأجل إيمانهم وطاعتهم لله تعالى ولرسوله ﷺ، أو التولي والإعراض عن الشرع... إلى غير ذلك من الاعتقادات الكفرية المخرجة من الملة، وهذا الصنف من المنافقين موجودون في كل زمان ومكان.

ثانياً: النفاق الأصغر؛ غير المخرج من الملة: هو النفاق العملي، واختلاف السر والعلانية في الواجبات، وذلك بعمل شيء من أعمال المنافقين؛ مع بقاء أصل الإيمان في القلب وصاحبه لا يخرج من الملة، ولا يُنفى عنه مطلق الإيمان، ولا يسمى الإسلام، وهو معرض للعذاب كسائر المعاصي، دون الخلود في النار، وصاحبه ممن تناله شفاعة الشافعين بإذن الله.

وهذا النوع من النفاق مقدمة وطريق للنفاق الأكبر؛ لمن سلكه وكان ديدنه. وأمثلة ذلك: الكذب في الحديث، وإخلاف الوعد، وخيانة الأمانة، والفجور في الخصومة، والغدر بالعهود، وكالرياء الذي لا يكون في أصل العمل، وإظهار المودة للغير والقيام له بالخدمة مع إضمار عكسه في النفس.

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر) رواه البخاري (٣٤)، ومسلم (٥٨). من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه.

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان) رواه البخاري (٣٣)، ومسلم (٥٩). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار) رواه البخاري (١٧)، ومسلم (٧٤). من حديث أنس رضي الله عنه.

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه؛ مات على شعبة من نفاق) رواه مسلم (١٩١٠). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وتختلف عبارات الأئمة في إيضاح هذين النوعين، فبعض الأئمة كالإمام الترمذي، وابن العربي المالكي، والحافظ ابن كثير، وابن حجر يقسمون النفاق إلى نفاق اعتقادي، وهو المخرج من الملة وإلى نفاق عملي، قال الإمام الترمذي كما في عارضة الأحوذى (١٠ / ١٠٠) في تعليقه على حديث: (أربع من كن فيه كان منافقًا) وإنما معنى هذا عند أهل العلم نفاق العمل، وإنما نفاق التكذيب على عهد رسول الله ﷺ هكذا روي عن الحسن البصري شيئًا من هذا أنه قال: النفاق نفاقان، نفاق عمل ونفاق التكذيب. هـ والمقصود بنفاق التكذيب أن يظهر الإيمان بلسانه أو فعله وهو مكذب بقلبه كالمنافقين على عهد رسول الله ﷺ.

وقال ابن العربي كما في عارضة الأحوذى (١٠ / ١٠٠): النفاق هو إظهار القول باللسان أو الفعل بخلاف ما في القلب من القول والاعتقاد وهي قسمان:

أحدهما: أن يكون الخبر أو الفعل في توحيد الله وتصديقه أو يكون في الأعمال، فإن كان في التوحيد كان صريحًا، وإن كان في الأعمال كانت معصية، وكان نفاقًا دون نفاق كما تقدم القول في كفر دون كفر. هـ



وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره (١ / ٤٧): النفاق هو إظهار الخير وإسرار الشر، وهو أنواع: اعتقادي، وهو الذي يخلد صاحبه في النار، وعملي وهو من أكبر الذنوب ا. هـ

وقال الحافظ في الفتح (١ / ٨٩): والنفاق لغة: مخالفة الباطن للظاهر، فإن كان في الترك اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر، وإلا فهو نفاق العمل، ويدخل فيه الفعل والترك، وتتفاوت مراتبه ا. هـ

وبعض الأئمة كالإمام ابن تيمية والإمام ابن القيم والحافظ ابن رجب يعبرون عن ذلك بتقسيم النفاق إلى الأكبر المخرج من الملة وإلى نفاق أصغر غير مخرج من الملة، يقول شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٢٨ / ٤٣٤ - ٤٣٥): فمن النفاق ما هو أكبر، يكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار، كنفاق عبد الله بن أبي وغيره؛ بأن يظهر تكذيب الرسول أو جحود بعض ما جاء به، أو بغضه، أو عدم اعتقاد وجوب اتباعه، أو المسرة بانخفاض دينه، أو المساءة بظهور دينه، ونحو ذلك، مما لا يكون صاحبه إلا عدواً لله ورسوله... وأما النفاق الأصغر، فهو النفاق في الأعمال ونحوها؛ مثل أن يكذب إذا حدث، ويخلف إذا وعد، ويخون إذا اتّمن، أو يفجر إذا خاصم. ا. هـ

وقال أيضاً في الإيمان الأوسط (ص: ٦٦): والنفاق كالكفر نفاق دون نفاق، ولهذا كثيراً ما يقال: كفر ينقل عن الملة، وكفر لا ينقل، ونفاق أكبر، ونفاق أصغر، كما يقال: الشرك شركان أصغر، وأكبر ا. هـ

وقال الإمام ابن القيم في مدارج السالكين (١ / ٣٧٦) في بيان أقسام النفاق: وهو نوعان: أكبر، وأصغر؛ فالأكبر: يوجب الخلود في النار في دركها الأسفل، وهو أن يظهر للمسلمين إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وهو في الباطن منسلخ من ذلك كله مكذب به ا. هـ.

{يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ} (٩).  
 {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا} بِإِظْهَارِ خِلَافِ مَا أَبْطَنُوهُ مِنَ الْكُفْرِ لِيَدْفَعُوا  
 عَنْهُمْ أَحْكَامَهُ الدُّنْيَوِيَّةَ {وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ} لِأَنَّ وَبِالْخِدَاعِ رَاجِعٌ  
 إِلَيْهِمْ فَيُفْتَضِّحُونَ فِي الدُّنْيَا بِإِطْلَاعِ اللَّهِ نَبِيِّهِ عَلَى مَا أَبْطَنُوهُ وَيُعَاقِبُونَ فِي الْآخِرَةِ  
 {وَمَا يَشْعُرُونَ} يَعْلَمُونَ أَنَّ خِدَاعَهُمْ لِأَنفُسِهِمْ وَالْمُخَادَعَةَ هُنَا مِنْ وَاحِدٍ كَعَاقَبْتَ  
 اللَّصَّ وَذَكَرَ اللَّهُ فِيهَا تَحْسِينَ وَفِي قِرَاءَةِ وَمَا يَخْدَعُونَ<sup>(١)</sup>.

وبين القولين تقارب فمن حصر النفاق المخرج من الملة بالنفاق الاعتقادي،  
 فلعله قصد بذلك نفاق التكذيب، وهو أن يظهر الإيمان وهو مكذب بقلبه، أما إن  
 كان المرء في الأصل مؤمناً بالله غير مكذب وطراً النفاق على بعض الأعمال  
 المتعلقة بفروع الإيمان، فهذا نفاق العمل، وهناك احتمال آخر وهو أن يقصد  
 بحصر ذلك بالنفاق الاعتقادي اقتران المكفرات العملية الصادرة من المنافقين  
 بالجانب الاعتقادي، في الغالب، والأقرب للصواب والله أعلم.  
 (١) قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ}  
 [البقرة: ٩].

يعتقدون بجهلهم أنهم يخادعون الله والذين آمنوا بإظهارهم الإيمان وإضمارهم  
 الكفر، وما يخدعون إلا أنفسهم؛ لأن عاقبة خداعهم تعود عليهم، ومن فرط  
 جهلهم لا يحسبون بذلك؛ لفساد قلوبهم، فإن المنافقين "من الغفلة بحيث لا  
 يخدعون إلا أنفسهم في غير شعور!".

فالمؤمنون في كنف الله فهو حافظهم من هذا الخداع اللئيم. أما أولئك الأغفال  
 فهم يخدعون أنفسهم ويغشونها. يخدعونها حين يظنون أنهم أربحوها وأكسبوها  
 بهذا النفاق، وهم في الوقت ذاته يوردونها موارد التهلكة. ويتتهون بها إلى شر

مصيرا!".

قال ابن الجوزي: "وفي معنى خداعهم الله خمسة أقوال: أحدها: انهم كانوا يخادعون المؤمنين، فكأنهم خادعوا الله. روي عن ابن عباس واختاره ابن قتيبة. والثاني: انهم كانوا يخادعون نبي الله، فأقام الله نبيه مقامه، كما قال: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، قاله الزجاج. والثالث: أن الخادع عند العرب: الفاسد.

وأشدوا: أبيض اللون لذيد طعمه... طيب الريق إذا الريق خدع أي: فسد. رواه محمد بن القاسم عن ثعلب عن ابن الاعرابي. قال ابن القاسم: فتأويل:

يخادعون الله: يفسدون ما يظهرون من الايمان بما يضمرون من الكفر. والرابع: أنهم كانوا يفعلون في دين الله ما لو فعلوه بينهم كان خداعا. والخامس: أنهم كانوا يخفون كفرهم، ويظهرون الإيمان به".

وقال ابن كثير: "قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا) أي: بإظهارهم ما أظهروه من الإيمان مع إسرارهم الكفر، يعتقدون بجهلهم أنهم يخدعون الله بذلك، وأن ذلك نافعهم عنده، وأنه يروج عليه كما يروج على بعض المؤمنين، كما قال تعالى (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون)؛ ولهذا قابلهم على اعتقادهم ذلك بقوله (وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون) يقول: وما يغرون بصنيعهم هذا ولا يخدعون إلا أنفسهم، وما يشعرون بذلك من أنفسهم، كما قال تعالى (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم)".

وقال الشوكاني: "الإشعار بأنهم لما خادعوا من لا يخدع كانوا مخادعين لأنفسهم، لأن الخداع إنما يكون مع من لا يعرف البواطن، وأما من عرف البواطن

=

فمن دخل معه في الخداع فإنما يخدع نفسه وما يشعر بذلك".  
قال ابن الجوزي: ومتى يعود وبال خداعهم عليهم؟ فيه قولان:  
أحدهما: في دار الدنيا، وذلك بطريقتين: أحدهما: بالاستدراج والإمهال الذي  
يزيدهم عذابا.

والثاني: باطلاع النبي ﷺ والمؤمنين على أحوالهم التي أسروها.  
والقول الثاني: ان عود الخداع عليهم في الآخرة. وفي ذلك قولان:  
أحدهما: أنه يعود عليهم عند ضرب الحجاب بينهم وبين المؤمنين، وذلك قوله:  
قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ الْآيَةَ...  
والثاني: أنه يعود عليهم عند اطلاع أهل الجنة عليهم، فاذا رأوهم طمعوا في نيل  
راحة من قبلهم، فقالوا: أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ، فيجيبونهم: إِنَّ  
اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ.

قوله تعالى: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ} [البقرة: ٩]، "أي يخالفون الله".

قال ابن عثيمين: "أي: بإظهار إسلامهم الذي يعصمون به دماءهم، وأموالهم".  
قال ابن جرير: يظهرهم: يظهرهم "لا إله إلا الله" يريدون أن يحرزوا بذلك دماءهم  
وأموالهم، وفي أنفسهم غير ذلك".

وقال قتادة: "نعت المنافق: خنع الأخلاق، يصدق بلسانه وينكر بقلبه، ويخالف  
بعلمه، ويصبح على حال ويسمى على غيره، ويسمى على حال ويصبح على  
غيره، يتكفأ تكفأ السفينة كلما هبت ريح هب معها".

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٩]، أي: "ويخدعون المؤمنين بقولهم إذا  
رأوهم آمنوا".

قال ابن عثيمين: "ويخدعون الذين آمنوا بإظهار الإسلام، وإبطان الكفر، فيظن  
المؤمنون أنهم صادقون".

=

قال ابن زيد: "هؤلاء المنافقون، يخادعون الله ورسوله والذين آمنوا، أنهم مؤمنون بما أظهروا".

قال الزجاج: "يظهرون غير ما في نفوسهم، والتقية تسمى أيضا خداعا، فكأنهم لما أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر صارت تقيتهم خداعا".

قال الطبري: "وخداعُ المنافق ربِّه والمؤمنين، إظهاره من القول والتصديق، خلاف الذي في قلبه من الشكّ والتكذيب، ليدراً عن نفسه، بما أظهر بلسانه، حكم الله عز وجلّ - اللازم من كان بمثل حاله من التكذيب، لو لم يُظهِر بلسانه ما أظهر من التصديق والإقرار - من القتل والسبّاء. فذلك خداعه ربّه وأهل الإيمان بالله". وقال أبو حيان: "والله تعالى هو العالم الذي لا يخفى عليه شيء. فمخادعة المنافقين الله هو من حيث الصورة لا من حيث المعنى من جهة تظاهرهم بالإيمان وهم مبطنون للكفر، قاله جماعة، أو من حيث عدم عرفانهم بالله وصفاته فظنوا أنه ممن يصح خداعه".

وقال القاشاني: "المخادعة استعمال الخدع من الجانبين، وهو إظهار الخير، واستبطن الشر. ومخادعة الله مخادعة رسوله، لقوله من يطع الرسول فقد أطاع الله [النساء: ٨٠]. فخداعهم الله وللمؤمنين إظهار الإيمان والمحبة، واستبطن لكفر والعداوة. وخداع الله والمؤمنين إياهم مسالمتهم، وإجراء أحكام الإسلام عليهم. بحقن الدماء وحصن الأموال وغير ذلك، وادخار العذاب الأليم، والمآل الوخيم، وسوء المغبة لهم، وخزيهم في الدنيا لافتضاحهم بإخباره تعالى وبالوحي عن حالهم. لكن الفرق بين الخداعين: أن خداعهم لا ينجح إلا في أنفسهم. بإهلاكها، وتحسيرها، وإيراثها الوبال والنكال - بازدياد الظلمة، والكفر، والنفاق، واجتماع أسباب الهلكة، والبعد والشقاء، عليها - وخداع الله يؤثر فيهم أبلغ تأثير، ويوبقهم أشد إيقاق، كقوله تعالى: ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين [آل

عمران: ٥٤]، وهم - من غاية تعمقهم في جهلهم - لا يحسون بذلك الأمر الظاهر".

قال الزمخشري: "فان قلت: عم كانوا يخادعون؟

قلت: كانوا يخادعونهم عن أغراض لهم ومقاصد منها متاركتهم وإعفاؤهم عن المحاربة وعما كانوا يطرقون به من سواهم من الكفار. ومنها اصطناعهم بما يصطنعون به المؤمنين من إكرامهم والإحسان إليهم وإعطائهم الحظوظ من المغانم ونحو ذلك من الفوائد، ومنها اطلاعهم - لاختلاطهم بهم - على الأسرار التي كانوا حراسا على إذاعتها إلى منابذهم. فإن قلت: فلو أظهر عليهم حتى لا يصلوا إلى هذه الأغراض بخداعهم عنها".

والخداع في اللغة فهو: "الإخفاء، جاء في معجم الأفعال: "أخدعت الشيء: أخفيت، ومنه المخدع: وهي الخزانة، والأخدعان: العرقان في العنق لخفائهما". وقال صاحب اللسان: "الخدع: إظهار خلاف ما تخفيه..، وخدعة وخدعة أي: أراد به المكروه وختله من حيث لا يعلم".

وفي الاصطلاح: "الخداع: إنزال الغير عما هو بصدده بأمر يبيده على خلاف ما يخفيه".

وذكر الخداع في القرآن الكريم في خمسة مواضع، في ثلاث سور، في ثلاث آيات، ومن الملاحظ أن هذه السور كلها مدنية، وفي هذا إشارة إلى ظهور النفاق وفسوه بعد الهجرة إلى المدينة المنورة؛ لتحذير المسلمين من هذا الداء الخطير؛ ولتوهمين كيد هؤلاء المنافقين، والتأكيد على أن مكروهم وخداعهم إلى البوار.

والخداع يلتقي مع المكر في إضمار الشر والمكروه إذا كان من البشر، باستثناء الخداع في الحرب، فهو من باب: التخطيط والتدبير الجائز؛ لقوله عليه السلام في الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "الحرب خدعة"، وهو من

باب المقابلة والتدبير والجزاء، إذا كان من الله تعالى، قال تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء: ١٤٢]، قال الشوكاني: ومعنى كون الله خادعهم: أنه صنع بهم صنع من يخادع من خادعه، وذلك أنه تركهم على ما هم عليه من التظاهر بالإسلام في الدنيا فعصم به أموالهم ودماءهم، وأخر عقوبتهم إلى الدار الآخرة، فجازاهم على خداعهم بالدرك الأسفل من النار".

قوله تعالى: {وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ} [البقرة: ٩]، "أي: وما يخدعون في الحقيقة إلا أنفسهم لأن وبال فعلهم راجع عليهم".

قال ابن عثيمين: "أي ما يخدع هؤلاء المنافقون إلا أنفسهم، حيث منوها الأمانى الكاذبة".

وقرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو (وما يخادعون) بالألف.

قوله تعالى: {وَمَا يَشْعُرُونَ}، أي: "وما يدرون".

قال البغوي: "أي لا يعلمون أنهم يخدعون أنفسهم وأن وبال خداعهم يعود عليهم".

قال الصابوني: أي: "ولا يحسون بذلك ولا يفتنون إليه، لتمادي غفلتهم، وتكامل حماقتهم".

قال ابن عثيمين: "أي ما يشعر هؤلاء أن خداعهم على أنفسهم مع أنهم يباشرونه؛ ولكن لا يحسون به، كما تقول: "مرّ بي فلان ولم أشعر به".

يقال: ما شعر فلان بهذا الأمر، وهو لا يشعر به - إذا لم يدّر ولم يعلم - شعراً وشعوراً. ومنه قول الشاعر:

عَفَّوْا بِسَهْمٍ وَلَمْ يَشْعُرْ بِهِ أَحَدٌ... ثُمَّ اسْتَفَاءُوا وَقَالُوا: حَبَدًا الْوَضْحُ  
يعني بقوله: لم يشعر به، لم يدر به أحد ولم يعلم.

{ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ }  
(١٠).

{ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ } شَكٌّ وَنِفَاقٌ فَهُوَ يُمْرِضُ قُلُوبَهُمْ أَيُّ يُضْعِفُهَا { فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا } بِمَا أَنْزَلَهُ مِنَ الْقُرْآنِ لِكُفْرِهِمْ بِهِ { وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ } مُؤْلِمٌ { بِمَا كَانُوا يُكْذِبُونَ } بِالتَّشْدِيدِ أَيُّ نَبِيِّ اللَّهِ وَبِالتَّخْفِيفِ أَيُّ قَوْلِهِمْ آمَنَّا<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: { فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ } [البقرة: ١٠]، أي: في قلوبهم: "شك ونفاق". قال الثعلبي: "ومنه يقال: فلان يمرض في الوعد، إذا لم يصححه". و"المرض الذي وصف الله جل ثناؤه أنه في قلوب المنافقين، هو الشك في اعتقادات قلوبهم وأديانهم، وما هم عليه - في أمر محمد رسول الله ﷺ، وأمر نبوته وما جاء به - مقيمون".

وأصل المرض: السقم، ثم يقال ذلك في الأجساد والأديان. فأخبر الله جل ثناؤه أن في قلوب المنافقين مَرَضًا، وإنما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض قلوبهم، الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد ولكن لما كان معلومًا بالخبر عن مرض القلب، أنه معنيٌّ به مَرَضٌ ما هم معتقدوه من الاعتقاد - استغنى بالخبر عن القلب بذلك والكفاية عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم كما قال عمر بن لَجَأ:

وَسَبَّحَتِ الْمَدِينَةُ، لَا تَلْمُهَا،... رَأَتْ قَمْرًا بِسُوقِهِمْ نَهَارًا

يريد: وسبح أهل المدينة، فاستغنى بمعرفة السامعين خبره بالخبر عن المدينة، عن الخبر عن أهلها. ومثله قول عنتره العسبي:

هَلَا سَأَلَتِ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ... إِنْ كُنْتَ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

يريد: هلا سألت أصحاب الخيل؟

وقول مهلهل بن ربيعة:

أُبْتُ أَنْ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدْتُ... وَاسْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كَلْبُ الْمَجْلِسِ



=

يعني أهل المجلس .

وللمفسرين في تفسير المرض أقوال:

الأول: أنه الشك ؛ قاله ابن مسعود، وابن عباس رضي الله عنهما، وقتادة، والربيع وابن زيد، ومجاهد، وعكرمة، والحسن، والسدي، وأبو العالية في آخرين .

الثاني: أنه النفاق ؛ قاله ابن عباس رضي الله عنهما، ومقاتل، وغيرهما .

الثالث: الزنا، وبعض أمور النساء، قاله عكرمة، وطاوس .

الرابع: الغم بظهور أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره ابن عطية في المحرر الوجيز ولم يسم القائل به .

الخامس: الغل والحسد ؛ قاله السمين الحلبي .

وليس بين التفاسير السابقة أي تضاد ؛ لا سيما وقد تقرر أن المرض خروج عن حد الاعتدال .

وعليه، يكون كل ما ذكره المفسرون مثلاً لذلك الخروج .

قوله تعالى: { فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا } [البقرة: ١٠]، أي: " فزادهم الله رجسًا فوق رجسهم، وضلالًا فوق ضلالهم" .

قال الثعلبي: أي: "شكًا ونفاقًا وهلاكًا" .

وفي قوله تعالى: { فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا } [البقرة: ١٠]، وجوها:

أحدها: { فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا } : "أي: شكًا" . قاله ابن عباس، وري عن أبي العالية مثل ذلك .

والثاني: أن: "المرض مرضان: مرض زنا، ومرض نفاق" قاله زيد بن علي، وري عن عكرمة مثل ذلك .

والثالث: وقيل: " { فزادهم الله مرضًا }، أي: نفاقًا" . قاله سعيد بن جبير .

قال الواحدي: "أي: شكًا على شكٍّ وفسادًا على فساد . بما أنزل من القرآن،

=

فشكّوا فيه كما شكّوا في الذي قبله كقوله تعالى: {وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ} الآية [التوبة: ١٢٤]."

واختلف في قوله تعالى {فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا} [البقرة: ١٠]، على وجهين: أحدهما: قيل هو خبر، والفاء للسببية، أي: أن الله قد فعل بهم ذلك وهذه الزيادة هي بما ينزل من الوحي ويظهر من البراهين، فهي على هؤلاء المنافقين عمى وكلما كذبوا زاد المرض.

والثاني: وقيل هو دعاء، والفاء هنا للتفريغ، وتكون الجملة بعدها دعائية، أي: "زادهم الله شكا ونفاقا جزاء على كفرهم وضعفا عن الانتصار وعجزا عن القدرة".

كما قال الأخطل:

يا مرسل الريح جنوبا وصبا... إذ غضبت زيد فزدها غضبا  
أي لا تهدها على الانتصار فيما غضبت منه.

قال القرطبي: "وعلى هذا يكون في الآية دليل على جواز الدعاء على المنافقين والطردهم؛ لأنهم شر خلق الله"، ولأن المنافقين يريدون الكفر، وهذه الإرادة مرض أدى بهم إلى زيادة المرض؛ لأن الإرادات التي في القلوب عبارة عن صلاح القلوب، أو فسادها؛ فإذا كان القلب يريد خيرا فهو دليل على سلامته، وصحته؛ وإذا كان يريد الشر فهو دليل على مرضه، وعلته. وهؤلاء قلوبهم تريد الكفر؛ لأنهم يقولون لشياطينهم إذا خلوا إليهم: {إنا معكم إنما نحن مستهزئون} [البقرة: ١٤]، أي هؤلاء المؤمنين السذج. على زعمهم. ويرون أن المؤمنين ليسوا بشيء، وأن العلية من القوم هم الكفار؛ ولهذا جاء التعبير بـ {إنا معكم} [البقرة: ١٤] الذي يفيد المصاحبة، والملازمة، فهذا مرض زادهم الله به مرضا إلى مرضهم حتى بلغوا إلى موت القلوب، وعدم إحساسها، وشعورها.

وقرأ حمزة: {فزادهم}، بكسر (الزاي)، وكذلك ابن عامر. وكان نافع يشم (الزاي) إلى الكسر، وفتح الباقون.

وقوله: {وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [البقرة: ١٠]، "أي ولهم عذاب مؤلم". أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن أبي العالية، في قوله: {ولهم عذاب أليم}، قال: الأليم الموجه في القرآن كله".

قال ابن أبي حاتم: "وكذلك فسره سعيد بن جعفر، والضحاك بن مزاحم، وقتادة وأبو مالك، وأبو عمران الجوني، ومقاتل بن حيان".

قال الثعلبي: أي: "وجيع يخلص وجعه إلى قلوبهم، وهو بمعنى مؤلم". قال القرطبي: " (أليم)، في كلام العرب معناه مؤلم أي موجه، مثل السميع بمعنى المسمع، قال ذو الرمة يصف إبلا:

ونرفع من صدور شمردلات... يَصُكُّ وجوهها وهج أليم  
كما قال تعالى وصف عذاب المنافقين: {بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} [النساء: ١٣٨]، وقال تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا} [النساء: ١٤٥]، قال هنا في المنافقين (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، بينما قال في الكفار كما تقدم {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [البقرة: ٧]، وذلك لأن الأليم هو البالغ في الإيلام الغاية العظمى.

قوله تعالى: {بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [البقرة: ١٠]، أي: "بسبب كذبهم في دعوى الإيمان، واستهزائهم بآيات الرحمن".

أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن ابن عباس، في قوله: {بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ}، يقول: يبدلون ويحرفون".

قال الثعلبي: "أي بتكذيبهم على الله ورسوله في السر".

وحقيقة الكذب: "الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به، وقد يستعار لفظ الكذب فيما ليس بكذب في الحقيقة"، كقول الأخطل:

ذَبْتِكَ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بَوَاسِطِ

كأنها لما أوهمته خلاف الحقيقة كانت بمنزلة ما كذبت به.

والكذب من أقبح الخصال؛ وقد بين رسول الله ﷺ أن الكذب من خصال المنافقين، فقال ﷺ "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب.. " الحديث.

ومرض القلب نوعان:

١ - مرض شبهة وشك، ومرض شهوة وغى، وكلاهما في القرآن، قال تعالى في مرض الشبهة {فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا} [البقرة: ١٠]، وقال تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ} [المدثر: ٣١]، وقوله تعالى في حق من دعي إلى تحكيم القرآن والسنة فأبى وأعرض: {أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [النور: ٥٠].

٢ - مرض الشهوات، وأما مرض الشهوات فقال تعالى {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا} [الأحزاب: ٣٢]، فهذا مرض شهوة الزنا، وقال عن مرض الشبهات: هو أصعبهما وأقتلهما للقلب.

وإن مرض الشبهات أخطر بكثير على العبد من مرض الشهوات لأنه قد يفضي إلى الكفر وليس من السهولة التوبة منه والتخلص من تأثيره، ولذلك كثير من

أصحابه ينافحون ويعتقدون أنهم على صواب خلافا لمرض الشهوة الذي يدرك العبد غالبا أنه مبتلى به وتنفع معه المواعظ والتذكير وقد يتخلص منه، والواجب على المؤمن أن يشخص قلبه ويظهر قلبه ويغسل باطنه من جميع هذه الأمراض بزيادة الإيمان والإكثار من العمل الصالح وطلب الهداية وصدق التوجه والبعد عن مواطن الفتنة وصحبة أرباب القلوب السليمة وإغلاق أبواب الشرور والفتنة عن قلبه. ومرض الشبهات شفاؤه يكون بالعلم والحجة ومرض الشهوات شفاؤه يكون بالمواعظ والإيمانيات.

ولا يكاد أحد يسلم من عارض وخاطر سوء ولكن المؤمن الحق هو الذي يكثر من تعاطي الدواء ويجتهد في التزكية والإصلاح لقلبه ويجاهد نفسه في ذلك بحيث لا يستقر فيه المرض ولا يكون ملازما له ومن كان كذلك كان حريا لنجاته وسلامته لقوله تعالى: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ} [العنكبوت: ٦٩]، وأما من أهمل قلبه وأعرض عن طلب الدواء عاقبه الله بالحرمان وزيادة المرض وأبعده عن روضة اليقين وساحة الرضا والاطمئنان.

قال الزجاج: ( والمرض في القلب يصلح لكل ما خرج به الإنسان عن الصحة في الدين ).

و أدواء القلب تلك ؛ تمنع من إدراك الفضائل، وتحول دون المرء وتحصيله للحياة الأخروية وربما جعلته حائراً متردداً بين الإيمان والكفر ؛ مثلما أن المرض البدني يحول دون المرء وتصرفه الكامل، ويجعله متردداً بين الحياة والموت ؛ قال رسول الله ﷺ: ( ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسدت الجسد كله، ألا وهي القلب ).

فالمرض هو اعتلال الجسم، ومرض القلب خروجه عن صحته واعتداله، فهو لاء

قلوبهم مريضة، وهذا المرض الذي في قلوبهم هو مرض الشك والنفاق الناتج عن ضعف يقينهم وإيمانهم، وقد قال ﷺ في وصف المنافقين (مثل المنافق مثل الشاة العائرة بين الغنمين، تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة) رواه مسلم [العائرة: الحائرة].

وقد ذكر الله هذا المرض عن المنافقين في عدة آيات:  
فقال تعالى (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم).  
وقال تعالى (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم).  
وقال تعالى (رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشي عليه من الموت).

(فزادهم الله مرضا) وقد اختلف العلماء في تأويل هذه الآية: فقيل: المراد الدعاء عليهم بزيادة المرض، وقيل: هو إخبار من الله تعالى عن زيادة مرضهم.  
• قال ابن القيم: ومرض القلب نوعان: مرض شبهة وشك، ومرض شهوة وغى، وكلاهما في القرآن.

قال تعالى في مرض الشبهة (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)، وأما مرض الشهوات فقال تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا) فهذا مرض شهوة الزنا.  
وقال عن مرض الشبهات: هو أصعبهما وأقتهما للقلب.

وقوله {في قلوبهم مرض}: هذه الجملة جملة اسمية تدل على مكث وتمكن هذا المرض في قلوبهم؛ ولكنه مرض على وجه قليل أثر بهم حتى بلغوا النفاق؛ ومن أجل هذا المرض قال سبحانه وتعالى: {فزادهم الله مرضا}: الفاء هنا عاطفة؛ ولكنها تفيد معنى السببية: زادهم الله مرضا على مرضهم؛ لأنهم. والعياذ بالله. يريدون الكفر؛ وهذه الإرادة مرض أدى بهم إلى زيادة المرض؛ لأن الإرادات التي

في القلوب عبارة عن صلاح القلوب، أو فسادها؛ فإذا كان القلب يريد خيرًا فهو دليل على سلامته، وصحته؛ وإذا كان يريد الشر فهو دليل على مرضه، وعلته، وهؤلاء قلوبهم تريد الكفر؛ لأنهم يقولون لشياطينهم إذا خلوا إليهم: {إنا معكم إنما نحن مستهزئون} [البقرة: ١٤]، أي هؤلاء المؤمنین السذج. على زعمهم. ويرون أن المؤمنین ليسوا بشيء، وأن العلية من القوم هم الكفار؛ ولهذا جاء التعبير بـ {إنا معكم} [البقرة: ١٤] الذي يفيد المصاحبة، والملازمة.

فهذا مرض زادهم الله به مرضًا إلى مرضهم حتى بلغوا إلى موت القلوب، وعدم إحساسها، وشعورها. قوله تعالى في مجازاتهم: {ولهم عذاب} أي عقوبة؛ {الأيمن} أي مؤلم؛ فهو شديد، وعظيم، وكثير؛ لأن الأليم قد يكون مؤلمًا لقوته، وشدته: فضربة واحدة بقوة تؤلم الإنسان؛ وقد يكون مؤلمًا لكثرتة: فقد يكون ضربًا خفيفًا؛ ولكن إذا كثر، وتوالى ألم؛ وقد اجتمع في هؤلاء المنافقين الأمران؛ لأنهم في الدرك الأسفل من النار. وهذا ألم حسي.؛ وقال تعالى في أهل النار: {كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون} [السجدة: ٢٠]، وهذا ألم قلبي يحصل بتوبيخهم، قوله تعالى: {بما كانوا يكذبون}: الباء للسببية. أي بسبب كذبهم.، أو تكذيبهم؛ و"ما" مصدرية تؤول وما بعدها بمصدر؛ فيكون التقدير: بكونهم كاذبين؛ أو: بكونهم مكذبين؛ لأن في الآية قراءتين؛ الأولى: بفتح الياء، وسكون الكاف، وكسر الذال مخففة؛ ومعناها: يكذبون بقولهم: آمنا بالله، وباليوم الآخر. وما هم بمؤمنين.؛ والقراءة الثانية: بضم الياء، وفتح الكاف، وكسر الذال مشددة؛ ومعناها: يكذبون الله، ورسوله؛ وقد اجتمع الوصفان في المنافقين؛ فهم كاذبون مكذبون.

فالإنسان إذا لم يكن له إقبال على الحق، وكان قلبه مريضًا فإنه يعاقب بزيادة المرض؛ لقوله تعالى: {في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضًا}؛ وهذا المرض الذي

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} (١١).  
 {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ} {أَيُّ لِهَؤُلَاءِ} {لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ} {بِالْكُفْرِ وَالتَّعْوِيقِ عَنِ  
 الْإِيمَانِ} {قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} {وَلَيْسَ مَا نَحْنُ فِيهِ بِفَسَادٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى رَدًّا  
 عَلَيْهِمْ<sup>(١)</sup>.

في قلوب المنافقين: شبهات، وشهوات؛ فمنهم من علم الحق، لكن لم يُرده؛  
 ومنهم من اشتبه عليه؛ وقد قال الله تعالى في سورة النساء: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ  
 كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كفرًا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلًا}  
 [النساء: ١٣٧]، وقال تعالى في سورة المنافقين: {ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع  
 على قلوبهم فهم لا يفقهون} [المنافقون: ٣].

ومن فوائد الآية أن أسباب إضلال الله العبد هو من العبد؛ لقوله تعالى: {في قلوبهم  
 مرض فزادهم الله مرضًا}؛ ومثل ذلك قوله تعالى: {فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم}  
 [الصف: ٥]، وقوله تعالى: {ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول  
 مرة} [الأنعام: ١١٠]، وقوله تعالى: {فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم  
 ببعض ذنوبهم} [المائدة: ٤٩].

ومن فوائد الآية أن المعاصي والفسوق، تزيد وتنقص، كما أن الإيمان يزيد  
 وينقص؛ لقوله تعالى: {فزادهم الله مرضًا}؛ والزيادة لا تُعقل إلا في مقابلة  
 النقص؛ فكما أن الإيمان يزيد وينقص، كذلك الفسق يزيد، وينقص؛ والمرض  
 يزيد، وينقص.

(١) قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ}  
 [البقرة: ١١].

اختلف أهل التفسير فيمن أريد بهذا القول على ثلاثة أوجه:  
 أحدها: أنها نزلت في قوم، لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت، وإنما يجيئون بعد،



=

وهو قول سلمان الفارسي.

والثاني: أنها نزلت في المنافقين، الذين كانوا موجودين، وهو قول ابن مسعود، وابن عباس ومجاهد، وروي عن الربيع مثل ذلك، وهو قول الجمهور.

والثالث: وقيل: أريد به "اليهود، أي: قال لهم المؤمنون { لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ } بالكفر وتعويق الناس عن الإيمان بمحمد ﷺ والقرآن، وقيل معناه لا تكفروا، والكفر أشد فسادا في الدين". حكاه البغوي.

والراجح - والله أعلم - أنها: "نزلت في المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، وإن كان معنياً بها كلُّ من كان بمثل صفتهم من المنافقين بعدهم إلى يوم القيامة، وقد يحتمل قول سلمان عند تلاوة هذه الآية: "ما جاء هؤلاء بعدد"، أن يكون قاله بعد فناء الذين كانوا بهذه الصفة على عهد رسول الله ﷺ، خبراً منه عمَّن هو جاء منهم بعدهم ولمَّا يجيء بعدد، لا أنه عنى أنه لم يمضِ ممَّن هذه صفته أحدٌ".

قوله تعالى: { وَإِذَا قِيلَ } [البقرة: ١١]، "أي: وإذا قال لهم بعض المؤمنين".

قال ابن عثيمين: "القائل هنا مبهم للعموم. أي ليعم أيَّ قائل كان".

قوله تعالى: { لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ } [البقرة: ٢٢]، أي: "لا تسعوا في الأرض بالإفساد بإثارة الفتن، والكفر والصد عن سبيل الله".

وقوله تعالى: { فِي الْأَرْضِ } [البقرة: ١١]: المراد الأرض نفسها؛ أو أهلها؛ أو كلاهما. وهو الأولى؛ أما إفساد الأرض نفسها: فإن المعاصي سبب للقحط، ونزع البركات، وحلول الآفات في الثمار، وغيرها، كما قال تعالى عن آل فرعون لما عصوا رسوله موسى عليه السلام: { ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون } [الأعراف: ١٣٠]، فهذا فساد في الأرض، وأما الفساد في أهلها: فإن هؤلاء المنافقين يأتوا إلى اليهود، ويقولون لهم: { لئن أخرجتم

لنخرجنَّ معكم ولا نطيع فيكم أحدًا أبدًا وإن قوتلتم لننصرنكم} [الحشر: ١١]:  
 فيزدادوا استعداداً للرسول ﷺ ومحاربة له؛ كذلك أيضاً من فسادهم في أهل  
 الأرض: أنهم يعيشون بين المسلمين، ويأخذون أسرارهم، ويفشونها إلى  
 أعدائهم؛ ومن فسادهم في أهل الأرض: أنهم يفتحون للناس باب الخيانة والتفئية،  
 بحيث لا يكون الإنسان صريحاً واضحاً، وهذا من أخطر ما يكون في المجتمع.  
 وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ}، ثلاثة  
 تأويلات:

أحدها: أنه الكفر، والعمل بالمعصية. قاله أبو العالية والسدي.

والثاني: فعل ما نهى الله عنه، وتضييع ما أمر بحفظه، قال ابن عثيمين: "أن الإفساد  
 في الأرض" هو أن يسعى الإنسان فيها بالمعاصي، كما فسره بذلك السلف؛ لقوله  
 تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي  
 عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١]، "لأنه" من عصى الله في الأرض أو أمر  
 بمعصية الله، فقد أفسد في الأرض؛ لأن صلاح الأرض والسماء بالطاعة".  
 والثالث: أنه موالة الكفار.

قيل: أن من الفساد في الأرض اتخاذ المؤمنين الكافرين أولياء، كما قال تعالى:  
 {وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ}  
 [الأنفال: ٧٣] فقطع الله الموالة بين المؤمنين والكافرين كما قال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ  
 آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَمْرٌ يُؤْتِيهِمْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ  
 سُلْطَانًا مُبِينًا} [النساء: ١٤٤] ثم قال: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ  
 وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا} [النساء: ١٤٥].

قال الماوردي: "وكل هذه الثلاثة، فساد في الأرض، لأن الفساد العدول عن  
 الاستقامة إلى ضدها".

{أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ} (١٢).  
 {أَلَا} لِلتَّيْبِيهِ {إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ} بذلك<sup>(١)</sup>.

وأخرج ابن أبي حاتم عن سلمان: {وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون}، قال سلمان: لم يجئ أهل هذه الآية بعد".  
 وهؤلاء جمعوا في قولهم: {قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة: ١١]، بين أمرين كبيرين: العمل بالفساد في الأرض، وإظهار أنه ليس بإفساد بل هو صلاح، قلباً للحقائق وجمعاً بين فعل الباطل واعتقاده حقاً.  
 قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة: ١١]؛ "أي ليس شأننا الإفساد أبداً، وإنما نحن أناس مصلحون، نسعى للخير والصلاح فلا يصح مخاطبتنا بذلك".

قال ابن عباس: "أي إنما نريد الإصلاح بين الفريقين من المؤمنين وأهل الكتاب. يقول الله: ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون".  
 وقوله تعالى: {إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} [البقرة: ١١]، يحتمل تأويلين: أحدهما: يظهرون أنهم مصلحون، كما أنهم يقولون: آمنا، وهم كاذبون. والثاني: أن الذي نحن عليه هو صلاح عند أنفسنا.

و(الأرض): الجرم المقابل للسماء، وجمعه أرضون، ولا تجيء مجموعة في القرآن ويعبر بها عن أسفل الشيء، ويقال: أرض أريضة، أي: حسنة النبت، وتأرض النبت: تمكن على الأرض فكثير، وتأرض الجدي: إذا تناول نبت الأرض، والأرضة: الدودة التي تقع في الخشب من الأرض.

(١) لما كان في قولهم: {إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ} حصر للإصلاح في جانبهم - وفي ضمنه أن المؤمنين ليسوا من أهل الإصلاح - قلب الله عليهم دعواهم بقوله: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} فإنه لا أعظم فساداً ممن كفر بآيات الله، وصد عن سبيل الله،

وخادع الله وأوليائه، ووالى المحاربين لله ورسوله، وزعم مع ذلك أن هذا إصلاح، فهل بعد هذا الفساد فساد؟" ولكن لا يعلمون علما ينفعهم، وإن كانوا قد علموا بذلك علما تقوم به عليهم حجة الله، وإنما كان العمل بالمعاصي في الأرض إفسادا، لأنه يتضمن فساد ما على وجه الأرض من الحبوب والثمار والأشجار، والنبات، بما يحصل فيها من الآفات بسبب المعاصي، ولأن الإصلاح في الأرض أن تعمر بطاعة الله والإيمان به، لهذا خلق الله الخلق، وأسكنهم في الأرض، وأدر لهم الأرزاق، ليستعينوا بها على طاعته وعبادته، فإذا عمل فيها بضده، كان سعيا فيها بالفساد فيها، وإخرابا لها عما خلقت له.

وقد وضع في الرد عليهم جملة صدرت بأداة الاستفتاح إيذاناً بأن ما قالوه يجب أن يهمل إهمالاً، بل يجب أن يكون وصفهم بالإفساد قضية مبتدأة مقرررة حتى يتلقاها السامع وهو منتبه النفس، حاضر الذهن. ثم أكد الجملة بعدة تأكيدات منها: وصل "ألا" "بأن" الدالة على تأكيد الخبر وتحقيقه، ومنها تأكيد الضمير بضمير منفصل حتى يتم التصاق الخبر بالمبتدأ، ومنها اسمية الجملة، ومنها إفادة قصرهم على الإفساد في مقابل تأكيدهم أنهم هم المصلحون. ولما كان هذا الرد المؤكد عليهم يستدعي عجباً، لأنهم زعموا أنهم لا حال لهم إلا الإصلاح، مع أنهم في الحقيقة لا حال لهم إلا الإفساد، لما كان الأمر كذلك، فقد أزال القرآن هذا العجب بقوله: {وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ} أي: أنهم ما قالوه إلا عن غباء استولى على إحساسهم، ونفي عنهم الشعور بما يصدر عنهم من الفساد، فأمسوا لا يدركون من شأن أنفسهم شيئاً، ومن أسوأ ألوان الجهل أن يكون الإنسان مفسداً ولا يشعر بذلك، مع أن أثر فساد ظاهر في العيان، مرئى لكل ذي حس.

فعدم شعورهم بالفساد الواقع منهم منبئ باختلاف آلات إدراكهم، حتى صاروا يحسبون الفساد صلاحاً، والشر خيراً. وليس عدم شعورهم رافعاً العقاب عنهم،

لأن الجاهل لا يعذر بجهله خصوصاً إذا كان جهله يزول بأدنى تأمل لوضوح الأدلة، وسطوع البراهين.

وفي قوله تعالى: وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ قَوْلَانِ: أحدهما: لا يشعرون أن الله يطلع نبيه على فسادهم. والثاني: لا يشعرون أن ما فعلوه فساد، لا صلاح.

قوله تعالى: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢].

ألا فانتبهوا أيها الناس، إن هذا الذي يعتمدونه ويزعمون أنه إصلاح هو عين الفساد، وإِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ حَقًّا لا غيرهم، ولكن لا يفطنون ولا يحسون، لانطماس نور الإيمان في قلوبهم، ولجهلهم وبلادتهم وعدم فهمهم للأمر.

قوله تعالى: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} [البقرة: ١٢]، "أي: ألا فانتبهوا أيها الناس، إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ حَقًّا لا غيرهم".

أخرج ابن أبي حاتم "عن أبي العالية في قوله: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} ولكن لا يشعرون"، قال: هم المنافقون".

وهذا كقوله تعالى: {هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} [المنافقون: ٤] أي هم لا غيرهم؛ فلا عداً أبلغ من عداً المنافقين للمؤمنين؛ ولا فساد أعظم من فساد المنافقين في الأرض.

قال الزجاج: " (ألا) كلمة يبتدأ بها، ينبه بها المخاطب توكيداً، يدل على صحة ما بعدها".

قال الواحدي: "ودخلت الألف واللام في (المفسدين) للجنس، كأنه جعلهم جنس المفسدين تعظيماً لفسادهم، كأنه لا يعتد بفساد غيرهم مع فسادهم، وكل فساد يصغر في جنب فسادهم، حتى كان المفسد في الحقيقة هم دون غيرهم، وإن كان غيرهم قد يفسد".

قوله تعالى: {وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢]، "أي: ولكن لا يفطنون ولا

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ} (١٣).

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ { أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ { الْجُهَّالِ أَي لَّا نَفْعَلُ كَفَعْلِهِمْ قَالَ تَعَالَى رَدًّا عَلَيْهِمْ { أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ } ذَلِكَ <sup>(١)</sup>.

يُحْسُونَ، لانطماس نور الإيمان في قلوبهم".

وقد ذكروا في قوله تعالى: {وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢]، ثلاثة أوجه:

أحدها: "أي: لا يعلمون أنهم مفسدون، بل يحسبون أنهم مصلحون.

والثاني: ولكن لا يعلمون ما عقوبة فعلهم وما يحل بهم. قاله الثعلبي.

قال الواحدي: "وذلك أن مفعول العلم محذوف فيحتمل القولين".

والثالث: أنهم يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح، وهم لا يشعرون أن أمرهم

يظهر عند النبي ﷺ.

• قال ابن القيم: تأمل كيف نفى عنهم الشعور في هذا الموضع، وهذا أبلغ ما يكون

من الدم والتجهيل أن يكون الرجل مفسدا ولا شعور له بفساده البتة، مع أن أثر

فساده مشهور في الخارج، مرئي لعباد الله وهو لا يشعر به، وهذا يدل على

استحكام الفساد في مداركه وطرق علمه.

(١) قال ابن الجوزي: في المقول لهم قولان: أحدهما: أنهم اليهود، قاله ابن عباس،

ومقاتل.

والثاني: المنافقون، قاله مجاهد، وابن زيد، وهو الراجح لأن سياق الآيات ما زال

فيهم.

وفي القائلين لهم قولان: أحدهما: أنهم أصحاب النبي ﷺ، قاله ابن عباس، ولم

يعين أحداً من أصحابه. والثاني: أنهم معينون، وهم سعد بن معاذ، وأبو لبابة

وأسيد، ذكره مقاتل.

وفي الإيمان الذي دعوا إليه قولان: أحدهما: أنه التصديق بالنبى، وهو قول من قال: هم اليهود. والثاني: أنه العمل بمقتضى ما أظهره، وهو قول من قال: هم المنافقون.

وفي المراد بالناس ها هنا ثلاثة أقوال: أحدها: جميع الصحابة، قاله ابن عباس. والثاني:

عبد الله بن سلام، ومن أسلم معه من اليهود، قاله مقاتل. والثالث: معاذ بن جبل، وسعد بن معاذ، وأسيد بن حضير، وجماعة من وجوه الأنصار، عداهم الكلبي. وفيمن عنوا بالسفهاء ثلاثة أقوال: أحدها: جميع الصحابة، قاله ابن عباس. والثاني: النساء والصبيان، قاله الحسن. والثالث: ابن سلام وأصحابه، قاله مقاتل. وفيما عنوه بالغييب من إيمان الذين زعموا أنهم السفهاء ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم أرادوا دين الإسلام، قاله ابن عباس، والسدي. والثاني: أنهم أرادوا البعث والجزاء، قاله مجاهد. والثالث: أنهم عنوا مكاشفة الفريقين بالعداوة من غير نظر في عاقبة، وهذا الوجه والذي قبله يخرج على أنهم المنافقون، والأول يخرج على أنهم اليهود. قال ابن قتيبة: السفهاء: الجهلة، يقال: سفه فلان رأيه، إذا جهله، ومنه قيل للبذاء: سفه، لأنه جهل. قال الزجاج: وأصل السفه في اللغة: خفة الحلم، ويقال:

ثوب سفیه: إذا كان رقيقاً بالياً، وتسفّهت الريح الشجر: إذا مالت به. قال الشاعر:

مشين كما اهتزت رماح تسفّعت ... أعاليها مرّ الرياح النواسم ا.هـ

قوله تعالى: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢].

ألا فانتبهوا أيها الناس، إن هذا الذي يعتمدونه ويزعمون أنه إصلاح هو عين الفساد، وإنهم هم المفسدون حقاً لا غيرهم، ولكن لا يفتنون ولا يحسون،

=

لانظماسِ نور الإيمان في قلوبهم، ولجهلهم وبلادتهم وعدم فهمهم للأمر.  
 قوله تعالى: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} [البقرة: ١٢]، "أي: ألا فانتبهوا أيها  
 الناس، إنهم هم المفسدون حقاً لا غيرهم".  
 أخرج ابن أبي حاتم "عن أبي العالية في قوله: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ} ولكن لا  
 يشعرون}، قال: هم المنافقون".  
 وهذا كقوله تعالى: {هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} [المنافقون: ٤]  
 أي هم لا غيرهم؛ فلا عداة أبلغ من عداة المنافقين للمؤمنين؛ ولا فساد أعظم من  
 فساد المنافقين في الأرض.  
 قال الزجاج: " (ألا) كلمة يبتدأ بها، ينبه بها المخاطب توكيداً، يدل على صحة ما  
 بعدها".

قال الواحدي: "ودخلت الألف واللام في (المفسدين) للجنس، كأنه جعلهم  
 جنس المفسدين تعظيماً لفسادهم، كأنه لا يعتد بفساد غيرهم مع فسادهم، وكل  
 فساد يصغر في جنب فسادهم، حتى كان المفسد في الحقيقة هم دون غيرهم، وإن  
 كان غيرهم قد يفسد".

قوله تعالى: {وَلَكِنَّ لَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢]، أي: "ولكن لا يفتنون ولا  
 يحسبون، لانظماسِ نور الإيمان في قلوبهم".

وقد ذكروا في قوله تعالى: {وَلَكِنَّ لَا يَشْعُرُونَ} [البقرة: ١٢]، ثلاثة أوجه:

أحدها: "أي: لا يعلمون أنهم مفسدون، بل يحسبون أنهم مصلحون.

والثاني: ولكن لا يعلمون ما عقوبة فعلهم وما يحل بهم. قاله الثعلبي.

قال الواحدي: "وذلك أن مفعول العلم محذوف فيحتمل القولين".

والثالث: أنهم يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح، وهم لا يشعرون أن أمرهم  
 يظهر عند النبي ﷺ.

=



- قال أبو السعود: قوله تعالى (وإذا قيل لهم) من قبل المؤمنين بطريق الأمر بالمعروف إثر نهيهم عن المنكر إتماماً للنصح وإكمالاً للإرشاد:
- فالسفيه: هو الذي لا يعرف مصالح نفسه ضعيف الرأي، ولهذا سمى الله النساء والصبيان سفهاء في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) قال ابن كثير: قال عامة علماء التفسير هم النساء والصبيان.
- فإن قلت: كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم (أنؤمن كما آمن السفهاء) فالجواب: كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين.
- قال القرطبي: وهذا القول من المنافقين إنما كانوا يقولونه في خفاء واستهزاء فأطلع الله نبيه والمؤمنين على ذلك، وقرر أن السفه ورقة الحلوم وفساد البصائر إنما هي في حيزهم وصفة لهم، وأخبر أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون للرين الذي على قلوبهم.
- (ألا إنهم هم السفهاء) ألا أنهم هم السفهاء، فأكد وحصر السفاهة فيهم.
- في هذه الآية يرد الله عليهم، ويخبر أنهم هم السفهاء على الحقيقة، لأن حقيقة السفه جهل الإنسان بمصالح نفسه، وسعيه فيما يضرها، وهذه الصفة منطبقة عليهم.
- (ولكن لا يعلمون) يعني ومن تمام جهلهم أنهم لا يعلمون بحالهم في الضلالة والجهل وذلك أوردى لهم وأبلغ في العمى والبعد عن الهدى.
- قال ابن القيم: لما دعا أهل الإيمان أهل النفاق إلى الإيمان، أجاب أهل النفاق بقولهم (أنؤمن كما آمن السفهاء) فرد الله عليهم وأسجل عليهم بأربعة أنواع: الأول: تسفيهم. الثاني: حصر السفه فيهم، الثالث: نفي العلم عنهم، الرابع: تكذيبهم فيما تضمنه جوابهم من الإخبار عن سفه أهل الإيمان، الخامس: أيضاً وهو تكذيبهم فيما تضمنه جوابهم من دعواهم التنزيه من السفه.

{وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} (١٤).

{وَإِذَا لَقُوا} أصله لَقُوا حُذِفَتِ الضَّمَّة لِلِاسْتِثْقَالِ ثُمَّ الْيَاءُ لِالْتِقَائِهَا سَاكِنَةً مَعَ الْوَاوِ {الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا} مِنْهُمْ وَرَجَعُوا {إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ} رُؤَسَائِهِمْ {قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ} فِي الدِّينِ {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} بِهِمْ بِإِظْهَارِ الْإِيمَانِ<sup>(١)</sup>.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ قال: نزلت هذه الآية في عبد الله بن أبي وأصحابه، وذلك أنهم خرجوا ذات يوم؛ فاستقبلهم نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عبد الله بن أبي: انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم؟ فأخذ بيد أبي بكر الصديق؛ فقال: مرحباً بالصديق سيد بني تيم، وشيخ الإسلام، وثاني رسول الله في الغار، والباذل نفسه وماله لرسول الله، ثم أخذ بيد عمر؛ فقال: مرحباً بسيد بني عدي بن كعب، الفاروق، القوي في دين الله، الباذل نفسه وماله لرسول الله، ثم أخذ بيد علي؛ فقال: مرحباً بابن عم رسول الله، وختنه وسيد بني هاشم ما خلا رسول الله، ثم افترقوا، فقال عبد الله لأصحابه: كيف رأيتموني فعلت؟ فإذا رأيتموهم؛ فافعلوا كما فعلت؛ فأثنوا عليه خيراً، فرجع المسلمون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبروه بذلك؛ فأنزل الله هذه الآية. قال الحافظ في "العجاب" (١ / ٢٣٦): "أسند الواحدي من طريق محمد بن مروان السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به".

قلنا: وهو في "أسباب النزول" له (ص ١٣) معلقاً.

وذكره السيوطي في "الدر المنثور" (٧٨ / ١) وزاد نسبه للثعلبي.

قلنا: وهذا حديث كذب موضوع، من دون عبد الله بن عباس رضي الله عنهما متهمون

=

بالكذب.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في "العجاب" (١ / ٢٣٧): "قلت: الكلبي والراوي عنه تقدم وصف حالهما، وآثار الوضع لائحة على هذا الكلام، وسورة البقرة نزلت في أوائل مقدم رسول الله ﷺ المدينة؛ كما ذكره ابن إسحاق وغيره، وعلي إنما تزوج فاطمة رضي الله عنها في السنة الثانية من الهجرة". اهـ.

قلنا: وقال الحافظ (١ / ٢٠٩): "ومن روايات الضعفاء عن ابن عباس: "التفسير" المنسوب لأبي النضر محمد بن السائب الكلبي؛ فإنه يرويه عن أبي صالح؛ وهو مولى أم هانئ عن ابن عباس، والكلبي اتهموه بالكذب، وقد مرض، فقال لأصحابه في مرضه: كل شيء حدثتكم عن أبي صالح كذب، ومع ضعف الكلبي؛ فقد روى عنه تفسيره مثله أو أشد ضعفاً وهو محمد بن مروان السدي الصغير، ورواه عن محمد بن مروان مثله أو أشد ضعفاً وهو صالح بن محمد الترمذي...". اهـ.

فاحفظ هذا؛ فهو من المهمات، وضنائن العلم الغاليات. الاستيعاب في بيان الأسباب.

قوله (وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا) (وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ) وفي المراد: بشياطينهم ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم رؤوسهم في الكفر، قاله ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، والسدي.

والثاني: إخوانهم من المشركين، قاله أبو العالية، ومجاهد.

قوله تعالى: {وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا} [البقرة: ١٤].

أي: أظهروا لهم الإيمان، والموالاتة، والمصافاة - نفاقاً، ومصانعة، وتقية وليشركوهم فيما أصابوا من خير ومغنم - واعلم أن مساق هذه الآية بخلاف ما سيقته له أول قصة المنافقين، فليس بتكرير. لأن تلك في بيان مذهبهم، والترجمة

=

عن نفاقهم، وهذه لبيان تباين أحوالهم، وتناقض أقوالهم - في أثناء المعاملة والمخاطبة - حسب تباين المخاطبين!.

قال ابن عباس: "كان رجال من اليهود إذا لقوا أصحاب النبي - ﷺ - أو بعضهم قالوا: إنا على دينكم".

قال الثعلبي: "أي رأوا، يعني المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه".

قال السعدي: "إذا اجتمعوا بالمؤمنين، أظهروا أنهم على طريقتهم وأنهم معهم".

وقرأ محمد بن السميقع: "وإذا لاقوا وهما بمعنى واحد".

قوله تعالى: {وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ} [البقرة: ١٤]، "أي: وإذا انفردوا ورجعوا إلى رؤسائهم وكبرائهم، أهل الضلال والنفاق".

قال السعدي: أي: إلى "رؤسائهم وكبرائهم في الشر".

قال أبو مالك: قوله: {خلوا}، يعني: مضوا".

واختلف في معنى {شَيَاطِينِهِمْ} [البقرة: ١٤]، على أقاويل:

أحدها: قالوا: {شَيَاطِينِهِمْ}: أي: سائر أهل الشرك الذين هم على مثل الذي هم عليه من الكفر بالله وبكتابه ورسوله.

والثاني: شياطينهم من اليهود. قاله ابن عباس، وروي عن السدي، وأبي العالية والربيع مثل ذلك.

والثالث: رؤسائهم في الكفر. وهذا قول ابن مسعود.

والرابع: أي رؤسائهم وقادتهم في الشرك والشر. قاله قتادة.

والخامس: وقيل: وهم المشركون. قاله قتادة.

والسادس: وقيل: أصحابهم من المنافقين والمشركين. قاله مجاهد، والربيع.

والسابع: كهنتهم، قاله الضحاك، والكلبي.

قلت: وجميع آراء السابقة صحيحة، والقول الأول يجمع جميع الأقوال وهو

=

الأقرب، وبه قال الإمام الطبري.

وفي قوله: {إلى شياطينهم} [البقرة: ١٤]، ثلاثة أوجه:

أحدها: معناه: مع شياطينهم، فجعل (إلى) موضع (مع)، كما قال تعالى: {مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ} [آل عمران: ٥٢]، يريد: مع الله، وكما توضع (على) في موضع (من)، و(في) و(عن) و(الباء)، كما قال الشاعر:

إِذَا رَضِيتَ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ... لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

فقوله (رضيتُ عليّ) أريد به: (رضيتُ عنّي).

والثاني: وهو قول بعض البصريين: أنه يقال خلوت إلى فلان، إذا جعلته غايتك في حاجتك، وخلوت به يحتمل معنيين: أحدهما الخلاء به في الحاجة، والآخر في السخرية به.

وعلى القول الأخير: ليكون قوله: {وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ}، أفصح، وهو على حقيقته مستعمل.

والثالث: وهو قول بعض الكوفيين: أن معناه: إذا انصرفوا إلى شياطينهم فيكون قوله: {إلى} مستعملاً في موضع لا يصح الكلام إلا به.

قال الإمام الطبري: "وهذا القول -أي الأخير- عندي أولى بالصواب، لأن لكل حرف من حُرُوفِ المعاني وجهًا هو به أولى من غيره فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها. ولِ (إلى) في كل موضع دخلت من الكلام حُكْمٌ، وغيرُ جائزِ سلبها معانيها في أماكنها".

واختلف أهل اللغة في الأصل الذي يرجع إليه اشتقاق (الشیطان)، على قولين: أحدهما: أنه مشتق من (شَطَنَ)، بمعنى: بَعُدَ عن الحقِّ، وشَطَنَتْ دَارُهُ، أي بعدت، فسمي شيطانًا، إما لبعده عن الخير، وإما لبعده مذهبه في الشر، فعلى هذا النون أصلية.

=

والقول الثاني: أنه يرجع إلى الجذر (شَيْطَ)، مشتق من شاط يشيط، أي هلك يهلك، كما قال الأعشى:

قَدْ نَخْضِبُ الْعَيْرَ مِنْ مَكْنُونِ فَائِلِهِ... وَقَدْ يَشِيطُ عَلَيَّ أَرْمَاحِنَا الْبَطْلُ

أي يهلك، فعلى هذا يكون النون فيه زائدة.

والقول الأول هو الأرجح؛ أي: اشتقاقه من (شطن)؛ وذلك لأنها أقرب إلى وصف أعمال الشيطان التي تهدف إلى إبعاد الناس عن عمل الخير واتباع الحق؛ "لأنَّ اشتقاق الشيطان من شطن؛ بمعنى: بُعد عن الخير ومال عن الحق - أقرب إلى الحقيقة من اشتقاقه من شاط؛ بمعنى: احترق؛ ذلك أنَّ عمل الشيطان هو إبعاد الناس عن الحق، والذي يبعد الناس عن الحق والخير يكون هو بعيداً عنه".

قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ} [البقرة: ١٤]، أي أي قالوا لهم نحن "على ما أنتم عليه من التكذيب والعداوة".

قال ابن عباس: "أي إنا على مثل ما أنتم عليه".

قال الثعلبي: "أي: على دينكم وأنصاركم".

قوله تعالى: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} [البقرة: ١٤]، أي: "وإنما نستهزئ بالقوم ونسخر منهم بإظهار الإيمان".

قال الطبري: أي: "إنما نحن ساخرون".

قال الثعلبي: أي: "بمحمد وأصحابه".

قال الماوردي: "أي ساخرون بما نظهره من التصديق والموافقة".

روي "عن ابن عباس: قالوا: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ}، ساخرون بأصحاب محمد ﷺ". وفي رواية أخرى له: "إنما نحن نستهزئ بالقوم ونلعب بهم". وروي عن

قتادة والربيع مثل ذلك.

يقال: خلوت بفلان وإليه أي: انفردت معه، ويجوز أن يكون من خلا بمعنى:

{اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} (١٥).  
 {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} يُجَازِيهِمْ بِاسْتَهْزَائِهِمْ {وَيَمُدُّهُمْ} يُمَهِّلُهُمْ {فِي طُغْيَانِهِمْ}  
 بِتَجَاوُزِهِمُ الْحَدَّ فِي الْكُفْرِ {يَعْمَهُونَ} يَتَرَدَّدُونَ تَحْيِيرًا حَالًا<sup>(١)</sup>.

مضى، ومنه: القرون الخالية. والمراد بـ شياطينهم: أصحابهم أولو التمرّد والعناد، والشيطان يكون من الإنس والجنّ، كما قال تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا [الأنعام: ١١٢]. وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر. واشتقاق شيطان من شطن، إذا بعد، لبعده من الصلاح والخير. ومعنى إِنَّا مَعَكُمْ أَي فِي الْاِعْتِقَادِ عَلَى مِثْلِ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ، إِنَّمَا نَحْنُ فِي إِظْهَارِ الْإِيمَانِ عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ مُسْتَهْزِئُونَ سَاخِرُونَ بِهِمْ. والاستهزاء بالشيء السخرية منه.

يقال: هزأت واستهزأت بمعنى.

(١) قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة: ١٥].

قال القرطبي: أي: الله "ينتقم منهم ويعاقبهم، ويسخر بهم ويجازيهم على استهزائهم".

قال الثعلبي: "أي يجازيهم جزاء استهزائهم".

وقد اختلف أهل التفسير في قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة: ١٥]، على وجوه:

أحدها: معناه أنه يحاربههم على استهزائهم، فسمي الجزاء باسم المجازي عليه، كما قال تعالى: {فَمَنْ اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ}، وليس الجزاء اعتداءً، قال عمرو بن كلثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا... فَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

فسمي انتصاره جهلاً، والجهل لا يفتخر به ذو عقل، وإنما قال ليزدوج الكلام

=

فيكون أخف على اللسان من المخالفة بينهما. وكانت العرب إذا وضعوا لفظاً بإزاء لفظ جواباً له وجزاء ذكره بمثل لفظه وإن كان مخالفاً له في معناه، وعلى ذلك جاء القرآن والسنة.

والثاني: أن معناه أنه يجازيهم جزاء المستهزئين.

والثالث: أنه لما حسن أن يقال للمناق: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} [الدخان: ٤٩]، صار القول كالاستهزاء به.

والرابع: ما حكى: أنهم يُفْتَحُ لهم باب الجحيم، فيرون أنهم يخرجون منها، فيزدحمون للخروج، فإذا انتهوا إلى الباب ضربهم الملائكة، بمقامع النيران، حتى يرجعوا، وهذا نوع من العذاب، وإن كان كالاستهزاء.

والخامس: أنه لما كان ما أظهره من أحكام إسلامهم في الدنيا، خلاف ما أوجبه عليهم من عقاب الآخرة، وكانوا فيه اغترار به، صار كالاستهزاء [بهم].

وإلى هذا القول ذهب الطبري والسعدي. وبنحو هذا المعنى روي الخبر عن ابن عباس، في قوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} قال: "يسخر منهم للنقمة منهم".

والراجح - والله أعلم - هو القول الأول، فسمى العقوبة باسم الذنب، هذا قول الجمهور من العلماء، والعرب تستعمل ذلك كثيراً في كلامهم.

قوله عز وجل: {وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة: ١٥]، أي: أن الله يبقئهم ضالين في طغيانهم".

قال القرطبي: "أي يطيل لهم المدة ويمهلهم ويملي لهم، كما قال: {إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا} [آل عمران: ١٧٨]".

وفي {يَمُدُّهُمْ} [البقرة: ١٥]، ثلاثة أقوال:

أحدهما: يملي لهم، وهو قول ابن مسعود، والسدي.

والثاني: يزيدهم، وهو قول مجاهد.

=



والثالث: وقيل: يَمُدُّ لَهُمْ".

والراجح هو ما قاله مجاهد، بأن معنى {وَيَمُدُّهُمْ}: يزيدهم، على وجه الإملاء والترك لهم في عتوهم وتمردهم، كما وصف ربنا أنه فعل بنظرائهم في قوله {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [سورة الأنعام: ١١٠]، يعني نذرهم ونتركهم فيه، ونملي لهم ليزدادوا إثمًا إلى إثمهم، ولا وجه لقول من قال: ذلك بمعنى "يَمُدُّ لَهُمْ"، لأنه لا تدافع بين العرب وأهل المعرفة بلغتها أن يستجيزوا قول القائل: "مدَّ النهرَ نهرًا آخر"، بمعنى: اتصل به فصار زائدًا ماءً المتَّصِلَ به بماء المتَّصِلِ - من غير تأوُّل منهم. ذلك أن معناه: مدَّ النهرَ نهرًا آخر. فكذلك ذلك في قول الله: {وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ}.

وقوله تعالى: {طُغْيَانِهِمْ} [البقرة: ١٥]، يعني في: "كفرهم وضلالهم".

قال ابن عباس: "في كفرهم يترددون". وروي عن ابن مسعود وقتادة والربيع وابن زيد مثل ذلك.

و(الطُّغْيَانُ)، أصله مجاوزة الحد، من قولك: طَغَى فلان يطغى طُغْيَانًا، إذا تجاوز في الأمر حده فبغى، ومنه قوله الله: {كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ} [سورة العلق: ٦، ٧]، أي يتجاوز حده، وقوله في فرعون: {إِنَّهُ طَغَى} [طه: ٢٤] أي أسرف في الدعوى حيث قال: {أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى} [النازعات: ٢٤]، ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

وَدَعَا اللَّهُ دَعْوَةً لَاتَ هَنَاءًا... بَعْدَ طُغْيَانِهِ، فَظَلَّ مُشِيرًا

وقوله تعالى: {يَعْمَهُونَ} [البقرة: ١٥]، فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: يترددون، قاله ابن عباس، ومجاهد، والربيع، ومنه قول ابن بري:

مَتَى نَعْمَهُ إِلَى عُثْمَانَ نَعْمَهُ... إِلَى صَحْمِ السُّرَادِقِ وَالْقَبَابِ

أَيُّ تُرَدُّ النَّظَرَ.

والثاني: معناه يتحIRON، قاله ابن عباس، ومنه قول رؤية بن العجاج:

ومهمه أطرافه في مهمه... أعمى الهدى بالجاهلين العمه

والثالث: يعمهون عن رشدهم، فلا يبصرونه، لأن من عمه عن الشيء كمن كمه عنه، قال الأعشى:

أراني قد عمهت وشاب رأسي... وهذا اللعب شين للكبير

والرابع: يتمادون. قاله ابن عباس.

قال الثعلبي: {يعمهون}، أي: "يمضون، يترددون في الضلالة متحيرين، يقال: عمه يعمه عمها وعموها، وعمها فهو عمه، وعامه: إذا كان جائرا عن الحق". ثم استشهد بقول رؤية السابق.

\* والآية جزاء لهم، على استهزائهم بعباده، قال أبو حيان: وفي مقابلة استهزائهم بالمؤمنين باستهزاء الله بهم ما يدل على عظم شأن المؤمنين وعلو منزلتهم، وليعلم المنافقون أن الله هو الذي يذب عنهم ويحارب من حاربهم اهـ.

قال ابن الجوزي: اختلف العلماء في المراد، باستهزاء الله بهم على تسعة أقوال:

أحدها: أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار، فيسرعون إليه فيغلق، ثم يفتح لهم باب آخر، فيسرعون فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون. روي عن ابن عباس.

والثاني: أنه إذا كان يوم القيامة جمدت النار لهم كما تجمد الإهالة في القدر، فيمشون فتنخسف بهم. روي عن الحسن البصري.

والثالث: أن الاستهزاء بهم: إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب، باطنه

فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فييقون في الظلمة، فيقال لهم: ارجعوا

وراءكم فالتمسوا نورا، قاله مقاتل. والرابع: أن المراد به: يجازيهم على

استهزائهم، فقبول اللفظ بمثله لفظا وإن خالفه معنى، فهو كقوله تعالى: وجزاء

سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، وقوله: فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ. وقال عمرو بن كلثوم: ألا لا يجهلن أحدٌ علينا... فنجهل فوق جهل الجاهلينا أراد: فنعاقبه بأغلظ من عقوبته.

والخامس: أن الاستهزاء من الله تعالى التَّخَطُّةُ لهم، والتَّجْهِيلُ، فمعناه: الله يخطئ فعلهم، ويجهلهم في الإقامة على كفرهم.

والسادس: أن استهزاءه: استدراجه إياهم.

والسابع: أنه إيقاع استهزائهم بهم، وردَّ خداعهم ومكرهم عليهم. ذكر هذه الأقوال محمد بن القاسم الأنباري.

والثامن: أن الاستهزاء بهم أن يقال لأحدهم في النار وهو في غاية الذل: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (٤٩) ذكره شيخنا في كتابه.

والتاسع: أنه لما أظهروا من أحكام إسلامهم في الدنيا خلاف ما أبطن لهم في الآخرة، كان كالاستهزاء بهم. اهـ.

قوله: {وَيَمُدُّهُمْ} فيه أربعة أقوال: أحدها: يمكن لهم، قاله ابن مسعود. والثاني: يملي لهم، قاله ابن عباس. والثالث: يزيدهم، قاله مجاهد. والرابع: يمهلهم، قاله الزجاج.

قوله {فِي طُغْيَانِهِمْ} أي: فجورهم وكفرهم، {يَعْمَهُونَ} أي: حائرون مترددون، وهذا من استهزائه تعالى بهم.

(تنبيه): اعلم وفقني الله وإياك للصواب، أن الصفات إذا كانت كمالات في حال، ونقصا في حال، لم تكن جائزة في حق الله، ولا ممتنعة على سبيل الإطلاق، فلا تثبت له إثباتا مطلقا، ولا تنفى عنه نفيا مطلقا، بل لا بد من التفصيل، فتجوز في الحال التي تكون كمالات، وتمتنع في الحال التي تكون نقصا، وذلك كالمكر، وهذه الصفات وغيرها من صفات الأفعال كالكيد والخداع، فهذه تكون كمالات إذا كانت

في مقابلة من يعاملون الفاعل بمثلها؛ لأنها حينئذ تدل على أن فاعلها قادر على مقابلة عدوه بمثل فعله أو أشد، وتكون نقصاً في غير هذه الحال، ولهذا لم يذكرها الله ولا رسوله ﷺ على أنها من صفاته سبحانه بإطلاق، وإنما ذكرها في مقابلة من يعاملونه ورسوله بمثلها: كقوله تعالى: {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} [الأنفال: ٣٠]، وقوله: {إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا، وَأَكِيدُ كَيْدًا} [الطارق: ١٥-١٦]، وقوله: {وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ، وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ} [الأعراف: ١٨٢-١٨٣]، وقوله: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ} [النساء: ١٤٢]، وقوله: {قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} [البقرة: ١٤، ١٥].

قال ابن جرير الطبري في تفسير الآية بعد أن ذكر الاختلاف في صفة الاستهزاء والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا: أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزيء للمستهزأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قبله وفعله به مورثه مساءة باطناً، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر ثم قال: وأما الذين زعموا أن قول الله تعالى ذكره *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* إنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة؛ فنافون عن الله عز وجل ما قد أثبتته الله عز وجل لنفسه وأوجه لها، وسواءً قال قائل: لم يكن من الله جل ذكره استهزاء ولا مكر ولا خديعة ولا سخرية بمن أخبر أنه يستهزئ ويسخر ويمكر به، أو قال: لم يخسف الله بمن أخبر أنه خسف به من الأمم ولم يغرق من أخبر أنه أغرقه منهم ويقال لقائل ذلك: إن الله جل ثناؤه أخبرنا أنه مكر بقوم مضوا قبلنا لم نرهم، وأخبرنا عن آخرين أنه خسف بهم، وعن آخرين أنه أغرقهم، فصدقنا الله تعالى فيما ذكره فيما أخبرنا به من ذلك، ولم نفرق بين شيء منه؛ فما برهانك على تفريقك ما فرقت بينه بزعمك أنه قد أغرق وخسف بمن أخبر أنه

=

أغرقه وخسف به، ولم يمكر بمن أخبر أنه قد مكر به؟! اهـ  
وقال أبو إسحاق الحربي في غريب الحديث (١ / ٩٤): (والكيد من الله خلافه من  
الناس، كما المكر منه خلافه من الناس) وهذا إثبات منه لصفتي الكيد والمكر  
على الحقيقة.

وقال قوام السنة الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (١ / ١٦٨): وتولى الذب  
عنهم (أي: عن المؤمنين) حين قالوا: إنما نحن مستهزون، فقال: الله يستهزئ  
بهم، وقال: فيسخرون منهم سخر الله منهم [التوبة: ٧٩]، وأجاب عنهم فقال: ألا  
إنهم هم السفهاء [البقرة: ١٣]؛ فأجل أقدارهم أن يوصفوا بصفة عيب، وتولى  
المجازاة لهم، فقال الله يستهزئ بهم [البقرة: ١٥] وقال سخر الله منهم [التوبة  
٧٩]؛ لأن هاتين الصفتين إذا كانتا من الله؛ لم تكن سفها؛ لأن الله حكيم، والحكيم  
لا يفعل السفه، بل ما يكون منه يكون صوابا وحكمة اهـ.

وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٧ / ١١١): ردا على الذين يدعون أن  
هناك مجازا في القرآن: وكذلك ما ادعوا أنه مجاز في القرآن كلفظ (المكر)  
و(الاستهزاء) و(السخرية) المضاف إلى الله، وزعموا أنه مسمى باسم ما يقابله  
على طريق المجاز، وليس كذلك، بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا  
يستحق العقوبة؛ كانت ظلما له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له  
بمثل فعله؛ كانت عدلا؛ كما قال تعالى: كذلك كدنا ليوسف [يوسف: ٧٦] فكاد  
له كما كادت إخوته لما قال له أبوه لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك  
كيدا [يوسف: ٥]، وقال تعالى: إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا [الطارق: ١٥] وقال  
تعالى: ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون فانظر كيف كان عاقبة مكرهم  
[النمل: ٥٠] وقال تعالى: الذين يلتمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات  
والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم [التوبة: ٧٩] ولهذا

=

كان الاستهزاء بهم فعلا يستحق هذا الاسم؛ كما روى عن ابن عباس؛ أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار، فيسرعون إليه، فيغلق، ثم يفتح لهم باب آخر، فيسرعون إليه، فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون قال تعالى فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الأرائك ينظرون هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون [المطففين: ٣٦] وعن الحسن البصري: إذا كان يوم القيامة؛ خمدت النار لهم كما تخمد الإهالة من القدر، فيمشون، فيخسف بهم وعن مقاتل: إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب؛ باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، فيبقون في الظلمة، فيقال لهم: ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقال بعضهم: استهزأوه: استدراجه لهم وقيل: إيقاع استهزائهم ورد خداعهم ومكرهم عليهم وقيل: إنه يظهر لهم في الدنيا خلاف ما أبطن في الآخرة وقيل: هو تجهيلهم وتخطئتهم فيما فعلوه وهذا كله حق، وهو استهزاء بهم حقيقة. اهـ

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (٣ / ٢١٧-٢١٨): وقد قيل: إن تسمية ذلك مكرًا وكيدًا واستهزاء وخداعًا من باب الاستعارة، ومجاز المقابلة، نحو {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى: ٤٠]، ونحو قوله: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} [البقرة: ١٩٤]، وقيل: وهو أصوب، بل تسمية ذلك حقيقة على بابه، فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد حسنة من الحكم العدل".

وقال العلامة عبد العزيز بن بار في الفتح (٣ / ٣٠٠) معقبًا على الحافظ ابن حجر لَمَّا تَأَوَّلَ صِفَةً مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ: (هذا خطأ لا يليق من الشارح، والصواب إثبات وصف الله بذلك حقيقة على الوجه اللائق به سبحانه كسائر الصفات، وهو سبحانه يجازي العامل بمثل عمله، فمن مكر؛ مكر الله به، ومن خادع؛ خادعه، وهكذا من أوعى؛ أوعى الله عليه، وهذا قول أهل السنة والجماعة؛ فالزمه؛ تفز

بالنجاة والسلامة، والله الموفق اهـ.

وقال الشيخ محمد خليل هراس في شرح الواسطية (ص ١٢٣) عند قوله تعالى {ومكروا ومكر الله...} وقوله {إنهم يكيدون كيدا - وأكد كيدا} قال رحمه الله: تضمنت هذه الآيات إثبات صفتي المكر والكيد، وهما من صفات الفعل الاختيارية، ولكن لا ينبغي أن يشتق له من هاتين الصفتين اسم، فيقال: ماكر، وكائد، بل يوقف عند ما ورد به النص من أنه خير الماكرين، وأنه يكيد لأعدائه الكافرين اهـ.

وفي المجموع الثمين (٢/ ٦٥) سئل الشيخ العثيمين - رحمه الله - هل يوصف الله بالمكر؟ وهل يسمى به؟ فأجاب: لا يوصف الله تعالى بالمكر إلا مقيدا، فلا يوصف الله تعالى به وصفا مطلقا؛ قال الله تعالى {أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون} ففي هذه الآية دليل على أن الله مكر، والمكر هو التوصل إلى إيقاع الخصم من حيث لا يشعر، ومنه جاء في الحديث الذي أخرجه البخاري (الحرب خدعة).

فإن قيل: كيف يوصف الله بالمكر مع أن ظاهره أنه مذموم؟ قيل: إن المكر في محله محمود، يدل على قوة الماكر، وأنه غالب على خصمه، ولذلك لا يوصف الله به على الإطلاق، فلا يجوز أن تقول: إن الله ماكر! وإنما تذكر هذه الصفة في مقام يكون مدحا؛ مثل قوله تعالى {ويمكرون ويمكر الله} وقوله {ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون}، ومثل قوله تعالى {أفأمنوا مكر الله}، ولا تنفى عنه هذه الصفة على سبيل الإطلاق، بل إنها في المقام التي تكون مدحا؛ يوصف بها، وفي المقام التي لا تكون مدحا؛ لا يوصف بها، وكذلك لا يسمى الله به؛ فلا يقال: إن من أسماء الله الماكر، والمكر من الصفات الفعلية؛ لأنها تتعلق بمشيئة الله سبحانه. اهـ.

والعلامة العثيمين أيضا في تفسير سورة البقرة: ومن فوائد الآية أن الله يستهزئ بمن يستهزئ به، أو يرسله، أو بشره جزاءً وفاقاً؛ واعلم أن ها هنا أربعة أقسام: قسم هو صفة كمال لكن قد ينتج عنه نقص: هذا لا يسمى الله تعالى به؛ ولكن يوصف الله به، مثل "المتكلم"، و"المريد"؛ ف"المتكلم"، و"المريد" ليسا من أسماء الله؛ لكن يصح أن يوصف الله بأنه متكلم، ومريد على سبيل الإطلاق؛ ولم تكن من أسمائه؛ لأن الكلام قد يكون بخير، وقد يكون بشر؛ وقد يكون بصدق، وقد يكون بكذب؛ وقد يكون بعدل، وقد يكون بظلم؛ وكذلك الإرادة..

القسم الثاني: ما هو كمال على الإطلاق، ولا ينقسم: فهذا يسمى الله به، مثل: الرحمن، الرحيم، الغفور، السميع، البصير... وما أشبه ذلك؛ وهو متضمن للصفة؛ وليس معنى قولنا: "يسمى الله به" أن نُحَدِّث له اسماً بذلك؛ لأن الأسماء توقيفية؛ لكن معناه أن الله سبحانه وتعالى تَسَمَّى به..

القسم الثالث: ما لا يكون كمالاً عند الإطلاق؛ ولكن هو كمال عند التقييد؛ فهذا لا يجوز أن يوصف به إلا مقيداً، مثل: الخداع، والمكر، والاستهزاء، والكيد. فلا يصح أن تقول: إن الله ماكر على سبيل الإطلاق، ولكن قل: إن الله ماكر بمن يمكر به، ويرسله، ونحو ذلك.

مسألة: هل "المنتقم" من جنس الماكر، والمستهزئ؟

الجواب: مسألة "المنتقم" اختلف فيها العلماء؛ منهم من يقول: إن الله لا يوصف به على سبيل الأفراد، وإنما يوصف به إذا اقترن بـ"العفو"؛ فيقال: "العفوُّ المنتقم"؛ لأن "المنتقم" على سبيل الإطلاق ليس صفة مدح إلا إذا قُرِن بـ"العفو"؛ ومثله أيضاً المٌذَل: قالوا: لا يوصف الله سبحانه وتعالى به على سبيل الأفراد إلا إذا قُرِن بـ"المُعز"؛ فيقال: "المعزُّ المٌذَل"؛ ومثله أيضاً "الضار": قالوا: لا يوصف الله سبحانه وتعالى به على سبيل الأفراد إلا إذا قُرِن "بالنافع"؛ فيقال:



"النافع الضار"؛ ويسمون هذه: الأسماء المزدوجة.

ويرى بعض العلماء أنه لا يوصف به على وجه الإطلاق. ولو مقروناً بما يقابله. أي إنك لا تقول: العفو المنتقم؛ لأنه لم يرد من أوصاف الله سبحانه وتعالى "المنتقم"؛ وليست صفة كمال بذاتها إلا إذا كانت مقيدة بمن يستحق الانتقام؛ ولهذا يقول عز وجل: {إنا من المجرمين منتقمون} [السجدة: ٢٢]، وقال عز وجل: {والله عزيز ذو انتقام} [آل عمران: ٤]؛ وهذا هو الذي يرجحه شيخ الإسلام ابن تيمية؛ والحديث الذي ورد في سرد أسماء الله الحسنى، وذكر فيه المنتقم غير صحيح؛ بل هو مدرج؛ لأن هذا الحديث فيه أشياء لم تصح من أسماء الله؛ وحذف منها أشياء هي من أسماء الله. مما يدل على أنه ليس من كلام الرسول ﷺ.

القسم الرابع: ما يتضمن النقص على سبيل الإطلاق: فهذا لا يوصف الله سبحانه وتعالى به أبداً، ولا يسمى به، مثل: العاجز؛ الضعيف؛ الأعور.... وما أشبه ذلك؛ فلا يجوز أن يوصف الله سبحانه وتعالى بصفة عيب مطلقاً..

والاستهزاء هنا في الآية على حقيقته؛ لأن استهزاء الله بهؤلاء المستهزئين دال على كماله، وقوته، وعدم عجزه عن مقابلتهم؛ فهو صفة كمال هنا في مقابل المستهزئين مثل قوله تعالى: {إنهم يكيّدون كيّداً \* وأكيد كيّداً} [الطارق: ١٥-١٦] أي أعظم منه كيّداً؛ فالاستهزاء من الله تعالى حق على حقيقته، ولا يجوز أن يفسر بغير ظاهره؛ فتفسيره بغير ظاهره محرم؛ وكل من فسر شيئاً من القرآن على غير ظاهره بلا دليل صحيح فقد قال على الله ما لم يعلم؛ والقول على الله بلا علم حرام، كما قال تعالى: {قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون} [الأعراف: ٣٣]؛ فكل قول على الله بلا علم في شرعه، أو في فعله، أو في وصفه

غير جائز؛ بل نحن نؤمن بأن الله جل وعلا يستهزئ بالمنافقين استهزاءً حقيقياً؛ لكن ليس كاستهزائنا؛ بل أعظم من استهزائنا، وأكبر، وليس كمثله شيء. وهذه القاعدة يجب أن يسار عليها في كل ما وصف الله به نفسه؛ فكما أنك لا تتجاوز حكم الله فلا تقول لما حرم: "إنه حلال"، فكذلك لا تقول لما وصف به نفسه أن هذا ليس المراد؛ فكل ما وصف الله به نفسه يجب عليك أن تبقيه على ظاهره، لكن تعلم أن ظاهره ليس كالذي ينسب لك؛ فاستهزاء الله ليس كاستهزائنا؛ وقرب الله ليس كقربنا؛ واستواء الله على عرشه ليس كاستوائنا على السرير؛ وهكذا بقية الصفات نجريها على ظاهرها، ولا نقول على الله ما لا نعلم؛ ولكن ننزه ربنا عما نزه نفسه عنه من مماثلة المخلوقين؛ لأن الله تعالى يقول: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١].

أما الخيانة فلا يوصف بها الله مطلقاً؛ لأن الخيانة صفة نقص مطلق؛ و"الخيانة" معناها: الخديعة في موضع الائتمان. وهذا نقص؛ ولهذا قال الله عز وجل: {وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم} [الأنفال: ٧١]، ولم يقل: فخانهم؛ لكن لما قال تعالى: {يخادعون الله} [النساء: ١٤٢] قال: {وهو خادعهم} [النساء: ١٤٢]؛ لأن الخديعة صفة مدح مقيدة؛ ولهذا قال الرسول ﷺ: "الحرب خدعة"، وقال ﷺ: "لا تخن من خانك"؛ لأن الخيانة تكون في موضع الائتمان؛ أما الخداع فيكون في موضع ليس فيه ائتمان؛ والخيانة صفة نقص مطلق. ا.هـ.

وقال الشيخ مشهور في الموافقات (٢/ ٢٩٥): وزيادة في توضيح ما سبق أود أن أبين ما يلي:

أولاً: إن الله لم يصف نفسه بالكيد، وإن رسول الله ﷺ لم يصف ربه بالإحصاء إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وهذا الوصف على حقيقته دون مجاز؛

=

إذ الموجب للمجاز منتفٍ كما سيأتي.

ثانيا: إن دعوى إطلاق هذه الألفاظ على الله سبحانه بالشرط السابق على سبيل المجاز لأنها توهم التشبيه باطلة، والمراد بهذا المجاز نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه، وهذا باطل، وقد مر معنا الرد على المصنف عندما أوَّل بعض هذه الصفات مثل "الحب والبغض"، راجع "ص ١٩٥ وما بعدها".

ثالثا: إن هذه الأفعال لا تدم على الإطلاق، ولا تمدح على الإطلاق، ومجازاة المسيء بمثل إساءته جائز في جميع الملل، مستحسن في جميع العقول، ولهذا كاد الله سبحانه وتعالى ليوسف حين أظهر لإخوته ما أبطن خلافه، جزاء على كيدهم له مع أبيه.

رابعا: هذه المجازة من المخلوق حسنة، فكيف من الخالق، هذا إذا نزلنا على قاعدة التحسين والتقبيح العقلين، وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله، ولكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه، وإن نزلنا ذلك على نفي التحسين والتقبيح عقلا، وأنه يجوز عليه كل ممكن، ولا يكون قبيحا فلا يكون المكر وغيره من صفات الفعل منه قبيحا البتة، فلا يمتنع وصفه به ابتداء، لا على سبيل المقابلة على هذا التقدير.

وعلى التقديرين، فإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجاز؛ إذ الموجب للمجاز منتفٍ على التقديرين.

خامسا: لا يشرع اشتقاق أسماء الله عز وجل من هذه الصفات، ومن فعل ذلك من الجهلة، فقد افترى على الله الكذب، وفاءً بأمر عظيم تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه.

قال السفاريني في "الدرة المضيئة" - كما في "العقائد السلفية" "٥٩" في مبحث الأسماء الحسنی:

=

{أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} (١٦).

{أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ} {أَيَّ اسْتَبَدَّلُوها بِهِ} {فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ} {أَيَّ مَا رَبِحُوا فِيهَا بَلْ خَسِرُوا لِمَصِيرِهِمْ إِلَى النَّارِ الْمُؤَبَّدَةِ عَلَيْهِمْ} {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} {فِيمَا فَعَلُوا}.

لكنها في الحق توقيفية ... لنا بذا أدلة وفيه

يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في "مدارج السالكين" "٣" / ٤١٥: "فنسبة الكيد والمكر ونحوها إليه سبحانه من إطلاق الفعل عليه تعالى، والفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق الله على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بـ "المريد" و"الشائي" و"المحدث"، كما لم يسم نفسه بـ "الصانع" و"الفاعل" و"المتقن"، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أفتيح الخطأ من اشتق له من كل فعل اسما، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه: الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذلك، وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء موجود ومذكور ومعلوم ومراد، ولا يسمى بذلك".

وانظر في إثبات هذا الصفات أيضا: "مختصر الصواعق المرسله" "٢" / ٣٢-

"٣٤"، و"طريق الهجرتين" "٤٢٧-٤٢٩"، و"أقاويل الثقات" "٧٢".

(١) قال ابن الجوزي: "في نزولها ثلاثة أقوال: أحدها: أنها نزلت في جميع الكفار، قاله ابن مسعود، وابن عباس.

والثاني: أنها في أهل الكتاب، قاله قتادة والسدي ومقاتل.

والثالث: أنها في المنافقين، قاله مجاهد، وهو الراجح".

=

قوله تعالى: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى} [البقرة: ١٦].

إشارة إلى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات الشنيعة المميّزة لهم عن عداهم أكمل تمييز، بحيث صاروا كأنّهم حضّار مشاهدون على ما هم عليه. وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعد منزلتهم في الشرّ وسوء الحال، ومحله الرفع على الابتداء، خبره قوله تعالى: الَّذِينَ اشْتَرُوا الْإِخ. والجملة مسوقة لتقرير ما قبلها، وبيان لكمال جهالتهم - فيما حكى عنهم من الأقوال والأفعال - بإظهار غاية سماجتها، وتصويرها بصورة ما لا يكاد يتعاطاه من له أدنى تمييز - فضلا عن العقلاء -. والضلالة الجور عن القصد، وبالهدى التوجه إليه. وقد استعير الأول: للعدول عن الصواب في الدين، والثاني للاستقامة عليه.

و «الاشترء» استبدال السلعة بالثمن - أي أخذها به - فاشترء الضلالة بالهدى مستعار لأخذها بدلا منه أخذنا منوطا بالرغبة فيها والإعراض عنه. فإن قيل: كيف اشترءوا الضلالة بالهدى، وما كانوا على هدى؟ قلت: جعلوا لتمكّنهم منه - بتيسير أسبابه - كأنه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة قد عطّلوه، واستبدلوها به، فاستعير ثبوته لتمكّنهم بجامع المشاركة في استتباع الجدوى ولا مزية في أنّ هذه المرتبة - من التمكّن - كانت حاصلة لهم بما شاهدوه - من الآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة - من جهة النبي ﷺ.

قال السعدي: "أي: رغبوا في الضلالة، رغبة المشتري بالسلعة، التي من رغبته فيها يبذل فيها الأثمان النفيسة، وهذا من أحسن الأمثلة، فإنه جعل الضلالة، التي هي غاية الشر، كالسلعة، وجعل الهدى الذي هو غاية الصلاح بمنزلة الثمن، فبذلوا الهدى رغبة عنه بالضلالة رغبة فيها، فهذه تجارتهم، فبئس التجارة، وبئس الصفقة صفقتهم، وإذا كان من بذل دينارا في مقابلة درهم خاسرا، فكيف من بذل جوهرة وأخذ عنها درهما؟" فكيف من بذل الهدى في مقابلة الضلالة، واختار الشقاء

=

=

على السعادة، ورغب في سافل الأمور عن عاليها".  
وقد اختلف أهل العلم في قوله تعالى: {اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى} [البقرة: ١٦]،  
على أربعة أوجه:

أحدها: أنه على حقيقة الشراء فكأنهم اشتروا الكفر بالإيمان. قاله ابن عباس.

والثاني: أنه بمعنى استحبووا الكفر على الإيمان. قاله قتادة.

إذ عبّر عنه بالشراء، لأن الشراء يكون فيما يستحبه مشتريه، فإما أن يكون على  
معنى شراء المعاوضة فعلاً، لأن المنافقين لم يكونوا قد آمنوا، فبيعوا إيمانهم.  
وهؤلاء وجهوا معنى قول الله جل ثناؤه {اشْتَرَوْا} إلى معنى اختاروا، لأن العرب  
تقول: اشتريت كذا على كذا، واشتريته - يعنون اخترته عليه.

ومن الاستراء قول أعشى بني ثعلبة:

فَقَدْ أُخْرِجَ الْكَاعِبَ الْمُسْتَرَا... ةً مِنْ خِدْرِهَا وَأُشِيعَ الْفِمَارِ

يعني بالمستراة: المختارة.

وقال ذو الرمة، في الاشتراء بمعنى الاختيار:

يَذُبُّ الْقَصَايَا عَنْ شِرَاةٍ كَانَتْهَا... جَمَاهِيرٌ تَحْتَ الْمُدْجِنَاتِ الْهُوَاضِبِ

يعني بالشراة: المختارة.

وقال آخر في مثل ذلك:

إِنَّ الشَّرَاةَ رُوقَةَ الْأَمْوَالِ... وَحَزْرَةَ الْقَلْبِ خِيَارُ الْمَالِ

وضَعَفَ الطبري هذا القول، وذلك "لأن الله جل ثناؤه قال: {فَمَا رِبِحَتْ  
تِجَارَتُهُمْ}، فدل بذلك على أن معنى قوله: {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ  
بِالْهُدَى}، معنى الشراء الذي يتعارفه الناس، من استبدال شيء مكان شيء، وأخذ  
عوض على عوض".

والثالث: أنه بمعنى أخذوا الكفر وتركوا الإيمان، وهذا قول ابن عباس وابن

=

مسعود، واختاره الطبري.

والرابع: أنهم: آمنوا ثم كفروا. قاله مجاهد.

وقرأ يحيى بن يعمر وابن أبي إسحاق: {اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ}، بكسر الواو، لأنَّ الجزم يحرك الی الكسرة العدوى بفتحها حركة إلى أخف الحركات.

قوله تعالى: {فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ} [البقرة: ١٦]، "أي ما ربحت صفقتهم في هذه المعارضة والبيع".

قال قتادة: "قد وَالله رأيتموهم خرجوا من الهدى إلى الضلالة، ومن الجماعة إلى الفرقة، ومن الأمن إلى الخوف، ومن السنة إلى البدعة".

قال الثعلبي: أي: فما ربحوا في تجارتهم".

قال ابن عثيمين: "أي ما زادت تجارتهم، وهي اشتراؤهم الضلالة بالهدى".

قال الطبري: "بشراؤهم الضلالة بالهدى - خسروا ولم يربحوا، لأن الربح من التجار: المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته المملوكة أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به. فأما المستبدل من سلعته بدلا دُون الثمن الذي ابتاعها به، فهو الخاسر في تجارته لا شك. فكذلك الكافر والمنافق، لأنهما اختارا الحيرة والعمى على الرشاد والهدى، والخوف والرعب على الحفظ والأمن".

وقرأ إبراهيم ابن أبي عبلة: {فما ربحت تجارتهم} بالجمع.

قوله تعالى: {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} "أي وما كانوا راشدين في صنيعهم ذلك، لأنهم خسروا سعادة الدارين".

قال الثعلبي: يعني "من الضلالة".

قال الطبري: "ما كانوا رُشداً في اختيارهم الضلالة على الهدى، واستبدالهم الكفر بالإيمان، واشترائهم النفاق بالتصديق والإقرار".

قال ابن عثيمين: "أي ما كانوا متصفين بالاهتداء حينما اشتروا الضلالة بالهدى؛ بل هم خاسرون في تجارتهم ضالون في منهجهم".

قال السعدي: "وقوله: {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}، تحقيق لضلالهم، وأنهم لم يحصل لهم من الهداية شيء، فهذه أوصافهم القبيحة".

وفي قوله تعالى: {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} [البقرة: ١٦]، ثلاثة أوجه:

أحدها: وما كانوا مهتدين، في اشتراء الضلالة.

والثاني: وما كانوا مهتدين إلى التجارة التي اهتدى إليها المؤمنون.

والثالث: أنه لما كان التاجر قد لا يربح، ويكون على هدى في تجارته، نفى الله عنهم الأمرين من الربح والاهتداء، مبالغة في ذمهم.

قال ابن الجوزي: والضلالة والضلال بمعنى واحد. وفيهما للمفسرين ثلاثة أقوال: أحدها: أن المراد بها هنا الكفر، والمراد بالهدى: الإيمان، روي عن الحسن وقتادة والسدي.

والثاني: أنها الشك، والهدى: اليقين.

والثالث: أنها الجهل، والهدى: العلم. وفي كيفية استبدالهم الضلالة بالهدى ثلاثة

أقوال: أحدها: أنهم آمنوا ثم كفروا، قاله مجاهد. والثاني: أن اليهود آمنوا بالنبي قبل مبعثه، فلما بعث كفروا به، قاله مقاتل. والثالث: أن الكفار لما بلغهم ما جاء به النبي ﷺ من الهدى فردوه واختاروا الضلال، كانوا كمن أبدل شيئاً بشيء،

ذكره شيخنا علي بن عبيد الله اهـ.

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ عَطْفَ عَلَى الصَّلَةِ دَاخِلٍ فِي حَيْزِهَا. وَالْفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى تَرْتِبِ مَضْمُونِهِ عَلَيْهَا. وَالتَّجَارَةُ صِنَاعَةُ التَّجَارِ، وَهُوَ التَّصَدِّي لِلْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، لِتَحْصِيلِ الرِّبْحِ وَهُوَ الْفَضْلُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ، وَإِسْنَادُ عَدْمِهِ - الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْخُسْرَانِ - إِلَيْهَا، وَهُوَ لِأَصْحَابِهَا، مِنَ الْإِسْنَادِ الْمَجَازِيِّ وَهُوَ: أَنْ يَسْنَدَ الْفِعْلَ إِلَى



شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له - كما تلبست التجارة بالمشتريين - وفائدته: المبالغة في تخسيرهم، لما فيه من الإشعار بكثرة الخسار، وعمومه المستتبع، لسرايته إلى ما يلابسهم.

فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح، والتجارة كأنَّ ثمَّ مبايعة على الحقيقة؟

قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقف بأشكال لها، وأخوات - إذا تلاحقن - لم تر كلاماً أحسن منه ديباجة، وأكثر ماء ورونقا، وهو المجاز المرشَّح، فإيرادهما - إثر الاشتراء - تصوير لما فاتهم من فوائد الهدى بصورة خسار التجارة - الذي يتحاشى عنه كل أحد - للإشباع في التخسير والتحسير. وهذا النوع قريب من التتميم الذي يمثله أهل صناعة البديع بقول الخنساء:

وإنَّ صخرًا لتأتَمَّ الهداة به... كأنه علم في رأسه نار..!

لما شبَّهته - في الاهتداء به - بالعلم المرتفع، أتبع ذلك ما يناسبه ويحقِّقه، فلم تقنع بظهور الارتفاع حتى أضافت إلى ذلك ظهوراً آخر، باشتعال النار في رأسه. وقوله: وما كانوا مُهْتَدِينَ أي: لزوال استعدادهم، وتكدير قلوبهم بالرَّين الموجب للحجاب والحرمان الأبدي.

قال الزمخشري: فإن قيل: لم عطف بالواو عدم اهتدائهم على انتفاء ربح تجارتهم، ورتباً معاً بالفاء على اشتراء الضلالة بالهدى؟ وما وجه الجمع بينهما - مع ذلك الترتيب - على أن عدم الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى، فيكون تكراراً لما مضى؟.

فالجواب: أن رأس مالهم هو الهدى، فلما استبدلوا به ما يضادّه - ولا يجامعه أصلاً - انتفى رأس المال بالكلية، وحين لم يبق في أيديهم إلا ذلك الضد - أعني

{مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} (١٧).

{مَثَلُهُمْ} صِفَتُهُمْ فِي نِفَاقِهِمْ {كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ} أَوْقَدَ {نَارًا} فِي ظُلْمَةٍ {فَلَمَّا أَضَاءَتْ} أَنْارَتْ {مَا حَوْلَهُ} فَأَبْصَرَ وَاسْتَدْفَأَ وَأَمِنَ مِمَّنْ يَخَافُهُ {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} أَطْفَأَهُ وَجَمَعَ الضَّمِيرَ مُرَاعَاةً لِمَعْنَى الَّذِي {وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} مَا حَوْلَهُمْ مُتَحَرِّينَ عَنِ الطَّرِيقِ خَائِفِينَ فَكَذَلِكَ هَؤُلَاءِ آمَنُوا بِإِظْهَارِ كَلِمَةِ الْإِيمَانِ فَإِذَا مَاتُوا جَاءَهُمُ الْخَوْفُ وَالْعَذَابُ<sup>(١)</sup>.

الضلالة - وصفوا بانتفاء الريح والخسارة. لأن الضالَّ في دينه خاسر هالك - وإن أصاب فوائد دنيوية - ولأن من لم يسلم له رأس ماله لم يوصف بالريح، بل بانتفائه، فقد أضاعوا سلامة رأس المال بالاستبدال، وترتب على ذلك إضاعة الريح.

وأما قوله: وما كانوا مُهْتَدِينَ فليس معناه عدم اهتدائهم في الدين - فيكون تكراراً لما سبق - بل لما وصفوا بالخسارة في هذه التجارة أشير إلى عدم اهتدائهم لطرق التجارة - كما يهتدي إليه التجار البصراء بالأموال التي يربح فيها ويخسر - فهذا راجع إلى الترشيح.

قال ابن الجوزي: قوله تعالى: وما كانوا مُهْتَدِينَ. فيه خمسة أقوال: أحدها: وما كانوا في العلم بالله مهتدين. والثاني: وما كانوا مهتدين من الضلالة. والثالث: وما كانوا مهتدين إلى تجارة المؤمنين. والرابع: وما كانوا مهتدين في اشتراء الضلالة. والخامس: أنه قد لا يربح التاجر ويكون على هدى من تجارته غير مستحق للذم فيما اعتمده، فنفى الله عز وجل عنهم الأمرين مبالغة في ذمهم.

(١) قوله تعالى: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ

بُنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} [البقرة: ١٧ - ١٨]

المثل عبارة عن قول يشبه قولاً آخر بينهما مشابهة ليين أحدهما الآخر ويصوره، ولهذا ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه، وهو أحد أقسام القرآن السبعة ولما ذكر الله تعالى حقيقة وصف المنافقين عقبه بضرب المثل زيادة في الكشف والبيان، لأنه يؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، ولأن المثل تشبيه الخفي بالجلي، فيتأكد الوقوف على ماهيته وذلك هو النهاية في الإيضاح، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه.

قال ابن عباس: "هذا مثل ضربه الله للمنافقين أنهم كانوا يتعززون بالإسلام فينا المسلمين ويقاسمونهم الفيء فلما ماتوا سلبهم الله ذلك العز كما سلب صاحب النار ضوءه". وروي عن أبي العالية، وعطاء الخراساني مثل ذلك.

قوله تعالى: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا} [البقرة: ١٧]، "أي مثالهم في نفاقهم وحالهم العجيبة فيه كحال شخص أوقد ناراً ليستدفئ بها ويستضيء".

وذكروا في تفسير قوله تعالى: {اسْتَوْقَدَ نَارًا} [البقرة: ١٧]، أربعة أوجه:

أحدها: أنه أراد كمثل الذي أوقد، فدخلت السين زائدة في الكلام، وهو قول الأخفش.

ومن ذلك قال الشاعر:

وَدَاعٍ دَعَا: يَا مَنْ يُجِيبُ إِلَى النَّدَى... فَلَمْ يَسْتَجِبْهُ عِنْدَ ذَلِكَ مُجِيبٌ

فقوله: لم يستجبه، أي: لم يجبه.

والثاني: أنه أراد استوقد من غيره ناراً للضياء.

والثالث: وقيل: المراد طلب من غيره أن يوقد له.

والرابع: وقيل: طلب الوقود وسعى في تحصيله، وهو سطوع النار وأرتفاع لهبها.

قال الواحدي: والأول الصحيح". أي بمعنى (أوقد).

و(النار) مشتقة من النور وجمعها نيران، والنار تستعار لكل شدة، فيقال: أوقد نار الفتنة، وألقى بينهم نارا: إذا ألقى عداوة.

وقوله {الذي} في قوله: {الذي استوقد نارا}، المراد به الجماعة، وهو مذهب ابن قتيبة وابن الأنباري، واحتج ابن قتيبة بقول الشاعر:

فَإِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفُلْجٍ دِمَاؤُهُمْ... هُمْ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ

وقال ابن الأنباري: "الذي) في هذه الآية، واحد في معنى الجمع، وليس على ما ذكره ابن قتيبة، لأن (الذي) في البيت الذي احتج به جمع واحد (اللد)، والذي في الآية واحد في اللفظ لا واحد له، ولكن المراد منه الجمع.

قوله تعالى: {فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ} [البقرة: ١٧]، "أي فلما أنارت المكان الذي حوله فأبصر وأمن، واستأنس بتلك النار المشعة المضيئة".

قال مجاهد: "أما إضاءة النار فأقبالهم إلى المؤمنين والهدى".

وروي "عن السدي: {فلما أضاءت ما حوله}، زعم أن أناسا دخلوا في الإسلام مقدم النبي - ﷺ - المدينة ثم إنهم نافقوا فكان مثلهم كمثل رجل كان في ظلمة فأوقد نارا فلما أضاءت ما حوله من قذى أو أذى فأبصره حتى عرف ما يتقي منها فبينما هو كذلك إذ أطفئت ناره، فأقبل لا يدري ما يتقي من أذى، فذلك المنافق كان في ظلمة الشرك فأسلم فعرف الحلال والحرام، والخير من الشر، فبينما هو كذلك إذ كفر فصار لا يعرف الحلال من الحرام ولا الخير من الشر".

قال أبو عبيد: "أضاءت النار، وأضاءها غيرها".

قال الواحدي: "والنار تضيء في نفسها، وتضيء غيرها من الأشياء، قال الشاعر:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم... دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

ويقال: ضاءت النار، وأضاءت، لغتان، وأضاء السبيل إذا وضح، وكل ما وضح فقد أضاء، وأضاءت الشمس وأضاء القمر، والذي في الآية واقع".

قوله تعالى: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة: ١٧]، "أي أطفأهم الله بالكلية، فتلاشت النار وعُدم النور".

قال مجاهد: "ذهاب نورهم: إقبالهم إلى الكفار والضلالة".

وقوله عز وجل: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة: ١٧]، فيه وجهان:

أحدهما: نور المستوقد، لأنه في معنى الجمع، وهذا قول الأخفش.

والثاني: بنور المنافقين، لأن المثل مضروب فيهم، قاله الزجاج والفراء، وإليه ذهب الطبري، وهو قول الجمهور.

وفي ذهاب نورهم، وجوه:

أحدها: إقبالهم إلى الكافرين والضلالة. قاله مجاهد، والربيع، وابن زيد، وروي عن ابن عباس مثل ذلك.

والثاني: ذهب الله بنورهم عند الموت، لأنه لم يكن لها أصل في قلبه. قاله قتادة، وروي عن ابن عباس مثل ذلك.

وفي المراد بـ {نورهم} وجهان

أحدهما: أنه عني إيمانهم الذي تكلموا به وأظهروه للنبي - ﷺ -. قاله الضحاك.

والثاني: ذهب الله بنورهم في الآخرة، حتى صار ذلك سمة لهم يُعْرَفُونَ بها. وهو قول الأصم.

قوله تعالى: {وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ} "أي: وأبقارهم في ظلماتٍ كثيفة وخوف شديد، يتخبطون فلا يهتدون".

روي عن ابن عباس: "{وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ}"، يقول: في عذاب إذا ماتوا".

وعنه كذلك: "{لَا يُبْصِرُونَ}": أي لا يبصرون الحق يقولون".

وفي قوله: {وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ} [البقرة: ١٧]، قولان:

أحدهما: معناه لم يأتهم بضياء يبصرون به.

والثاني: أنه لم يخرجهم منه، كما يقال تركته في الدار، إذا لم تخرجه منها، وكأنَّ ما حصلوا فيه من الظلمة بعد الضياء أسوأ حالاً، لأن من طُفئت عنه النار حتى صار في ظلمة، فهو أقل بصراً ممن لم يزل في الظلمة، وهذا مثل ضربه الله تعالى للمنافقين.

وفيما كانوا فيه من الضياء، وجعلوا فيه من الظلمة قولان:

أحدهما: أن ضياءهم دخولهم في الإسلام بعد كفرهم، والظلمة خروجهم منه بنفاقهم. روي نحوه عن ابن مسعود، والضحاك.

والثاني: أن الضياء يعود للمنافقين بالدخول في جملة المسلمين، والظلمة زواله عنهم في الآخرة، وهذا قول ابن عباسٍ وقتادةٍ وروي عن الحسن مثل لك. وقوله تعالى: { وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ } : إذ جمعها لتضمنها ظلمات عديدة:

١ - ظلمة الليل؛ لأن استيقاد النار للإضاءة لا يكون إلا في الليل؛ لأنك إذا استوقدت ناراً بالنهار فإنها لا تضيء.

٢ - ظلمة الجو إذا كان غائماً.

٣ - الظلمة التي تحدث بعد فقد النور؛ فإنها تكون أشد من الظلمة الدائمة؛ و(لَا يُبْصِرُونَ) تأكيد من حيث المعنى لقوله تعالى: (فِي ظُلُمَاتٍ) دال على شدة الظلمة.

قال ابن كثير: ضرب الله للمنافقين هذا المثل، "فشبههم في اشتراطهم الضلالة بالهدى، وصيرورتهم بعد البصيرة إلى العمى، بمن استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله وانتفع بها، وتأنس بها وأبصر ما عن يمينه وشماله، فبينا هو كذلك إذ طفئت ناره، وصار في ظلام شديد، لا يبصر ولا يهتدي، فكذلك هؤلاء المنافقون في استبدالهم الضلالة عوضاً عن الهدى، واستحبابهم الغيِّ على الرشد، وفي هذا المثل دلالة على أنهم آمنوا ثم كفروا"، ولذلك ذهب الله بنورهم وتركهم في

ظلمات الشك والكفر والنفاق لا يهتدون إلى سبيل خير، ولا يعرفون طريق النجاة.

قال البغوي رحمه الله تعالى: (مثلهم في نفاقهم كمثل رجل أوقد نارا في ليلة مظلمة في صحراء مقفرة، فاستدفاً ورأى ما حوله، فاتقى مما يخاف؛ فبينما هو كذلك إذا طُفئت ناره، فبقي في ظلمة خائفاً متحيراً، فكذلك المنافقون بإظهار كلمة الإيمان آمنوا على أموالهم وأولادهم وناكحوا المؤمنين ووارثوهم وقاسموهم الغنائم فذلك نورهم؛ فإذا ماتوا عادوا إلى الظلمة والخوف. وقيل: ذهب نورهم في القبر. وقيل: يوم القيامة حيث يقولون للذين آمنوا (انظرونا نقتبس من نوركم) كما في الآية. وقيل: ذهب نورهم بإظهار عقيدتهم وفضحهم على لسان النبي ﷺ.. فضرب النار مثلاً ثم لم يقل أطفأ الله نارهم لكن عبر بإذهاب النور عنه لأن الضياء نور وحرارة فيذهب نورهم وتبقى الحرارة عليهم. وقال مجاهد: إضاءة النار إقبالهم إلى المسلمين والهدى وذهاب نورهم إقبالهم إلى المشركين والضلالة.. وقال عطاء ومحمد بن كعب: نزلت في اليهود. وانتظارهم خروج النبي ﷺ واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به ثم وصفهم الله فقال: {صُمُّ} أي هم صم عن الحق لا يقبلونه وإذا لم يقبلوا فكأنهم لم يسمعوا {بُكْمٌ} أي خرس عن الحق لا يقولونه أو أنهم لما أبطنوا خلاف ما أظهروا فكأنهم لم ينطقوا بالحق {عُمِّيٌّ} أي لا بصائر لهم ومن لا بصيرة له كمن لا بصر له {فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} عن الضلالة إلى الحق) ١.هـ.

وقال ابن القيم: شبه الله تعالى حال المنافقين في خروجهم من النور بعد أن أضاء لهم بحال مستوقد النار، وذهب نورها عنه بعد أن أضاءت ما حوله، لأن المنافقين بمخالطتهم المسلمين وصلاتهم معهم، وصيامهم معهم، وسماعهم القرآن، ومشاهدتهم أعلام الإسلام ومنازه، وقد شاهدوا الضوء ورأوا النور عياناً. ولهذا

قال تعالى في حقهم (فهم لا يرجعون) إليه. لأنهم فارقوا الإسلام بعد أن تلبسوا به واستناروا. فهم لا يرجعون إليه. وقال تعالى في حق الكفار (فهم لا يعقلون) لأنهم لم يعقلوا الإسلام، ولا دخلوا فيه، ولا استناروا به، لا بل يزالون في ظلمات الكفر صم بكم عمي.

فسبحان من جعل كلامه لأدواء الصدور شافيا، وإلى الإيمان وحقائقه مناديا وإلى الحياة الأبدية والنعيم المقيم داعيا، إلى طريق الرشاد هاديا. هـ.

• وقال أبو حيان: قال الزمخشري: لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بذكر ضرب المثل زيادة في الكشف وتتميمًا للبيان، ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيئات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب بأنه مشاهد، وفيه تبيكيت للخصم الألد وقمع لسورة الجامح الآبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسول الله ﷺ وكلام الأنبياء والحكماء، فقال الله تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العاملون).

• وقال ابن عاشور: قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا) أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة، وهذه طريقة تشبيه التمثيل، إلحاقًا لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة، لأن النفس إلى المحسوس أميل، وإتمامًا للبيان بجمع المتفرقات في السمع، المطالعة في اللفظ، في صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقعا من نفوس السامعين، وتقديرًا لجميع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سالفًا لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها.

• قال ابن كثير: وزعم ابن جرير أن المضروب لهم المثل هاهنا لم يؤمنوا في وقت



من الأوقات، واحتج بقوله تعالى: (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) والصواب: أن هذا إخبار عنهم في حال نفاقهم وكفرهم، وهذا لا ينفي

أنه كان حصل لهم إيمان قبل ذلك، ثم سلبوه وطبع على قلوبهم، ولم يستحضر ابن جرير، رحمه الله، هذه الآية هاهنا وهي قوله تعالى (ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)؛ فلهذا وجه ابن جرير هذا المثل بأنهم استضاؤوا بما أظهره من كلمة الإيمان، أي في الدنيا، ثم أعقبهم ظلمات يوم القيامة.

• قوله تعالى (وتركهم في ظلمات) جمعها لتضمنها ظلمات عديدة: أولها: ظلمة الليل، لأن استيقاد النار للإضاءة لا يكون إلا في الليل، والثانية: ظلمة الجو إذا كان غائما، والثالثة: الظلمة التي تحدث بعد فقد النور، فإنها تكون أشد من الظلمة الدائمة.

• قال ابن الجوزي: وفي ضرب المثل لهم بالنار ثلاث حكم:

إحداها: أن المستضيء بالنار مستضيء بنور من جهة غيره، لا من قبل نفسه، فاذا ذهب تلك النار بقي في ظلمة، فكأنهم لما أقرؤا بألستهم من غير اعتقاد قلوبهم؛ كان نور إيمانهم كالمستعار.

والثانية: أن ضياء النار يحتاج في دوامه إلى مادة الحطب، فهو له كغذاء الحيوان، فكذلك نور الإيمان يحتاج إلى مادة الاعتقاد ليدوم.

والثالثة: أن الظلمة الحادثة بعد الضوء أشد على الإنسان من ظلمة لم يجد معها ضياء، فشبه حالهم بذلك.

• قال الخازن: فإن قلت ما وجه تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة؟ قلت: وجه تشبيه الإيمان بالنور أن النور أبلغ الأشياء في الهداية إلى المحجة القصوى وإلى

=

الطريق المستقيم وإزالة الحيرة وكذلك الإيمان هو الطريق الواضح إلى الله تعالى وإلى جنانه، وشبه الكفر بالظلمة لأن الضال عن الطريق المسلوكة في الظلمة لا يزداد إلا حيرة وكذلك الكفر لا يزداد صاحبه في الآخرة إلا حيرة.

(صم بكم عمي) الأصم: هو الذي لا يسمع، والأبكم: هو الذي لا ينطق، والأعمى: هو الذي لا يبصر.

والمراد بالآية: صم عن استماع الحق، وبكم عن النطق بالخير والإيمان فهم لا يتكلمون به، وعمي لا بصائر لهم يميزون بها بين الحق والباطل، فلما كانوا غير منتفعين بسمعهم وأبصارهم وألستهم وأفئدتهم وصفوا بأنهم صم بكم عمي، وهذا كما قال تعالى (وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزون)، وكما قال تعالى (لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها).

• قال بعض العلماء: لما لم ينتفعوا بأسماعهم وأبصارهم وقلوبهم نزلوا بمنزلة من لا سمع له ولا بصر ولا عقل.

• قال ابن عطية: ووصفهم بهذه الصفات إذ أعمالهم من الخطأ وقلة الإجابة كأعمال من هذه صفته.

• وقال النسفي:.... فكأنهم صم بكم عمي، ولأن الله تعالى خلق السمع والبصر واللسان ليستخدموا بهذه الأشياء، فإذا لم ينتفعوا بالسمع والبصر صار كأن السمع والبصر لم يكن لهم، كما أن الله تعالى سمى الكفرة موتى حيث قال تعالى (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون) يعني كافرا فهديناه؛ وإنما سماهم موتى والله أعلم لأنه لا منفعة لهم في حياتهم، فكأن تلك الحياة لم تكن

لهم، فكذلك السمع والبصر واللسان، إذا لم ينتفعوا بها فكأنها لم تكن لهم، فكأنهم صم بكم عمي فهم لا يرجعون، يعني لا يرجعون إلى الهدى. وقال العلامة الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب: هذه الآية يدل ظاهرها على أن المنافقين لا يسمعون ولا يتكلمون ولا يبصرون.

وقد جاء في آيات أخر ما يدل على خلاف ذلك، كقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ} [البقرة / ٢٠]، وكقوله: {وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ} الآية [المنافقون / ٤]، أي: فصاحتهم وحلاوة ألسنتهم، وقوله: {فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ} [الأحزاب / ١٩]، إلى غير ذلك من الآيات. ووجه الجمع ظاهر، وهو أنهم بُكِّمُوا عن النطق بالحق وإن تكلموا بغيره، صُمُّوا عن سماع الحق وإن سمعوا غيره، عُمِّيَ عن رؤية الحق وإن رأوا غيره.

وقد بين تعالى هذا الجمع بقوله: {وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً} الآية [الأحقاف / ٢٦]؛ لأن ما لا يغني شيئاً فهو كالمعدوم.

والعرب ربما أطلقت الصمم على السماع الذي لا أثر له، ومنه قول قعنب بن أم صاحب:

صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذُكِّرْتُ بِهِ ... وَإِنْ ذُكِّرْتُ بِسُوءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوا

وقول الشاعر: أصمُّ عن الأمر الذي لا أريده ... وَأَسْمَعُ خَلَقَ اللَّهُ حِينَ أُرِيدُ

وقول الآخر: فأصممت عمراً وأعميته ... عن الجود والفخر يوم الفخار

وكذلك الكلام الذي لا فائدة فيه فهو كالعدم.

قال هبيرة بن أبي وهب المخزومي:

وإن كلام المرء في غير كنهه ... لكالتبيل تهوي ليس فيها نصالها. ا.هـ.

فالمنافقون لم يعرضوا عن الهدى ابتداءً، ولم يصموا آذانهم عن السماع، وعيونهم عن الرؤية، وقلوبهم عن الإدراك، كما صنع الذين كفروا. ولكنهم

استحبوا العمى على الهدى بعد ما استوضحوا الأمر وتبينوه. ونظر فيما بين المثليين من وجه شبه، فنرى في المشبه، وهم المنافقون.. كانوا في زمرة الكافرين، ثم إنهم أعلنوا إيمانهم، واتخذوا هذا الإيمان وقايةً يتقون بها قوة المؤمنين، وذريعةً يتوصلون بها إلى ما قد يفىء الله على المؤمنين من خير!.. فكان أن فضح الله نفاقهم، وجاءت آياته تنزع عنهم هذا الثوب الذي ستروا به هذا النفاق، فأصبحوا عراةً لا يستطيعون أن يظهروا في الناس، إلا كما تظهر الحيات برءوسها من وراء جحورها!، وفي المشبه به، وهو هذا الذي استوقد ناراً.. هذا الإنسان، كان في ظلمة الليل، وفي لفح زمهريره القارس، فاستوقد ناراً، كى يجد فيها الدفء والنور! ثم جاء هؤلاء المنافقون فيمن جاء إلى هذا الضوء، ليجدوا عنده الأمن، والدفء.. ولكن هؤلاء المنافقين، وإن اختلطوا بالمجتمعين على هذا الضوء، فإن الله سبحانه حجز عنهم النور، وأخذ على أبصارهم، فلم يروا ما حولهم، ولم يعرفوا وجه الطريق الذي يسلكون، فركبتهم الحيرة، وقيدهم العمى والضلال!.. ونقرأ الآية الكريمة: « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا، فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ، وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ »، فنجد لمحة من لمحات الإعجاز القرآني، في هذا التخالف بين أجزاء الصورة في المشبه به، حيث كان الظاهر أن يقال: "ذهب الله بنوره وتركه في ظلمات لا يبصر". ولكن هذا يفسد المعنى، حيث يقضى بهذا الحكم على موقد النار، فيذهب بنوره الذي رفعه لهداية الناس، وحيث يقع هذا الحكم على غير المنافقين، من طالبي الهدى عنده. والصورة التي رسمتها الآية الكريمة - على ما جاءت عليه - تأخذ المنافقين وحدهم بجرمهم، فتحرمهم الإفادة من هذا النور الذي يملأ الوجود من حولهم.. ثم لا تحرم المهتدين ما أفادوا من هدى. ومن الملح واللطائف في هذا المثل:

الأولى: تأمل قوله تعالى "ذهب الله بنورهم"، ولم يقل (ذهب نورهم)، وفيه

{ صُمُّ بَكْمٍ عُمِّي فَهَمَّ لَا يَرِجُونَ } (١٨).

سر بديع وهو انقطاع تلك المعية الخاصة التي هي للمؤمنين، فإن الله تعالى مع المؤمنين كما قال تعالى: "إن الله مع الصابرين"، وقال: "إن الله مع الذين اتقوا"، فذهب الله بنورهم هو انقطاع لمعيته الخاصة بأوليائه؛ قطعها بينه وبين المنافقين، خلى بينهم وبين أنفسهم، تركهم في ظلماتهم تلعب بهم شياطينهم كما قال سبحانه: "نسوا الله فأنسوا أنفسهم".

الثانية: تأمل قوله تعالى "أضاءت ما حوله" انظر كيف جعل ضوئها خارجا عنه منفصلا؟ ولو كان متصلا بذلك المنافق ملابسا لم يذهب، ولكن النور كان مجاورا ولم يكن مخالطاً ملابسا. فالنور في قلبه عارض والظلمة أصلية، وقد رجع كل إلى أصله. الثالثة: تأمل قوله تعالى "بنورهم" ولم يقل بضوئهم مع قوله "فلما أضاءت ما حوله" لأن الضوء هو زيادة في النور، فإن ذهب النور فلا يتصور بقاء أي ضوء. وهذا أبلغ في النفي والذهاب.

الرابعة: تأمل كيف قال الله "ذهب الله بنورهم" فوحد النور، ثم قال "وتركهم في ظلمات" فعدد الظلمة لأن الحق واحد؛ وهو صراط الله المستقيم الذي لا يقبل من أحد طريقا سواه، وهو عبادة الله وحده بما شرعه على لسان رسله، لا بالأهواء والبدع. أما طرق الضلال فمتشعبة متعددة. قال الله: "وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتضل بكم عن سبيله".

الخامسة: تأمل "ذهب الله بنورهم ولم يقل "نارهم" لأن النار فيها الإحراق والإشراق، فذهب بما فيها من الإضاءة والإشراق، وترك ما فيها من الإهلاك والإحراق. وكذلك حال المنافقين ذهب نور إيمانهم بالنفاق، وبقيت حرارة الكفر والشكوك والشبهات تغلي في قلوبهم؛ وقلوبهم قد صليت بحرهما وأذاها فأصلها الله يوم القيامة نارا مؤصدة..).

هُمَّ {صُمَّ} عَنِ الْحَقِّ فَلَا يَسْمَعُونَهُ سَمَاعَ قَبُولِ {بُكْمٍ} خُرْسٍ عَنِ الْخَيْرِ فَلَا يَقُولُونَهُ {عُمِّي} عَنِ طَرِيقِ الْهُدَى فَلَا يَرَوْنَهُ {فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ} عَنِ الضَّلَالَةِ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {صُمَّ بُّكْمٌ عُمِّيٌّ فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ} [البقرة: ١٨].

هم صُمَّ عن سماع الحق سماع تدبر، بُّكْمٌ عن النطق به، عُمِّيٌّ عن إِبْصَارِ نور الهداية؛ لذلك لا يستطيعون الرجوع إلى الإيمان الذي تركوه، واستعاضوا عنه بالضلال.

قوله تعالى: {صُمَّ} [البقرة: ١٨]، "أي هم كالصم لا يسمعون خيراً".

قال ابن عباس: "لا يسمعون الهدى". وروي نحوه عن السدي، وقتادة، وأبي مالك.

و(الصمم) في كلام العرب: الانسداد، يقال: قناة صماء إذا لم تكن مجوفة، وصممت القارورة إذا سدتها. فالأصم: من انسدت خروق مسامعه. والأبكم: الذي لا ينطق ولا يفهم، فإذا فهم فهو الأخرس. وقيل: الأخرس والأبكم واحد. ويقال: رجل أبكم وبكيم، أي أخرس بين الأخرس والبكم، قال الشاعر:

فليت لساني كان نصفين منهما... بكيم ونصف عند مجرى الكواكب

قوله تعالى: {بُكْمٌ} [البقرة: ١٨]، "أي" كالخرص لا يتكلمون بما ينفعهم".

قال قتادة: "بكم عنه [أي الحق]، فهم لا ينطقون به".

وقال أبو مالك:، قوله: {بكم}، يعني خرسا عن الكلام بالإيمان، فلا يستطيعون الكلام".

قوله تعالى: {عُمِّيٌّ} [البقرة: ١٨]، "أي: كالعُمي لا يبصرون الهدى ولا يتبعون سبيله".

قال ابن عباس: "لا يبصرونه". أي الهدى. وروي نحوه عن السدي، وقتادة.

والعُمي: ذهاب البصر، وقد عمي فهو أعمى، وقوم عمي، وأعماه الله، وتعامي

الرجل: أرى ذلك من نفسه. وعمي عليه الأمر إذا التبس، ومنه قوله تعالى: {فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ} [القصص: ٦٦].

وليس الغرض مما ذكرناه نفي الإدراكات عن حواسهم جملة، وإنما الغرض نفيها من جهة ما، تقول: فلان أصم عن الخنا، كما قالوا:

أصم عما ساءه سميع

أي: لا يسمع ما ساءه مع كونه سميعا، يضرب مثلا للرجل يتغافل عما يكره.

وقال آخر:

وَعَوْرَاءُ اللَّثَامِ صَمَمْتُ عَنْهَا... وَإِنِّي لَوْ أَشَاءُ بِهَا سَمِيعٌ

وقال مسكين الدارمي:

أَعْمَى إِذَا مَا جَارَتِي خَرَجَتْ... حَتَّى يُوَارِيَ جَارَتِي السُّتْرُ

وَأَصَمُّ عَمَّا كَانَ بَيْنَهُمَا... سَمِعِي وَمَا بِالسَّمْعِ مِنْ وَفْرِ

فوصف نفسه لتركه النظر والاستماع بالعمى والصمم.

قوله تعالى: {فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} [البقرة: ١٨]، "أي: لا يرجعون عما هم فيه من الغي والضلال".

قال الثعلبي: أي: "عن الضلالة والكفر الى الهداية والإيمان".

قال ابن عثيمين: "الفاء هذه عاطفة، لكنها تفيد السببية، أي: بسبب هذه الأوصاف

الثلاثة لا يرجعون عن غيِّهم؛ فلا يتفجعون بسماع الحق، ولا بمشاهدته، ولا

ينطقون به".

وتعددت عبارات أهل التفسير في قوله تعالى: {فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} [البقرة: ١٨]

على وجوه:

أحدها: معناه: "لا يرجعون إلى هدى" قاله ابن عباس. وكذلك فسره الربيع بن

أنس، والسدي.

=

والثاني: معناه: "أي لا يتوبون ولا يذكرون".

قال ابن كثير: "أي لا يرجعون الى الهدى والاسلام، لأنهم تركوا الحق بعد أن عرفوه، فلا يرجعون، بخلاف من ترك الحق عن جهل وضلال كالنصارى ونحوهم، فإنه لا يعقل، وهو أقرب رجوعاً منهم.

وفي قراءة عبد الله بن مسعود وحفصة: {صَمًّا بَكْمًا عَمِيًّا}، فيجوز النصب على الذم، كما قال تعالى: {مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا} [الأحزاب: ٦١]، وكما قال: {وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ} [المسد: ٤]، ومن ذلك قول عروة بن الورد:

سقوني الخمر ثم تكنفوني... عداة الله من كذب وزور

فنصب "عداة الله" على الذم. فالوقف على "يبصرون" على هذا المذهب صواب حسن. ويجوز أن ينصب صما بـ {تركهم}، كأنه قال: وتركهم صما بكما عميا، فعلى هذا المذهب لا يحسن الوقف على "يبصرون".

\* الصمم: آفة مانعة من السماع، سمى به فقدان حاسة السمع، لما أن سببه اكتناز باطن الصمماخ، وانسداد منافذه، بحيث لا يكاد يدخله هواء يحصل الصوت بتموجه. والبكم: الخرس، قال ابن الجوزي: وفي البكم ثلاثة أقوال: أحدها: أنه الخرس، قاله مقاتل، وأبو عبيد، وابن فارس. والثاني: أنه عيب في اللسان لا يتمكن معه من النطق، وقيل: إن الخرس يحدث عنه. والثالث: أنه عيب في الفؤاد يمنعه أن يعي شيئاً فيفهمه، فيجمع بين الفساد في محل الفهم ومحل النطق. ذكر هذين القولين شيخنا اهد والعمى: عدم البصر عمّا من شأنه أن يبصر.

قال القاضي عياض في إكمال المعلم (١ / ٢٠٩): في قوله تعالى: {صُمَّ بُكْمٌ عُمِيٌّ}: أي: لما ينتفعوا بجوارحهم هذه فيما خلقها الله، فكأنهم عدموها.

وهذا المعنى ذهب إليه القاضي وهو انتفاء منافع هذه الحواس عن المنافقين انتفاء معنوياً حيث لم يسخروها فيما خلقت له، وإن كانت موجودة حساً، وهذا المعنى =



حق وقد دل عليه القرآن كما قال تعالى: {لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا} [الأعراف: ١٧٩] وغيرها.

وبهذا المعنى فسر الآية عامة المفسرين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم منهم ابن عباس - رضي الله عنهما - وقتادة، وبه قال الطبري والبغوي وابن كثير والسعدي وغيرهم.

قال ابن عباس: "لا يسمعون الهدى ولا يبصرونه ولا يعقلونه.

وقال قتادة صم عن الحق فلا يسمعون، عمي عن الحق فلا يبصرونه، بكم عن الحق فلا ينطقون به.

وقال البغوي: " {صُمُّ} أي: هم صم عن الحق لا يقبلونه، وإذا لم يقبلوا فكأنهم لم يسمعوا، {بُكْمٌ} خرس عن الحق لا يقولون، أو أنهم لما أبطنوا خلاف ما أظهروا فكأنهم لم ينطقوا بالحق، {عُمِّي} أي: لا بصائر لهم ومن لا بصيرة له كمن لا بصر له.

فقد وصفوا بذلك - مع سلامة حواسهم المذكورة - لما أنهم سدوا عن الإصاخة إلى الحق مسامعهم، وأبوا أن ينطقوا به ألسنتهم، وأن ينظروا ويتبصروا بعيونهم، فجعلوا كأنما أصيب بأفة مشاعرهم - كقوله - : صم إذا سمعوا خيرا ذكرت به... وإن ذكرت بسوء عندهم أذنوا

وكقوله: أصم عن الشيء الذي لا أريده... وأسمع خلق الله حين أريد.

قوله (فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) أي - بسبب اتصافهم بالصفات المذكورة - لا يعودون إلى الهدى - بعد أن باعوه. أو عن الضلالة - بعد أن اشتروها. فالآية الكريمة تتممة للتمثيل بأن ما أصابهم، ليس مجرد انطفاء نارهم، وبقائهم في ظلمات كثيفة هائلة - مع بقاء حاسة البصر بحالها - بل اختلت مشاعرهم جميعا، واتصفوا بتلك الصفات فبقوا جامدين في مكانهم لا يرجعون، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون؟

{أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ} (١٩).

{أَوْ} مثلهم {كَصَيْبٍ} أي كَأَصْحَابِ مَطَرٍ وَأَصْلُهُ صَيُوبٌ مِّنْ صَابٍ يَصُوبُ أَي يَنْزِلُ {مِنَ السَّمَاءِ} السَّحَابِ {فِيهِ} أَي السَّحَابِ {ظُلُمَاتٌ} مُتَكَاثِفَةٌ {وَرَعْدٌ} هُوَ الْمَلَكُ الْمُوَكَّلُ بِهِ وَقِيلَ صَوْتُهُ {وَبَرْقٌ} لَمَعَانٌ صَوْتُهُ الَّذِي يَزْجُرُهُ بِهِ {يَجْعَلُونَ} أَي أَصْحَابِ الصَّيْبِ {أَصَابِعَهُمْ} أَي أَنَامِلَهُمْ {فِي آذَانِهِمْ مِّنْ} أَجْلِ {الصَّوَاعِقِ} شِدَّةِ صَوْتِ الرَّعْدِ لِئَلَّا يَسْمَعُوهَا {حَذَرَ} خَوْفَ {الْمَوْتِ} مِّنْ سَمَاعِهَا كَذَلِكَ هُوَ لِأَنَّ نَزَلَ الْقُرْآنَ وَفِيهِ ذِكْرُ الْكُفْرِ الْمُشَبَّهِ بِالظُّلُمَاتِ وَالْوَعِيدِ عَلَيْهِ الْمُشَبَّهِ بِالرَّعْدِ وَالْحُجَجِ الْبَيِّنَةِ الْمُشَبَّهِ بِالْبَرْقِ يَسُدُّونَ آذَانَهُمْ لِئَلَّا يَسْمَعُوهُ فَيَمِيلُوا إِلَى الْإِيمَانِ وَتَرَكَ دِينَهُمْ وَهُوَ عِنْدَهُمْ مَوْتٌ {وَاللَّهُ مُحِيطٌ

وكيف يرجعون إلى ما ابتداءوا منه.

قال ابن الجوزي: وقوله تعالى: فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. فيه ثلاثة أقوال: أحدها: لا يرجعون عن ضلالتهم، قاله قتادة ومقاتل. والثاني: لا يرجعون إلى الإسلام، قاله السدي. والثالث: لا يرجعون عن الصمم والبكم والعمى، وإنما أضاف الرجوع إليهم، لأنهم انصرفوا باختيارهم، لغلبة أهوائهم عن تصفح الهدى بآلات التصفح، ولم يكن بهم صمم ولا بكم حقيقة، ولكنهم لما التفتوا عن سماع الحق والنطق به كانوا كالصم البكم. والعرب تسمي المعرض عن الشيء: أعمى، والمملتفت عن سماعه: أصم، قال مساكين الدارمي:

ما ضرَّ لي جارا أجاوره ... ألا يكون لبابه ستر

أعمى إذا ما جارتني خرجت ... حتى يوارني جارتني الخدر

وتصمُّ عما بينهم أذني ... حتى يكون كأنه وقر.

بِالْكَافِرِينَ { عِلْمًا وَقُدْرَةً فَلَا يُفُوتُونَهُ }<sup>(١)</sup>.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ في قوله تعالى: { أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ } إلى { إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } : أما الصيب والمطر؛ فكان رجلا من المنافقين من أهل المدينة هربا من رسول الله ﷺ إلى المشركين، فأصابهما هذا المطر الذي ذكر الله، فيه رعد شديد وصواعق وبرق، فجعلا كلما أضاء لهما الصواعق؛ جعلا أصابعهما في آذانهما من الفرق أن تدخل الصواعق في مسامعهما؛ فتقتلهما، وإذا لمع البرق؛ مشوا في ضوءه، وإذا لم يلمع؛ لم يبصرا؛ قاما مكانهما لا يمشيان، فجعلا يقولان: ليتنا قد أصبحنا؛ فنأتي محمداً؛ فنضع أيدينا في يده، فأصبحا؛ فأتياه؛ فأسلما ووضعنا أيديهما في يده، وحسن إسلامهما؛ فضرب الله شأن هذين المنافقين الخارجين مثلاً للمنافقين الذين بالمدينة، وكان المنافقون إذا حضروا مجلس النبي ﷺ؛ جعلوا أصابعهم في آذانهم؛ فرقا من كلام النبي ﷺ أن ينزل فيهم شيء أو يذكروا بشيء؛ فيقتلوا كما كان ذاك المنافقان الخارجان يجعلان أصابعهما في آذانهما، وإذا { أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ }؛ فإذا كثرت أموالهم وولد لهم الغلمان وأصابوا غنيمة أو فتحاً؛ مشوا فيه، وقالوا: إن دين محمد ﷺ دين صدق، فاستقاموا عليه، كما كان ذاك المنافقان يمشيان إذا أضاء لهم البرق؛ مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم، قاموا، فكانوا إذا هلكت أموالهم وولد لهم الجواري وأصابهم البلاء؛ قالوا: هذا من أجل دين محمد؛ فارتدوا كفاراً كما قام ذاك المنافقان حين أظلم البرق عليهما.

أخرجه الطبراني في "جامع البيان" (١ / ١١٩): ثني موسى بن هارون الحمالي ثنا عمرو بن حماد القناد ثنا أسباط بن نصر عن السدي عن أبي مالك وأبي صالح عن

=

عبد الله بن عباس.

وعن مرة عن عبد الله بن مسعود.

وعن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ.

قلنا: السند الأول عن ابن عباس موصول؛ لكنه ضعيف؛ فيه أسباط بن نصر؛ ضعفه النسائي، والساجي، ويحيى بن معين في رواية، وأحمد، ووثقه يحيى بن معين في روايات أخرى، وكذا ابن حبان، ولخصه الحافظ ابن حجر بقوله في "التقريب" (١/ ٥٣) "صدوق كثير الخطأ يغرب"، وهذا ميل منه لتضعيفه.

والثاني: كسابقه.

والثالث: يضاف لما سبق علّة ثانية، وهي: الإعضال؛ فالعمدة على الإسنادين السابقين؛ لكنهما ضعيفان كما سبق بيانه، والله أعلم.

وأخرجه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (١/ ٧١ رقم ١٩٧ - البقرة) من هذا الوجه عن السدي فقط؛ أي: معضلاً.

وعلى كل حال؛ فسواء أكان الإعضال أصح أم الوصل؛ فكلاهما لا يثبت؛ لأن مدارهما على أسباط بن نصر.

ثم رأينا الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه "العجاب في بيان الأسباب" (١/ ٢١١) بعدما ذكر روايات الضعفاء عن عبد الله بن عباس ذكر منها:

"ومنهم إسماعيل بن عبد الرحمن السدي، وهو كوفي صدوق؛ لكنه جمع التفسير من طرق منها: عن أبي صالح عن عبد الله بن عباس، وعن مرة بن شراحيل وهو ثقة عن ابن مسعود أو عن ناس من الصحابة وغيرهم، وخلط روايات الجميع فلم تتميز رواية الثقة من الضعيف، ولم يلق السدي من الصحابة إلا أنس بن مالك، وربما التبس بالسدي الصغير الذي تقدم ذكره". الاستيعاب في بيان الأسباب.

قوله تعالى: {أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ} [البقرة: ١٩]، "أي أو مثلهم في حيرتهم"

وترددهم كمثل قوم أصابهم مطر شديد، أظلمت له الأرض، وأرعدت له السماء، مصحوب بالبرق والرعد والصواعق".

واختلف في قوله تعالى: {أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ} [البقرة: ١٩]، على قولين: أحدهما: أنه المطر: قاله ابن عباس. قال ابن أبي حاتم: "وكذلك فسره أبو العالية والحسن وسعيد بن جبير ومجاهد، وعطاء وعطية العوفي، وقتادة، وعطاء الخراساني والسدي والربيع بن أنس".

والثاني: أنه: السحاب. قاله الضحاك، ومنه قول علقمة بن عبدة:

كَأَنَّهُمْ صَابَتْ عَلَيْهِمْ سَحَابَةٌ... صَوَاعِقُهَا لِطَيْرِهِنَّ دَيْبٌ  
فَلَا تَعْدِلِي بَيْنِي وَبَيْنَ مُعَمَّرٍ... سَقَيْتِ عَوَادِي الْمَزْنِ حِينَ تَصُوبُ

و (السماء): كل ما علاك فأظلك، ومنه قيل لسقف البيت: سماء. والسماء: المطر، سمي به لنزوله من السماء. قال حسان بن ثابت: ديار من بني الحسحاس ففر... تُعَفِّيها الرَّوَامِسُ وَالسَّمَاءُ  
فقوله: السماء: أي المطر.

وقال معاوية بن مالك:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ... رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابَا  
أَرَادَ لِلسَّمَاءِ الْمَطْرَ، لِقُرْبِهِ مِنَ السَّمَاءِ.

ويسمى الطين والكلأ أيضا سماء، يقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، يريدون الكلأ والطين، ويقال لظهر الفرس أيضا سماء لعلوه، وينسب لطفيل الغنوي: وأحمر كالديباج أما سماؤه... فَرِيًّا وَأَمَّا أَرْضُهُ فَمُحْوٌ  
والسماء: ما علا. والأرض: ويعبر بها عن أسفل الشيء، كما يعبر بالسماء عن أعلاه.

قوله تعالى: {فِيهِ ظُلُمَاتٌ} [البقرة: ١٩]، "أي في ذلك السحاب ظلماتٌ داجية".

=

واختلف في قوله تعالى: {فِيهِ ظُلُمَاتٌ} [البقرة: ١٩]، على أوجه:  
أحدهما: فيه ابتلاء. قاله ابن عباس.

والثاني: "أي هم في ظلمة ما هم فيه من الكفر والحذر من القتل - على الذي هم عليه من الخلاف والتخوف لكم، على مثل ما وصف من الذي هو في ظلمة الصيب". قاله ابن عباس.

والثالث: الظلمة، والضلالة. قاله الضحاك.

قوله تعالى: {وَرَعْدٌ} [البقرة: ١٩]، أي: "ورعدٌ قاصف".  
وفي تفسير قوله تعالى {وَرَعْدٌ} [البقرة: ١٩] ثلاثة أوجه:  
أحدها: أن الرعد: التخويف. قاله ابن عباس.

والثاني: إن الرعد ريح. قاله أبو الجلد.

والثالث: أنه مَلَكٌ ينطق بالغيث، كما ينطق الراعي بغنمه، فَسُمِّيَ الصوتُ رَعْدًا باسم ذلك المَلَكِ، قاله أبو خطاب البصري، وابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والخليل، وروي عن أبي صالح وقتادة، وعلي بن أبي طالب، مثل ذلك.  
و(الرعد): هو الصوت الذي يسمع من السحاب، وروي "أنه ملك يسوق السحاب"، وقيل رَعَدَتِ السَّمَاءُ وبرقت، وأرَعَدَتِ وأبرقت، ويكنى بهما عن التّهَدُّد. ويقال: صلف تحت رَاعِدَةٍ: لمن يقول ولا يحقق. والرَّعْدِيدُ: المضطرب جبنًا، وقيل: أُرَعِدَتُ فرائضه خوفاً.

قوله تعالى: {وَبَرْقٌ} [البقرة: ١٩]، أي: "وبرقٌ خاطف".

قال ابن زيد: "هذا أيضًا مثلٌ ضربه الله للمنافقين، كانوا قد استناروا بالإسلام، كما استنارَ هذا بنور هذا البرق".

وقال عطاء: "مثلٌ ضُربَ للكافر".

قال الضحاك: "البرق فالإيمان. عني بذلك أهل الكتاب".

=

=

وفي تفسير (البرق) أقوال:

أحدهما: أن البرق ماء. قاله ابن عباس.

والثاني: أن البرق مخاريق الملائكة. قاله. علي، وابن عباس، وروي عن أبي هريرة والربيع، وكعب ومجاهد، وابن جريج، مثل ذلك.

والثالث: وقيل: هو سوطٌ من نور يُزجي به الملك السحاب. قاله ابن عباس.

قال الطبري: "وقد يحتمل أن يكون ما قاله علي بن أبي طالب وابن عباس ومجاهد بمعنى واحد. وذلك أن تكون المخاريق التي ذكر علي رضي الله عنه أنها هي البرق، هي السياط التي هي من نور، التي يُزجي بها الملك السحاب، كما قال ابن عباس. ويكون إزجاء الملك بها السحاب، مَصْعَه إياه، وذلك أن المِصَاعَ عند العرب، أصله: المجالدةُ بالسيوف، ثم تستعمله في كل شيء جُولد به في حرب وغير حرب، كما قال أعشى بني ثعلبة، وهو يصف جَواريَ يلعبن بحلِيهنَّ ويُجالدن به:

إِذَا هُنَّ نَازَلْنَ أَقْرَانَهُنَّ... وَكَانَ الْمِصَاعُ بِمَا فِي الْجُونِ يُقَالُ مِنْهُ: مَا صَعَهُ مِصَاعًا.  
وكان مجاهدًا إنما قال: "مَصْعُ ملك"، إذ كان السحاب لا يماصع الملك، وإنما الرعد هو المماصع له، فجعله مصدرًا من مَصَعَهُ يَمَصَعُهُ مَصْعًا.

و(البرق): وهو الضوء اللامع المشاهد مع السحاب (كصيب) الصيب المطر، وَبَرَقَ يُقَالُ فِي كُلِّ مَا يَلْمَعُ، نَحْوُ: سَيْفٍ بَارِقٌ، وَبَرَقَ وَبَرِقَ يُقَالُ فِي الْعَيْنِ إِذَا اضْطَرَبَتْ وَجَالَتْ مِنْ خَوْفٍ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: (فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ) [القيامة / ٧]، وقرئ: (برق)، وتصوّر منه تارة اختلاف اللون فقيل البرقة للأرض ذات حجارة مختلفة الألوان، والأبرق: الجبل فيه سواد وبياض، وسمّوا العين برقاء لذلك، وناقاة بروق: تلمع بذنبها، والبروقة: شجرة تخضر إذا رأت السحاب، وهي التي يقال فيها: أشكر من بروقة.

=

وَبَرَقَ طَعَامُهُ بَزِيْتٍ: إِذَا جَعَلَ فِيهِ قَلِيْلًا يَلْمَعُ مِنْهُ، وَالْبَارِقَةُ وَالْأَبْيَرِقُ: السِّيفُ، لِلْمَعَانَةِ، وَالْبُرَاقُ، قِيلَ: هُوَ دَابَّةٌ رَكَبَهَا النَّبِيُّ ﷺ لَمَّا عَرَجَ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِكَيْفِيَّتِهِ، وَالْإِبْرِيْقُ مَعْرُوفٌ، وَتَصَوَّرَ مِنَ الْبَرَقِ مَا يَظْهَرُ مِنْ تَجْوِيْفِهِ، وَقِيلَ: بَرَقَ فُلَانٌ وَرَعَدَ، وَأَبْرَقَ وَأَرَعَدَ: إِذَا تَهَدَّدَ.

قوله تعالى: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ} [البقرة: ١٩]، "أي يضعون رءوس أصابعهم في آذانهم لدفع خطر الصواعق، وذلك من فرط الدهشة والفرع كأنهم يظنون أن ذلك ينجيهم".

قال ابن مسعود: "وكان المنافقون إذا حضروا مجلس النبي ﷺ جعلوا أصابعهم في آذانهم، فرقا من كلام النبي ﷺ، أن ينزل فيهم شيء أو يذكروا بشيء فيقتلوا".  
قوله تعالى: {حَدَّرَ الْمَوْتَ} [البقرة: ١٩]، أي خشية الموت من تلك الصواعق المدمرة".

قال الثعلبي: أي: مخافة الموت".

قال القاسمي: أي: خوف الموت من سماعها".

قوله تعالى: {وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ} [البقرة: ١٩]، "أي والله تعالى محيط بهم بقدرته، وهم تحت إرادته ومشيتته لا يفوتونه، كما لا يفوت من أحاط به الأعداء من كل جانب".

قال القاسمي: "علما وقدرة فلا يفوتونه".

قال الواحدي: "والله مهلكهم وجامعهم في النار".

وقال الثعلبي: "أي عالم بهم، يدل عليه قوله: وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا {الطلاق: ١٢}".

و(الإحاطة)، تستعمل بمعان عديدة، منها:

أحدها: العلم، كقوله: {أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا} [الطلاق: ١٢] أي: لم يشذ عن



علمه شيء.

والثاني: القدرة، كأن قدرته أحاطت بهم، فلا محيص لهم عنه.

والثالث: الهلاك، أُحِيطَ بِفُلَانٍ، إذا دنا هلاكه، وهو محاط به، قال الله تعالى: {وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ} [الكهف: ٤٢]، أي: أصابه ما أهلكه وأفسده. ومنه قوله: وله: {إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ} [يوسف: ٦٦] أي تهلکوا جميعًا.

وفي تشبيه المثل في هذه الآية أقاويل:

أحدها: أنه مَثَلٌ للقرآن، شُبِّهَ المَطَرُ المُنزَّلُ من السماء بالقرآن، وما فيه من الظلمات بما في القرآن من الابتلاء، وما فيه من الرعد بما في القرآن من الزجر، وما فيه من البرق بما في القرآن من البيان، وما فيه من الصواعق بما في القرآن من الوعيد الآجل، والدعاء إلى الجهاد في العاجل، وهذا المعنى عن ابن عباس.

والثاني: أنه مَثَلٌ، لما يخافونه من وعيد الآخرة لشكهم في دينهم، وما فيه من البرق بما في إظهار الإسلام من حقن دمائهم ومناكحهم ومواريتهم، وما فيه من الصواعق بما في الإسلام من الزواجر بالعقاب في العاجل والآجل.

والثالث: أنه صَرَبَ الصَّيْبِ مَثَلًا بظاهر إيمان المنافق، ومثل ما فيه من الظلمات بضلّاته، وما فيه من البرق بنور إيمانه، وما فيه من الصواعق بهلاك نفاقه. قاله ابن عباس.

وقد اختلف العلماء في هذا المثل، هل هو لطائفتين من المنافقين أم لطائفة واحدة:

القول الأول: ذهب بعض العلماء إلى أن (أو) هنا بمعنى الواو، فالمعنى على هذا أن للمنافقين مثلين، مثل الذي استوقد نارًا، ومثل أصحاب الصيب، وكون (أو) تأتي بمعنى (الواو) صحيح كما في قوله تعالى: {فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آئِمًّا أَوْ كَفُورًا} [الإنسان: ٢٤].

=

الثول الثاني: وذهب البعض إلى أن (أو) هنا للتنويع، فمن المنافقين من مثله مثل الذي استوقد نارًا، ومنهم من مثله كمثل أصحاب الصيب، والذي يؤيد هذا القول أن المنافقين أصناف، والكفار أصناف.

وقوله تعالى: { فِيهِ ظُلُمَاتٌ }، أي: ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر. \* فهذا مثل آخر لهؤلاء المنافقين، وصورة المثل العجيبة والمنطبقة على حالهم، هي مطر غزير في ظلمات مصحوب برعد قاصف وبرق خاطف وهم في وسطه مذعورون خائفون يسدون آذانهم بأنامل أصابعهم حتى لا يسمعا صوت الصواعق حذرا أن تنخلع قلوبهم فيموتوا، ولم يجدوا مفرا ولا مهربا، لأن الله تعالى محيط بهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن البرق لشدته وسرعته يكاد يخطف أبصارهم فيعمون، فإذا أضاء لهم البرق الطريق مشوا في ضوئه، وإذا انقطع ضوء البرق وقفوا حيارى خائفين، هذه حال أولئك المنافقين، والقرآن ينزل بذكر الكفر وهو ظلمات، وبذكر الوعيد وهو كالصواعق والرعد، وبالحجج والبيانات وهي كالبرق في قوة الإضاءة وهم خائفون أن ينزل القرآن بكشفهم.

• اختلف العلماء في هذا المثل هل هو لطائفتين من المنافقين أم لطائفة واحدة، فذهب بعض العلماء إلى أن (أو) هنا بمعنى الواو، فالمعنى على هذا أن للمنافقين مثلين، مثل الذي استوقد نارًا، ومثل أصحاب الصيب، وكون (أو) تأتي بمعنى (الواو) صحيح كما في قوله تعالى (ولا تطع منهم أثما أو كفورا).

وذهب بعض العلماء إلى أن (أو) هنا للتنويع، فمن المنافقين من مثله مثل الذي استوقد نارًا، ومنهم من مثله كمثل أصحاب الصيب، والذي يؤيد هذا القول أن المنافقين أصناف، والكفار أصناف.

• قال ابن الجوزي: قوله تعالى: أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ، أو: حرف مردود على قوله: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا، واختلف العلماء فيه على ستة أقوال:

أحدها: أنه داخلها هنا للتخيير، تقول العرب: جالس الفقهاء أو النحويين، ومعناه: أنت مخير في مجالسة أي الفريقين شئت، فكأنه خيرنا بين أن نضرب لهم المثل الأول أو الثاني.

والثاني: أنه داخل للابهام فيما قد علم الله تحصيله، فأبهم عليهم ما لا يطلبون تفصيله، فكأنه قال: مثلهم كأحد هذين، ومثله قوله تعالى: فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً، والعرب تبهم ما لا فائدة في تفصيله. قال لبيد:

تمنى ابتتاي أن يعيش أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر  
أي: هل أنا إلا من أحد هذين الفريقين، وقد فنيا، فسبيلي أن أفنى كما فنيا.  
والثالث: أنه بمعنى: بل. وأنشد الفراء:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى ... وصورتها أو أنت في العين أملح  
والرابع: أنه للتفصيل، ومعناه: بعضهم يشبه بالذي استوقد ناراً، وبعضهم بأصحاب الصيب.

ومثله قوله تعالى: كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى، معناه: قال بعضهم، وهم اليهود: كونوا هوداً، وقال النصارى: كونوا نصارى. وكذلك قوله: فَجَاءَهَا بِأَسْنَا بِيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ، معناه: جاء بعضهم بأسنا بياتاً، وجاء بعضهم بأسنا وقت القائلة.  
والخامس: أنه بمعنى الواو. ومثله قوله تعالى: أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ.

قال جرير: نال الخلافة أو كانت له قدرًا ... كما أتى ربّه موسى على قدر.  
والسادس: أنه للشك في حق المخاطبين، إذ الشك مرتفع عن الحق عز وجل، ومثله قوله تعالى: وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ، يريد: الإعادة أهون من الابتداء فيما تظنون.

• قال أبو السعود: (أو كصيب) تمثيل لحالهم إثر تمثيل، ليعم البيان منها كل دقيق وجليل، ويوفي حقها من التفضيع والتهويل، فإن تفننهم في فنون الكفر والضلال

- وتنقلهم فيها من حال إلى حال حقيق بأن يضرب في شأنه الأمثال، ويرخى في حلبته أعنة المقال، ويمد لشرحه أطناب الإطناب، ويعقد لأجله فصول وأبواب.
- قال ابن عاشور: والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله ﷺ وسماعهم القرآن وما فيه من آي الوعيد لأمثالهم وآي البشارة، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة مغايرة للحالة التي مثلت في قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد) بنوع إطلاق وتقييد.
- قوله تعالى (فيه ظلمات) أي: ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة المطر، (ورعد) وهو الصوت الذي يسمع من السحاب، (وبرق) وهو الضوء اللامع المشاهد مع السحاب (كصيب) الصيب المطر.
- ضرب الله في هذه الآية مثلاً لما جاء به محمد ﷺ من الهدى والعلم بالمطر، لأن بالعلم والهدى حياة الأرواح، كما أن بالمطر حياة الأجسام، وقد قال ﷺ (مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً ... ) متفق عليه.
- قال السعدي: فهكذا حال المنافقين، إذا سمعوا القرآن وأوامره ونواهيها، ووعده ووعيده، جعلوا أصابعهم في آذانهم، وأعرضوا عن أمره ونهيها، ووعده ووعيده، فيروعونهم ووعيده، وتزعجهم وعوده، فهم يعرضون عنها غاية ما يمكنهم، ويكرهونها كراهة صاحب الصيب الذي يسمع الرعد، فيجعل أصابعه في أذنيه خشية الموت، فهذا ربما حصلت له السلامة، وأما المنافقون فأنى لهم السلامة، وهو تعالى محيط بهم، قدرة وعلماً.
- قوله تعالى (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق) أي: كلما تليت عليهم آيات الكتاب العزيز جعلوا أصابعهم في آذانهم لئلا يسمعوا القرآن فيؤمنوا به وبمحمد ﷺ، وهذا كما فعل قوم نوح إذ حكى نوح عليه السلام فعلهم معه فقال (وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا

{يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (٢٠).

=

واستكبروا استكبارا).

• قوله تعالى (يجعلون أصابعهم) أي أطراف أصابعهم وهي الأنامل، وهذا من باب تسمية الكل والمراد به البعض.

(والله محيط بالكافرين) تهديد للكافرين، فالله جل وعلا محيط بالكافرين وبأعمالهم، فهو محيط بهم كإحاطة السور بمن في داخله، فلا يتمكنوا أن يفروا من الله ومن عذابه وسطوته.

• قال القرطبي: فالله سبحانه محيط بجميع المخلوقات، أي هي في قبضته وتحت قهره؛ كما قال (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة).

• وقال ابن الجوزي: قوله تعالى (والله محيط بالكافرين) فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لا يفوته أحد منهم، فهو جامعهم يوم القيامة، ومثله قوله تعالى (أحاط بكل شيء علما).

والثاني أن الإحاطة: الإهلاك، مثل قوله تعالى (وأحيط بثمره).

والثالث: أنه لا يخفى عليه ما يفعلون.

وقال قال بعض العلماء: محيط بالكافرين: أي مهلكهم، ويشهد لهذا القول قوله تعالى (لتأتني به إلا أن يحاط بكم) أي: تهلكوا عن آخركم. وقيل: تغلبوا. والمعنى متقارب، لأن الهالك لا يهلك حتى يحاط به من جميع الجوانب، ولم يبق له منفذ للسلامة ينفذ منه. وكذلك المغلوب.

ومنه أيضا بمعنى الهلاك قوله تعالى (وأحيط بثمره) الآية. وقوله تعالى (وظنوا أنهم أحيط بهم).

{يَكَادُ} يَقْرَبُ {الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ} يَأْخُذُهَا بِسُرْعَةٍ {كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ} أَي فِي ضَوْئِهِ {وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا} وَقَفُوا تَمَثِيلًا لِإِزْعَاجِ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْحُجَجِ قُلُوبِهِمْ وَتَصْدِيقِهِمْ لِمَا سَمِعُوا فِيهِ مِمَّا يُحِبُّونَ وَوُقُوفِهِمْ عَمَّا يَكْرَهُونَ {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ} بِمَعْنَى أَسْمَاعِهِمْ {وَأَبْصَارِهِمْ} الظَّاهِرَةَ كَمَا ذَهَبَ بِالْبَاطِنَةِ {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَآءٌ} قَدِيرٌ {ومنه إذهاب ما ذكر<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ} [البقرة: ٢٠].

قال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى الخطف في الآية: (يلتمع أبصارهم ولما يفعل). التمتع الشيء: اختلسه، وألمع بالشيء ذهب به.

قال ابن جرير: (يعني: يذهب بها ويستلبها ويلتمعها من شدة ضيائه ونور شعاعه). يقول ابن فارس: (الخاء، والطاء، والفاء أصل واحد مطرد منقاس، وهو استلاب في خفة. فالخطف الاستلاب. تقول: خَطَفْتُهُ أَخْطَفُهُ، وَخَطَفْتُهُ أَخْطَفُهُ. ويرق خاطف لنور الأبصار. قال الله تعالى: {يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ}).

قال ابن كثير: "أي: لشدته وقوته في نفسه، وضعف بصائرهم، وعدم ثباتها للإيمان".

وقال ابن عطية: "كاد حجج القرآن وبراهينه وآياته الساطعة تبهرهم".

قال ابن عباس: "يكاد الإيمان يدخل في قلوبهم".

وعنه أيضا: "يكاد مُحْكَمُ الْقُرْآنِ يَدُلُّ عَلَى عَوْرَاتِ الْمُنَافِقِينَ".

و(الخطف): الأخذ بسرعة، ومنه سمي الطير خطافا لسرعته، فمن جعل القرآن مثلا للتخويف فالمعنى أن خوفهم مما ينزل بهم يكاد يذهب أبصارهم. ومن جعله مثلا للبيان الذي في القرآن فالمعنى أنهم جاءهم من البيان ما بهرهم.

وقوله تعالى: {يَخْطَفُ} [البقرة: ٢٠]، فيه وجهان من القراءة:

أحدهما: {يَخْطَفُ}، بفتح الطاء، قرأ بها علي بن الحسين ويحيى بن وثاب والحسن، وهي اللغة الجيدة.

والثاني: {يَخْطِفُ} بكسر الطاء، قرأ بها يونس، قال الأَخْفَشُ: "وهي قليلة رديئة لا تكاد تعرف".

قال أبو علي: "حدثنا أحمد بن موسى: قال: اتفقوا على يَخْطَفُ [البقرة: ٢٠]، أن طاءه مفتوحة".

قوله تعالى: {كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَا فِيهِ} [البقرة: ٢٠]، "أي كلما أنار لهم البرق الطريق مشوا في ضوءه".

قال الراغب: كلما "رأوا لامعا لهم إما راشدا تدركه بصائرهم وإما رفداً ينفعهم اهتزوا له، فمضوا بنوره".

قال ابن كثير: "أي كلما ظهر لهم من الإيمان شيء استأنسوا به واتبعوه".

قال الواحدي: كلما "كثرت الغنائم، وأصابوا الخير، رضوا به".

قال ابن عباس: "إذا قرئ عليهم شيء من القرآن مما يحبون صدقوا".

وعنه أيضا: "كلما أصاب المنافقون من الإسلام عِزًّا اطمأنوا".

وروي عن ابن مسعود: "فإذا كثرت أموالهم، وولد لهم الغلمان، وأصابوا غنيمة أو فتحًا، مشوا فيه، وقالوا: إن دين محمد ﷺ دينٌ صدق. فاستقاموا عليه".

وقال قتادة: هو المنافق إذا كثر ماله وأصاب رخاء وعافية قال للمسلمين: أنا معكم وعلى دينكم، وإذا أصابته النوائب قام متحيرا؛ لأنه لا يحتسب أجرها".

قال الواحدي: "كأصحاب الصيب إذا أضاء لهم البرق فأبصروا الطريق مشوا، فإذا عادت الظلمة وقفوا متحيرين".

وقرأ ابن أبي عبلة: {كلما ضاء}، بغير همز، وهي لغة، وفي مصحف أبي: {مرّوا فيه}، وفي مصحف ابن مسعود: {مضوا فيه}.

قوله تعالى: {وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا} [البقرة: ٢٠]، "أي وإذا اختفى البرق وفتّر لمعانه وقفوا عن السير وثبتوا في مكانهم".

قال الراغب: "ثم بين أنه إن اعترض لهم شبهة أو عن لهم مصيبة تحيروا، فوقفوا".

قال ابن كثير: "وتارة تعرّض لهم الشكوك، أظلمت قلوبهم، فوقفوا حائرين".

قال ابن عباس: "وإذا سمعوا شيئاً من شرائع النبي ﷺ مما يكرهون وقفوا عنه".

وعنه أيضاً: "وإن أصاب الإسلام نكبة قاموا ليرجعوا إلى الكفر".

قال الواحدي: "{وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ}: الغنيمة وكانت بدلها الهزيمة، اعتلوا وقعدوا عن نصره الرسول".

قال ابن عطية: "وقاموا معناه ثبتوا، لأنهم كانوا قياماً، ومنه قول الأعرابي: «وقد أقام الدهر صعري بعد أن أقمت صعره» يريد أثبت الدهر".

وقرأ يزيد بن قطيب والضحاك: {وَإِذَا أَظْلَمَ}، بضم الهمزة وكسر اللام، مبنياً للمفعول.

قال الراغب: "والآية تأولت على وجهين:

أحدهما: أنه شبه حال المتحيرين الذين اشتروا الضلالة بالهدى بمن حصل في ليلة مطيرة ومظلمة راعدة بارقة يخاف من أهوالها وصاعقتها ويسد أذنه خوفاً من أن يصعق ويكون هذا في شغل الكلام بالمشبه به ووصفه بما يعظم من غير أن يكون في تفاصيل صفة المشبه به ما يرجع إلى المشبه طريقة العرب، على ذلك قول لبيد:

أَفْتَلِكَ أُمٌّ وَحَشِيَّةٌ مَسْبُوعَةٌ... خَدَلْتُ وَهَادِيَةَ الصُّوَارِ قِوَامُهَا

فشبه الناقة بالوحشية ثم ذكر أنها مسبوعة مخذولة، ولا اختصاص للناقة بهذا الوصف.

والثاني: أنه شبه ما أتى الله الإنسان من المعاون التي هي سبب الحياة الأبدية



بالصيب الذي فيه حياة كل ذي حياة، وما فيه من المشاق المبهمة والعوارض المشكلة بظلمات، وجمع الظلمات تنبيهاً على كثرة العوارض، وشبه ما فيه من الوعيد بالرعد، وما فيه من الآيات الباهرة بالبرق، ثم ذكر كل واحد من هذه الأشياء فقال: إذا سمعوا وعيداً تصاموا عنه كحال من تهوله الرعد فيخاف من صواعقه، فيسد أذنه عنها مع أنه لا خلاص لهم منها وهذا معنى قوله: " {الله محيط بالكافرين} ".

قوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ} [البقرة: ٢٠]، أي: لو أراد الله " لأذهب سمعهم وأبصارهم ".

قال الشوكاني: ذهب بهما " بالزيادة في الرعد والبرق ".

قال ابن عثيمين: " دون أن تحدث الصواعق، ودون أن يحدث البرق ".

قال الراغب: (تنبيه) " على أنهم يصرفون أسماعهم وأبصارهم عما فيه نجاتهم وتأمل ما فيه صلاحهم وإنما جعل الله لهم السمع والأبصار لينفعهم ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي أنفسهم عليها يسدهما وتعطيتهما، وذلك تنبيه على أنه إنما أعطاهم هذه الآلات لينتفعوا بها ".

قال أبو العالية: " ذكر أسماعهم وأبصارهم التي عاثوا بها في الناس ".

قال القرطبي: " ولو شاء الله لأطلع المؤمنين عليهم فذهب منهم عز الإسلام بالاستيلاء عليهم وقتلهم وإخراجهم من بينهم. وخص السمع والبصر لتقدم ذكرهما في الآية أولاً، أو لأنهما أشرف ما في الإنسان ".

وقرى {بأسماعهم}، على الجمع.

قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [البقرة: ٢٠]، " أي: لا يعتريه عجز في كل شيء فعله ".

قال محمد بن إسحاق: " أي: إن الله على كل ما أراد بعباده من نقمة أو عفو قدير ".

قال ابن عباس: "أي لما تركوا من الحق بعد معرفته، إن الله على كل شيء قدير".  
 قال ابن عثيمين: "فهو قادر على أن يذهب السمع والبصر بدون أسباب: فيذهب السمع بدون صواعق، والبصر بدون برق".  
 قال القرطبي: "وأجمعت الأمة على تسمية الله تعالى بالقدير، فهو سبحانه قدير قادر مقتدر".

قال الطبري: "وإنما وصف الله نفسه جل ذكره بالقدره على كل شيء في هذا الموضوع، لأنه حذر المنافقين بأسه وسطوته وأخبرهم أنه بهم محيط وعلى إذهاب أسماعهم وأبصارهم قدير، ثم قال: فاتقوني أيها المنافقون واحذروا خداعي وخداع رسولي وأهل الإيمان بي لا أحل بكم نعمتي فإني على ذلك وعلى غيره من الأشياء قدير. ومعنى قدير: قادر، كما معنى عليم: عالم، على ما وصفت فيما تقدم من نظائره من زيادة معنى فعيل على فاعل في المدح والذم".  
 وقوله تعالى: {كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا}، وهذا مثل ضربه الله تعالى للمنافقين، وفيه تأويلان:

أحدهما: معناه كلما أضاء لهم الحق اتبعوه، وإذا أظلم عليهم بالهوى تركوه.  
 والثاني: معناه كلما غنموا وأصابوا من الإسلام خيراً، اتبعوا المسلمين، وإذا أظلم عليهم فلم يصيبوا خيراً، قعدوا عن الجهاد.

\* قوله (يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ): استئناف آخر وقع جواباً عن سؤال مقدر - كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقيل: يكاد يخطف أبصارهم، أي: يأخذها بسرعة كلما أضاء لهم مشوا فيه أي: في ضوئه وإذا أظلم عليهم قاموا أي: وقفوا، وثبتوا في مكانهم - ومنه: قامت السوق، إذا ركدت وكسدت. وقام الماء، جمد - وهذا تمثيل لشدة الأمر على المنافقين: بشدته على أصحاب الصيب، وما هم فيه من غاية التحير والجهل - بما يأتون وما يذرون - إذا صادفوا

من البرق خفقة- مع خوف أن يخطف أبصارهم- انتهزوا تلك الخفقة فرصة، فخطوا خطوات يسيرة، فإذا خفي، وفتّر لمعانه، بقوا واقفين متقيدين عن الحركة وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ أَي: لزاد في قصيف الرعد فأصمّمهم، أو في ضوء البرق فأعماهم.

ومفعول «شاء» محذوف، لأنّ الجواب يدلّ عليه. والمعنى: ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها. ولقد تكاثر هذا الحذف في «شاء» و«أراد». لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب- كنحو قوله: فلو شئت أن أبكي دما لبكيتته، وقوله تعالى: لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا [الأنبياء: ١٧].

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تعليل للشرطيّة، وتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إزالة مشاعرهم بالطريق البرهانيّ.

قال العلامة «ابن القيم» في اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: «في هذه الآية، شبه، سبحانه، أعداءه المنافقين، بقوم أوقدوا نارا لتضيء لهم، وابتغوا بها، فلما أضاءت لهم النار فأبصروا في ضوئها ما ينفعهم ويضرهم، وأبصروا الطريق- بعد أن كانوا حيارى تائهين- فهم كقوم سفر ضلّوا عن الطريق، فأوقدوا النار لتضيء لهم الطريق، فلما أضاءت لهم- فأبصروا وعرفوا- طفت تلك الأنوار، وبقوا في الظلمات لا يبصرون، قد سدّت عليهم أبواب الهدى الثلاث- فإن الهدى يدخل إلى العبد من ثلاثة أبواب: مما يسمعه بإذنه، ويراه بعينه، ويعقل بقلبه، وهؤلاء قد سدّت عليهم أبواب الهدى: فلا تسمع قلوبهم شيئا، ولا تبصره، ولا تعقل ما ينفعها. وقيل: لما لم ينتفعوا بأسماعهم وأبصارهم وقلوبهم نزلوا بمنزلة من لا سمع له، ولا بصر، ولا عقل. والقولان متلازمان.

وقال في صفتهم فَهُمْ لَا يَرِجْعُونَ لأنهم قد رأوا في ضوء النار، وأبصروا الهدى، فلما طفئت عنهم لم يرجعوا إلى ما رأوا وأبصروا. وقال سبحانه وتعالى:

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ: ذَهَبَ نُورُهُمْ، وفيه سرٌّ بديع: وهو انقطاع سر تلك المعية الخاصة - التي هي للمؤمنين - من الله تعالى، وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ [الأنفال: ١٩]، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ [البقرة: ١٥٣]، وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ [النحل: ١٢٨]. فذهاب الله بذلك النور: انقطاع المعية - التي خصَّ بها أولياءه - فقطعها بينه وبين المنافقين، فلم يبق عندهم - بعد ذهاب نورهم -، ولا معهم، فليس لهم نصيب من قوله لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا [التوبة: ٤٠]، ولا من كَلَّا، إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ٦٢].

وتأمل قوله تعالى: أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ كَيْفَ جَعَلَ ضَوْءَهَا خَارِجًا عَنْهُ، منفصلا، ولو اتصل ضوؤها به، ولا بسه، لم يذهب، ولكنه كان ضوءا مجاورا لا ملابسة ومخالطة، وكان الضوء عارضا والظلمة أصلية، فرجع الضوء إلى معدنه، وبقيت الظلمة في معدنها، فرجع كل منهما إلى أصله اللائق به: حجة من الله قائمة، وحكمة بالغة، تعرّف بها إلى أولي الألباب من عباده.

وتأمل قوله تعالى: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ، ليطابق أول الآية، فإن النار فيها إشراق وإحراق: فذهب ما فيها من الإشراق - وهو النور - وأبقى عليهم ما فيها من الإحراق - وهو النارية - وتأمل كيف قال بِنُورِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ: بضوئهم - مع قوله فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ - لأن الضوء هي زيادة في النور، فلو قيل:

ذهب الله بضوئهم، لأوهم الذهاب بالزيادة فقط دون الأصل، فلما كان النور أصل الضوء، كان الذهاب به ذهابا بالشيء وزيادته، وأيضا فإنه أبلغ في النفي عنهم، وأنهم من أهل الظلمات الذين لا نور لهم، وأيضا فإن الله تعالى سمى كتابه (نورا)، ورسوله ﷺ (نورا)، ودينه (نورا)، وهداه (نورا)، ومن أسمائه (النور)،

والصلاة (نور)، فذها به سبحانه بهم: ذهاب بهذا كله. وتأمل مطابقة هذا المثل - لما تقدمه من قوله: **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ** [البقرة: ١٦] كيف طابق هذه التجارة الخاسرة التي تضمّنت هول الضلالة والرضاء بها، وبدّل الهدى في مقابلتها، وهول الظلمات - التي هي الضلالة والرضاء بها - بدلا عن النور - الذي هو الهدى والنور - فبدّلوا الهدى والنور، وتعوّضوا عنه بالظلمة والضلالة. فيا لها من تجارة ما أخسرها، وصفقة ما أشدّ غبنها. وتأمل كيف قال تعالى: **ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ فَوَحَّدَهُ ثُمَّ قَالَ: وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ فجمعها. فإن الحقّ واحد: هو صراط الله المستقيم - الذي لا صراط يوصل إليه سواه - وهو عبادته وحده لا شريك له، بما شرعه على لسان رسوله ﷺ، لا بالأهواء، والبدع، وطرق الخارجين عن ما بعث الله به رسوله ﷺ - من الهدى ودين الحق - بخلاف طرق الباطل فإنها متعدّدة متشعّبة. ولهذا، يفرد، سبحانه، الحق، ويجمع الباطل، كقوله تعالى: **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ** [البقرة: ٢٥٧] وقال تعالى: **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ، وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** [الأنعام: ١٥٣]، فجمع سبل الباطل، ووحد سبيل الحق. ولا يناقض هذا قوله **يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ** [المائدة: ١٦] فإنّ تلك هي طرق مرضاته التي يجمعها سبيله الواحد وصراطه المستقيم، إنّ طرق مرضاته كلها ترجع إلى صراط واحد، وسبيل واحد، وهي سبيله التي لا سبيل إليه إلاّ منها.**

وقد صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم أنه خط خطا مستقيما، وقال: «هذا سبيل الله».

ثم خط خطوطا عن يمينه وعن شماله، وقال «هذه سبل، على كلّ سبيل منها

شيطان يدعو إليه» ثم قرأ قوله تعالى: وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

وقد قيل: إن هذا مثل للمنافقين، وما يوقدونه من نار الفتنة التي يوقعونها بين أهل الإسلام، ويكون بمنزلة قول الله تعالى: كَلَّمَا أَوْفَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ [المائدة: ٦٤]. ويكون قوله تعالى: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ مطابقاً لقوله تعالى:

أَطْفَأَهَا اللَّهُ ويكون تخييبهم، وإبطال ما راموه، هو: تركهم في ظلمات الحيرة، لا يهتدون إلى التخلص مما وقعوا فيه، ولا يبصرون سبيلاً، بل هم صُمُّ بكم عمي. هذا التقدير - وإن كان حقاً - ففي كونه مراد بالآية نظر، فإن السياق إنما قصد لغيره، ويأباه قوله تعالى: فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ووقد نار الحرب لا يضيء ما حوله أبداً. ويأباه قوله تعالى: ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ووقد نار الحرب لا نور له، ويأباه قوله تعالى: وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ وهذا يقتضي أنهم انتقلوا من نور المعرفة والبصيرة، إلى ظلمة الشك والكفر.

قال الحسن رحمه الله: هو المنافق أبصر ثم عمي، وعرف ثم أنكر. ولهذا قال فَهَمُّ لَا يَرْجِعُونَ أَي لَا يَرْجِعُونَ إِلَى النُّورِ الَّذِي فَارَقُوهُ. وقال تعالى فِي حَقِّ الْكُفَّارِ صُمُّ بكم عمي فَهَمُّ لَا يَعْقِلُونَ فسلب العقل عن الكفار - إذ لم يكونوا من أهل البصيرة والإيمان - وسلب الرجوع عن المنافقين - لأنهم آمنوا ثم كفروا - فلم يرجعوا إلى الإيمان.

فصل: ثم ضرب الله، سبحانه، لهم مثلاً آخر مائياً، فقال تعالى: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. فشبّه نصيبهم - مما بعث الله تعالى به رسوله ﷺ - من النور والحياة بنصيب المستوقد النار التي طفئت عنه أحوج ما كان إليها، وذهب نوره. وبقي في الظلمات حائراً، تائهاً، لا يهتدي سبيلاً، ولا يعرف طريقاً،

وبنصيب أصحاب الصيِّب - وهو المطر الذي يصبُّ (أي ينزل) من علوِّ إلى أسفل - فشبه الهدى - الذي هدى به عباده - بالصيِّب، لأن القلوب تحيي به حياة الأرض بالمطر. ونصيب المنافقين من هذا الهدى، بنصيب من لم يحصل له نصيب من الصيِّب إلا ظلمات ورعد وبرق، ولا نصيب له - فيما وراء ذلك - مما هو المقصود بالصيِّب - من حياة البلاد، والعباد، والشجر، والدواب، وأن تلك الظلمات التي فيه، وذلك الرعد، والبرق، مقصود لغيره، وهو وسيلة إلى كمال الانتفاع بذلك الصيِّب.

فالجاهل - لفرط جهله - يقتصر على الإحساس بما في الصيِّب من ظلمة ورعد وبرق ولوازم ذلك من برد شديد، وتعطيل المسافر عن سفره، وصانع عن صنعته ولا بصيرة له تنفذ إلى ما يؤول إليه أمر ذلك الصيِّب من الحياة والنفع العام. وهكذا شأن كل قاصر النظر، ضعيف العقل، لا يجاوز نظره الأمر المكروه الظاهر إلى ما وراءه من كل محبوب. وهذه حال أكثر الخلق، إلا من صحت بصيرته - فإذا رأى ضعيف البصيرة ما في الجهاد من التعب، والمشاق، والتعرض لإتلاف المنهجة، والجراحات الشديدة، وملامة اللوام، ومعاناة من يخاف معاداته - لم يقدم عليه، لأنه لم يشهد ما يؤول إليه من العواقب الحميدة، والغايات التي إليها تسابق المتسابقون، وفيها تنافس المتنافسون. وكذلك من عزم على سفر الحج إلى البيت الحرام، فلم يعلم - من سفره ذلك - إلا مشقة السفر، ومفارقة الأهل والوطن، ومقاساة الشدائد، وفراق المألوفات، ولا يجاوز نظره وبصيرته آخر هذا السفر، ومآله، وعاقبته - فإنه لا يخرج إليه، ولا يعزم عليه. وحال هؤلاء، حال الضعيف البصيرة والإيمان، الذي يرى ما في القرآن من الوعد والوعيد، والزواجر والنواهي، والأوامر الشاقة على النفوس التي تفتطمها عن رضاعها من ثدي المألوفات والشهوات - والفطام على الصبيِّ أصعب شيء، وأشقّه - والناس كلهم

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ  
(٢١).

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ } { أَيُّ أَهْلِ مَكَّةَ } { اُعْبُدُوا } { وَحَدُوا } { رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ } { أَنْشَأَكُمْ  
وَلَمْ تَكُونُوا شَيْئًا } { وَ } { خَلَقَ } { الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } { بِعِبَادَتِهِ عِقَابَهُ وَاعْلَلَّ  
فِي الْأَصْلِ لِلتَّرَجِّي وَفِي كَلَامِهِ تَعَالَى لِلتَّحْقِيقِ <sup>(١)</sup>.

صبيان العقول، إلا من بلغ مبالغ الرجال العقلاء الألباء، وأدرك الحقَّ علماً،  
وعملاً، ومعرفة، فهو الذي ينظر إلى ما وراء الصيب، وما فيه - من الرعد والبرق  
والصواعق - ويعلم أنه حياة الوجود.  
(١) قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ } [البقرة: ٢١].

قال ابن عثيمين: "وذلك بفعل الأوامر، واجتناب النواهي ذلاً تاماً ناشئاً عن  
المحبة، والتعظيم؛ و"الرب" هو الخالق المالك المدبر لشؤون خلقه".  
وقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ } [البقرة: ٢١] النداء هنا وجه لعموم الناس مع أن  
السورة مدنية؛ والغالب في السور المدنية أن النداء فيها يكون موجهاً للمؤمنين،  
والله أعلم بما أراد في كتابه؛ ولو قال قائل: لعل هذه آية مكية جعلت في السورة  
المدنية؟

فالجواب: أن الأصل عدم ذلك - أي عدم إدخال الآية المكية في السور المدنية،  
أو العكس؛ ولا يجوز العدول عن هذا الأصل إلا بدليل صحيح صريح؛ وعلى  
هذا فما نراه في عناوين بعض السور أنها مدنية إلا آية كذا، أو مكية إلا آية كذا غير  
مسلم حتى يثبت ذلك بدليل صحيح صريح؛ وإلا فالأصل أن السورة المدنية  
جميع آياتها مدنية، وأن السور المكية جميع آياتها مكية إلا بدليل ثابت.  
واختلف في { الناس }، في قوله تعالى { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم } [البقرة: ٢١]،



=

على وجهين:

أحدهما: أنه: للفريقين جميعاً من الكفار والمنافقين. قاله ابن عباس.  
 أي وَّحدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم. قال الطبري: والذي أراد ابن  
 عباس - إن شاء الله - وَّحدوه، أي أفردوا ربكم بالطاعة والعبادة دون سائر خلقه..  
 وكذا أمر سائر خلقه المكلفين - بالاستكانة، والخضوع له بالطاعة، وإفراده  
 بالربوبية والعبادة دون الأوثان والأصنام والآلهة وسائر ما يُعبد من دونه وهو  
 الراجح في تفسير الطاغوت في قوله سبحانه {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ  
 اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦]. يقول لهم: فالذي خلقكم وخلق  
 آباءكم وأجدادكم وسائر الخلق غيركم، وهو يقدرُ على ضرركم ونفعكم - أولى  
 بالطاعة ممن لا يقدر لكم على نفع ولا ضرر.. وإفراد الله تعالى بالعبادة من أجل  
 تتقوا سَخَطَهُ وَغَضَبَهُ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ، وتكونوا من المتقين الذين رضي الله عنهم.  
 {لعلكم تتقون}.

والثاني: وقيل المراد بالناس الكفار الذين لم يعبدوه، يدل عليه قوله: {وَإِنْ كُنْتُمْ  
 فِي رَيْبٍ} [البقرة: ٢٣].

والقول الأول أصح، لأنه هذا أمر عام لكل الناس، بأمر عام، وهو العبادة الجامعة،  
 لامتنال أوامر الله، واجتناب نواهيه، وتصديق خبره، فأمرهم تعالى بما خلقهم له،  
 قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}.

قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَكُمْ} [البقرة: ٢١]، "أي الذي" أوجدكم من العدم".  
 وتجدر الإشارة بأن قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَكُمْ}، صفة كاشفة تبين بعض معنى  
 الربوبية؛ وليست صفة احترازية؛ لأنه ليس لنا ربان أحدهما خالق، والثاني غير  
 خالق؛ بل ربنا هو الخالق.

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} [البقرة: ٢١]، "يعني: وخلق الذين من قبلكم".

=

=

قال ابن عثيمين: "والمراد بـ"من قبلنا": سائر الأمم الماضية".  
قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٢١]، "أي لأجل أن تتقوا الله عز وجل".

قال الضحاك: "لعلكم تتقون النار بالصلوات الخمس".

واختلف في قوله: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٢١] على وجهين:

أحدهما: لعلكم تتقون بعبادتكم ربكم الذي خلقكم، وطاعتكم إياه فيما أمركم به ونهاكم عنه، وإفرادكم له العبادة، لتتقوا سخطه وغضبه أن يحل عليكم، وتكونوا من المتقين الذين رضي عنهم ربهم. روي عن الضحاك مثل ذلك.

والثاني: لعلكم تطيعونه: قاله مجاهد.

وقوله {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٢١]، فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: أن العرب استعملت "لعل" مجردة من الشك بمعنى لام كي، فالمعنى لتعقلوا ولتذكروا ولتتقوا، ف(لعل) في هذه الآية قال فيها كثير من المفسرين هي بمعنى إيجاب التقوى وليست من الله تعالى بمعنى ترج وتوقع والمعنى ذلك: اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم، لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة، كما قال الشاعر:

وَقُلْتُمْ لَنَا كُفُّوا الْحُرُوبَ، لَعَلَّنَا... نَكْفُ! وَوَنَقْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقِ

فَلَمَّا كَفَفْنَا الْحَرْبَ كَانَتْ عُهُودُكُمْ... كَلْمَحِ سَرَابٍ فِي الْفَلَا مُتَأَلِّقِ

يريد بذلك: قلتم لنا كفوا لنكف. وذلك أن "لعل" في هذا الموضع لو كان شكاً، لم يكونوا وثقوا لهم كل مَوْثِق. وبه قال أكثر المفسرين.

والثاني: أن "لعل" على بابها من الترجي والتوقع، والترجي والتوقع إنما هو في حيز البشر، فكأنه قيل لهم: افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تعقلوا وأن تذكروا وأن تتقوا.

والثالث: أن تكون "لعل" بمعنى التعرض للشيء، كأنه قيل: افعلوا متعرضين لأن

=

تعقلوا، أو لأن تذكروا أو لأن تتقوا. والمعنى في قوله "لعلكم تتقون" أي لعلكم أن تجعلوا بقبول ما أمركم الله به وقاية بينكم وبين النار. وهذا من قول العرب: اتقاه بحقه إذا استقبله به، فكأنه جعل دفعه حقه إليه وقاية له من المطالبة، ومنه قول علي رضي الله عنه: كنا إذا احمر البأس اتقينا بالنبى ﷺ، أي جعلناه وقاية لنا من العدو. وقال عنتر:

ولقد كررت المهريدى نحره... حتى اتقنتي الخيل بابني حديم

قال ابن عثيمين: "لعل" هنا للتعليل. أي لتصلوا إلى التقوى؛ ومعلوم أن التقوى مرتبة عالية، حتى قال الله عز وجل في الجنة: {أعدت للمتقين} [آل عمران: ١٣٣]، وقال تعالى: {إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون} [النحل: ١٢٨]، وقال تعالى: {واعلموا أن الله مع المتقين} [البقرة: ١٩٤]."

وقد ذكر السمين الحلبي، إذا وردت (لعل)، في كلام الله فللناس فيها ثلاثة أقوال: أحدها: أنها على بابها من الترجي والطمع، قاله سيبويه.

الثاني: للتعليل، قاله قطرب و"الطبري" وغيرهما.

والثالث. أنها للتعرض للشيء، وإليه مال المهدي وأبو البقاء.

وقال البعض: إن (لعل) إذا جاءت من الله فهي واجبة.

\* قوله (يا أيها الناس): النداء هنا وجه لعموم الناس مع أن السورة مدنية؛ والغالب في السور المدنية أن النداء فيها يكون موجهاً للمؤمنين. والله أعلم بما أراد في كتابه؛ ولو قال قائل: لعل هذه آية مكية جعلت في السورة المدنية؟.

فالجواب: أن الأصل عدم ذلك - أي عدم إدخال الآية المكية في السور المدنية، أو العكس؛ ولا يجوز العدول عن هذا الأصل إلا بدليل صحيح صريح؛ وعلى هذا فما نراه في عناوين بعض السور أنها مدنية إلا آية كذا، أو مكية إلا آية كذا غير مسلم حتى يثبت ذلك بدليل صحيح صريح؛ وإلا فالأصل أن السورة المدنية

جميع آياتها مدنية، وأن السور المكية جميع آياتها مكية إلا بدليل ثابت. وهذا أمر عام لكل الناس، بأمر عام، وهو العبادة الجامعة، لامتثال أوامر الله، واجتناب نواهيه، وتصديق خبره،

فأمرهم تعالى بما خلقهم له، قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}. ثم استدل على وجوب عبادته وحده، بأنه ربكم الذي رباكم بأصناف النعم، فخلقكم بعد العدم، وخلق الذين من قبلكم، وأنعم عليكم بالنعم الظاهرة والباطنة، فجعل لكم الأرض فراشا تستقرون عليها، وتنتفعون بالأبنية، والزراعة، والحراثة، والسلوك من محل إلى محل، وغير ذلك من أنواع الانتفاع بها، وجعل السماء بناء لمسكنكم، وأودع فيها من المنافع ما هو من ضروراتكم وحاجاتكم، كالشمس، والقمر، والنجوم.

{وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً} والسماء: هو كل ما علا فوقك فهو سماء، ولهذا قال المفسرون: المراد بالسماء هاهنا: السحاب، فأنزل منه تعالى ماء، {فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ} كالحبوب، والثمار، من نخيل، وفواكه، [وزروع] وغيرها {رِزْقًا لَكُمْ} به ترزقون، وتقوتون وتعيشون وتفكحون.

{فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} أي: نظراء وأشباها من المخلوقين، فتعبدونهم كما تعبدون الله، وتحبونهم كما تحبون الله، وهم مثلكم، مخلوقون، مرزوقون مدبرون، لا يملكون مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، ولا ينفعونكم ولا يضررون، {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} أن الله ليس له شريك، ولا نظير، لا في الخلق، والرزق، والتدبير، ولا في العبادة فكيف تعبدون معه آلهة أخرى مع علمكم بذلك؟ هذا من أعجب العجب، وأسفه السفه.

وهذه الآية جمعت بين الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن عبادة ما سواه، وبيان الدليل الباهر على وجوب عبادته، وبطلان عبادة من سواه، وهو [ذكر] توحيد

الرَبوبية، المتضمن لانفراده بالخلق والرزق والتدبير، فإذا كان كل أحد مقرا بأنه ليس له شريك في ذلك، فكذلك فليكن إقراره بأن الله لا شريك له في العبادة، وهذا أوضح دليل عقلي على وحدانية الباري، وبطلان الشرك.

• قال الشنقيطي: من براهين البعث بعد الموت خلق الناس أولا المشار إليه بقوله (اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) لأن الإيجاد الأول أعظم برهان على الإيجاد الثاني، وقد أوضح ذلك في آيات كثيرة:

كقوله (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده) الآية وقوله (كما بدأنا أول خلق نعيده)، وكقوله (فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة) الآية، وكقوله (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب)، وكقوله: (ولقد علمتم النشأة الأولى) الآية.

ولذا ذكر تعالى أن من أنكر البعث فقد نسي الإيجاد الأول، كما في قوله (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه) الآية، وقوله (أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا). ثم رتب على ذلك نتيجة الدليل بقوله (فوربك لنحشرنهم) إلى غير ذلك من الآيات. (أضواء البيان).

• قال ابن الجوزي: وإنما ذكر من قبلهم، لأنه أبلغ في التذكير، وأقطع للجحد، وأحوط في الحجة.

وقيل إنما ذكر من قبلهم لينبههم على الاعتبار بأحوالهم من إثابة مطيع، ومعاقبة عاص.

• قال بعض العلماء: إنما نص الله تعالى على صفة الخلق دون غيرها من الصفات، لأن المشركين كانوا يعترفون أن الله خالقهم، كما قال تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون) وقال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم).

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢).

{الَّذِي جَعَلَ} خَلَقَ {لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا} حَالٍ بِسَاطًا يُفْتَرَشُ لَا غَايَةَ فِي الصَّلَابَةِ أَوْ اللَّيُونَةِ فَلَا يُمَكِّنُ الْإِسْتِقْرَارَ عَلَيْهَا {وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} سَقْفًا {وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ} أَنْوَاعِ {الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} شُرَكَاءَ فِي الْعِبَادَةِ {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} أَنَّهُ الْخَالِقُ وَلَا تَخْلُقُونَ وَلَا يَكُونُ إِلَهًا إِلَّا مَنْ يَخْلُقُ<sup>(١)</sup>.

وقيل: ليذكرهم بذلك نعمته عليهم.

وقوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} يحتمل أن المعنى: أنكم إذا عبدتم الله وحده، اتقيتم بذلك سخطه وعذابه، لأنكم أتيتم بالسبب الدافع لذلك، ويحتمل أن يكون المعنى: أنكم إذا عبدتم الله، صرتم من المتقين الموصوفين بالتقوى، وكلا المعنيين صحيح، وهما متلازمان، فمن أتى بالعبادة كاملة، كان من المتقين، ومن كان من المتقين، حصلت له النجاة من عذاب الله وسخطه.

(١) قوله تعالى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا} [البقرة: ٢٢].

عن قتادة: "الذي جعل لكم الأرض فراشاً"، قال: مهاداً لكم". وروي عن الربيع بن أنس مثل ذلك.

وقوله {الَّذِي جَعَلَ} معناه هنا (صير) لتعديده إلى مفعولين، ويأتي (جعل) بمعان أخرى منها:

١ - (جعل) يأتي معنى (خلق)، ومنه قوله تعالى: {مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ} [المائدة: ١٠٣] وقوله: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الأنعام: ١].

٢ - ويأتي بمعنى (سمى)، ومنه قوله تعالى: {حَمِ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ}. إِنَّا جَعَلْنَاهُ

قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الزخرف: ١ - ٣]. وقوله: {وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا} [الزخرف: ١٥]. {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاءً} [الزخرف: ١٩] أي سموهم.

٣ - ويأتي بمعنى (أخذ)، كما قال غلّس بن لقيط الأَسدي:

وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة... لَضَغْمِهَا يقرعُ العظمُ نَابُهَا  
ضغمة: عضة، أراد بها الشدة.

٤ - وقد تأتي زائدة، كما قال الآخر:

وقد جعلت أرى الاثنتين أربعة... والواحد اثنتين لما هديني الكبر  
وقد قيل في قوله تعالى {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}: إنها زائدة، وجعل واجتعل  
بمعنى واحد، قال بشر بن أبي خازم:  
ناط أمر الضعاف واجتعل اللي... ل كحبل العاديّة الممدود  
أي: يسير الليل كله لا ينثني.

قال الواحدي: "الأرض فراش الأنام على معنى أنها فرشت لهم، أي: بسطت،  
وهذا كقوله: {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا} [نوح: ١٩] والمعنى أنه لم يجعلها  
حزنة غليظة لا يمكن الاستقرار عليها".

قال ابن عثيمين: "هذا من باب تعديد أنواع من مخلوقاته عزّ وجلّ؛ جعل الله لنا  
الأرض فراشاً مُوطّأة يستقر الإنسان عليها استقراراً كاملاً مهيأة له يستريح فيها.  
ليست نشزاً؛ وليست مؤلمة عند النوم عليها، أو عند السكون عليها، أو ما أشبه  
ذلك؛ والله تعالى قد وصف الأرض بأوصاف متعددة: وصفها بأنها فراش، وبأنها  
ذلول، وبأنها مهاد".

قوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ بِنَاءً} [البقرة: ٢٢]، "أي وسقفًا للأرض مرفوعًا فوقها  
كهيئة القبة".

قال ابن مسعود: "فبناء السماء على الأرض كهيئة القبة، وهي سقف على الأرض".

وقال قتادة: "جعل السماء سقفاً لك".

وإنما سُميت السماء سماءً لعلوها على الأرض وعلى سكانها من خلقه، وكل شيء كان فوق شيء آخر فهو لما تحته سماءً. ولذلك قيل لسقف البيت: سَمَاوَةٌ، لأنه فوقه مرتفعٌ عليه. ولذلك قيل: سَمَا فلان لفلان، إذا أشرف له وقصد نحوه عالياً عليه، كما قال الفرزدق:

سَمَوْنَا لِنَجْرَانَ الْيَمَانِي وَأَهْلِهِ... وَنَجْرَانَ أَرْضُ لَمْ تُدَيِّثْ مَقَاوِلُهُ  
وكما قال نابغة بني ذبيان:

سَمَتْ لِي نَظْرَةٌ، فَرَأَيْتُ مِنْهَا... تُحَيَّتِ الْخِذْرَ وَاضِعَةَ الْقِرَامِ  
يريد بذلك: أشرفت لي نظرةٌ وبدت، فكذلك السماء سُميت للأرض: سماءً، لعلوها وإشرافها عليها.

قوله تعالى: {وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً} [البقرة: ٢٢]، أي: "أنزل من السماء مطراً". قال الواحدي: "فإن قيل: كيف قال: {وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ}، والماء ينزل من السحاب؟ قيل: هذا من باب حذف المضاف، والتقدير: من نحو السماء، كقول الشاعر:

أَمِنْكَ بَرَقُ أَبِيئِ اللَّيْلِ أَرْقُبُهُ... كَأَنَّهُ فِي عِرَاضِ الشَّامِ مِضْبَاحُ  
أي: من ناحيتك، ومثله كثير. وإن جعلت السماء بمعنى (السحاب) لم يكن من باب حذف المضاف".

قوله تعالى: {فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ} [البقرة: ٢٢]، أي: "فأخرج بذلك المطر مما أنبتوه في الأرض من زرعهم وعرسهم ثمرات".  
قوله تعالى: {رِزْقًا لَكُمْ} [البقرة: ٢٢]، أي: "عطاء لكم".



قال الطبري: "غذاءً وأقواتاً".

فنبههم الله تعالى بذلك على قدرته وسُلطانه، وذكّرهم به آلاءه لديهم، وأنه هو الذي خلقهم، وهو الذي يرزقهم ويكفّلهم، دون من جعلوه له ندّاً وعِدلاً من الأوثان والآلهة، ثم زجرهم عن أن يجعلوا له ندّاً، مع علمهم بأن ذلك كما أخبرهم، وأنه لا ندّ له ولا عدل، ولا لهم نافع ولا ضارٌّ ولا خالق ولا رازقٍ سواه. قوله تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} [البقرة: ٢٢]، أي: لا تُصَيِّرُوا لِلَّهِ نَظْرَاءَ ومشابهين في العبادة.

قال الصابوني: "أي فلا تتخذوا معه شركاء من الأصنام والبشر تشركونهم مع الله في العبادة".

قال أبو إسحاق: "هذا احتجاج عليهم لإقرارهم بأن الله خالقهم، فقبل لهم: لا تجعلوا لله أمثالاً وأنتم تعلمون أنهم لا يخلقون والله الخالق".

وقال ابن زيد: "الأنداد: الآلهة التي جعلوها معه، وجعلوا لها مثل ما جعلوا له". روي عن عكرمة: " {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا}، أن تقولوا: لولا كلبنا لدخل علينا اللصّ الدار، لولا كلبنا صاح في الدار، ونحو ذلك".

وعن ابن عباس في قوله: فلا تجعلوا لله أندادا قال: الأنداد هو الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء، في ظلمة الليل. وهو أن يقول: والله، وحياتك يا فلانة، وحياتي. ويقول: لولا كلبه هذا لأتانا اللصوص، ولولا البط في الدار لأتى اللصوص. وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لولا الله وفلان. لا تجعل فيها فلان، فإن هذا كله به شرك".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا} [البقرة: ٢٢]، ثلاثة تأويلات:

أحدها: أن الأنداد الأكفأء، وهذا قول ابن مسعود.

=

والثاني: الأشباه، وهو قول ابن عباس، وروي عن أبي العالية، والربيع بن أنس وقتادة والسدي وأبي مالك وإسماعيل بن أبي خالد نحو ذلك.

والثالث: الأضداد، وهو قول المفضل.

والأنداد جمع نَدٍّ، والنَدُّ: العَدْلُ والمِثْلُ، كما قال حسان بن ثابت:

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِنَدٍّ؟... فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِ كَمَا الْفِدَاءُ

يعني بقوله: "ولست له بند"، لست له بمثل ولا عدل. وكل شيء كان نظيراً لشيء وله شبيهاً فهو له ند.

و(النَدُّ) المثل المناوئ، وأصله من قولهم: (نَدَّ) إذا نفر، ولهذا يقال للضد: ند، ثم استعمل في المثل وإن لم يكن هناك مخالفة، قال جرير:

أَتَيْمًا يَجْعَلُونَ إِلِيَّ نَدًّا... وَمَا تَيْمٌ لِيذِي حَسَبٍ نَدِيدٌ

أي مثل.

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٢]، أي: "وأنتم تعلمون أنها لا تخلق شيئاً ولا ترزق، وأن الله هو الخالق الرازق وحده، ذو القوة المتين".

قال ابن عثيمين: "لأن المشركين يقرؤون بأن الخالق هو الله، والرازق هو الله، والمدبر للأمر هو الله إقراراً تاماً، ويعلمون أنه لا إله مع الله في هذا؛ لكن في العبادة ينكرون التوحيد؛ يشركون؛ يجعلون مع الله إلهاً آخر؛ وينكرون على من وحد الله حتى قالوا في الرسول ﷺ {أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب}؛ وإقرارهم بالخلق، والرزق أن الله منفرد به يستلزم أن يجعلوا العبادة لله وحده؛ فإن لم يفعلوا فهم متناقضون؛ ولهذا قال العلماء. رحمهم الله: توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية؛ وتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية؛ عني من أقر بتوحيد الربوبية لزمه أن يقر بتوحيد الألوهية؛ ومن أقر بتوحيد الألوهية فإنه لم يقر بها حتى كان قد أقر بتوحيد الربوبية".

وفي قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٢]، ثلاثة تأويلات: أحدها: وأنتم تعلمون أن الله خلقكم، وهذا قول ابن عباس وقتادة. والثاني: معناه وأنتم تعلمون أنه لا ندَّ له ولا ضد، وهذا قول مجاهد. والثالث: معناه وأنتم تعقلون فعبّر عن العقل بالعلم. واختلف في الذين عُنُوا بهذه الآية، على قولين: أحدهما: عَنَى بها جميع المشركين من مُشركي العرب وأهل الكتاب. قاله ابن عباس، وقتادة.

وقال بعضهم: عنى بذلك أهل الكتابين، أهل التوراة والإنجيل. قاله مجاهد. وقال ابن الأنباري: قوله: {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ}، لا تتنافى مع قوله: {قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ} [الزمر: ٦٤] لأن هذا العلم الذي وصفهم به في هذه الآية لا يزيل عنهم الجهل؛ لأنه أراد: وأنتم تعلمون أن الأنداد التي تعبدونها لم ترفع لكم السماء ولم تمهد تحتكم الأرض، ولم ترزقكم رزقا. فعبدة الأصنام وغيرهم يتساوى علمهم في هذا المعنى، وإنما وصفهم الله جل ذكره بهذا العلم لتؤكد الحجة عليهم إذا اشتغلوا بشيء يعلمون أن الحق في سواه".

\* ثم أضاف - سبحانه - أسبابا أخرى تحمل الناس على عبادته وطاعته فقال: **الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا.**

الفراش: ما يفرشه الإنسان ليستقر عليه بنحو الجلوس أو المنام. أى: اجعلوا عبادتكم لله الذي صير الأرض لأجلكم مهادا كالبساط المفروش، فذلها لكم ولم يجعلها صعبة غليظة، لكي يتهيأ لكم الاستقرار عليها. والتقلب في مناكبها، والانتفاع بما أودع الله في باطنها من خيرات.

وتصوير الأرض بصورة الفرش لا ينافي كونها كروية، لأن الكرة إذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الانتفاع بها.

=

وقد وصف الله الأرض بأوصاف كلها تدل على أن الله جعلها مستقرة ثابتة ممهدة فراشا.

كما قال تعالى (وهو الذي مد الأرض). وقال تعالى (والأرض مددناها) وقال تعالى (الذي جعل لكم الأرض مهذا) وقال تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) وقال تعالى (الله الذي جعل لكم الأرض قرارا) والمراد بالقرار: أنها لا تميد بساكنيها، أي لا تضطرب كما قال تعالى (وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا)

(قرارا) مستقرا بالدحو والتسوية. (مددناها) بسطناها ووسعناها (مهذا) كالفراش الذي يوطأ للصبي.

وهذه من أعظم النعم أن جعل سبحانه الأرض فراشا ومهادا.

• قال ابن القيم: وإذا نظرت إلى هذه الأرض وكيف خلقت؟ رأيته من أعظم آيات فاطرها وبديعها، خلقها سبحانه فراشا ومهادا وذلها لعباده. فيه دليل على أنه لو كانت الأرض غير مبسوطة، كأن تكون غير مستقرة أو مضطربة لكان في ذلك مشقة وتعب.

قوله (وَالسَّمَاءَ بِنَاءً) يقال لسقف البيت بناء أى: جعل السماء كالسقف للأرض، لأنها تظهر كالقبة المضروبة فوقها كما قال - تعالى - وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ.

وقدم خلق الأرض على خلق السماء لأن الأرض أقرب إلى المخاطبين، وانتفاعهم بها أظهر وأكثر من انتفاعهم بالسماء.

قال تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وقال تعالى (ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه).

وقال تعالى (وإلى السماء كيف رفعت).

=

• قال الرازي: إنه تعالى ذكر أمر السماوات والأرض في كتابه في مواضع، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السماوات والأرض يدل على عظم شأنهما، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم.

• المراد بالسما هنا السماوات ذات الأجرام، وذلك أن السماء يطلق على معينين:

المعنى الأول: العلو، كقوله تعالى (أنزل من السماء ماء) المراد بالسماء هنا العلو، لأن المطر ليس ينزل من السماء السقف، بل ينزل من العلو.  
المعنى الثاني: المراد بالسماء السقف كما في هذه الآية وكما في قوله تعالى (والسماء بناء).

• قال الشنقيطي: وخلق السماوات والأرض من براهين البعث، لأنهما من أعظم المخلوقات، ومن قدر على خلق الأعظم، فهو على غيره قادر من باب أخرى، وأوضح الله تعالى هذا البرهان في آيات كثيرة:

كقوله تعالى (لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس)، وقوله (أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن

يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم)، وقوله (أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى)، وقوله (أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم)، وقوله: (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) الآية.. إلى غير ذلك من الآيات.

قال بعض الأدباء: «إذا تأملت هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه، فالسما مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالسطح، والنجوم منورة

كالمصاييح، والإنسان كما لك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه، وضروب الحياة مصروفة لمصالحه «فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل، وتقدير شامل، وحكمة بالغة، وقدرة غير متناهية». ثم قال - تعالى - وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ: السماء: السحاب. والثمرات: ما ينتجه الشجر. والرزق: ما يصلح لأن ينتفع به. والباء في. (به) للسببية.

أى: أنه جعل الماء سببا في خروج الثمرة، وهو القادر على أن ينشئها بلا سبب كما أنشأ الأسباب.

وأورد ماءً ورزقاً في صيغة التنكير التي تستعمل عند إرادة بعض أفراد المعنى الذي وضع له اللفظ لغة، وذلك لأن من الماء ما لم ينزل من السماء، ومن الرزق ما لا يكون من الثمرات. فمعنى الجملة الكريمة: أنزل من السماء بعض الماء، فأخرج به من الثمرات بعض ما يكون رزقا لكم.

المراد بقوله (السماء) العلو، لأن المطر ينزل من السحاب.

• هذا أيضا من براهين البعث، فأحياء الأرض بعد موتها من أعظم الأدلة على البعث بعد الموت.

كما أشار له هنا بقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم). وأوضحه في آيات كثيرة كقوله (من آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحيها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير)، وقوله (وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج)، يعني: خروجكم من قبوركم أحياء بعد أن كنتم عظاما رميما. وقوله (ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون)، وقوله تعالى (حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون)، إلى غير ذلك من الآيات.

(أضواء البيان).

• قال القرطبي: ودلت هذه الآية على أن الله تعالى أغنى الإنسان عن كل مخلوق؛ ولهذا قال عليه السلام مشيراً إلى هذا المعنى (والله لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يسأل أحداً أعطاه أو منعه) أخرجه مسلم. ويدخل في معنى الاحتطاب جميع الأشغال من الصنائع وغيرها؛ فمن أحوج نفسه إلى بشر مثله بسبب الحرص والأمل والرغبة في زخرف الدنيا فقد أخذ بطرف من جعل لله ندا.

ثم قال - تعالى - **فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**.

الأنداد: جمع ند، وهو مثل الشيء الذي يضاده وينافره ويتباعد عنه.

وأصله من: ند البعير يند ندا وندادا وندا، إذا تفرد وذهب على وجهه شارداً.

قال ابن جرير: الأنداد: جمع ند، والند: العذل والمثل "وكل شيء كان نظيراً لشيء وله شبيهاً فهو له ند".

وقال البغوي: "فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا"؛ أي: أمثالاً تعبدونهم كعبادة الله".

وقال القرطبي: "قوله تعالى: **فَلَا تَجْعَلُوا** {نهي **لِلَّهِ أَنْدَادًا**؛ أي: أكفاء وأمثالاً ونظراء؛ واحداً نَدًا".

(فائدة): قال الشاطبي في الموافقات (٤/ ٢٤٢): ومن ذلك أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه؛ فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى: **{فلا تجعلوا لله أندادا}** [البقرة: ٢٢]؛ أي: أضداداً، قال: "وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء، المتطلعة إلى حظوظها ومناها بغير هدى من الله".

وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى: فلا تجعلوا لله أندادا لا صنما ولا شيطانا ولا النفس ولا كذا، وهذا مشكل الظاهر جداً؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن

الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أربابا، ولكن له وجه جار على الصحة، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية، ولكن أتى بما هو ندى في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين.

إحداهما: أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار؛ فيجريه فيما لم تنزل فيه لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته، والنفس الأمانة هذا شأنها؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها وهذا هو الذي يعني به الند في نده؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه، وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى: { اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله } [التوبة: ٣١]، وهم لم يعبدوهم من دون الله، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان؛ فما حرموا عليه حرموه، وما أباحوا لهم حللوه؛ فقال الله تعالى: { اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله } [التوبة: ٣١]، وهذا شأن المتبع لهوى نفسه.

والثانية: أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام؛ فإن لأهل الإسلام فيها نظرا بالنسبة إليهم، ألا ترى أن عمر بن الخطاب [رضي الله عنه] قال لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان: "أين تذهب بكم هذه الآية: { أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا } [الأحقاف: ٢٠]؟"، وكان هو يعتبر نفسه بها وإنما أنزلت في الكفار لقوله: { ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم } الآية [الأحقاف: ٢٠]، ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص، فإذا كان كذلك؛ صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمانة في قوله: { فلا تجعلوا لله أندادا } [البقرة: ٢٢]، والله أعلم. اهـ.

وقد وجه الشاطبي قول سهل التستري بأن النفس الأمانة داخلية في عموم الأنداد



بأنه من الباطن الصحيح، وهذا التوجيه مقبول -في الجملة-؛ لأنه من الباطن الصحيح الذي جمع شروط القبول.

قال ابن تيمية مجموع الفتاوى ٦/٣٧٦، ٣٧٧: "فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح؛ كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفاً للكلم عن مواضعه وتأويلاً للكلام على غير تأويله؛ كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية".

• في الآية تحريم اتخاذ الأنداد من دون الله، وهو أعظم ذنب يفعله الإنسان.

قال تعالى (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله).

وقال تعالى (وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار).

وقال تعالى (وجعل الله أندادا ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار).

وقال تعالى (قل أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين).

وعن ابن مسعود. قال: سألت رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم؟ قال: (أن تجعل لله ندا وهو خلقك) متفق عليه

• قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا) أن من أنعم بهذه النعم يستحق الشكر لا أن يجعل معه شريك ونظير.

والمعنى: فلا تجعلوا لله أمثالا ونظراء تعبدونها وتسمونها آلهة، وتعتقدون فيها النفع والضرر، وتجعلون لها ما لله تعالى وحده، وأنتم تعلمون أنها أشياء لا يصح جعلها أندادا مساوية له تعالى وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَي: وأنتم من ذوى العلم والنظر، فلو تأملتم أدنى تأمل لانصرفتم بقوة إلى عبادة الله وحده. ولتركتكم الإشراف به.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣).

{وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ} شَكَّ {مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا} مُحَمَّدٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَنَّهُ مِنْ  
عِنْدِ اللَّهِ {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ} أَيُّ الْمُنَزَّلِ وَمِنْ اللَّيْبَانِ أَيُّ هِيَ مِثْلُهُ فِي الْبَلَاغَةِ

وصدرت الجملة الكريمة بالفاء لترتيبها على الكلام السابق، المترتب على الأمر  
بعبادة الله وحده.

وسمى القرآن الشركاء المزعومين أندادا تهكما بالعبادين لها، ولأن المشركين لما  
تركوا عبادة الله إلى عبادة الأوثان، وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد أنها  
آلهة، قادرة على مخالفته ومضادته، وذلك معنى جعلها أندادا الذي هو مصب  
النهى في الآية.

وجملة (وأنتم تعلمون)، حالية، ومفعول تعلمون متروك، لأن الفعل لم يقصد  
تعليقه بمفعول، بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل منزلة اللازم، وفي هذه الجملة  
مبالغة في زجرهم عن عبادة الأوثان من دون الله، لأن ارتكاب الباطل من الجاهل  
قبيح، وهو من العالم ببطلانه أشد قبحا، وأدعى إلى أن يقابل بأغلظ ألوان  
الإنكار. كما أن فيها إثارة لهممهم ليقنعوا عن عبادة غير الله، فإن من كان من ذوى  
العلم لا يصح منه أن يفعل أفعال من لا عقل له، وهذا لون جليل من ألوان التريية،  
فإن من سمات المربي الناجح أن يجمع بين القسوة في النهى عن القبيح، وبين  
إثارة هممة الموعوظ حتى لا يقتل همته باليأس، لأن الإنسان إذا ساءت ظنونه  
بنفسه خارت عزيمته، وفترت همته.

هذا، وقد استفاضت الأحاديث النبوية التي تدعو إلى توحيد الله، وتنهى عن  
الإشراك.

وَحُسْنِ النَّظْمِ وَالْإِخْبَارِ عَنِ الْغَيْبِ وَالسُّورَةِ قِطْعَةً لَهَا أَوَّلٌ وَآخِرٌ أَقْلَهَا ثَلَاثَ آيَاتٍ {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ} آلِهَتِكُمُ الَّتِي تَعْبُدُونَهَا {مِنْ دُونِ اللَّهِ} أَي مِنْ غَيْرِهِ لِتُعِينَكُمْ {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} فِي أَنْ مُحَمَّدًا قَالَهُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ فَافْعَلُوا ذَلِكَ فَإِنَّكُمْ عَرَبِيُونَ فَصَحَاءٌ مِثْلَهُ وَلَمَّا عَجَزُوا عَنْ ذَلِكَ قَالَ تَعَالَى (١).

(١) قوله تعالى: {وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ} [البقرة: ٢٣]، "أَي: وَإِذَا كُنْتُمْ أَيُّهَا النَّاسُ فِي شَكٍّ وَارْتِيَابٍ".

والخطاب لمن جعل الله أنداداً؛ لأنه تعالى قال: {فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢٢].

و(الريب)، يفسره كثير من الناس بالشك؛ ولا شك أنه قريب من معنى الشك، لكنه يختلف عنه بأن "الريب" يُشعر بقلق مع الشك، وأن الإنسان في قلق عظيم مما وقع فيه الشك؛ وذلك؛ لأن ما جاء به الرسول حق؛ والشاك فيه لا بد أن يعتربه قلق من أجل أنه شك في أمر لا بد من التصديق به؛ بخلاف الشك في الأمور الهيئية، فلا يقال: "ريب"؛ وإنما يقال في الأمور العظيمة التي إذا شك فيها الإنسان وجد في داخل نفسه قلقاً، واضطراباً.

قال ابن كثير: "وقد تحداهم الله تعالى بهذا في غير موضع من القرآن، فقال في سورة القصص: {قُلْ فَاتَّبِعُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [القصص: ٤٩] وقال في سورة سبحان: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} [الإسراء: ٨٨] وقال في سورة هود: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتَّبِعُوا بَعْشِرِ سُورٍ مِثْلِهِ مَفْتَرياتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [هود: ١٣]، وقال في سورة يونس: {وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ} \* أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ

قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ { [يونس: ٣٧، ٣٨] وكل هذه الآيات مكية، ثم تحداهم [الله تعالى] بذلك - أيضًا - في المدينة، فقال في هذه الآية: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ}، أي: في شك".  
قوله تعالى: {مِمَّا نَزَّلْنَا} [البقرة: ٢٣]، "أي: من صدق هذا القرآن، المعجز في بيانه، وتشريعه، ونظمه".

قال ابن عثيمين: "المراد به القرآن؛ لأن الله أنزله على محمد ﷺ".  
قوله تعالى: {عَلَى عَبْدِنَا} [البقرة: ٢٣]، أي: "على عبدنا ورسولنا محمد ﷺ".  
قال الحسن: "فهذا قول الله لمن شك من الكفار فيما جاء به محمد ﷺ".  
وقوله تعالى {عَلَى عَبْدِنَا} فيه عظيم منزلة العبودية، إذ وصف الله تبارك وتعالى نبيه بهذا الوصف في مقام التحدي، فسمى المملوك - من جنس ما يفعله - عبدا لتدليله لمولاه، قال طرفة:

إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا... وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعْبَدِ  
الْمُعْبَدُ: (أي المَدَّلُّ)، يُقَالُ: بَعِيرٌ مُعْبَدٌ، أَي: مُدَّلَّلٌ قَدْ طَلِيَ بِالْهِنَاءِ، وَبَعِيرٌ مُعْبَدٌ؛  
أَي: مُكْرَمٌ، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ.

قال بعضهم: لما كانت العبادة أشرف الخصال والتسمي بها أشرف الخطط، سمي نبيه عبدا، وأنشدوا:

يَا قَوْمَ قَلْبِي عِنْدَ زَهْرَاءَ... يَعْرِفُهُ السَّامِعُ وَالرَّائِي  
لَا تَدْعُنِي إِلَّا يَا عَبْدَهَا... فَإِنَّهُ أَشْرَفُ أَسْمَائِي.

وقد وصف الله نبيه بالعبودية في أعلى المقامات:

١ - في مقام التحدي: كما في هذه الآية: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٢٣].

٢ - وفي مقام الإسراء والمعراج: قال تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الإسراء: ١].

٣ - وفي مقام الإيحاء: قال تعالى: {فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ} [النجم: ١٠].

٤ - وفي مقام الدعوة: قال تعالى: {وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا} [الجن: ١٩].

وقد قال تعالى عن المسيح ابن مريم: {إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ} [الزخرف: ٥٩]، وقال ﷺ "لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ".

قوله تعالى: {فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} [البقرة: ٢٣]، "أي فاتوا بسورة واحدة من مثل هذا القرآن، في البلاغة والفصاحة والبيان".

قال قتادة: "يعني: من مثل هذا القرآن حقًا وصدقًا، لا باطل فيه ولا كذب".

قال الفراء: " (الهاء)، كناية عن القرآن، فاتوا بسورة من مثل القرآن".

واختلف في قوله تعالى {فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} [البقرة: ٢٣]، على قولين:

أحدهما: يعني من مثل هذا القرآن، وهذا قول مجاهد وقتادة، واختاره الطبري، وابن كثير، ودليلهم على ذلك قوله تعالى: {فَأَتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ} [هود: ١٣] وقوله: {لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ} [الإسراء: ٨٨].

والثاني: من مثل محمد ﷺ، يعني: من رجل أُمي مثله.

والقول الراجح هو الأول، لأن التحدي عام لهم كلهم، مع أنهم أفصح الأمم.

قال أبو الهيثم: والسورة من سور القرآن عندنا: قطعة من القرآن، سبق وُحْدَانُهَا جَمَعَهَا، كما أن الغرفة سابقة للغرف، وأنزل الله القرآن على نبيه ﷺ شيئًا بعد شيء، وجعله مفصلاً، وبيّن كل سورة بخاتمتها وبدايتها، وميزها من التي تليها".

قوله تعالى: {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ} [البقرة: ٢٣]، أي: وادعوا "الذين تشهدون لهم بالألوهية، وتعبدهم كما تعبدون الله، ادعوهم ليساعدوكم في الإتيان بمثله". قال ابن عثيمين: "وهذا غاية ما يكون من التحدي: أن يتحدى العابد والمعبود أن يأتوا بسورة مثله".

قال أبو علي الجرجاني: معنى (ادعوا): استعينوا".

قال الواحدي: " (الشهداء): جمع شهيد والشهيد يجوز أن يكون بمعنى: مشاهد كالجلس والشريب والأكيل والشريك، ويجوز أن يكون بمعنى: شاهد كالعليم والعالم، والقدير القادر، ويجوز أن يكون بمعنى: مشهود فعيّل بمعنى مفعول، والشهود: الحضور، ومنه قوله تعالى {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ} [البقرة: ١٨٥] أي حضر، والمشاهد للشيء: الحاضر عنده، وسمي الشاهد شاهداً: لأنه يخبر عما شاهد".

واختلفوا في {وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [البقرة: ٢٣]، على أقوال:

أحدها: يعني أعوانكم على ما أنتم عليه، وهذا قول ابن عباس.

قيل: "سمى أعوانهم شهداء، لأنهم يشاهدونهم عند المعاونة، وهذا القول اختيار أبي إسحاق".

كما أن (الدعاء) على هذا القول بمعنى: الاستعانة، والعرب كثيراً ما تستعمل (الدعاء) في معنى الاستعانة، وذلك أن الإنسان إذا استعان بغيره دعاه، فلما كان في

الاستعانة يحتاج إلى الدعاء، سمي الاستعانة دعاء.

من ذلك قول الشاعر:

دَعَوْتُ بَنِي قَيْسٍ إِلَيَّ فَشَمَّرْتُ... حَنَاذِيدُ مِنْ سَعْدٍ طَوَّالُ السَّوَاعِدِ

أي استعنت بهم. ألا تراه يقول: فَشَمَّرْتُ.

وقالت امرأة من طيء:

دَعَا دَعْوَةً يَوْمَ الشَّرَى يَالَ مَالِكٍ... وَمَنْ لَا يُجِبُ عِنْدَ الْحَفِیْظَةِ يُكَلِّمُ أَيَّ اسْتِعَانٍ بِهِمْ فَلَمْ يَنْصُرُوهُ.

والثاني: ناسًا يشهدون لكم، وهو قول مجاهد.

والثالث: شهداءكم عليها إذا أتيتم بها أنها مثله، مثل القرآن، وهو قول ابن جريج.  
والرابع: آلهتكم، لأنهم كانوا يعتقدون أنها تشهد لهم، وهذا قول الفراء، وأبو مالك، وابن قتيبة.

قال الواحدي: "والدعاء هاهنا بمعنى الاستغاثة والاستعانة قريب من السواء، وعلى هذا (شهيد) بمعنى مشهود، وآلهتهم كانت مشهودة لهم، لأنهم كانوا يشهدونها ويحضرونها".

والراجح هو القول الأول: أي شهداءكم الذين يشاهدونكم ويعاونونكم على تكذيبكم الله ورسوله، ويظهرونكم على كفركم ونفاقكم.

قوله تعالى: {مِنْ دُونِ اللَّهِ} [البقرة: ٢٣]، "أي: مما سوى الله".

قال البيضاوي: "والمعنى وادعوا للمعارضة من حضركم، أو رجوتهم معونته من إنسكم وجنكم وآلهتكم غير الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يقدر على أن يأتي بمثله إلا الله".

قال الواحدي: أي: "وادعوا من اتخذتموه معاونين من غير الله على تفسير ابن عباس وعلى قول الفراء يقول: ادعوا من اتخذتم إلهًا من دونه، وعلى قول القرظي ومجاهد، يقول: ادعوا من يشهد لكم دون الله، فإن الله تعالى لا يشهد لكم بالصدق، كما يشهد لمحمد، فاطلبوا غيره شهداء إن كنتم صادقين في أن هذا الكتاب يقوله محمد من نفسه، وأنه ليس من عند الله، وفي قولكم: لو أردنا لأتينا بمثله".

وقوله {فادعوا}، يعني: استنصروا واستغيثوا، كما قال الراعي النميري:

فَلَمَّا التَقَّتْ فُرْسَانُنَا وَرِجَالَهُمْ... دَعَوْا: يَا لَكَعْبٍ! وَاعْتَرَيْنَا لِعَامِرٍ  
يعني بقوله: "دعوا يالكعب"، استنصروا كعباً واستغاثوا بهم.  
قوله تعالى: {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٢٣]، "أي: أنه مختلق وأنه من كلام  
البشر".

قال ابن عثيمين: "أي في أن هذا القرآن مفترى على الله، والجواب على هذا: أنه لا  
يمكن أن يأتوا بسورة مثله مهما أتوا من المعاونين، والمساعدين".  
\* قال أبو حيان: نزلت في جميع الكفار، وقال ابن عباس ومقاتل: نزلت في اليهود،  
وسبب ذلك أنهم قالوا: هذا الذي يأتينا به محمد لا يشبه الوحي وإنما لفي شك منه،  
والأظهر القول الأول.

• قال السعدي: وإن كنتم - يا معشر المعاندين للرسول، الرادين دعوته، الزاعمين  
كذبه - في شك واشتباه مما نزلنا على عبدنا، هل هو حق أو غيره؟ فههنا أمر نصف  
فيه الفيصلة بينكم وبينه، وهو أنه بشر مثلكم، ليس من جنس آخر، وأنتم تعرفونه  
منذ نشأ بينكم، لا يكتب ولا يقرأ، فأتاكم بكتاب، أخبركم أنه من عند الله، وقلتم  
أنتم أنه تقوله وافتراه، فإن كان الأمر كما تقولون:

(فأتوا بسورة من مثله) يعني من مثل القرآن، قاله مجاهد وقتادة واختاره ابن  
جرير، فالضمير في قوله (من مثله) عائد على القرآن ونسب هذا القول ابن كثير  
لأكثر المحققين، ونسبه القرطبي أيضاً للجمهور.

ونسبه ابن عطية لجمهور العلماء أيضاً.  
وقيل: (من مثله) أي من مثل محمد ﷺ من البشر، لأن محمداً بشر مثلكم.  
قال ابن جرير: والتأويل الأول هو التأويل الصحيح، لأن الله جل ثناؤه قال في  
سورة أخرى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله) ومعلوم أن السورة ليست  
لمحمد بنظير ولا شبيهه.



- قال الألوسي: قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) لما قرر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب عقبه بما يدل على تصديق رسوله ﷺ، والتوحيد والتصديق توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالآية وإن سيقَت لبيان الإعجاز إلا أن الغرض منه إثبات النبوة.
- وقال ابن عاشور: انتقال لإثبات الجزء الثاني من جزئي الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم).
- قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) فيه تحدي المشركين أن يأتوا بسورة من مثل هذا القرآن.
- وقد وقع التحدي على عدة أوجه:
- تحداهم أن يأتوا بقرآن بمثل هذا القرآن: قال تعالى (فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين)، وقال تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا).
- وتحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله: قال تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين).
- وفي هذه الآية هذا دليل عقلي على صدق رسول الله ﷺ، وصحة ما جاء به، فقال: {وإن كنتم} معشر المعاندين للرسول، الرادين دعوته، الزاعمين كذبه في شك واشتباه، مما نزلنا على عبدنا، هل هو حق أو غيره؟ فهأنا أمر نصف، فيه الفيصلة بينكم وبينه، وهو أنه بشر مثلكم، ليس بأفصحكم ولا بأعلمكم وأنتم تعرفونه منذ نشأ بينكم، لا يكتب ولا يقرأ، فأتاكم بكتاب زعم أنه من عند الله، وقلتم أنتم أنه تقوله وافتراه، فإن كان الأمر كما تقولون، فأتوا بسورة من مثله، واستعينوا بمن تقدرون عليه من أعوانكم وشهدائكم، فإن هذا أمر يسير عليكم، خصوصا وأنتم أهل الفصاحة والخطابة، والعداوة العظيمة للرسول، فإن جئتم بسورة من مثله،

فهو كما زعمتم، وإن لم تأتوا بسورة من مثله وعجزتم غاية العجز، تيقنتم صدقه. • قال ابن كثير: ومن تدبر القرآن وجد فيه من وجوه الإعجاز فنونا ظاهرة وخفية من حيث اللفظ ومن جهة المعنى، ... فكل من لفظه ومعناه فصيح لا يحاذى ولا يدانى، فقد أخبر عن مغيبات ماضية كانت ووقعت طبق ما أخبر سواء بسواء، وأمر بكل خير، ونهى عن كل شر كما قال تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا) أي صدقا في الأخبار وعدلا في الأحكام، فكله حق وصدق وعدل وهدى، ... لا يخلق عن كثرة الرد، ولا يمل منه العلماء.

• وقال الجصاص: قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) فيه أكبر دلالة على صحة نبوة نبينا عليه السلام من وجوه:

أحدها: أنه تحداهم بالإتيان بمثله، وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم عليه من الأنفة والحمية، وأنه كلام موصوف بلغتهم، وقد كان النبي ﷺ منهم تعلم اللغة العربية، وعنهم أخذ، فلم يعارضه منهم خطيب، ولا تكلفه شاعر، مع بذلهم الأموال والأنفس في توهين أمره، وإبطال حججه، وكانت معارضته لو قدروا عليها أبلغ الأشياء في إبطال دعواه وتفريق أصحابه عنه؛ فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على أنه من عند الله الذي لا يعجزه شيء، وأنه ليس في مقدور العباد مثله، وإنما أكبر ما اعتدروا به أنه من أساطير الأولين، وأنه سحر، فقال تعالى (فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين) وقال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) فتحدهم بالنظم دون المعنى في هذه الصورة، وأظهر عجزهم عنه فكانت هذه معجزة باقية لنبينا ﷺ إلى قيام الساعة، أبان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله بها على سائر الأنبياء؛ لأن سائر معجزات الأنبياء تقضت بانقضائهم، وإنما يعلم كونها معجزة من طريق الأخبار.

وهذه معجزة باقية بعده، كل من اعترض عليها بعد قرعناه بالعجز عنه، فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة.

والوجه الآخر من الدلالة أنه معلوم عند المؤمنين بالنبى عليه السلام وعند الجاحدين لنبوته أنه كان من أتم الناس عقلا، وأكملهم خلقا، وأفضلهم رأيا، فما طعن عليه أحد في كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه، وغير جائز على من كان هذا وصفه أن يدعي أنه نبي الله قد أرسله إلى خلقه كافة، ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاما يظهره ويقرعهم به، مع علمه بأن كل واحد منهم يقدر على مثله، فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه، فدل ذلك على أنه لم يتحداهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه إلا وهو من عند الله لا يقدر العباد على مثله.

وقوله تعالى: {وإن كنتم...}: الخطاب لمن جعل الله أندادا؛ لأنه تعالى قال: (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون \* وإن كنتم في ريب)، وفي ذكر هذه الآية المتعلقة برسالة محمد ﷺ إشارة إلى كلمتي التوحيد؛ وهما شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ لكن شهادة أن لا إله إلا الله: توحيد القصد؛ والثاني: توحيد المتابعة؛ فكلاهما توحيد؛ لكن الأول توحيد القصد بأن يكون العمل خالصاً لله؛ والثاني توحيد المتابعة بأن لا يتابع في عبادته سوى رسول الله ﷺ وإذا تأملت القرآن وجدت هكذا: يأتي بما يدل على التوحيد، ثم بما يدل على الرسالة؛ ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين} [المؤمنون: ٦٨]، ثم قال تعالى: {أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون} [المؤمنون: ٦٩]؛ وهذا مطرد في القرآن الكريم..

قوله تعالى: {مما نزلنا}: المراد به القرآن؛ لأن الله أنزله على محمد ﷺ {على عبدنا}: هو محمد رسول الله ﷺ والله. تبارك وتعالى. وصف رسوله ﷺ بالعبودية في المقامات العالية: في الدفاع عنه؛ وفي بيان تكريمه بالمعراج،

والإسراء؛ وفي بيان تكريمه بإنزال القرآن، كما قال تعالى: {تبارك الذي نزل الفرقان على عبده} [الفرقان: ١]، وقال تعالى: {سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً} [الإسراء: ١]، وقال تعالى: {فأوحى إلى عبده ما أوحى} [النجم: ١٠]، وقال تعالى: {وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا}: هذا في مقام التحدي، والمدافعة؛ وأفضل أوصاف الرسول ﷺ هي العبودية، والرسالة؛ ولهذا قال ﷺ: "إنما أنا عبد؛ فقولوا: عبد الله، ورسوله"؛ و"العبودية" هي التذلل للمحسوب، والمعظم؛ ولهذا قال الشاعر في محبوبته:

(لا تدعني إلا بيا عبدها فإنه أشرف أسمائي).

عني: لا تقل: فلان، وفلان؛ بل قل: يا عبد فلانة؛ لأن هذا عنده أشرف أوصافه، حيث انتمى إليها. نعوذ بالله من الخذلان..

قوله تعالى: {فأتوا بسورة}: أمر يقصد به التحدي. يعني: إذا كنتم في شك من هذا القرآن فإننا نتحداكم أن تأتوا بسورة واحدة؛ {من مثله}: يحتمل أن يكون الضمير عائداً إلى الرسول ﷺ؛ والمعنى: من مثل محمد ﷺ ويحتمل أن يكون عائداً إلى القرآن المنزل؛ والمعنى: من مثل ما نزلنا على عبدنا. أي من جنسه.

وعود الضمير إلى القرآن أرجح لوجوه:

أحدها: أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في سورة يونس من قوله: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ...}.

وثانيها: أن البحث إنما وقع في المنزل وهو القرآن، لأنه قال: {وإن كنتم في ريب مما نزلنا...} فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى، وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم شيئاً مما يماثله، وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله ﷺ أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمداً منزل عليه فهاتوا قرآناً مثله.

وثالثها: أن الضمير لـلو كان عائداً إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو عالمين، أما لو كان عائداً إلى محمد ﷺ فذلك لا يقتضي إلا كون آحادهم من الأميين عاجزين عنه، لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الأمي، فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد، لأن الجماعة لا تماثل الواحد. والقارئ لا يكون مثل الأمي، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى.

ورابعها: أننا لو صرفنا الضمير إلى محمد ﷺ لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن مما لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن، ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي ومن غير الأمي ممتنع فكان هذا أولى.

قوله تعالى: {وادعوا شهداءكم} أي الذين تشهدون لهم بالألوهية، وتعبدونهم كما تعبدون الله، ادعوهم ليساعدوكم في الإتيان بمثله؛ وهذا غاية ما يكون من التحدي: أن يتحدى العابد والمعبود أن يأتوا بسورة مثله.

قال الفراء: يقول: استغيثوا بهم، وهو كقولك للرجل: إذا لقيت العدو خالياً فادع المسلمين، ومعناه: فاستغث واستعن بالمسلمين.

وقال الطبري: يعني: استنصروا واستعينوا.

وقال ابن كثير: واستعينوا على ذلك بمن شئتم من دون الله فإنكم لا تستطيعون ذلك.

قوله تعالى: {من دون الله} أي مما سوى الله؛ {إن كنتم صادقين} أي في أن هذا القرآن مفترى على الله؛ والجواب على هذا: أنه لا يمكن أن يأتوا بسورة مثله مهما أتوا من المعاونين، والمساعدين.

وفي قوله: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ} إلى آخره، دليل على أن الذي يرجي له الهداية من الضلالة: [هو] الشاك الحائر الذي لم يعرف الحق من الضلال، فهذا إذا بين له

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ  
لِلْكَافِرِينَ (٢٤).

{فإن لم تفعلوا} ما ذكر لعجزهم {ولن تفعلوا} ذلك أبداً لظهور إعجازه

=

الحق فهو حري بالتوفيق إن كان صادقا في طلب الحق.  
وأما المعاند الذي يعرف الحق ويتركه، فهذا لا يمكن رجوعه، لأنه ترك الحق بعد  
ما تبين له، لم يتركه عن جهل، فلا حيلة فيه.  
وكذلك الشاك غير الصادق في طلب الحق، بل هو معرض غير مجتهد في طلبه،  
فهذا في الغالب أنه لا يوفق.

(تنبيه): إن قلت: لم قيل: (مما نزلنا) على لفظ التنزيل دون الإنزال؟ قيل: لأن  
المراد النزول على سبيل التدريج والتنجيم وذلك أنهم كانوا يقولون: لو كان هذا  
القرآن من عند الله، لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة، وآيات عقب آيات،  
على حسب النوازل، وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من جود ما  
يوجد منهم مفرقاً حيناً فحيناً حسب ما يعين لهم من الأحوال المتجددة... فقيل  
لهم: إن ارتبتم في هذا الذي وقع إنزاله هكذا على مهل وتدريج، فهاتوا أنتم نوبة  
واحدة من نوبة، وهاتوا نجماً فرداً من نجومه: سورة من أصغر السور، أو آيات  
شتى مفترقات، وهذا غاية التبكيت ومنتهى إزاحة العلل.

(لطيفة): في الآية دليل على تَعْلُو الله عز وجل؛ لأنه إذا تقرر أن القرآن كلامه،  
وأنه منزل من عنده لزم من ذلك علو المتكلم به؛ وعلو الله عز وجل ثابت  
بالكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، والفطرة؛ وتفاصيل هذه الأدلة في كتب  
العقائد؛ ولولا خوض أهل البدعة في ذلك ما احتيج إلى كبير عناء في إثباته؛ لأنه  
أمر فطري؛ ولكن علماء أهل السنة يضطرون إلى مثل هذا لدحض حجج أهل  
البدع.

اعْتَرَا ض { فَاتَّقُوا } بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ { النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ } الْكُفَّارَ { وَالْحِجَارَةَ } كَأَصْنَامِهِمْ مِنْهَا يَعْنِي أَنَّهَا مُفْرِطَةُ الْحَرَارَةِ تَتَّقِدُ بِمَا ذُكِرَ لَا كَنَارِ الدُّنْيَا تَتَّقِدُ بِالْحَطَبِ وَنَحْوِهِ { أُعِدَّتْ } هِيَّتْ { لِلْكَافِرِينَ } يُعَذَّبُونَ بِهَا جُمْلَةً مُسْتَأْنَفَةً أَوْ حَالٍ لَازِمَةٌ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: { فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا } [البقرة: ٢٤].

قال قتادة: "فإن لم تطيقوه".

قوله تعالى: { وَلَنْ تَفْعَلُوا } [البقرة: ٢٤]، "أي ولن تقدرُوا في المستقبل أيضًا على الإتيان بمثله".

قال قتادة: "ولن تطيقوه".

قال ابن كثير: تحداهم القرآن "مع أنهم أفصح الأمم، وقد تحداهم بهذا في مكة والمدينة مرات عديدة، مع شدة عداوتهم له وبغضهم لدينه، ومع هذا عجزوا عن ذلك".

قوله تعالى: { فَاتَّقُوا النَّارَ } [البقرة: ٢٤]، "أي فخافوا عذاب الله، واحذروا نار الجحيم التي جعلها الله جزاء المكذبين".

قوله تعالى: { وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ } [البقرة: ٢٤]، "أي اتقوا النار التي مادتها التي تُشعل بها وتُضرم لإيقادها هي الكفار والأصنام التي عبدوها من دون الله".  
وقوله تعالى: { فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ } الوقود بالفتح الحطب، والوقود بالضم التوقد، والحجارة من كبريتٍ أسود، وفيها قولان:  
أحدهما: أنهم يعذبون فيها بالحجارة مع النار، التي وقودها الناس، وهذا قول ابن مسعود، والسدي.

والثاني: أن الحجارة وقود النار مع الناس، ذكر ذلك تعظيمًا للنار، كأنها تحرق الحجارة مع إحراقها الناس.

قوله تعالى: {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة: ٢٢٤]، "أي هُيئت تلك النارُ وأُرصدت للكافرين الجاحدين، ينالون فيها ألوان العذاب المهين".  
قال الطبري: "أُعِدَّتْ النارُ للجاحدين أن الله رَبُّهم المتوَحِّدُ بخلقهم وخلق الذين من قبلهم".

قال ابن عباس: "أي لمن كان على مثل ما أنتم عليه من الكفر".  
وقد ذكروا في قوله تعالى {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} [البقرة: ٢٢٤]، وجهين:  
أحدهما: أنها وإن أُعدت للكافرين، فهي معدة لغيرهم من مستحقي العذاب من غير الكافرين، وهي نار واحدة، وإنما يتفاوت عقابهم فيها.  
والثاني: أن هذه النار معدة للكافرين خاصة، ولغيرهم من مستحقي العذاب نارٌ غيرها.

وقوله {أُعِدَّتْ} استدلل به كثير من أئمة السنة على أن النار موجودة الآن، لأن: {أُعِدَّتْ} أي: أُرصدت وهيئت وقد وردت أحاديث كثيرة في ذلك، وقد خالفت المعتزلة بجهلهم في هذا ووافقهم القاضي منذر بن سعيد البلوطي قاضي الأندلس.

\* قال العلامة الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب: قوله تعالى: {فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ} الآية [البقرة / ٢٤].

هذه الآية تدل على أن هذه النار كانت معروفة عندهم؛ بدليل "أل" العهدية. وقد قال تعالى في سورة التحريم: {قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ} [التحريم / ٦]، فتتكير النار هنا يدل على أنها لم تكن معروفة عندهم بهذه الصفات.

ووجه الجمع: أنهم لم يكونوا يعلمون أن من صفاتها كون الناس والحجارة وقودًا لها، فنزلت آية التحريم، فعرفوا منها ذلك من صفات النار، ثم لما كانت معروفة



عندهم نزلت آية البقرة، فَعُرِّفَتْ فِيهَا النَّارُ بِـ "أَل" العهدية لأنها معهودة عندهم في آية التحريم.

ذكر هذا الجمع البيضاوي والخطيب في تفسيريهما، وزعما أن آية التحريم نزلت بمكة.

وظاهر القرآن يدل على هذا الجمع؛ لأن تعريف النار هنا بـ "أَل" العهدية يدل على عهد سابق، والموصول وصِلته دليل على العهد وعدم قصد الجنس، ولا ينافي ذلك أن سورة التحريم مدنية، وأن الظاهر نزولها بعد البقرة، كما رُوِيَ عن ابن عباس، لجواز كون الآية مكية في سورة مدنية كالعكس أ.هـ

والمعنى: وإن لم تأتوا بسورة من مثله وعجزتم غاية العجز، ولن تأتوا بسورة من مثله، ولكن هذا التقييم على وجه الإنصاف والتنزل معكم، فهذا آية كبرى، ودليل واضح جلي على صدقه وصدق ما جاء به، فيتعين عليكم اتباعه، واتقاء النار التي بلغت في الحرارة العظيمة [والشدة]، أن كانت وقودها الناس والحجارة، ليست كنار الدنيا التي إنما تتقد بالحطب، وهذه النار الموصوفة معدة ومهيأة للكافرين بالله ورسوله. فاحذروا الكفر برسوله، بعد ما تبين لكم أنه رسول الله.

وهذه الآية ونحوها يسمونها آيات التحدي، وهو تعجيز الخلق أن يأتوا بمثل هذا القرآن، قال تعالى {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}.

وكيف يقدر المخلوق من تراب، أن يكون كلامه ككلام رب الأرباب؟ أم كيف يقدر الناقص الفقير من كل الوجوه، أن يأتي بكلام ككلام الكامل، الذي له الكمال المطلق، والغنى الواسع من كل الوجوه؟ هذا ليس في الإمكان، ولا في قدرة الإنسان، وكل من له أدنى ذوق ومعرفة [بأنواع] الكلام، إذا وزن هذا القرآن العظيم بغيره من كلام البلغاء، ظهر له الفرق العظيم.

وهذه الآية الجليلة من جملة الآيات التي صدعت بتحدى الكافرين بالتزويل  
 الكريم). وقد تحداهم الله في غير موضع منه فقال في سورة القصص:  
 {قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ} وقال في  
 سورة الإسراء: {قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا  
 يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}.

وقال في سورة يونس: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وادعوا مَن استطعتم  
 مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ} وكل هذه الآيات مكية.

ثم تحداهم أيضا في المدينة بهذه الآية {وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْهُ فَعِزُّوا بِمَا  
 آخَرْتُمْ، وَهُمُ فَرَسَانِ الْكَلَامِ، وَأَرْبَابِ النِّظَامِ، وَقَدْ خَصَّوْا مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالْحُكْمِ مَا  
 لَمْ يَخْصُ بِهِ غَيْرُهُمْ مِنَ الْأُمَّمِ، جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ طَبَعًا وَخَلَقَهُ وَفِيهِمْ غَرِيزَةٌ وَقُوَّةٌ.  
 يَأْتُونَ مِنْهُ عَلَى الْبَدِيهَةِ بِالْعَجَبِ وَيَدُلُّونَ بِهِ إِلَى كُلِّ سَبَبٍ، فَيُخَطِّبُونَ، وَيَمْدَحُونَ،  
 وَيَقْدَحُونَ، وَيَتَوَسَّلُونَ، وَيَتَوَصَّلُونَ، وَيُرْفَعُونَ، وَيَضَعُونَ، فَيَأْتُونَ بِالسَّحْرِ  
 الْحَلَالِ... وَمَعَ هَذَا فَلَمْ يَتَّصِدْ لِمَعَارِضَةِ الْقُرْآنِ مِنْهُمْ أَحَدٌ، وَلَمْ يَنْهَضْ - لِمَقْدَارِ  
 سُورَةٍ مِنْهُ - نَاهِضٌ مِنْ بَلْغَائِهِمْ، وَلَمْ يَنْبُضْ مِنْهُمْ عَرَقُ الْعَصَبِيَّةِ مَعَ اشْتِهَارِهِمْ  
 بِالْإِفْرَاطِ فِي الْمُضَارَةِ وَالْمُضَادَّةِ. وَقَدْ جَرَدَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ الْحِجَّةَ أَوْلَا، وَالسَّيْفَ  
 آخِرًا فَلَمْ يِعَارِضُوا إِلَّا السَّيْفَ وَحْدَهُ، وَمَا أَعْرَضُوا عَنْ مَعَارِضَةِ الْحِجَّةِ إِلَّا لِعَلْمِهِمْ  
 أَنَّهُمْ أَعْجَزُ مِنَ الْمَعَارِضَةِ، وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى {وَلَكِنْ تَفْعَلُوا} مَعْجِزَةٌ  
 أُخْرَى، فَإِنَّهُمْ مَا فَعَلُوا، وَمَا قَدَرُوا...

وحيث عجزت عرب ذلك العصر فما سواهم أعجز في هذا الأمر... فدل على أن  
 القرآن ليس من كلام البشر، بل هو كلام خالق القوى والقدر أنزله تصديقاً  
 لرسوله، وتحقيقاً لمقوله.

(التي وقودها الناس والحجارة) وقودها: الوقود بفتح الواو: الحطب، أي مادة

النار التي تشعل بها وتضرم لإيقادها الناس والحجارة.  
 والمراد بالناس الكفار الذين ماتوا على الكفر، قال تعالى (إنكم وما تعبدون من  
 دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون).  
 وأما الحجارة فاختلف فيه: قيل: المراد حجارة الكبريت.  
 وقد قيل: أنها خصت بذلك لأنها تزيد على جميع الأحجار بخمسة أنواع من  
 العذاب: سرعة الإيقاد، نتن الرائحة، كثرة الدخان، شدة الالتصاق بالأبدان، قوة  
 حرها إذا حميت.  
 وقيل: المراد بالحجارة الأصنام، لقوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله  
 حصب جهنم) أي وقودها. قال القرطبي: وعليه فتكون الحجارة والناس وقودا  
 للنار، وذكر ذلك تعظيما للنار أنها تحرق الحجارة مع إحراقها للناس.  
 قوله تعالى (وقودها الناس والحجارة) شدة عذاب الكفار في النار حيث يكونون  
 وقودا للنار مع أصنامهم.  
 (أعدت للكافرين) أي هيئت للكافرين، ففيه دليل على أن أهل النار هم الكفار  
 الذين ماتوا على الكفر، كما قال تعالى (والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى  
 عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها).  
 وقال تعالى (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون).  
 ومن أهل النار المنافقين، كما قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من  
 النار).  
 (لطيفة): قال العلامة العثيمين في تفسير سورة البقرة: مسألة: حكى الله عز وجل  
 عن الأنبياء، والرسول، ومن عاندهم أقوالاً؛ وهذه الحكاية تحكي قول من حُكيت  
 عنه؛ فهل يكون قول هؤلاء معجزاً. يعني مثلاً: فرعون قال لموسى: {لئن اتخذت  
 إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين} [الشعراء: ٢٩]: هذا يحكيه الله عز وجل

عن فرعون؛ فيكون القول قول فرعون؛ فكيف كان قول فرعون معجزاً والإعجاز إنما هو قول الله عز وجل؟

فالجواب: أن الله تعالى لم يحك كلامهم بلفظه؛ بل معناه؛ فصار المقروء في القرآن كلام الله عز وجل. وهو معجز.

(تنبيه): في قوله: {أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} ونحوها من الآيات، دليل لمذهب أهل السنة والجماعة، أن الجنة والنار مخلوقتان خلافا للمعتزلة، وفيها أيضا، أن الموحدين وإن ارتكبوا بعض الكبائر لا يخلدون في النار، لأنه قال: {أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} فلو كان [عصاة الموحدين] يخلدون فيها، لم تكن معدة للكافرين وحدهم، خلافا للخوارج والمعتزلة.

وفيها دلالة على أن العذاب مستحق بأسبابه، وهو الكفر، وأنواع المعاصي على اختلافها.

قال ابن عجيبة في تفسيره: {أَعِدَّتْ} أي: هيئت للمتقين، وفيه: "دليل على أن الجنة مخلوقة، وأنها خارجة عن هذا العالم".

وقال ابن عطية: "وفي قوله تعالى: {أَعِدَّتْ} رد على من قال: إن النار لم تخلق حتى الآن". وبمثله قال أبو حيان، وأبو السعود.

وقال القرطبي رحمه الله: "وعامة العلماء على أن الجنة مخلوقة موجودة...". وقال ابن كثير رحمه الله: الأظهر أن الضمير في {أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} عائذ إلى النار التي وقودها الناس والحجارة، ويحتمل عوده على الحجارة،... وقد استدلل كثير من أئمة السنة بهذه الآية على أن النار موجودة الآن؛ لقوله: {أَعِدَّتْ} أي: أُرْصِدت وهيئت".

وقال السعدي: "وفي قوله: {أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} ونحوها من الآيات، دليل لمذهب أهل السنة والجماعة، أن الجنة والنار مخلوقتان خلافا للمعتزلة".

قال الإمام أحمد كما في حادي الأرواح (١/ ٩٩ - ١٠٠): (الجنة والنار مخلوقتان قد خلقتا؛ كما جاء الخبر... فمن زعمَ أنهما لم تُخلقا، فهو مُكذِّب برسول الله ﷺ، وبالقرآن، كافرٌ بالجنة والنار، يستتاب، فإن تاب وإلا قُتِل). وقال الآجري في الشريعة (٣/ ١٣٤٢): "كتاب الإيمان والتصديق بأنَّ الجنة والنار مخلوقتان، وأنَّ نعيم الجنة لا ينقطع عن أهلها أبداً، وأنَّ عذاب النار لا ينقطع عن أهلها أبداً".

وقال ابن عبد البر في التمهيد (١/ ٢٦٥): (والذي عليه جماعة أهل السنة والأثر: أن الجنة والنار مخلوقتان لا تبيدان. وبالله التوفيق).

وقال أبو زكريا السَّلْماسي كما في منازل الأئمة الأربعة (١٢٤): (وأجمعوا أنَّ الجنة والنار حقٌّ وهما مخلوقتان؛ وقد رآهما النبي ﷺ ليلة المعراج..).

وقال ابن القطان الفاسي كما في الإقناع (١/ ٦٥ - ٦٧): (وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان بعدد، وعلى أن الله قد أعدهما لأهلها، وعلى أن علمه قد أحاط بمن يسكنها).

وقال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية (٤٢٠): "اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن".

وقال صديق حسن خان في يقظة أولي الاعتبار مما ورد في ذكر النار وأصحاب النار (٣٥): "صار السلف الصالح ومن نحا نحوهم يذكرون في عقائدهم أن الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان في الحال، وذكر من صنّف في المقالات أن هذه مقالة أهل السنة والحديث كافة لا يختلفون في ذلك".

وقال الشيخ ابن باز: "والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً ولا تبيدان، وأن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلاً منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه، وكل يعمل لما قد فرغ له وصائر إلى

=

ما خلق له". ووافق ابن عثيمين في كلامه رحمه الله.  
 \* أما المعتزلة - فيما حكى عنهم أهل المقالات والتراجم، وقد نسبوا ذلك على  
 جهة الخصوص لـ "بشر المريسي"، و"ضرار بن عمرو" - فأنكروا وجود الجنة  
 والنار في الخارج وأنها مخلوقتان الآن، و"زعموا" أن وجودها في العلم لا أنه  
 متحقق في الخارج، وإنما ينشئهما الله تعالى يوم القيامة.  
 والباعث لهم على هذه المنازعة الصريحة لمجموع تلك البراهين: توظيفهم  
 الأفيصة الفاسدة في مقابل تلك الأدلة؛ حيث قاسوا الله على خلقه، فأوجبوا...  
 عليه تبارك وتعالى أموراً، وحظروا عليه تعالى أخرى. ولذلك نُعتوا بأنهم "مشبهة  
 في الأفعال"؛ لتشبيههم الله تعالى بخلقهم. فجمعوا بين النقيضين: التشبيه،  
 والتعطيل.

ومستندهم في إنكار أن تكون الجنة والنار مُتَحَقَّقَتِي الوجود في الخارج لا في  
 العلم؛ أنهم قالوا: إن الحاجة إليهما إنما هي في الآخرة، فوجودهما قبل تلك  
 الحاجة عبث؛ لأنهما ستبقيان مُعْطَلَتَيْن مُدَّةً طويلاً!!  
 وفي تقرير مذهبهم يقول الجويني في الإرشاد (٣٧٨): (وقد أنكرت طوائف من  
 المعتزلة خلق الجنة والنار، وزعموا أن لا فائدة في خلقهما قبل يوم الثواب  
 والعقاب، وحملوا ما نصت الآية عليه في قصة آدم عليه السلام على بساتين من  
 بساتين الدنيا، وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن إجماع المسلمين).

وقال الإمام ابن القيم حادي الأرواح (١ / ٢٤ - ٢٥): (لم يزل أصحاب رسول  
 الله ﷺ والتابعون وتابعوهم وأهل السنة والحديث قاطبة، وفقهاء الإسلام، وأهل  
 التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته [أي وجود الجنة]... إلى أن نبغت  
 نابغة من القدرية والمعتزلة، فأنكرت أن تكون الآن مخلوقة، وقالت: بل الله  
 يُنشئها يوم المعاد. وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما

=

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا  
وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥).

{وَبَشِّرْ} أَخْبِرْ {الَّذِينَ آمَنُوا} صَدَّقُوا بِاللَّهِ {وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} مِنْ  
الْفُرُوضِ وَالنَّوَافِلِ {أَنَّ} أَي بَيِّنًا {لَهُمْ جَنَّاتٍ} حَدَائِقُ ذَاتِ أَشْجَارٍ وَمَسَاكِينِ  
{تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا} أَي تَحْتِ أَشْجَارِهَا وَقُصُورِهَا {الْأَنْهَارُ} أَي الْمِيَاهُ فِيهَا  
وَالنَّهْرُ الْمَوْضِعُ الَّذِي يَجْرِي فِيهِ الْمَاءُ لِأَنَّ الْمَاءَ يَنْهَرُهُ أَي يَحْفَرُهُ وَإِسْنَادُ الْجَرِيِّ  
إِلَيْهِ مَجَازٌ {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا} أُطْعِمُوا مِنْ تِلْكَ الْجَنَّاتِ {مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا} قَالُوا هَذَا  
الَّذِي {أَي مِثْلُ مَا} {رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} أَي قَبْلَهُ فِي الْجَنَّةِ لِتَشَابُهِ ثَمَارِهَا بِقَرِينَةِ  
{وَأُتُوا بِهِ} أَي جِئُوا بِالرِّزْقِ {مُتَشَابِهًا} يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا لَوْنًا وَيَخْتَلِفُ طَعْمًا  
{وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ} مِنَ الْحُورِ وَغَيْرِهَا {مُطَهَّرَةٌ} مِنَ الْحَيْضِ وَكُلِّ قَدْرٍ {وَهُمْ  
فِيهَا خَالِدُونَ} مَا كَثُورٌ أَبَدًا لَا يَفْتَنُونَ وَلَا يَخْرُجُونَ وَنَزَلَ رَدًّا لِقَوْلِ الْيَهُودِ لَمَّا  
صَرَبَ اللَّهُ الْمَثَلُ بِالذُّبَابِ فِي قَوْلِهِ {وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا} وَالْعَنْكَبُوتِ فِي  
قَوْلِهِ {كَمِثْلِ الْعَنْكَبُوتِ} مَا أَرَادَ اللَّهُ بِذِكْرِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْخَسِيسَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ<sup>(١)</sup>.

يفعله الله تعالى، وأنه ينبغي له أن يفعل كذا، ولا ينبغي له أن يفعل كذا، وقاسوه  
على خلقه في أفعاله. فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع  
ذلك معطلة في الصفات).

وقد نسب البغداديُّ هذا القولَ أيضًا إلى الجهميَّة. كما في "أصول الدين"  
(٢٣٧).

(١) قال ابن كثير: "لما ذكر تعالى ما أعدّه لأعدائه من الأشقياء الكافرين به وبرسله

من العذاب والنكال، عطف بذكر حال أوليائه من السعداء المؤمنين به وبرسوله، الذين صدّقوا إيمانهم بأعمالهم الصالحة، وهذا معنى تسمية القرآن "مثاني" على أصح أقوال العلماء. وهو أن يذكر الإيمان ويتبعه بذكر الكفر، أو عكسه، أو حال السعداء ثم الأشقياء، أو عكسه. وحاصله ذكر الشيء ومقابلته. وأما ذكر الشيء ونظيره فذاك التشابه".

قال الزمخشري: "من عادته عز وجل في كتابه أن يذكر الترغيب مع التهيب، ويشفع البشارة بالإندار إرادة التنشيط، لاكتساب ما يزلف، والتشيط عن اقتراف ما يتلف. فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب، قفاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة من فعل الطاعات وترك المعاصي، وحموها من الإحباط بالكفر والكبائر بالثواب".

قوله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٥]، أي: "وأخبر" يا محمد الذين آمنوا.

قال ابن عثيمين: "أي [الذين آمنوا] بما يجب الإيمان به مما أخبر الله به، ورسوله؛ وقد بين الرسول ﷺ أصول الإيمان بأنها الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره؛ لكن ليس الإيمان بهذه الأشياء مجرد التصديق بها؛ بل لا بد من قبول، وإذعان؛ وإلا لما صح الإيمان".

قال الطبري: "هذا أمر من الله تعالى نبيه محمداً ﷺ بإبلاغ بشارته خلقه الذين آمنوا به وبمحمد ﷺ وبما جاء به من عند ربه، وصدّقوا إيمانهم ذلك وإقرارهم بأعمالهم الصالحة".

والخطاب في قوله تعالى: {بَشِّرِ} يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه خطاب للرسول ﷺ. يعني بشر أيها النبي. وهو الظاهر.

والثاني: أو أنه لكل من يتوجه إليه الخطاب، ؛ يعني: بشر أيها المخاطب، من



=

اتصفوا بهذه الصفات بأن لهم جنات.

قال النسفي: "والمأمور بقوله " وبشر " الرسول عليه السلام أو كل أحد، وهذا أحسن لأنه يؤذن بأن الأمر لعظمة وفخامة شأنه محقوق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به".

قال البغوي: "والبشارة كل خبر صدق تتغير به بشرة الوجه، ويستعمل في الخير والشر، وفي الخير أغلب".

قال ابن عثيمين: "و"البشارة" هي الإخبار بما يسر؛ وسميت بذلك لتغير بشرة المخاطب بالسرور؛ لأن الإنسان إذا أُخبر بما يُسرُّه استنار وجهه، وطابت نفسه، وانشرح صدره؛ وقد تستعمل "البشارة" في الإخبار بما يسوء، كقوله تعالى: {فبشرهم بعذاب أليم} [آل عمران: ٢١]: إِمَّا تَهَكِّمًا بِهِمْ؛ وَإِمَّا لَأَنَّهُمْ يَحْصِلُ لَهُمْ مِنَ الْإِخْبَارِ بِهَذَا مَا تَتَّغَيَّرُ بِهِ بَشَرَتُهُمْ، وَتَسْوَدُّ بِهِ وَجُوهُهُمْ، وَتُظْلِمُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى فِي عَذَابِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: {ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ} \* ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} [الدخان: ٤٨، ٤٩]."

وقرى {وَبَشِّرِ}، على البناء للمفعول عطفًا على: أعدت، فيكون استئنافًا. قوله تعالى: {وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ} [البقرة: ٢٥]، أي: "وَحَقَّقْ تَصْدِيقَهُ ذَلِكَ قَوْلًا بِأَدَاءِ الصَّالِحِ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي افْتَرَضْتُهَا عَلَيْهِ". قال البغوي: "أي أخلصوا الأعمال".

قال البيضاوي: {الصالحات}، "هي من الأعمال ما سوغه الشرع وحسنه. وعطف العمل على الإيمان مرتبًا للحكم عليهما إشعارًا بأن السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين، فإن الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق أسُّ، والعمل الصالح كالبناء عليه، ولا غناء بأسٍ لا بناء عليه، ولذلك قلما ذكرا منفردين. وفيه دليل على أنها خارجة عن مسمى الإيمان،

=

إذ الأصل أن الشيء لا يعطفُ على نفسه ولا على ما هو داخل فيه".  
 قال ابن عثيمين: "أي عملوا الأعمال الصالحات. وهي الصادرة عن محبة،  
 وتعظيم لله عز وجل المتضمنة للإخلاص لله، والمتابعة لرسول الله؛ فما لا  
 إخلاص فيه فهو فاسد؛ لقول الله تعالى في الحديث القدسي: "أنا أغنى الشركاء  
 عن الشرك؛ من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه"؛ وما لم يكن  
 على الاتباع فهو مردود لا يقبل؛ لقول النبي ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا  
 فهو رد".

قال الزمخشري: {الصَّالِحَاتِ} البقرة: ٢٥، "كل ما استقام من الأعمال بدليل  
 العقل والكتاب والسنة، واللام للجنس".  
 قوله تعالى: {أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ} [البقرة: ٢٥]، "أي بأن لهم حدائق وبساتين ذات  
 أشجار ومساكن".

قوله تعالى {تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [البقرة: ٢٥]، أي: "تجري من تحت  
 قصورها ومساكنها أنهار الجنة".

قال ابن كثير: "أي: من تحت أشجارها وغرفها".

قال البغوي: "أي من تحت أشجارها ومساكنها".

قال ابن عثيمين: "أي تسيح من تحتها الأنهار".

و{الأنهار} أي "المياه في الأنهار لأن النهر لا يجري وقيل {من تحتها} أي  
 بأمرهم لقوله تعالى حكاية عن فرعون "وهذه الأنهار تجري من تحتي" (٥١ -  
 الزخرف) أي بأمرى والأنهار جمع نهر سمي به لسعته وضيائه. ومنه النهار. وفي  
 الحديث "أنهار الجنة تجري في غير أخذود".

قوله تعالى {جَنَّاتٍ} جمع (جَنَّة) وهي لغة: "كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره  
 الأرض"، وعرفها صاحب لسان العرب، بقوله: "والجنة: البستان، ومنه الجنات،

والعرب تسمي النخيل جنة.. والجنة: الحديقة ذات الشجر والنخل، وجمعها جنان.. لا تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل وعنب، فإن لم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر فهي حديقة وليست بجنة.. وقد ورد ذكر الجنة في القرآن العزيز والحديث الكريم في غير موضع.. وسميت بالجنة وهي المرة الواحدة من مصدر جنه جنا إذا ستره، فكأنما ستره واحدة لشدة التفافها وإظلالها".

قوله تعالى: {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا} [البقرة: ٢٥]، "أي كلما أعطوا عطاءً ورزقوا رزقاً من ثمار الجنة".

قال القاسمي: أي كلما: "أطعموا من تلك الجنات".

قال البغوي: "أي: متى ما أطعموا من الجنة ثمرة".

قوله تعالى: {قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} [البقرة: ٢٥]، "أي هذا مثل الطعام الي قُدم إلينا قبل هذه المرة".

قال ابن كثير: "مثل الذي كان بالأمس".

واختلفوا في قوله تعالى {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} [البقرة: ٢٥] على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن معناه: أن هذا الذي رُزِقناه من ثمار الجنة، مثل الذي رُزِقناه من ثمار الدنيا، وهذا قول ابن مسعود وابن عباس والسدي، ومجاهد وقتادة، وابن زيد، ورجحه الطبري.

وقولهم هذا على وجه التعجب، وليس في الدنيا شيء مما في الجنة سوى الأسماء، فكأنهم تعجبوا لما رأوه من حسن الثمرة وعظم خلقها.

وعلى هذا القول، يكون معنى: {مِنْ قَبْلُ}: أي: في الدنيا، وفيه وجهان:

أحدهما: أنهم قالوا هذا الذي وعدنا به في الدنيا.

والثاني: هذا الذي رزقنا في الدنيا؛ لأن لونها يشبه لون ثمار الدنيا، فإذا أكلوا

=

وجدوا طعمه غير ذلك.

والقول الثاني: أن ثمار الجنة إذا جنيت من أشجارها، استخلف مكانها مثلها، فإذا رأوا ما استخلف بعد الذي جُنِي، اشتبه عليهم، فقالوا: {هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ}، وهو قول أبي عبيدة، ويحيى بن أبي كثير.

وعلى هذا فإن قوله تعالى {من قبل}، يعني في الجنة لأنهم يرزقون ثم يرزقون، فإذا أتوا بطعام وثمار في أول النهار فأكلوا منها، ثم أتوا منها في آخر النهار قالوا: هذا مثل الذي كان بالأمس، لشدة مشابهة بعضه بعضاً، لقوله تعالى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا}، فإذا أكلوا منها وجدوا لها طعماً غير طعم الأول، وكذا قال الربيع بن أنس وقال مجاهد: يقولون: ما أشبهه به!

والقول الثالث: وقيل معناه: خياراً لا رذل فيه، كقوله تعالى: {كِتَابًا مُتَشَابِهًا} [الزمر: ٢٣]، وليس كثمار الدنيا التي لا تتشابه، لأن فيها خياراً وغير خيار.

والراجح هو القول الأول، أي: أنهم كلما رزقوا من ثمارها رزقا قالوا: هذا كما رزقنا من قبل في الدنيا؛ وإنما اشتبه عليهم، لأن الله أجرى لهم ما يعرفون شكله، ولكن طعم ثمار الجنة فوق الوصوف حلاوةً. وذلك لكون الكلام لا يستقيم أن يقولوا ذلك عن ثمار الجنة وتشابهها شكلاً ولونا مرةً بعد مرةً في أول دخولهم فيها ولم يذوقوا من ثمارها شيء، وهكذا وجه الطبري رأيه وهو حسن في باب النظر في وجوه الكلام.

قوله تعالى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} [البقرة: ٢٦]، "أي متشابهاً في الشكل والمنظر، لا في الطعم والمخبر".

قال الطبري: "وأُتُوا بِالَّذِي رَزَقُوا مِنْ ثَمَارِهَا مُتَشَابِهًا".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا}، أربعة أقوال:

أحدها: أن معنى التشابه أن كله خيار يشبه بعضه بعضاً وليس كثمار الدنيا، التي لا

=

تتشابه لأن فيها خيارًا وغير خيار، وهذا قول الحسن، وقتادة، وابن جريج.  
والثاني: أن التشابه في اللون دون الطعم فكأن ثمار الجنة في ألوان ثمار الدنيا، وإن خالفتها في الطعم، وهذا قول ابن عباس، ومجاهد، وابن مسعود والربيع بن أنس، وقتادة، وعكرمة.

والثالث: أن التشابه في اللون والطعم، قاله مجاهد، ويحيى بن سعيد.  
والرابع: أن التشابه في الأسماء دون الألوان والطعم، فلا تشبه ثمار الجنة شيئًا من ثمار الدنيا في لون ولا طعم، وهذا قول ابن الأشجعي، وابن عباس، وعبدالرحمن بن زيد.

والراجح - والله أعلم - أن التشابه، في اللون والمنظر، والطعم مختلف، بدليل قوله تعالى: {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} [البقرة: ٢٥]، "كلما رُزِقوا من الجنة من ثمرة من ثمارها رزقًا قالوا: هذا الذي رُزِقنا من قبل هذا في الدنيا: فأخبر الله جل ثناؤه عنهم أنهم قالوا ذلك، ومن أجل أنهم أتوا بما أتوا به من ذلك في الجنة متشابهًا، يعني بذلك تشابه ما أتوا به في الجنة منه، والذي كانوا رُزِقوه في الدنيا، في اللون والمرأى والمنظر، وإن اختلفا في الطعم والذوق، فتباينا، فلم يكن لشيء مما في الجنة من ذلك نظير في الدنيا".

قوله تعالى: {وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ} [البقرة: ٢٥]، "أي ولهم في الجنة زوجاتٌ من الحور العين مطهَّرات من الأقدار والأدناس الحسية والمعنوية".  
قال الطبري: قوله {مطهَّرة}، أي "أنهن طهَّرن من كل أذى وقذى وريبة، مما يكون في نساء أهل الدنيا، من الحيض والنفاس والغائط والبول والمخاط والبصاق والمنى، وما أشبه ذلك من الأذى والأدناس والريب والمكاره".

قال القاسمي: أي مطهَّرة "من الحيض والاستحاضة وما لا يختص بهن من الأقدار والأدناس، ويجوز لمجيئه مطلقًا، أن يدخل تحته الطهر من دنس الطباع،

وسوء الأخلاق وسائر مثاليهن وكيدهن".

وقوله {أزواج}: جمع زوج، والمرأة: زوج الرجل، والرجل زوج المرأة، قال الأصمعي: ولا تكاد العرب تقول زوجة، وحكى الفراء أنه يقال: زوجة، ولم يسمع في فصيح الكلام، ولذلك عدّه بعض أهل اللغة لحنًا، وكان الأصمعي ينكره أشد الإنكار، وكان يحتج بقوله تعالى: {أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ} [الأحزاب: ٣٧]، فقيّل له: أنها وردت في شعر ذي الرمة:

أذو زوجة بالمصر أم ذو خصومة... أراك لها بالبصرة العام ثاويا  
فقال: إن ذا الرمة طالما أكل المالح والبقل في حوانيت البقالين، يريد أنه مولد،  
والصحيح أن الصيغتين كليهما فصيحة، وقد رواها ابن السكيت.  
وأنشد الفرزدق:

وإن الذي يسعى ليفسد زوجتي... كساع إلى أسد الشرى يستبيلها  
وشاع ذلك في كلام الفقهاء، قصدوا به التفرقة بين الرجل والمرأة عند ذكر  
الأحكام، وهي تفرقة حسنة.

وقال عمار بن ياسر في شأن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: "إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّهَا  
زَوْجَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ابْتَلَاكُمْ لِتَتَّبِعُوهُ أَوْ إِيَّاهَا".  
واختلف في تأويل قوله تعالى: {وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ} [البقرة: ٢٥] على  
أقوال:

أحدها: مطهرة من القدر والأذى، وهو قول ابن عباس.

والثاني: وقيل: من الحيض والغائط والبول والنخام والبزاق والمنى والولد، وهو  
قول مجاهد، وروي نحوه عن عطاء.

والثالث: وقيل: مطهرة من الأذى والمأثم، وهو قول قتادة.

والرابع: وقيل: مطهرة من الحيض. وهو قول عبدالرحمن بن زيد، والحسن.

والقول الراجح: أن قوله تعالى {مُطَهَّرَةٌ}، يشمل طهارة الظاهر وطهارة الباطن، أي: "أنهن طهُرْنَ من كل أذى وَقَدَى وريبةٍ، مما يكون في نساء أهل الدنيا، من الحيض والنفاس والغائط والبول والمخاط والبُصاق والمنّي، وما أشبه ذلك من الأذى والأدناس والريب والمكاره".

قوله تعالى: {وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٢٦]، "أي" دائمون لا يموتون فيها ولا يخرجون منها".

قال ابن عثيمين: أي: "ما كثون لا يخرجون منها".

قال ابن كثير: "هذا هو تمام السعادة، فإنهم مع هذا النعيم في مقام أمين من الموت والانقطاع فلا آخر له ولا انقضاء، بل في نعيم سرمدي أبدي على الدوام، والله المسؤول أن يحشرنا في زمرةهم، إنه جواد كريم، بر رحيم".

• قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) فيه استحباب تبشير المسلم بما يسره، لأن البشارة مما تسر المسلم وتفرحه، وقد قال تعالى (فبشرناه بغلام حليم) وقال تعالى (وبشروه بغلام عليم).

• قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) التبشير: الإخبار بما يسر، وسمي بذلك لأنه يظهر أثره على البشرة وهو ظاهر الجلد، والغالب أنه يستعمل في التبشير بالخير، وقد يستعمل في الشر تهكما كقوله تعالى (فبشرهم بعذاب أليم).

• قال ابن عطية: قوله تعالى (وبشر) مأخوذ من البشرة لأن ما يبشر به الإنسان من خير أو شر يظهر عنه أثر في بشرة الوجه، والأغلب استعمال البشارة في الخير، وقد تستعمل في الشر مقيدة به منصوفا على الشر المبشر به، كما قال تعالى (فبشرهم بعذاب أليم) ومتى أطلق لفظ البشارة فإنما يحمل على الخير.

(وعملوا الصالحات) أي: وعملوا الأعمال الصالحات من واجبات ومستحبات، والعمل الصالح لا يكون صالحا إلا بشرطين:

الشرط الأول: أن يكون خالصا لله، قال ﷺ (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) متفق عليه.

الشرط الثاني: أن يكون متابعا للنبي ﷺ، لقوله ﷺ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) رواه مسلم.

• قال عثمان بن عفان رضي الله عنه في (وعملوا الصالحات): معناه أخلصوا الأعمال، يدل عليه قوله: (فليعمل عملا صالحا) أي: خالصا لأن المنافق والمراي لا يكون عمله خالصا.

• قال السعدي: ووصفت أعمال الخير بالصالحات، لأن بها تصلح أحوال العبد، وأمور دينه ودنياه، وحياته الدنيوية والأخروية، ويزول بها عنه فساد الأحوال، فيكون بذلك من الصالحين الذين يصلحون لمجاورة الرحمن في جنته.

(أن لهم جنات) الجنات جمع جنة، والجنة في لغة العرب: البستان، لأن أشجاره الملتفة تجن الداخل فيه، وجاء إطلاق الجنة على البستان في القرآن في قوله (إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة) أي البستان، وفي قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه).

وأما في الاصطلاح: فهي الدار التي أعدها الله لأولياته، فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

• قوله تعالى (جنات) دليل على أن الجنات أنواع، كما قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ثم قال تعالى (ومن دونهما جنتان) وقال ﷺ (جنتان من فضة آيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آيتهما وما فيهما).

• قال الشيخ ابن عثيمين: (جنات) بالجمع، وأحيانا يقال بالإفراد (جنة)، فإذا كانت بالإفراد فالمراد بها مطلق الجنس، وإذا قيلت بالجمع فالمراد بها أنواع الجنات.



- أن الإيمان والعمل الصالح سبب لدخول الجنة، وقد ورد هذا في آيات كثيرة. قال تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون).
- وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً). وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأخبتوا إلى ربهم أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون).
- وقال تعالى (وأدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها بإذن ربهم تحيتهم فيها سلام).
- وقال تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً).
- أن دخول الجنة أعظم بشري وأعظم أمنية، كما قال تعالى (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون). وقال تعالى (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً).
- قوله تعالى (جنات) دليل على أن الجنات أنواع، كما قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ثم قال تعالى (ومن دونهما جنتان) وقال ﷺ (جنتان من فضة أنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب أنيتهما وما فيهما).
- في هذه الآية ذكر المبشر: وهو محمد ﷺ، ومن قام مقامه من أمته، والمبشر: هم المؤمنون العاملون الصالحات، والمبشر به: وهي الجنات الموصوفات تلك الصفات الجميلة، وذكر العمل الموصل لذلك: وهو الإيمان والعمل الصالح. (تجري من تحتها الأنهار) أي من تحت أشجارها، قال ابن الجوزي: أي من تحت شجرها لا من تحت أرضها.
- قال ابن عاشور: وأكمل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها وذلك شيء

اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظرا بديعا وشيئا لذيذا.

• قال ابن القيم: وهذا يدل على أمور:

أحدها: وجود الأنهار فيها. الثاني: أنها جارية لا واقفة. الثالثة: أنها تحت غرفهم وقصورهم وبساتينهم كما هو المعهود في أنهار الدنيا.

• وهذه الأنهار جاء تسميتها في قوله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى).

• قال ابن القيم: فذكر سبحانه هذه الأجناس الأربعة ونفى عن كل واحد منها الآفة التي تعرض له في الدنيا.

فآفة الماء أن يأسن ويأجن من طول مكثه، وآفة اللبن أن يتغير طعمه إلى الحموضة وأن يصير قارصا، وآفة الخمر كراهة مذاقها المنافي للذة شربها، وآفة العسل عدم تصفيته، وهذا من آيات الرب سبحانه وتعالى أن تجري أنهار من أجناس لم تجر العادة في الدنيا بإجرائها ويجريها في غير أخطود وينفي عنها الآفات التي تمنع كمال اللذة بها كما ينفي عن خمر الجنة جميع آفات خمر الدنيا من الصداع والغول واللغو.

• وهذه الأنهار لا تنضب ولا تنقص، وتجري من غير أخطود.

قال ابن القيم في النونية:

أنهارها في غير أخطود جرت ... سبحانه ممسكها عن الفيضان

(كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) أي كلما أعطوا

عطاء ورزقوا رزقا من ثمار الجنة قالوا هذا الذي رزقنا من قبل.

وقد اختلف في المراد بالقبلية في قوله تعالى: {قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ} علي

=

قولين:

القول الأول: القبلية في الدنيا: وقد روي عن ابن مسعود وابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وغيرهم، وقال به: ابن جرير ورجحه وأبو الليث السمرقندي، والزمخشري، والبيضاوي، وغيرهم. واستدلوا بأدلة منها:

١ - عموم قوله تعالى: {كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ} حيث يشمل جميع مرات الرزق، ومن ذلك المرة الأولى بعد دخولهم الجنة، وليس قبله من رزق إلا رزق الدنيا، فتعين إرجاع القبلية في الآية عليه.

٢ - ورود نظير هذا الخطاب في قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ} [الطور: ٢٦] وهذا في الدنيا، فينبغي حمل الخطاب على نظيره.

القول الثاني: القبلية في الآخرة: وقد روي عن أبي عبيدة، ويحيى بن كثير وهو قول ابن عطية، وابن القيم، ورجحه، والسيوطي، والألوسي، والقاسمي وغيرهم (٤)، واحتجوا بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} كالتعليل والسبب الموجب لقولهم {قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ}.

٢ - أن المشابهة بين ثمار الجنة بعضها ببعض أعظم من المشابهة التي بينها وبين ثمار الدنيا، ولشدة المشابهة قالوا هذا هو.

٣ - ما نقله ابن جرير بسنده عن أبي عبيدة قال: نخل الجنة نضيد من أصلها إلى فرعها، وثمرها مثل القلال، كلما نزلت منها ثمرة عادت مكانها أخرى.

قال ابن جرير: قالوا: فإنما اشتبهت عند أهل الجنة؛ لأن التي عادت نظيرة التي نزلت فأكلت.

٤ - من المعلوم أنه ليس كل ما في الجنة من الثمار قد رزقوه في الدنيا، وكثير من أهل الجنة لا يعرفون ثمار الدنيا ولا رأوها.

=

٥ - أن كثيراً من ثمار الجنة مما لا نظير لها في الدنيا فلا يقال لها ذلك. (وأثوابه متشابهها) قال ابن جرير: يعني في اللون والمرأى وليس يشبهه في الطعام، قال ابن عباس: لا يشبه شيء مما في الجنة ما في الدنيا إلا في الأسماء. (ولهم فيها أزواج) الأزواج جمع زوج، وهو شامل للأزواج من الحور العين، ومن نساء الدنيا.

(مطهرة) يشمل طهارة الظاهر وطهارة الباطن، فهي مطهرة من الأذى، ومن القدر، لا بول ولا غائط ولا حيض ولا نفاس، مطهرة من كل شيء حسي، مطهرة أيضاً من الأقدار الباطنة، كالغل، والحسد، والكراهية، والبغضاء وغير ذلك. • قال القرطبي: (مطهرة) نعت للأزواج، ومطهرة في اللغة أجمع من طاهرة وأبلغ؛ ومعنى هذه الطهارة من الحيض والبصاق وسائر أقدار الآدميات.

• وقال السعدي: قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) فلم يقل (مطهرة من العيب الفلاني) ليشمل جميع أنواع التطهير، فهن مطهرات الأخلاق، مطهرات الخلق، مطهرات اللسان، مطهرات الأبصار، فأخلاقهن، أنهن عرب متحبيبات إلى أزواجهن بالخلق الحسن، وحسن التبعّل، والأدب القولي والفعلية، ومطهر خلقهن من الحيض والنفاس والمنى، والبول والغائط، والمخاط والبصاق، والرائحة الكريهة، ومطهرات الخلق أيضاً، بكمال الجمال، فليس فيهن عيب، ولا دمامة خلق، بل هن خيرات حسان، مطهرات اللسان والطرف، قاصرات طرفهن على أزواجهن، وقاصرات ألسنتهن عن كل كلام قبيح. (وهم فيها خالدون) وهذا من أعظم تمام النعيم، أن أهل الجنة خالدون فيها أبد الأبد.

- قال النسفي: الخلد والخلود البقاء الدائم الذي لا ينقطع.
- وقال ابن الجوزي: والخلود: البقاء الدائم الذي لا انقطاع له.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا

=

• قال ابن عاشور: وقوله (وهم فيها خالدون) احتراس من توهم الانقطاع بما تعودوا من انقطاع اللذات في الدنيا لأن جميع اللذات في الدنيا معرضة للزوال وذلك ينغصها عند المنعم عليه كما قال أبو طيب:

أشد الغم عندي في سرور ... تحقق عنه صاحبه انتقالا.

• قال الرازي: اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرور.

• قال الشنقيطي: قوله تعالى (وهم فيها خالدون) وهذا من أعظم النعيم وبه يتم النعيم، لأن أكبر ما ينكد اللذائد، وينغص اللذات، أن يعلم صاحبها أنه زائل عنها، وأنها زائلة عنه، فكل نعيم بعده موت فليس بنعيم، والنعيم إذا تيقن صاحبه الانتقال عنه صار غما، فالفكرة بالزوال تكدر اللذات الحاضرة، ولذا كان النبي ﷺ يأمرهم أن يكثرُوا من ذكر الموت، ويقال للموت: هاذم اللذات، لأن من تذكره ضاعت عليه لذته التي هو فيها، لأنه يقطعها، ولهذا قال (خالدون فيها) لا يزول عنهم ذلك النعيم فتكدر غبطتهم.

• قال ابن القيم: جمع سبحانه في هذه البشارة بين نعيم البدن بالجنات وما فيها من الأنهار والثمار ونعيم النفس بالأزواج المطهرة، ونعيم القلب وقرّة العين بمعرفة دوام هذا العيش أبد الآباد وعدم انقطاعه.

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦).  
 {إن الله لا يستحيي أن يضرب} {يَجْعَل} {مَثَلًا} {مَفْعُولٌ أَوَّلٌ} {مَا} {نَكْرَةٌ  
 مَوْصُوفَةٌ بِمَا بَعْدَهَا مَفْعُولٌ ثَانٍ أَيْ أَيْ مَثَلٌ كَانَ أَوْ زَائِدَةٌ لِتَأْكِيدِ الْخِسَّةِ فَمَا بَعْدَهَا  
 الْمَفْعُولُ الثَّانِي} {بِعُوضَةٍ} {مُفْرَدُ الْبُعُوضِ وَهُوَ صِغَارُ الْبَقِّ} {فَمَا فَوْقَهَا} {أَيْ أَكْبَرَ  
 مِنْهَا أَيْ لَا يَتْرُكُ بَيَانَهُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ} {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ} {أَيْ  
 الْمَثَلُ} {الْحَقُّ} {الثَّابِتُ الْوَاقِعُ مَوْقِعُهُ} {مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا  
 أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا} {تَمَيِّزُ أَيْ بِهَذَا الْمَثَلِ وَمَا اسْتَفْهَمَ انْكَارٌ مُبْتَدَأٌ وَذَا بِمَعْنَى الَّذِي  
 بَصَلَتْهُ خَبْرَهُ أَيْ أَيْ فَائِدَةٌ فِيهِ قَالَ تَعَالَى فِي جَوَابِهِمْ} {يُضِلُّ بِهِ} {أَيْ بِهَذَا الْمَثَلِ  
 {كَثِيرًا} {عَنْ الْحَقِّ لِكُفْرِهِمْ بِهِ} {وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا} {مِنْ الْمُؤْمِنِينَ لِتَصْدِيقِهِمْ بِهِ  
 {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ} {الْخَارِجِينَ عَنْ طَاعَتِهِ<sup>(١)</sup>.

## (١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ قال: وذلك أن الله ذكر آلهة المشركين؛ فقال: {وَأِنْ  
 يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا} [الحج: ٧٣]، وذكر كيد الآلهة؛ فجعله كبيت العنكبوت،  
 فقالوا: أرايتم حيث ذكر الله الذباب والعنكبوت، فيما أنزل من القرآن على محمد  
ﷺ؛ أي شيء يصنع بهذا؟ فأنزل الله هذه الآية. أخرجها الواحدي في "أسباب  
 النزول" (ص ١٤) من طريق الطبراني ثنا بكر بن سهل ثنا عبد العزيز بن سعيد  
 الثقفي عن موسى بن عبد الرحمن الثقفي الصنعاني عن ابن جريج عن عطاء عنه  
 به. قلنا: وهذا سند واهٍ بمره؛ فيه علتان:

الأولى: موسى بن عبد الرحمن الثقفي؛ واهٍ، بل اتهمه ابن حبان.

الثانية: عبد الغني بن سعيد الثقفي؛ ضعيف؛ كما قال الحافظ ابن حجر وغيره.

وقال الحافظ ابن حجر في "العجاب" (١ / ٢٤٦): "الروايتان واهيتان، وتقدم

التنبية على وهاء الكلبي وعبد الغني الثقفي".

وقال في (١ / ٢٢٠): "ومن التفاسير الواهية لوهاء رواها: التفسير الذي جمعه موسى بن عبد الرحمن الثقفي الصنعاني، وهو قدر مجلدين، يسنده إلى ابن جريج عن عطاء عن عبد الله بن عباس، وقد نسب ابن حبان موسى هذا إلى وضع الحديث، رواه عن موسى عبد الغني بن سعيد الثقفي؛ وهو ضعيف".

ولا يدل على ابن جريج، وهو مدلس، وقد عنعن؛ لأن روايته عن عطاء على وجه الخصوص محمولة على السماع والاتصال، والله أعلم.

وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنه؛ قال: لما ضرب الله - سبحانه - هذين المثليين للمناقضين؛ يعني: قوله: { مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا } [البقرة: ١٧] وقوله: { أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ } [البقرة: ١٩]؛ قالوا: الله أجل وأعلى من أن يضرب الأمثال؛ فأنزل الله هذه الآية. ذكره الواحدي في "أسباب النزول" (ص ١٣، ١٤) معلقاً حيث قال: "قال ابن عباس في رواية أبي صالح (ذكره)".

قلنا: وقد بينا كلام الحافظ على هذه الرواية. واعلم - علمك الله - أن الرواية التي فيها الكلبي عن أبي صالح عن عبد الله بن عباس هي كذب موضوعة؛ لأنهما متهمان بالكذب.

وعن قتادة؛ قال: لما ذكر الله تبارك وتعالى العنكبوت والذباب؛ قال المشركون: ما بال العنكبوت والذباب يذكران؟ فأنزل الله: { إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦) }. أخرجه عبد الرزاق في "التفسير" (١ / ١ / ٤١) - ومن طريقه ابن أبي حاتم (١ / ٩٣ رقم ٢٧٤ - البقرة)، وابن جرير في "جامع البيان" (١ / ١٣٨) - ثنا معمر عن قتادة به. قلنا: ورجال إسناده ثقات؛ لكنه مرسل.

وأخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (١ / ١٣٨) من طريق يزيد بن زريع عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة بلفظ: "قال أهل الضلال...". قلنا: ورجال إسناده ثقات؛ لكنه مرسل.

وأورده السيوطي رحمه الله في "الدر المنثور" (١ / ١٠٣)، وزاد نسبه لعبد بن حميد، وابن المنذر.

وعن الحسن وإسماعيل بن أبي خالد مثل قول قتادة. ذكره ابن أبي حاتم في "تفسيره" (١ / ٩٣ رقم ٢٧٤ - البقرة). ونسبه الحافظ رحمه الله في "العجاب" (١ / ٢٤٦) لابن المنذر

وعن السدي؛ قال: فلما ضرب الله هذين المثليين للمنافقين؛ قال المنافقون: الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال؛ فأنزل الله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}. أخرجه ابن أبي حاتم (١ / ٩٣ رقم ٢٧٣ - البقرة)، وابن جرير في "جامع البيان" (١ / ١٣٧، ١٣٨) من طريق عمرو بن حماد القناد عن أسباط عن السدي به.

قلنا: سنده ضعيف جداً؛ فيه علتان:

الأولى: الإعضال.

الثانية: ضعف أسباط بن نصر.

وأخرجه ابن جرير من طريق السدي أبي مالك - وهو ثقة - وأبي صالح - وهو كذاب - عن عبد الله بن عباس. وعن مرة عن عبد الله بن مسعود عن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ به. قلنا: وهذا سند ضعيف؛ فإن راويه عن السدي هو أسباط بن نصر، وهو ضعيف. ١. هـ الاستيعاب في بيان الأسباب.

قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا



يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ { [البقرة: ٢٦] =  
لا يصح للآية سبب نزول من حيث السند، وقد اختلف في سبب نزول هذه الآية  
على أقوال:

أحدها: قال ابن عباس: "لما ضرب الله هذين المثليين للمنافقين - يعني قوله:  
{ مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا }، وقوله: { أو كصيب من السماء }، الآيات  
الثلاث - قال المنافقون: الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال، فأنزل الله:  
{ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة }، إلى قوله: { أولئك هم  
الخاسرون }". قاله ابن عباس، وابن مسعود.

والثاني: قال قتادة: "لما ذكر الله العنكبوت والذباب، قال المشركون: ما بال  
العنكبوت والذباب يذكران؟ فأنزل الله: { إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما  
بعوضة فما فوقها }". ونقل الواحدي عن الحسن مثل ذلك.

والثالث: الربيع: "هذا مثل ضربه الله للذباب، إن البعوضة تحيا ما جاعت، فإذا  
سمنت ماتت. وكذلك مثل هؤلاء القوم الذين ضرب الله لهم هذا المثل في القرآن:  
إذا امتلأوا من الدنيا رياءً أخذهم الله عند ذلك. قال: ثم تلا (فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ  
فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ  
مُبْلِسُونَ) [سورة الأنعام: ٤٤]".

والرابع: أخرج الواحدي "عن ابن عباس في قوله: { إن الله لا يستحي أن يضرب  
مثلاً } قال: وذلك أن الله ذكر آلهة المشركين، فقال: { وإن يسلبهم الذباب شيئاً }  
وذكر كيد الآلهة فجعله كبيت العنكبوت، فقالوا: رأيت حيث ذكر الله الذباب  
والعنكبوت فيما أنزل من القرآن على محمد، أي شيء يصنع بهذا؟ فأنزل الله هذه  
الآية".

والقول الأول هو الأقرب إلى الصواب، قال الماوردي، "وتأويل الربيع أحسن،

والأولُ أشبهٌ".

وقد اختار القول الأول، الإمام الطبري، "لأنه أمس بالسورة، وهو مناسب، وذلك أن الله جلّ ذكره أخبر عباده أنه لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضةً فما فوقها، عَقِيبَ أمثالٍ قد تقدمت في هذه السورة، ضربها للمنافقين، دون الأمثال التي ضربها في سائر السور غيرها. فلأن يكون هذا القول - أعني قوله: "إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما" - جواباً لنكير الكفار والمنافقين ما ضرب لهم من الأمثال في هذه السورة، أحق وأولى من أن يكون ذلك جواباً لنكيرهم ما ضرب لهم من الأمثال في غيرها من السور".

قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا} [البقرة: ٢٦]، "أي إن الله لا يستنكف ولا يمتنع عن أن يضرب أيُّ مثلٍ كان، بأي شيء كان، صغيراً كان أو كبيراً".

وقوله: {أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا} [البقرة: ٢٦]، فهو أن يبيّن ويصف، كما قال جل ثناؤه: {ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ} [سورة الروم: ٢٨]، بمعنى وصف لكم، وكما قال الكُمَيْت:

وَدَلِكَ ضَرَبُ أَحْمَاسٍ أُرِيدَتْ... لِأَسْدَاسٍ، عَسَى أَنْ لَا تَكُونَا  
بمعنى: وصف أحماس.

و(المثل): الشبه، يقال: هذا مثل هذا ومثله، كما يقال: شبّهه وشبّهه، ومنه قول كعب بن زهير:

كَانَتْ مَوَاعِيدُ عُرُقُوبٍ لَهَا مَثَلًا... وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْبَاطِلُ  
يعني شبّها.

قوله تعالى: {بِعُوضَةٍ فَمَا فَوْقَهَا} [البقرة: ٢٦]، "أي سواء كان هذا المثل بالبعوضة أو بما هو دونها في الحقارة والصغر، فكما لا يستنكف عن خلقها،

كذلك لا يستنكف عن ضرب المثل بها".

واختلف في قوله تعالى {فَمَا فَوْقَهَا} [البقرة: ٢٦] على أوجه:

أحدها: دونها في الصغر، والقلة والحقارة:

كما إذا وصف رجل باللؤم والشح، فيقول السامع: نعم، وهو فوق ذلك، يعني فيما وصفت، وهذا قول الكسائي وأبي عبيدة، قال الرازي: وأكثر المحققين، وفي الحديث: "لو أن الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء". وهذا قولٌ فيه نظر، وخلافٌ تأويل أهل العلم الذين تُرْتَضَى معرفتهم بتأويل القرآن.

والثاني: {فَمَا فَوْقَهَا}: فما هو أكبر منها:

لأنه ليس شيء أحقر ولا أصغر من البعوضة، وهذا قول قتادة بن دعامة واختاره ابن جرير.

اختاره الطبري، فقال: "وأما تأويل قوله {فَمَا فَوْقَهَا}: فما هو أعظم منها - عندي - لما ذكرنا قبل من قول قتادة وابن جريج: أن البعوضة أضعف خلق الله، فإذا كانت أضعف خلق الله فهي نهايةٌ في القلة والضعف، وإذا كانت كذلك، فلا شك أن ما فوق أضعف الأشياء، لا يكون إلا أقوى منه فقد يجب أن يكون المعنى على ما قاله - فما فوقها في العظم والكبر، إذ كانت البعوضة نهايةً في الضعف والقلة".

(تنبيه): قيل فما فوقها أي: الحشرة التي تعيش فوق البعوضة:

اكتشف العلم الحديث أن فوق ظهر البعوضة تعيش حشرة صغيرة جداً لا تفرى الا بالعين المجهرية وقالوا أن هذا مصداق لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}.

وقصر الآية على ما ظهر من الاكتشافات الحديثة مزلق وقع فيه البعض تحت اسم (الإعجاز العلمي)، وهذا الرأي فيه نظر، لأن قصر المراد بالفوقية على هذه

الحشرة التي لم يظهر أمرها إلا في هذا العصر - لو صحَّ التفسير بها - فيه تجهيل للأمة بدءًا بالصحابة وختمًا بعلماء هذا العصر، وهو يستلزم أن يكون في القرآن ما لم يُعلم معناها، ولا أدرك المراد منه إلا في هذا العصر، وذلك أمر باطل بلا ريب. وإن قيل إن هذه الحشرة تدخل في عموم قوله (فما فوقها) أي في الصَّغَرِ، لجاز، والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٢٦]، أي: "فأما الذين صدَّقوا الله ورسوله".

قوله تعالى: {فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ} [البقرة: ٢٦]، أي: "فيعلمون أن الله حق، لا يقول غير الحق، وأن هذا المثل من عند الله".

قال الطبري: "فيعرفون أن المثل الذي ضرب به الله، لما ضرب به له، مثل".

قال الربيع: أي "أن هذا المثل الحقُّ من ربهم، وأنه كلامُ الله ومن عنده".

وقال قتادة: "أي يعلمون أنه كلامُ الرحمن، وأنه الحق من الله".

قال مجاهد: "يؤمن بها المؤمنون، ويعلمون أنها الحق من ربهم، ويهديهم الله بها".  
قوله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا} [البقرة: ٢٦]، أي وأما "الذين جحدوا آيات الله، وأنكروا ما عرفوا، وسترُوا ما علموا أنه حق".

قوله تعالى: {فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا} [البقرة: ٢٦]، أي: "فيتعجبون ويقولون: ماذا أراد الله من ضرب الأمثال بمثل هذه الأشياء الحقيرة؟".

قال الطبري: "أي: ما الذي أراد الله بهذا المثل مثلاً".

قال مجاهد: "ويعرفه الفاسقون فيكفرون به".

قوله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا} [البقرة: ٢٦]، "أي: يضل بهذا المثل كثيرًا من الكافرين لكفرهم به".

قال ابن مسعود: "يعني: المنافقين".

قال الطبري: "فيزيد هؤلاء ضلالاً إلى ضلالهم، لتكذيبهم بما قد علموه حقاً يقيناً من المثل الذي ضربه الله لما ضرب به له، وأنه لما ضرب به له موافق. فذلك إضلال الله إياهم به".

قوله تعالى: { وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا } [البقرة: ٢٦]، "أي: ويهدي به كثيراً من المؤمنين لتصديقهم به، [فيزيد هم هدى]".

قال ابن مسعود: "ويهدي به كثيراً، يعني المؤمنين".

قال الطبري: "فيزيدهم هدى إلى هداهم وإيماناً إلى إيمانهم. لتصديقهم بما قد علموه حقاً يقيناً أنه موافق ما ضرب به الله له مثلاً وإقرارهم به. وذلك هداية من الله لهم به".

وذكروا في تفسير قوله تعالى: { يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا } [البقرة: ٢٦]، ثلاثة أقوال:

أحدها: معناه بالتكذيب بأمثاله، التي ضربها لهم كثيراً، ويهدي بالتصديق بها كثيراً. والثاني: أنه امتحنهم بأمثاله، فَضَّلَ قوم فجعل ذلك إضلالاً لهم، واهتدى قوم فجعله هدايةً لهم.

والثالث: أنه إخبار عمَّن ضلَّ ومن اهتدى.

قوله تعالى: { وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ } [البقرة: ٢٦]، "أي ما يضل بهذا المثل أو بهذا القرآن إلا الخارجين عن طاعة الله، الجاحدين بآياته".

قال ابن مسعود: "هم المنافقون". وروي عن الربيع مثل ذلك.

قال قتادة: "فسقوا فأضلَّهم الله على فسقهم".

وقال مجاهد: "يعرفه المؤمنون فيؤمنون به، ويعرفه الفاسقون فيكفرون به".

قال الطبري: أي: "وما يضلُّ الله بالمثل الذي يضربه لأهل الضلال والنفاق، إلا الخارجين عن طاعته، والتاركين اتباع أمره، من أهل الكفر به من أهل الكتاب،

=

وأهل الضلال من أهل النفاق".

و«الفسق» لغة: الخروج عن الشيء، أو القصد، وهو الخروج عن الطاعة، والفسق: الفجور، والعرب تقول: إذا خرجت الرطبة من قشرها: قد فسقت الرطبة من قشرها، وفسق فلان في الدنيا فسقاً: إذا اتسع فيها، وهون على نفسه، واتسع بركونها لها، لم يضيّقها عليه، ورجل فاسق، وفسيق وفسق: دائم الفسق، والفويسقة الفأرة: تصغر فاسقة، لخروجها من جحرها على الناس وإفسادها، والتفسيق ضدّ التعديل.

وأما المقصود بالفسق اصطلاحاً: فقد تنوعت عبارات العلماء في ذلك، على النحو الآتي:

أولاً: - قال ابن عطية: 'الفسق في عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله - عز وجل - فقد يقع على من خرج بكفر، وعلى من خرج بعصيان'. وكذا قاله الطبري، والقرطبي.

وقد روي "عن ابن عباس في قوله: {بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [سورة البقرة: ٥٩]، أي بما بعدوا عن أمري".

قال الشوكاني: عن هذا التعريف: "وهذا هو أنسب بالمعنى اللغوي، ولا وجه لقصره على بعض الخارجين دون بعض".

والثاني: - وقال ابن كثير: والفسق: هو الخارج عن الطاعة. تقول العرب: فسقت الرطبة: إذا خرجت من قشرتها؛ ولهذا يقال للفأرة: فويسقة، لخروجها عن جحرها للفساد.

وثبت في الصحيحين، عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: "خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور".

والثالث: - قال البيضاوي: "الفسق الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة".

=

والرابع: - قال الألوسي: "الفسق شرعاً: خروج العقلاء عن الطاعة، فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة، واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة، فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادراً بقريئة".

ومن خلال التعريفات السابقة: ندرك عموم مصطلح الفسق، فهو في الأصل - أعم من الكفر - حيث يشمل الكفر وما دونه من المعاصي، ولكن خصّه العرف بمرتكب الكبيرة، ولذا يقول الراغب الأصفهاني: "والفسق يقع بالقليل من الذنوب والكثير، ولكن تعورف فيما كان كثيراً". وسوف نفصل القول فيه في الفوائد.

قوله تعالى: (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً...) قال ابن القيم: هذا جواب اعتراض، اعترض به الكفار على القرآن وقالوا: إن الرب أعظم من أن يذكر الذباب والعنكبوت ونحوها من الحيوانات الخسيسة، فلو كان ما جاء به محمد ﷺ، كلام الله، لم يذكر فيه الحيوانات الخسيسة، فأجابهم الله تعالى بأن قال (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها)، فإن ضرب الأمثال بالبعوضة فما فوقها، إذا تضمن تحقيق الحق وإيضاحه وإبطال الباطل وإدحاضه، كان من أحسن الأشياء، والحسن لا يستحيا منه، فهذا جواب الاعتراض.

• قال الرازي: اعلم أنه بين بالدليل كون القرآن معجزاً أورد ههنا شبهة أوردتها الكفار قدحا في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدر في فصاحته فضلا عن كونه معجزاً، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدر في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة، فهذا هو الإشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها.

(إن الله لا يستحيي) فيه إثبات الحياء لله تعالى، وجه الدلالة: قال الشيخ ابن

عثيمين رحمه الله: إن نفي الاستحياء عن الله تعالى في هذه الحال دليل على ثبوته فيما يقابلها.

• وقد دلت السنة على إثبات الحياء لله تعالى.

كما قال ﷺ (إن الله حيي ستير يحب الحياء والستر) رواه أبو داود.

وقال ﷺ (إن ربكم تبارك وتعالى حيي كريم، يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا) رواه أبو داود.

وحياؤه سبحانه وتعالى وصف يليق به، ليس كحياء المخلوقين الذي هو تغير وانكسار يعتري الشخص عند خوف ما يعاب أو يذم، بل نشبتها لله تعالى على ما يليق بجلاله وكماله، إثباتا من غير تمثيل لها بخلقه.

(أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) أي: أن الله لا يستحي أن يضرب ويبين أي مثل كان، بأي شيء كان، صغيرا أو كبيرا كالعوضة فما فوقها.

• والسبب في ذلك: لاشتمال الأمثال على الحكمة، وإيضاح الحق وتقريبه، قال ابن القيم: فإن الأمثال تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر.

وقد ضرب الله الأمثال في كتابه بعدة أشياء:

الذباب: قال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب).

العنكبوت: قال تعالى (مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون).

الشجرة الطيبة والخبيثة: قال تعالى (ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله



الأمثال للناس لعلمهم يتذكرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض  
ما لها من قرار).

• قوله تعالى (فما فوقها) اختلف العلماء في المراد بقوله (فما فوقها) على قولين:  
قيل: أن معنى فما فوقها أي ما هو أكبر منها، ورجحه ابن جرير....  
ويؤيد هذا القول قوله ﷺ (ما من مسلم يشوك شوكة فما فوقها) أي ما هو أعلى  
منها.

وقيل: (فما فوقها) أي ما هو أقل منها، كما يقال مثلاً فلان جاهل، فتقول هو فوق  
ذلك، أي أشد من الجاهل.

• قال الرازي: والمحققون مالوا إلى هذا القول لوجوه:  
أحدها: أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان، وكلما كان المشبه به أشد  
حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً.

وثانيها: أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقيقير،  
وفي مثل هذا الموضوع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الأول، يقال إن  
فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار، وفي اكتساب ما فوقه، يعني في القلة، لأن  
تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار.

وثالثها: أن الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب، فإذا كان في  
نهاية الصغر لم يحط به إلا علم الله تعالى، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على  
كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير.

• وقال ابن عاشور: وهو في هذه الآية صالح للمعنيين أي ما هو أشد من البعوضة  
في الحقارة وما هو أكبر حجماً.

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) أي: أما المؤمنون فيعلمون أن الله

حق، لا يقول غير الحق، وأن المثل من عند الله، فيزدادون إيماناً على إيمانهم.  
 (وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً) أي: وأما الذين كفروا  
 فيتعجبون ويقولون ماذا أراد الله من ضرب الأمثال بمثل هذه الأشياء الحقيرة.  
 • فيه أن الاعتراض على أمر الله من أعمال الكفار، فيزدادون كفراً على كفرهم،  
 ففيه التحذير من الاعتراض على أوامر الله.

(يضل به كثيراً) أي: يضل ويخذل بهذا المثل كثيراً من الكافرين لكفرهم به.  
 (ويهدي به كثيراً) أي: ويهدي به كثيراً من المؤمنين لتصديقهم به فيزدادون هدى.  
 • قال الشيخ السعدي: هذه حال المؤمنين والكافرين عند نزول الآيات القرآنية،  
 كما قال تعالى (وإذا أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين  
 آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون. وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً  
 إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون) فلا أعظم نعمة على العباد من نزول الآيات  
 القرآنية، ومع هذا تكون لقوم محنة وحيرة وضلالة وزيادة شر إلى شرهم، ولقوم  
 منحة ورحمة، وزيادة خير إلى خيرهم، فسبحان من فاوت بين عباده، وانفرد  
 بالهداية والإضلال... .

• قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) قيل: هو من قول الكافرين، أي مراد  
 الله بهذا المثل الذي يفرق به الناس إلى ضلالة وإلى هدى.  
 وقيل: بل هو خبر من الله عز وجل، قال القرطبي: وهو أشبه.  
 • قال الشوكاني عن القول الأول: ليس بصحيح، فإن الكافرين لا يقرون بأن في  
 القرآن شيئاً من الهداية، ولا يعترفون على أنفسهم بشيء من الضلالة.  
 (وما يضل به إلا الفاسقين) أي: وما يضل به إلا الفاسقين الخارجين عن طاعة الله  
 بكفرهم.

• والمراد بالفسق هنا الخروج عن الدين وهو الكفر، بدليل وصفهم بعد ذلك

=

بقوله (الذين ينتقضون عهد الله من بعد ميثاقه ... ) وهذه

الصفات صفات الكفار المبينة لصفات المؤمنين. ...

والفسق هو الخروج عن طاعة الله، ومنه سميت الفأرة فويسقة لخروجها للإفساد،  
ويطلق ويراد به الكفر كقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) وقال تعالى  
(وما يضل به إلا الفاسقين).

ويطلق ويراد به ما دونه من المعاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم  
فاسق بنياً).

• قال القرطبي: والفسق في عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله عز  
وجل، فقد يقع على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان.

والفسق نوعان: نوع مخرج من الدين، وهو الفسق المقتضي للخروج من  
الإيمان؛ كالمذكور في هذه الآية ونحوها، ونوع غير مخرج من الإيمان كما في  
قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا } [الآية].

• لفظ الضلال في القرآن يطلق على ثلاثة إطلاقات:

الأول: إطلاق الضلال على الضلال عن طريق الهدى إلى طريق الزيغ، وعن  
طريق الجنة إلى طريق النار.

كما قال تعالى (ومن يضل فأولئك هم الخاسرون). ومنه قوله تعالى (غير  
المغضوب عليهم ولا الضالين).

ومنه قوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل)، وهذا  
أغلب استعمال الضلال.

والثاني: هو إطلاق الضلال على الغيبة والاضمحلال.

ومنه قوله تعالى (وضل عنهم ما كانوا يفترون) أي: غاب واضمحل ولم يبق له  
أثر.

=

ومنه قوله تعالى (وقالوا إذا ضللنا في الأرض إنا لفي خلق جديد) فمعنى (ضللنا في الأرض) أي: اضمحلت عظامهم ولحومهم وجلودهم فيها فأكلتها واختلطت بها.

والثالث: إطلاق الضلال على الذهاب عن علم الشيء، فكل ما لم يهتد إلى علم شيء تقول العرب: ضل.

ومنه قول أولاد يعقوب (إن أبانا لفي ضلال مبين) أي: ذهب عن علم الحقيقة حيث يفضل يوسف علينا.

وقوله (قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم) أي: ذهابك عن حقيقة العلم بالشيء، لأنك تظن يوسف حيا، ولا يريدون الضلال، لأنهم لو أرادوا الضلال في الدين لكانوا كفرة لتضليلهم نبيا من الأنبياء. (الشنقيطي).

ومنه قوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) أي: لا يذهب عنه علم شيء ولا ينسى شيئا.

(تنبيه): من فوائد الآية: إثبات الحياء لله عزّ وجلّ؛ لقوله تعالى: (إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما) ووجه الدلالة: أن نفي الاستحياء عن الله في هذه الحال دليل على ثبوته فيما يقابلها؛ وقد جاء ذلك صريحا في السنة، كما في قول النبي ﷺ: "إن ربكم حيي كريم يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صبرا؛ وفي حديث أبي واقد الليثي، أن رسول الله ﷺ بينما هو جالس في المسجد والناس معه، إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ وذهب واحد. قال: فوقفا على رسول الله ﷺ فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبا، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال «ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله فأواه الله، وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه» متفق عليه. وغيرها من الأحاديث،

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (٢٧).

{الَّذِينَ} نَعَتْ {يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ} مَا عَهْدَهُ إِلَيْهِمْ فِي الْكُتُبِ مِنَ الْإِيمَانِ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ} تَوَكِيدَهُ عَلَيْهِمْ {وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ} مِنَ الْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ وَالرَّحِمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَأَنْ بَدَلَ مِنْ ضَمِيرِ بِهِ {وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ} بِالْمَعَاصِي وَالتَّعْوِيقِ عَنِ الْإِيمَانِ {أُولَئِكَ} الْمُؤْصِفُونَ بِمَا ذُكِرَ {هُمُ الْخَاسِرُونَ} لِمَصِيرِهِمْ إِلَى النَّارِ الْمُؤَبَّدَةِ عَلَيْهِمْ<sup>(١)</sup>.

والحياء الثابت لله ليس كحياء المخلوق؛ لأن حياء المخلوق انكسار لما يدهم الإنسان ويعجز عن مقاومته؛ فتجده ينكسر، ولا يتكلم، أو لا يفعل الشيء الذي يُستحيا منه؛ وهو صفة ضعف ونقص إذا حصل في غير محله.

قال ابن القيم في (النونية) (٢ / ٨٠):

وهو الحيي فليس يفضح عبده \* عند التجاهر منه بالعصيان  
لكنه يلقي عليه ستره \* فهو الستير وصاحب الغفران.

وقال الهراس في شرح النونية: وحيأؤه تعالى وصف يليق به، ليس كحياء المخلوقين، الذي هو تغير وانكسار يعتري الشخص عند خوف ما يعاب أو يذم، بل هو ترك ما ليس يتناسب مع سعة رحمته وكمال جوده وكرمه وعظيم عفوه وحلمه؛ فالعبد يجاهره بالمعصية مع أنه أفقر شيء إليه وأضعفه لديه، ويستعين بنعمه على معصيته، ولكن الرب سبحانه مع كمال غناه وتمايم قدرته عليه يستحي من هتك ستره وفضيحتة، فيستره بما يهيؤه له من أسباب الستر، ثم بعد ذلك يعفو عنه ويغفر.

(١) قوله تعالى: {الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ} [البقرة: ٢٧].

ثم وصف الله - تعالى - هؤلاء الفاسقين بثلاث خصال ذميمة فقال: في بيان الخصلة الأولى: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ.

قال البغوي: أي: الذين يخالفون ويتركون أمر الله الذي عهد إليهم.

النقض في اللغة: "الهدم، وإفساد ما أبرمته من حبل أو بناء، والمناقضة في الشعر، أن يقول الشاعر قصيدة، فينقض عليه شاعر آخر حتى يجيء بغير ما قال، والاسم النقيضة ويجمع على النقائص، ولهذا المعنى قالوا: نقائص جرير والفرزدق.

وعبر عن إبطال العهد بالنقض، لأنه أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما، لأن في النقض إفسادا لهيئة الحبل.

\* والعهد: اسم للموثق الذي يلزم مراعاته وحفظه، يقال: عهد إليه في كذا، إذا أوصاه به ووثقه عليه.

وعهد الله: تارة يكون بما ركز في العقول من الحججة على التوحيد، وتارة يكون بما أوجبه الله على الناس على لسان رسله - صلوات الله عليهم - وتارة بما يلتزمه المؤمن، وليس بلازم له في أصل الشرع مما ليس بمعصية كالندور وما يجري مجراها.

و(العهد) في اللغة يكون لأشياء مختلفة، والذي أريد به هاهنا الوصية والأمر من قولهم: عهد الخليفة إلى فلان كذا وكذا، أي: أمره. ومنه قوله تعالى: {أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ} [يس: ٦٠]، أي ألم آمركم، والعهد أيضًا العقد الذي يتوثق به لما بعد.

وقال الراغب: "النقض: فسخ المبرم، وأصله في طاقات الحبل، والنكث: مثله.. والعهد: كل أمر شأنه أن يراعي كاليمين، والمشاركة، والمبايعة".

قوله تعالى: {مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ} [البقرة: ٢٧]، أي: "بعد توثق الله فيه، بأخذ عهوده بالوفاء له، بما عهد إليهم في ذلك".

والميثاق: التوثقة، وهي التقوية والتثبيت، والمراد به: ما قوى الله به عهده. وقوله: مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ متعلق بـ"ينقضون"، ومن لا ابتداء الغاية، وميثاقه الضمير فيه يجوز أن يعود على العهد، وأن يعود على اسم الله - تعالى - فهو على الأول مصدر مضاف إلى المفعول، وعلى الثاني مضاف للفاعل.

قال الثعلبي: من بعد "توكيده وتشديده".

قال البغوي: من بعد "توكيده. والميثاق: العهد المؤكد".

قال مقاتل بن حيان: "من بعد ميثاقه في التوراة، أن يؤمنوا بمحمد - ﷺ - ويصدقوه، فكفروا ونقضوا الميثاق الأول".

قال الراغب: "والميثاق: اسم لما يقع به الوثيقة".

والميثاق: العهد، من غير خلاف بين أهل اللغة والتفسير.

واختلف في تفسير هذا العهد:

فقال بعض المتأولين: هو الذي أخذه الله على بني آدم حين استخرجهم من ظهر أبيهم آدم كالذر.

وقال آخرون: بل نصب الأدلة على وحدانية الله بالسموات والأرض وسائر الصنعة هو بمنزلة العهد.

وقال آخرون: بل هذا العهد هو الذي أخذه الله على عباده بواسطة رسله أن يوحدوه وان لا يعبدوا غيره.

وقال آخرون: بل هذا العهد هو الذي أخذه الله تعالى على أتباع الرسل والكتب المنزلة أن يؤمنوا بمحمد ﷺ، وأن لا يكتموا أمره.

وذكر أبو إسحاق للعهد المذكور في هذه الآية ثلاثة أوجه:

أحدهما: أنه: الوصية، أي: ما أخذه على النبيين ومن اتبعهم ألا يكفروا بالنبي

وذلك قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ} [آل عمران: ٨١].  
قاله السدي.

والثاني: أنه الميثاق، أي: عهد الله الذي أخذه من بين آدم من ظهورهم يوم الميثاق حين قال: {أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ} [الأعراف: ١٧٢] ثم جحدوا ونقضوا ذلك العهد في حال كمال عقولهم. قاله مقاتل بن حيان.

والثالث: أن عهد الله: هو الاستدلال على توحيدده، وأن كل مميز يعلم أن الله خالق، فعليه الإيمان به.

قال أبو إسحاق: "والقولان الأولان في القرآن ما يصدق تفسيرهما".

وقال الواحدي: "الوجه الأول أصحهما، من قبل أن الله لا يحتاج عليهم بما لا يعرفون، لأنه بمنزلة ما لم يكن إذا كانوا لا يشعرون به، ولا لهم دلالة عليه. والثاني مع هذه صحيح، لأنهم عرفوا ذلك العهد بخبر الصادق، فكان كما لو كانوا يشعرون به".

والراجح العموم، قال أبو حيان بعد ذكره للأقوال: والعموم هو الظاهر.  
وقال ابن كثير حيث قال: وقال آخرون بل عني بهذه الآية جميع أهل الكفر والشرك والنفاق وعهده إلى جميعهم في توحيدده ما وضع لهم من الأدلة الدالة على ربوبيته، وعهده إليهم في أمره ونهيه ما احتج به لرسله من المعجزات التي لا يقدر أحد من الناس غيرهم أن يأتي بمثله الشاهدة لهم على صدقهم، قالوا: ونقضهم ذلك تركهم الإقرار بما قد تبينت لهم صحته بالأدلة، وتكذيبهم الرسل والكتب مع علمهم أن ما أتوا به حق، وهذا حسن ومال إليه الزمخشري.

وفي هذه الكتابة التي في ميثاقه قولان:

أحدهما: أنها كناية ترجع إلى اسم الله وتقديره: من بعد ميثاق الله ذلك العهد، بما أكد من إيجابه عليهم.



والثاني: أنها كناية ترجع إلى العهد، وتقديره: من بعد ميثاق العهد وتوكيده.

وفيمن عناهُ الله تعالى بهذا الخطاب، أربعة أقاويل:

أحدها: المنافقون. قاله أبو العالية، وروي عن الربيع نحو ذلك.

والثاني: أهل الكتاب.

والثالث: جميع الكفار.

والرابع: الحرورية. قاله سعد.

قوله تعالى: { وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ } [البقرة: ٢٧].

هذه هي الصفة الثانية التي وصفهم الله بها، وهو عام في كل قطيعة لا يرضاها الله، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاتة المؤمنين، وترك الجماعات المفروضة، وعدم وصل الأقوال الطيبة بالأعمال الصالحة، وسائر ما فيه رفض خير أو تعاطى شر.

واختلفوا في قوله: { وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ } [البقرة: ٢٧]، على وجوه:

أحدها: قيل: أنه الرحم والقراية، وهو قول السدي، وقتادة.

والثاني: أن الذي أمر الله تعالى به أن يوصل، هو رسوله، فقطعوه بالتكذيب

والعصيان، وهو قول الحسن البصري، ومقاتل بن حيان.

والثالث: أنه على العموم في كل ما أمر الله تعالى به أن يوصل.

والقول الأول هو الأشبه بالصواب، "لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله من

العموم، ولا دليل واضح على الخصوص"، وقد رحجه ابن جرير قائلا: "وقد بين

ذلك في كتابه، فقال تعالى: { فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا

أَرْحَامَكُمْ } [سورة محمد: ٢٢]، وإنما عنى بالرحم، أهل الرحم الذين جمعتهم

وإياه رحمٌ واحدة، وقطع ذلك: ظلمه في ترك أداء ما ألزم الله من حقوقها،

وأوجب من برّها، ووصلها: أداء الواجب لها إليها من حقوق الله التي أوجب لها،

والتعطفُ عليها بما يحقُّ التعطفُ به عليها".

قوله تعالى: { وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ } [البقرة: ٢٧].

هذه هي الصفة الثالثة التي وصفهم بها.

والفساد في الأرض يقع بعبادة غير الله، وبالدعاية إلى الكفر به، وبالاستهزاء بالحق، وبالاعتداء على حقوق الغير، وبغير ذلك من الأمور التي حرمها الله - تعالى -.

وعبر بقوله: فِي الْأَرْضِ للإشعار بأن فسادهم لا يقتصر عليهم، وإنما هو يتعداهم إلى غيرهم.

قال الواحدي: "بالمعاصي، وتعويق الناس عن الإيمان بمحمد ﷺ".

قال الطبري: ب"معصيتهم ربهم، وكفرهم به، وتكذيبهم رسوله، وجحدهم نبوته، وإنكارهم ما أتاهم به من عند الله أنه حق من عنده".

وقال مصعب: "فكان سعد يسميهم الفاسقين".

وذكروا في إفسادهم في الأرض ثلاثة أقوال:

أحدها: هو استدعاؤهم إلى الكفر.

والثاني: أنه إخافتهم السُّبُل وقطعهم الطريق.

والثالث: المعصية. قاله السدي ومقاتل بن حيان.

قوله تعالى: { أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ } [البقرة: ٢٧].

ثم بين - سبحانه - بعد أن دمعهم بتلك الصفات المرذولة - عاقبة أمرهم فقال: أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.

الخاسرون: جمع خاسر مأخوذ من الخسر والخسران وهو النقص، ومن نقص عهد الله، وقطع ما أمر الله بوصله، وأفسد في الأرض، لا شك أنه قد نقص نفسه حظها من الفلاح والفوز، وكانت عاقبته الخزي في الدنيا والعذاب في الآخرة.

قال الثعلبي: "أي المغبونون بالعقوبة وفوت المثوبة".  
أخرج ابن أبي حاتم بسنده "عن مقاتل بن حيان: أولئك هم الخاسرون في  
الآخرة". وفي رواية أخرى له: "هم أهل النار".

قال ابن جرير: "والخاسرون جمع خاسر، وهم الناقصون أنفسهم حظوظهم من  
رحمة الله بسبب معصيتهم له، كما يخسر الرجل في تجارته بأن يوضع من رأس  
ماله في بيعه، وكذلك المنافق والكافر قد خسرا بحرمان الله لهما من رحمته التي  
خلقها لعباده...".

قال ابن كثير: أي: "في الآخرة، وهذا كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ  
سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥]".

قال الواحدي: "والقوم نقصوا بكفرهم راحة أنفسهم التي كانت لهم لو آمنوا،  
فاستحقوا العقوبة وفاتتهم المثوبة".

قال المراغي: "لأن إفسادهم لما عمّ العقائد والأخلاق بفقد هداية الفطرة وهداية  
الدين، استحقوا الخزي في الدنيا بحرمان السعادة الجسمية والعقلية والخلقية،  
والعذاب الأليم في الآخرة، ومن خسر السعادتين كان في خسران مبين".

قال ابن عثيمين: " (الخاسر)، هو الذي فاته الربح؛ وذلك؛ لأن هؤلاء فاتهم الربح  
الذي ربحه من لم ينقض عهد الله من بعد ميثاقه، ولم يقطع ما أمر الله به أن  
يوصل".

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٧]، خمسة أوجه".

أحدها: قيل: أولئك هم الهالكون.

والثاني: قيل: أنهم الخاسرون في الآخرة، وهذا كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ  
وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥].

والثالث: وقيل: أنهم الخاسرون في الدنيا والآخرة، فحصر الخسارة فيهم، لأن

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨).

{كيف تكفرون} يا أهل مكة {بالله و} وَقَدْ {كُنْتُمْ أَمْوَاتًا} {نُطْفَأَ فِي الْأَصْلَابِ} {فَأَحْيَاكُمْ} في الأرحام والدينا بنفخ الروح فيكم والاستفهام

خسرانهم عام في كل أحوالهم، ليس لهم نوع من الربح، لأن كل عمل صالح شرطه الإيمان، فمن لا إيمان له لا عمل له، وهذا الخسار هو خسار الكفر. والرابع: وقيل: أن كل شيء نسبة الله إلى غير أهل الإسلام من اسم مثل (خاسر)، فإنما يعني به الكفر، وما نسبة إلى أهل الإسلام، فإنما يعني به الذنب. قاله ابن عباس.

والخامس: وقيل: هم الناقصون أنفسهم وحظوظهم بمعصيتهم الله من رحمته، كما يخسر الرجل في تجارته بأن يوضع من رأس ماله في بيعه، وكذلك الكافر والمنافق خسر بحرمان الله إياه رحمته التي خلقها لعباده في القيامة أحوج ما كانوا إلى رحمته، يقال منه: خسر الرجل يخسر خسرًا وخسرانًا وخسارًا، كما قال جرير بن عطية:

إِنْ سَلِيطًا فِي الْخَسَارِ إِنَّهُ... أَوْلَادُ قَوْمٍ خُلِقُوا أَقْنَهُ

فقوله (في الخسار) أي فيما يوكسهم من حظوظهم من الشرف والكرم، فقيل للهلك: خاسر، لأنه خسر نفسه وأهله يوم القيامة ومنع منزله من الجنة. وهذا القول الأخير أشبه بالصواب ورجحه ابن جرير، لأن أصل الخسران هو نقصان مال التاجر من ربح أو رأس مال، وأكبر الخسارة غبن الإنسان بحظوظه من خالقه جل وعلا، وقد أقسم الله أنه لا ينجو منه أحد إلا بشروط معينة منصوصة في كتاب الله فقال تعالى {وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ} [العصر: ١ - ٣].

للتعجب مِنْ كُفْرِهِمْ مَعَ قِيَامِ الْبُرْهَانِ أَوْ لِلتَّوْبِيخِ {ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ} عِنْدَ انْتِهَاءِ آجَالِكُمْ {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} بِالْبَعْثِ {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} تُرَدُّونَ بَعْدَ الْبَعْثِ فَيُجَازِيكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ وَقَالَ دَلِيلًا عَلَى الْبَعْثِ لِمَا أَنْكَرُوهُ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ} [البقرة: ٢٨].

قوله {كَيْفَ} اسم استفهام للسؤال عن الأحوال، وليس المراد به هنا استعلام المخاطبين عن حال كفرهم، وإنما المراد منه الإنكار والتوبيخ. وفي الآية الكريمة التفات من الغيبة إلى الخطاب؛ لزيادة تقريرهم والتعجب من أحوالهم الغريبة، لأنهم معهم ما يدعو إلى الإيمان ومع ذلك فهم منصرفون إلى الكفر.

قال السعدي: "أي: كيف يحصل منكم الكفر بالله".

قوله تعالى {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ} [٢٨]، في التعبير بـ (كيف) قولان:

أحدهما: أنه استفهام في معنى التعجب، وهذا التعجب للمؤمنين، أي: اعجبوا من هؤلاء كيف يكفرون، وقد ثبتت حجة الله عليهم، قاله ابن قتيبة، والزجاج. والثاني: أنه استفهام خارج مخرج التقرير والتوبيخ. تقديره: ويحكم كيف تكفرون بالله؟ كما قال: {فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ} [سورة التكويد: ٢٦]. قاله الفراء وابن الأنباري.

والقول الأول هو الأشبه بالصواب، وهو قول عامة المفسرين

قال القرطبي: قال الواسطي: "وبخهم بهذا غاية التوبيخ، لأن الموات والجماد لا يناع صانعه في شيء، وإنما المنازعة من الهياكل الروحانية".

قال ابن عثيمين: "الاستفهام هنا للإنكار، والتعجب؛ والكفر بالله هو الإنكار، والتكذيب مأخوذ من: كَفَرَ الشيء: إذا ستره؛ ومنه الكُفْرَى: لغلاف طلع النخل؛ والمعنى: كيف تجحدونه، وتكذبون به، وتستكبرون عن عبادته، وتنكرون البعث مع أنكم تعلمون نشأتكم؟!".

قوله تعالى: { وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا } [البقرة: ٢٨]، أي: وكنم "نظفنا في أصلاب آبائكم". قال ابن عباس: "في أصلاب آبائكم لم تكونوا شيئاً حتى خلقكم". وعنه أيضاً: "كنتم تراباً قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة".

قال ابن عثيمين: "وذلك: قبل نفخ الروح في الإنسان هو ميت؛ جماد".

قوله تعالى: { فَأَحْيَاكُمْ } [البقرة: ٢٨]، "أي أخرجكم إلى الدنيا".

قال السعدي: "أي: "خلقكم من العدم؛ وأنعم عليكم بأصناف النعم".

قال ابن عثيمين: أي بنفخ الروح".

قال ابن عباس: "فخلقكم فهذه حياة".

قال الثعلبي: أي: "في الأرحام في الدنيا".

قوله تعالى: { ثُمَّ يُمِيتُكُمْ } [البقرة: ٢٨]، أي: "عند انقضاء آجالكم".

قال ابن عباس: "فترجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى".

قال الحسن: "ذكر الموت مرتين هنا لأكثر الناس، وأما بعضهم فقد أماتهم ثلاث

مرات، { أو كالذي مر على قرية }، { ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم }، فخذ

أربعة من الطير، { الآيات }".

قوله تعالى: { ثُمَّ يُحْيِيكُمْ } [البقرة: ٢٨]، "أي تردون [إليه] في الآخرة فيجزئكم

بأعمالكم".

قال السعدي: أي: "بعد البعث والنشور".

قال ابن عباس: "ثم يبعثكم يوم القيامة، فهذه حياة".

قال الجمل: "والفاء في قوله { فَأَحْيَاكُمْ } على بابها من التعقيب، وثم على بابها من

التراخي، لأن المراد بالموت الأول، العدم السابق، وبالحيوة الأولى الخلق،

وبالموت الثاني الموت المعهود، وبالحيوة الثانية الحياة للبعث فجاءت الفاء وثم

على بابيهما من التعيب والتراخي، على هذا التفسير وهو أحسن الأقوال، ويعزى

لابن عباس وابن مسعود ومجاهد، والرجوع إلى الجزاء أيضًا متراخ عن البعث".  
قوله تعالى: {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة: ٢٨]، أي: "بعد الحشر - فيجازيكم بأعمالكم".

قال أبو حيان: "أي إلى جزائه من ثواب أو عقاب".

قال أبو العالية: "ترجعون إليه بعد الحياة".

قال ابن عثيمين: "بعد الإحياء الثاني ترجعون إلى الله، فينبئكم بأعمالكم، ويجازيكم عليها".

قال النسفي: "تصيرون إلى الجزاء، أو ثم يحييكم في قبوركم ثم إليه ترجعون للنشور".

قال أبو حيان: "فعطف بثم التي تقتضي التراخي في الزمان. والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة التي للبعث، فدل ذلك على أن تلك الحياة المذكورة هي للمسألة".

قال الثعلبي: أي: "تأتون في الآخرة فيجازيكم بأعمالكم".

قال السعدي: "فإذا كنتم في تصرفه، وتديبره؛ وبره، وتحت أوامره الدينية، ومن بعد ذلك تحت دينه الجزائي، أفيليق بكم أن تكفروا به، وهل هذا إلا جهل عظيم وسفه وحماسة؟ بل الذي يليق بكم أن تؤمنوا به وتتقوه وتشكروه وتخافوا عذابه؛ وترجوا ثوابه".

(تنبيه): الصواب في تفسير قوله تعالى: (إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) وكذا قوله تعالى (مُلَاقُوا رَبَّهُمْ) أن العبد سيلقى ربه يوم القيامة، ويقف بين يديه، ويوفيه جزاء عمله، وقد جاء في الصحيحين البخاري (٣٥٩٥)، ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم قول الرسول ﷺ له (... فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله - قلت فيما بيني وبين نفسي

فأين دعار طييء الذين قد سعروا البلاد- ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى  
 قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ولئن طالت بك حياة لترين الرجل  
 يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه  
 وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه ترجمان يترجم له فليقولن له ألم  
 أبعث إليك رسولا فيبلغك فيقول بلى فيقول ألم أعطك مالا وأفضل عليك فيقول  
 بلى فينظر عن يمينه فلا يرى إلا جهنم وينظر عن يساره فلا يرى إلا جهنم... )  
 فهذا قول المعصوم عليه السلام، وهو بخلاف قول أهل البدع النافون للقاء الله عبده،  
 لشبه وقعت لهم من علم الكلام المذموم، مثل شبه المكان والجهة والجسم وغير  
 ذلك من باطلهم، وهم يتبعون أهواءهم، وزعموا أنهم يتبعون عقولهم، والعقول  
 قاصرة لا تغني من الحق شيئا، وإنما الواجب اتباع كتاب الله وما أرشد إليه رسول  
 الله صلى الله عليه وآله.

وقد ذكروا في قوله تعالى: { وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ } [البقرة:  
 ٢٨]، ستة تأويلات:

أحدها: { وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا } أي لم تكونوا شيئا، { فَأَحْيَاكُمْ } أي خلقكم، { ثُمَّ  
 يُمِيتُكُمْ } عند انقضاء آجالكم، { ثُمَّ يُحْيِيكُمْ } يوم القيامة، وهذا قول ابن عباس،  
 وابن مسعود، أبي مالك، ومجاهد، وأبي العالية.

والثاني: أن قوله: { وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا } يعني في القبور { فَأَحْيَاكُمْ } للمساءلة، { ثُمَّ  
 يُمِيتُكُمْ } في قبوركم بعد مساءلتكم، ثم يحييكم عند نفخ الصور للنشور، لأن  
 حقيقة الموت ما كان عن حياة، وهذا قول أبي صالح.

والثالث: أن قوله: { وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا } يعني في أصلاب آبائكم، { فَأَحْيَاكُمْ } أي  
 أخرجكم من بطون أمهاتكم، { ثُمَّ يُمِيتُكُمْ } الموتة التي لا بد منها، { ثُمَّ يُحْيِيكُمْ }  
 للبعث يوم القيامة، وهذا قول قتادة.

=



والرابع: أن قوله: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا} يعني: أن الله عز وجل حين أخذ الميثاق على آدم وذريته، أحياهم في صلبه وأكسبهم العقل وأخذ عليهم الميثاق، ثم أماتهم بعد أخذ الميثاق عليهم، ثم أحياهم وأخرجهم من بطون أمهاتهم، وهو معنى قوله تعالى: {يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ} " [الزمر: ٦] فقوله: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا} يعني بعد أخذ الميثاق، {فَأَحْيَاكُمْ} بأن خلقكم في بطون أمهاتكم ثم أخرجكم أحياء، {ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ} بعد أن تنقضي آجالكم في الدنيا، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} بالنشور للبعث يوم القيامة، وهذا قول ابن زيد.

والخامس: أن الموتة الأولى مفارقة نطفة الرجل جسده إلى رحم المرأة، فهي مَيِّتَةٌ من حين فراقها من جسده إلى أن ينفخ الروح فيها، ثم يحييها بنفخ الروح فيها، فيجعلها بشرًا سويًا، ثم يميته الموتة الثانية بقبض الروح منه، فهو ميت إلى يوم ينفخ في الصور، فيرد في جسده روحه، فيعود حيًا لبعث القيامة، فذلك موتتان وحياتان.

والسادس: أن قوله: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا} خاملي الذكر دارسي الأثر، {فَأَحْيَاكُمْ} بالظهور والذكر، {ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ} عند انقضاء آجالكم، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} للبعث، واستشهد من قال هذا التأويل بقول أبي بَجِيلَةَ السَّعْدِيِّ:

فَأَحْيَيْتَ لِي ذَكَرِي، وَمَا كُنْتُ خَامِلًا... وَلَكِنَّ بَعْضَ الذَّكْرِ أُنْبَهُ مِنْ بَعْضِ

قوله: (فأحييت لي ذكري)، أي: رفعته وشهرته في الناس حتى نبه فصار مذكورًا حيًا، بعد أن كان خاملاً ميتًا.

ولكل من الأقوال السابقة وجه ومذهب من التفسير، وأولى الأقوال بتفسير الآية هو قول ابن مسعود وابن عباس، أي: "وكنتم أمواتًا" أموات الذكر، خمولا في أصلاب آبائكم نطفًا، لا تعرفون ولا تُذكرون: فأحياكم بإنشاءكم بشرًا سويًا حتى ذُكرتم وعُرفتُم وحييتُم، ثم يميتكم بقبض أرواحكم وإعادتكم رُفَاتًا لا تعرفون ولا

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٩).

{ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ } أَي الْأَرْضِ وَمَا فِيهَا { جَمِيعًا } لِيَتَنَفَعُوا بِهِ وَتَعْتَبِرُوا { ثُمَّ اسْتَوَى } بَعْدَ خَلْقِ الْأَرْضِ أَي قَصَدَ { إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ }

تُذَكَّرُونَ فِي الْبَرْزَخِ إِلَى يَوْمِ تَبْعَثُونَ، ثُمَّ يَحْيِيكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ بِنَفْخِ الْأَرْوَاحِ فِيكُمْ لِبَعْثِ السَّاعَةِ وَصِيْحَةِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُونَ بَعْدَ ذَلِكَ". وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال النسفي: "وإنما كان العطف الأول بالفاء والبواقي بضم لأن الإحياء الأول قد تعقب الموت بلا تراخ، وأما الموت فقد تراخى عن الحياة والحياة الثانية كذلك تراخى عن الموت إن أريد النشور، وإن أريد إحياء القبر فممنه يكتسب العلم بتراخيه، والرجوع إلى الجزاء أيضًا متراخ عن النشور، وإنما أنكر اجتماع الكفر مع القصة التي ذكرها لأنها مشتملة على آيات بينات تصرفهم على الكفر، ولأنها تشتمل على نعم جسام حقها أن تشكر ولا تكفر".

وقال القاسمي: "فإن قيل: إن علموا أنهم كانوا أمواتا فأحياهم ثم يميتهم، لم يعلموا أنه يحييهم ثم إليه يرجعون، فيكيف نظم ما ينكرونه، من الإحياء الأخير والرجع، في سلك ما يعترفون به من الإحياء الأول والإماتة..؟

قلت: تمكنهم من العلم بهما - لما نصب لهم من الدلائل - منزل منزلة علمهم في إزاحة العذر. سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتها. وهو أنه تعالى لما قدر على إحيائهم أولا، قدر على أن يحييهم ثانيا. فإن بدء الخلق ليس بأهون عليه من إعادته! أو الخطاب، مع أهل الكتابين. وإنكار اجتماع الكفر - مع القصة التي ذكرها الله تعالى - إما لأنها مشتملة على آيات بينات تصرفهم عن الكفر، أو على نعم جسام حقها أن تشكر ولا تكفر. أو لإرادة الأمرين جميعا. فإن ما عدده آيات، وهي - مع كونها آيات - من أعظم النعم".

الضَّمِير يَرْجِعُ إِلَى السَّمَاءِ لِأَنَّهَا فِي مَعْنَى الْجُمْلَةِ الْآيَةَ إِلَيْهِ أَيَّ صَيَّرَهَا كَمَا فِي آيَةِ أُخْرَى {فَقَضَاهُنَّ} {سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} مُجْمَلًا وَمُفَصَّلًا أَفَلَا تَعْتَبِرُونَ أَنَّ الْقَادِرَ عَلَى خَلْقِ ذَلِكَ ابْتِدَاءً وَهُوَ أَعْظَمُ مِنْكُمْ قَادِرٌ عَلَى إِعَادَتِكُمْ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٩].  
أي: خلق لكم، برا بكم ورحمة، جميع ما على الأرض، للانتفاع والاستمتاع والاعتبار.

قال البيضاوي: "بيان نعمة أخرى مرتبة على الأولى، فإنها خلقهم أحياء قادرين مرة بعد أخرى، وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وتم به معاشهم".  
قال السعدي: "وفي هذه الآية العظيمة دليل على أن الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، لأنها سبقت في معرض الامتنان، يخرج بذلك الخبائث، فإن [تحريمها أيضا] يؤخذ من فحوى الآية، ومعرفة المقصود منها، وأنه خلقها لنعفنا، فما فيه ضرر، فهو خارج من ذلك، ومن تمام نعمته، منعنا من الخبائث، تنزيها لنا".  
وقال مجاهد: "خلق الله الأرض قبل السماء، فلما خلق الأرض ثار منها دخان فذلك حين يقول: ثم استوى إلى السماء وهي دخان. قال بعضهم فوق بعض، وسبع أرضين بعضهم تحت بعض".

وقوله تعالى {لَكُمْ} [البقرة: ٢٩]، اللام هنا لها معنيان:

أحدهما: أنها تفيد التعليل: أي خلق لأجلكم، ولانتفاعكم به في دنياكم ودينكم.  
قال النسفي: أما الأول فظاهر، وأما الثاني فالنظر فيه وما فيه من العجائب الدالة على صانع قادر حكيم عليم، وما فيه من التذكير بالآخرة لأن ملاذها تذكر ثوابها ومكارها تذكر عقابها".

وقال البيضاوي: "أي لأجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط، ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها، لا على وجه الغرض".

وقال الواحدي: "فما في الأرض مخلوق لهم بعضها للانتفاع، وبعضها للاعتبار، فإن السباع والعقارب والحيات، وكل ما يؤذي ويضر فيها منفعة للمكلفين وجهة ما فيها من العبرة والإرهاب؛ لأنه إذا رئي طرف من المتوعد به كان أبلغ في الزجر عن المعصية وأدعى إلى التمسك بالطاعة، كما أنه إذا قدم طرف من الموعود به كانت النفس إليه أشوق، وعليه أحرص، والأصل في ذلك أن الخبر لا يقوم مقام المشاهدة فيما يصل إلى القلب ويبلغ إلى النفس".

والثاني: وقيل أنها تفيد الإباحة كما تقول: (أبحت لك).

والقول الأول هو الأشبه بالصواب، وهو قول عامة المفسرين.

وفي هذه الآية العظيمة دليل على أن الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، لأنها سبقت في معرض الامتنان، يخرج بذلك الخبائث، فإن تحريمها أيضا يؤخذ من فحوى الآية، ومعرفة المقصود منها، وأنه خلقها لنفعنا، فما فيه ضرر، فهو خارج من ذلك، ومن تمام نعمته، منعنا من الخبائث، تنزيها لنا.

وقوله: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

{استوى} ترد في القرآن على ثلاثة معاني: فتارة لا تعدى بالحرف، فيكون معناها، الكمال والتمام، كما في قوله عن موسى: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ} وتارة تكون بمعنى "علا" و"ارتفع" وذلك إذا عدت بـ "على" كما في قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} {لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ} وتارة تكون بمعنى "قصد" كما إذا عدت بـ "إلى" كما في هذه الآية، وقد فسرها ابن جرير بعلا إلى السماء؛ واختار ابن كثير في تفسيرها: قصد إليها؛ فللعلماء في تفسير {استوى إلى} قولان: الأول:

أن الاستواء هنا بمعنى القصد؛ وإذا كان القصد تاماً قيل: استوى؛ لأن الاستواء كله يدل على الكمال، كما قال تعالى: {ولما بلغ أشده واستوى} [القصص: ١٤] أي كمل؛ فمن نظر إلى أن هذا الفعل عُدِّي بـ {إلى} قال: إن {استوى} هنا ضَمَّن معنى قصد؛ ومن نظر إلى أن الاستواء لا يكون إلا في علو جعل {إلى} بمعنى "على"؛ لكن هذا ضعيف؛ لأن الله تعالى لم يستو على السماء أبداً؛ وإنما استوى على العرش؛ فالصواب ما ذهب إليه ابن كثير رحمه الله وهو أن الاستواء هنا بمعنى القصد التام، والإرادة الجازمة؛ و{السماء} أي العلو؛ وكانت السماء دخاناً. أي مثل الدخان.

قال العلامة العثيمين كما في مجموع فتاواه (٣/ ٣١٢): المثل الرابع: قوله تعالى:

{ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ} والجواب أن لأهل السنة في تفسيرها قولين:

أحدهما: أنها بمعنى ارتفع إلى السماء، وهو الذي رجحه ابن جرير، قال في تفسيره بعد أن ذكر الخلاف: "وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ}. علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات". ا. هـ.

وذكره البغوي في تفسيره: قول ابن عباس وأكثر مفسري السلف. وذلك تمسكاً بظاهر لفظ استوى. وتفويضاً لعلم كيفية هذا الارتفاع إلى الله عز وجل.

القول الثاني: أن الاستواء هنا بمعنى القصد التام، وإلى هذا القول ذهب ابن كثير في تفسير سورة البقرة، والبغوي في تفسير سورة فصلت.

قال ابن كثير: "أي قصد إلى السماء، والاستواء هاهنا ضمن معنى القصد والإقبال، لأنه عدي بإلى". وقال البغوي: "أي عمد إلى خلق السماء".

وهذا القول ليس صرفاً للكلام عن ظاهره، وذلك لأن الفعل استوى اقترن بحرف يدل على الغاية والانتهاء. فانتقل إلى معنى يناسب الحرف المقترن به ألا ترى إلى قوله تعالى: {عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ}. حيث كان معناها يروى بها عباد الله لأن

الفعل يشرب اقترن بالباء فانتقل إلى معنى يناسبها وهو يروى، فالفعل يضمن معنى يناسب معنى الحرف المتعلق به ليلتئم الكلام.  
قلت الاستواء في اللغة له عدة معان. وتختلف معانيه باختلاف الاستعمال فيأتي مطلقا ومقرونا بالواو ومقيدا بإلى أو بعلى.

١. فإذا أطلق لفظ الاستواء ولم يقيد بحرف كان معناه تمّ وكمل كما قال تعالى:  
"وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا" [يوسف: ١٤].

٢. وإذا قرن بالواو كان بمعنى التساوي كأن يقال استوى الماء والخشب.

٣. وإذا قيد لفظ الاستواء بحرف "إلى" صار معناه القصد كما في قوله سبحانه:  
"ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا.." [فصلت: ١١].

٤. وإذا قيد بحرف "على" كان معناه العلوّ والصعود والارتفاع كما قال تعالى:  
"لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ.." [الزخرف: ١٣].  
وقال عز وجل: "وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" [هود: ٤٤].

وأما إثبات علو الله تعالى فمعلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين.

فأهل السنة والجماعة يؤمنون بما أخبر به سبحانه عن نفسه من أنه مستو على عرشه، بائن من خلقه بالكيفية التي يعلمها هو جل شأنه.

وسياق الأدلة مما يصعب حصره، وقد ذكر شيخ الإسلام في درء التعارض (٢/ ٢٦): أنها تبلغ مئين، وأن الأحاديث عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك.

ونقل شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٥/ ١٢١) عن بعض أكابر أصحاب

الشافعية أنه قال: "في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على الله تعالى عال على الخلق، وأنه فوق عباده، وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك...". وقد ذكر ابن القيم في نونيته (١ / ٣٩٦) أكثر من عشرين نوعا من الأدلة، وكل نوع تحت عدد من الأدلة، كما ذكر في الصواعق (٤ / ١٢٧٩ - ١٣٤٠) ثلاثين دليل من أدلة العقل والفطرة. وهي كلها ملخصة مما ذكره شيخه في مناقشاته.

ومن عجيب ما جرى لشيخ الإسلام ابن تيمية نفسه مع هؤلاء النفاة ما حكاه في درء التعارض (٦ / ٢٤٣ - ٢٤٤) بقوله: ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم وهو يطلب مني حاجة وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره فرفع طرفه ورأسه إلى السماء وقال يا الله فقلت له أنت محقق لمن ترفع طرفك ورأسك وهل فوق عندك أحد فقال استغفر الله ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ثم بينت له فساد هذا القول فتاب من ذلك ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرتهم. هـ وسيأتي للمسألة مزيد بسط إن شاء الله.

قوله (ثم) أي: لما خلق تعالى الأرض، قصد إلى خلق السماوات {فسواهن سبع سماوات} فخلقها وأحكمها، وأتقنها، {وهو بكل شيء عليم} ف {يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها} و {يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ} يعلم السر وأخفى.

وكثيرا ما يقرن بين خلقه للخلق وإثبات علمه كما في هذه الآية، وكما في قوله تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} لأن خلقه للمخلوقات، أدل دليل على علمه، وحكمته، وقدرته.

قوله تعالى: {فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [البقرة: ٢٩]، "أي صيَّرهن وقضاهن سبع سماوات محكمة".

=

=

قال البغوي: أي "خلقهن مستويات لا فطور فيها ولا صدع".  
 قال ابن عثيمين: "أي جعلها سوية طباقاً غير متناثرة قوية متينة".  
 قال الربيع بن أنس: "سوى خلقهن". وروي عن أبي العالية، مثل ذلك.  
 قال قتادة: "بعضهن فوق بعض، بين كل سماءين مسيرة خمسمائة عام".  
 وقال مجاهد: "بعضهن فوق بعض، وسبع أرضين بعضهن تحت بعض".  
 قال الطبري: "يعني هياهن وخلقهن ودبرهن وقومهن. والتسوية في كلام العرب،  
 التقويم والإصلاح والتوطئة، كما يقال: سوى فلان لفلان هذا الأمر. إذا قومه  
 وأصلحه ووطأه له. فكذلك تسوية الله جل ثناؤه سمواته: تقويمه إياهن على  
 مشيئته، وتدييره لهن على إرادته، وتفتيقهن بعد ارتفاقهن".  
 قوله تعالى: { وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [البقرة: ٢٩]، "أي وهو عالم بكل ما خلق  
 وذراً".

قال سعيد بن جبير: "يعني من أعمالكم عليم".  
 قال الطبري: "وقوله: {عليم}، بمعنى عالم. وروي عن ابن عباس أنه كان يقول:  
 "هو الذي قد كمل في علمه".

قال ابن عثيمين: ومن علمه عز وجل أنه علم كيف يخلق هذه السماء".  
 قال ابن عطية: "وهذه الآية تقتضي أن الأرض وما فيها خلق قبل السماء، وذلك  
 صحيح، ثم دحيت الأرض بعد خلق السماء، وبهذا تنفق معاني الآيات: هذه والتي  
 في سورة المؤمن وفي النازعات".

قال البغوي: "قرأ أبو جعفر وأبو عمرو والكسائي وقالون وهو وهي بسكون الهاء  
 إذا كان قبل الهاء واو أو فاء أو لام، زاد الكسائي وقالون: ثم هو وقالون {أن يمل  
 هو} [البقرة: ٢٨٢]".

• هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء بدليل لفظة ثم التي هي



للترتيب والانفصال وكذلك آية حم السجدة تدل أيضا على خلق الأرض قبل خلق السماء لأنه قال فيها (قل أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين) إلى أن قال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان).

فما الجواب عن قوله تعالى (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها. رفع سمكها فسواها. وأغطش ليلها وأخرج ضحاها. والأرض بعد ذلك دحاها). حيث أن هذه الآية تدل على أن دحا الأرض كان بعد خلق السماء. (دحاها: يعني بسطها ومهدها وهذا قول الأكثر).

الجواب: أن خلق الأرض متقدم على خلق السماء، وأما دحوها فمتأخر عنها، فالله سبحانه وتعالى خلق الأرض أولا غير مدحوة، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبعا، ثم دحا الأرض بعد ذلك، أي: بسطها ومهدها للسكن، بأن أخرج منها الماء والمرعى، وأرساها بالجبال.

قال بهذا ابن عباس.

ورجحه البغوي، وابن عطية، وابن الجوزي، وابن كثير، والسعدي، والقاسمي، والشوكاني.

• قال ابن كثير: وقد تقدم في سورة (حم السجدة) أن الأرض خلقت قبل السماء، ولكن إنما دحيت بعد خلق السماء،

بمعنى أنه أخرج ما كان فيها بالقوة إلى الفعل. وهذا معنى قول ابن عباس، وغير واحد، واختاره ابن جرير.

(فائد): قال العلامة الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب: قوله تعالى: ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات الآية.

أفرد هنا تعالى لفظ «السماء»، ورد عليه الضمير بصيغة الجمع، في قوله: «فسواهن»، وللجمع بين ضمير الجمع ومفسره المفرد وجهان:

=

الأول: أن المراد بالسماء جنسها الصادق بسبع سماوات، وعليه فأل جنسية.  
 الثاني: أنه لا خلاف بين أهل اللسان العربي في وقوع إطلاق المفرد وإرادة الجمع مع تعريف المفرد وتنكيره وإضافته، وهو كثير في القرآن العظيم وفي كلام العرب. فمن أمثلته في القرآن واللفظ معرف، قوله تعالى: وتؤمنون بالكتاب كله [٣ \ ١١٩]، أي بالكتب كلها بدليل قوله تعالى: كل آمن بالله وملائكته وكتبه [٢ \ ٢٨٥]، وقوله وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب [٤٢ \ ١٥]، قوله تعالى: سيهزم الجمع ويولون الدبر، [٥٤ \ ٤٥]، يعني الأدبار، كما هو ظاهر، وقوله تعالى: أولئك يجزون الغرفة [٢٥]، يعني الغرف، بدليل قوله تعالى: لهم غرف من فوقها غرف مبنية [٣٩ \ ٢٠] وقوله تعالى: وهم في الغرفات آمنون، [٣٤ \ ٣٧]، وقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا، [٨٩ \ ٢٢]، أي الملائكة، بدليل قوله تعالى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، [٢ \ ٢١٠]، وقوله تعالى: أو الطفل الذين لم يظهروا، الآية [٢٤ \ ٣١]، يعني الأطفال الذين لم يظهروا، وقوله تعالى: هم العدو فاحذرهم الآية [٦٣ \ ٤]، يعني الأعداء.

ومن أمثلته واللفظ منكر، قوله تعالى: إن المتقين في جنات ونهر [٥٤ \ ٥٤] يعني وأنهار، بدليل قوله تعالى: فيها أنهار من ماء غير آسن الآية [٤٧ \ ١٥]، وقوله تعالى: واجعلنا للمتقين إماما [٢٥]، يعني أئمة، وقوله تعالى: مستكبرين به سامرا تهجرون يعني سامرين، وقوله: ثم نخرجكم طفلا [٢٢ \ ٥]، يعني أطفالا، وقوله: لا نفرق بين أحد منهم [٢ \ ١٣٦]، أي بينهم، وقوله تعالى: وحسن أولئك رفيقا [٤] أي رفقاء، وقوله: وإن كنتم جنبا فاطهروا [٥ \ ٦]، أي جنبين أو أجنباء، وقوله: والملائكة بعد ذلك ظهير [٦٦ \ ٤]، أي مظاهرون لدلالة السياق فيها كلها على الجمع. واستدل سيبويه لهذا بقوله: فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا [٤ \ ٤]

=

أي أنفسا.

ومن أمثلته واللفظ مضاف قوله تعالى: إن هؤلاء ضيفي [١٥ \ ٦٨] الآية، يعني أضيافي، وقوله: فليحذر الذين يخالفون عن أمره الآية [٢٤ \ ٦٣]، أي أوامره. وأنشد سيبويه لإطلاق المفرد وإرادة الجمع قول الشاعر، وهو علقمة بن عبدة التميمي:

بها جيف الحسرى فأما عظامها... فيبيض وأما جلدها فصليب

يعني وأما جلودها فصليبة.

وأنشد له أيضا قول الآخر:

كلوا في بعض بطنكم تعفوا... فإن زمانكم زمن خميص

يعني في بعض بطونكم.

ومن شواهدة قول عقيل بن علفة المري:

وكان بنو فزارة شر عم... وكنت لهم كشر بني الأخينا

يعني شر أعمام، وقول العباس بن مرداس السلمي:

فقلنا أسلموا إنا أخوكم... وقد سلمت من الإحن الصدور

يعني إنا إخوانكم، وقول الآخر:

يا عاذلاتي لا تردن ملامة... إن العواذل ليس لي بأمرير

يعني لسن لي بأمراء.

وهذا في النعت بالمصدر مطرد كقول زهير:

متى يشتجر قوم يقل سرواتهم... هم بيننا هم رضى وهم عدل

ولأجل مراعاة هذا لم يجمع في القراءان السمع والطرف والضيف لأن أصلها

مصادر كقوله تعالى: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم [٢ \ ٧]، وقوله: لا يرتد

إليهم طرفهم وأفتدتهم هواء، [١٤ \ ٤٣]، وقوله تعالى: ينظرون من طرف خفي

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠).

{و} اذكر يا محمد {إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة} يخلفني في تنفيذ أحكامي فيها وهو آدم {قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا بِالْمَعَاصِي} ويسفك الدماء {يريقها بالقتل كما فعل بنو الجان وكانوا فيها فلما أفسدوا أرسل الله عليهم الملائكة فطردوهم إلى الجزائر والجبال} ونحن نُسَبِّحُ {مُتَلَبِّسِينَ} بِحَمْدِكَ {أي نقول سبحان الله وبحمده} وَنُقَدِّسُ لَكَ {نُزِّهَكَ عَمَّا لَا يَلِيقُ بِكَ فَالْأَمْرُ زَائِدَةٌ وَالْجُمْلَةُ حَالٌ أَيْ فَنَحْنُ أَحَقُّ بِالِاسْتِخْلَافِ} {قَالَ} تَعَالَى {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} مِنَ الْمَصْلَحَةِ فِي اسْتِخْلَافِ آدَمَ وَأَنَّ ذُرِّيَّتَهُ فِيهِمُ الْمُطِيعُ وَالْعَاصِي فَيُظْهِرُ الْعَدْلَ بَيْنَهُمْ فَقَالُوا لَنْ يَخْلُقَ رَبَّنَا خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَّا وَلَا أَعْلَمَ لِسَبْقِنَا لَهُ وَرُؤْيَيْنَا مَا لَمْ يَرَهُ فَخَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ أَيْ وَجْهَهَا بِأَنْ قَبِضَ مِنْهَا قَبْضَةً مِنْ جَمِيعِ أَلْوَانِهَا وَعُجِنَتْ بِالْمِيَاهِ الْمُخْتَلِفَةِ وَسَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ فَصَارَ حَيَوَانًا حَسَّاسًا بَعْدَ أَنْ كَانَ جَمَادًا<sup>(١)</sup>.

[٤٢ \ ٤٥]، وقوله: إن هؤلاء ضيفي [١٥ \ ٦٨].

(١) قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة) يخبر تعالى بامتثانه على بني آدم فقال تعالى (وإذ قال ربك للملائكة) أي واذكر يا محمد إذ قال ربك للملائكة واقصص على قومك ذلك، حين قال ربك للملائكة.

قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ} [البقرة: ٣٠].

قال العثيمين: "و" الملائكة "جمع" ملئك"، وأصله "مألك"؛ لأنه مشتق من

الألوكة. وهي الرسالة؛ لكن صار فيها إعلال بالنقل. أي نقل حرف مكان حرف آخر؛ مثل أشياء أصلها: "شيئاء"؛ و"الملائكة" عالم غيبي خلقهم الله تعالى من نور، وجعل لهم وظائف، وأعمالاً مختلفة؛ فمنهم الموكل بالوحي كجبريل؛ وبالقطر، والنبات كميكائيل؛ وبالنفخ في الصور كإسرافيل؛ وبأرواح بني آدم كملك الموت.. إلى غير ذلك من الوظائف، والأعمال".

وقد ذكر أهل العلم في قوله تعالى: {وَإِذْ}، وجهين:

أحدهما: أنه صلة زائدة، وتقدير الكلام: وقال ربك للملائكة، وهذا قول أبي عبيدة، واستشهد بقول الأسود بن يعفر:

فَإِذَا وَذَلِكَ لَا مَهَاةَ لِذِكْرِهِ... وَالذَّهْرُ يَعْقُبُ صَالِحًا بِفَسَادِ

وببيت عبد مناف بن ربيع الهذلي:

حَتَّى إِذَا أَسْلَكُوهُمْ فِي فِتْنَةٍ... سَلَا كَمَا تَطْرُدُ الْجَمَالَ الشُّرُودَا

وقال: معناه، حتى أسلكوهم.

قال الزجاج: "قال أبو عبيدة: (إذ) ههنا زائدة، وهذا إقدام من أبي عبيدة لأن القرآن، لا ينبغي أن يتكلم فيه إلا بغاية تجري إلى الحق و(إذ) معناها الوقت، وهي اسم فكيف يكون لغوا"

والوجه الثاني: أن (إذ) كلمة مقصورة، وليست بصلة زائدة، وفيها لأهل التأويل قولان:

أحدهما: أن الله تعالى لما ذكر خلقه نعمة عليهم بما خلقه لهم في الأرض، ذكرهم نعمة على أبيهم آدم {إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}، وهذا قول المفضل.

والثاني: أن الله تعالى ذكر ابتداء الخلق فكأنه قال: وابتدأ خلقكم {إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}، وهذا من المحذوف الذي دلَّ عليه

=

الكلام، كما قال النمر بن تَوَلَّبَ:

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَخْشَاهَا... فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيْنَمَا

يريد: أينما ذهب. وكما تقول العرب: "أتيتك من قبل ومن بعد". تريد من قبل ذلك، ومن بعد ذلك. فكذلك ذلك في "إذا" كما يقول القائل: "إذا أكرمك أخوك فأكرمه، وإذا لا فلا". يريد: وإذا لم يكرمك فلا تكرمه. ومن ذلك قول الآخر:

فَإِذَا وَذَلِكَ لَا يُضْرُّكَ ضُرُّهُ... فِي يَوْمٍ أَسْأَلُ نَائِلًا أَوْ أَنْكَدُ

قال الطبري: "وكذلك معنى قول الله جل ثناؤه: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ}، لو أَبْطَلت (إذ) وحُذفت من الكلام، لاستحال عن معناه الذي هو به، وفيه (إذ)". قال ابن عطية: "وقال الجمهور: ليست بزائدة وإنما هي معلقة بفعل مقدر تقديره واذكر إذ قال".

و(الملائكة): واحدها ملك، وأصله (مَلَأَك)، مهموز، حذف همزه لكثرة الاستعمال، وأنشد:

فَلَسْتَ لِإِنْسِيٍّ وَلَكِنْ لِمَلَأَكٍ... تَنْزَلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ

وهذا قول سيبويه، وتابعه على هذا القول أكثر أهل العلم".

وأصل المَلَأَك: الرسالة، كما قال عدي بن زيد العبادي:

أَبْلَغِ النُّعْمَانَ عَنِّي مَلَأَكًا... إِنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِي وَانْتِظَارِي

وقد ينشد: مَلَأَكًا، على اللغة الأخرى. فمن قال: مَلَأَكًا فهو مَفْعَلٌ، من لَأَكَ إليه يَلَأَكُ إذا أرسل إليه رسالة مَلَأَكَة؛ ومن قال: مَلَأَكًا فهو مَفْعَلٌ من أَلَكْتَ إليه أَلَكُ:

إذا أرسلت إليه مَلَأَكَة وَأَلَوَكًا، كما قال لبيد بن ربيعة:

وَعُغْلَامٍ أَرْسَلْتَهُ أُمَّهُ... بِاللُّوِكِ فَبَدَّلْنَا مَا سَأَلُ

فهذا من "أَلَكْتَ"، ومنه قول نابغة بني ذبيان:

أَلِكْنِي يَا عَيْيْنَ إِلَيْكَ قَوْلًا... سَأَهْدِيهِ، إِلَيْكَ إِلَيْكَ عَنِّي

=

وقال عبدُ بني الحَسْحَاسِ:

أَلِكُنِي إِلَيْهَا عَمْرَكَ اللَّهُ يَا فَتَى... بِآيَةٍ مَا جَاءَتْ إِلَيْنَا تَهَادِيًا

يعني بذلك: أبلغها رسالتي. فسميت الملائكة ملائكة بالرسالة، لأنها رُسل الله بينه وبين أنبيائه، ومن أرسلت إليه من عباده.

قال الماوردي: "والملائكة أفضل الحيوان وأعقل الخلق، إلا أنهم لا يأكلون، ولا يشربون، ولا ينكحون، ولا يتناسلون، وهم رسل الله، لا يعصونه في صغير ولا كبير، ولهم أجسام لطيفة لا يُرَوْنَ إلا إذا قَوَّى اللهُ أبصارنا على رؤيتهم".

قوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: ٣٠].

قال السدي: "فاستشار الملائكة في خلق آدم". وكذا روي عن قتادة.

روي عن محمد بن إسحاق: "قوله {إني جاعل في الأرض خليفة}، يقول: ساكنا وعامرا يسكنها ويعمرها خلقا، ليس منكم".

وروي "عن ابن عباس قال: أخرج الله آدم من الجنة قبل أن يسكنها إياه، ثم قرأ: {إني جاعل في الأرض خليفة}."

قال ابن عطية: "وإن قال قائل ما الحكمة في قول الله تعالى للملائكة {إني جاعل} الآية، قيل: هذا منه امتحان لهم واختبار ليقع منهم ما وقع ويؤدبهم تعالى من تعليم آدم وتكريمه بما أدب".

قال الزجاج: "وفي ذكر هذه الآية احتجاج على أهل الكتاب بتثبيت نبوة النبي ﷺ أن خبر آدم وما أمره الله به من سجود الملائكة له معلوم عندهم، وليس هذا من

علم العرب الذي كانت تعلمه، ففي إخبار النبي ﷺ

دليل على تثبيت رسالته إذ آتاهم بما ليس من علم العرب، وإنما هو خبر لا يعلمه إلا من قرأ الكتاب أو أوحى إليه به".

قال ابن عطية: "وقرأ زيد بن علي «خليقة» بالقاف".

=

واختلفوا في معنى {جَاعِلٌ}، في قوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: ٣٠]، على وجهين:

أحدهما: أنه بمعنى خالق. قاله أبو روق.

والثاني: إني فاعل. قاله الحسن وقتادة.

والراجح في تفسير قوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}: "أي مستخلف في الأرض خليفة، ومُصَيِّرٌ فِيهَا خَلْفًا. وذلك أشبه بتأويل قول الحسن وقتادة".

وقوله {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: ٣٠]، اختلف العلماء في المراد بالخليفة هنا، وفي المسألة أربعة أقوال:

أحدها: أن الخليفة آدم-عليه الصلاة والسلام-لأنه خلف من سكن الأرض قبله من الجن أو الملائكة-على قولين لأهل العلم-وعليه فالخليفة فعيلة بمعنى فاعل والتاء للمبالغة عند قوم من النحاة، أو للعدل عن الوصف إلى الاسم فإن كلمة خليفة صفة في الأصل ثم أجريت مجرى الأسماء فألحقت التاء لذلك.

ويقوي هذا القول أفراد لفظ (خليفة) في الآية، وقد قال به الواحدي، والقرطبي، وابن القيم، والخازن، والغرناطي، وحكوا الإجماع على ذلك.

وقد رد دعوى الإجماع ابن كثير، والكوكباني، والخلاف في المسألة قديم مشهور كما سيتضح في الأقوال التالية.

والثاني: أن الخليفة آدم وبنوه وأفراد لفظ (خليفة) استغناء بذكر آدم عن ذكر بنيه كما يستغنى بذكر أب القبيلة في قولنا مضر وتميم وقيس عن ذكر القبيلة. أو أريد بالخليفة من يخلفكم أو خلفاً يخلفكم أو خليفة منكم. والخليفة يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى.

والثالث: أن المراد: أولو الأمر ابتداء بآدم-عليه السلام-ومروراً بمن قام مقامه في ذلك من ولده إلى انقضاء العالم.

=



=

وقد اختلفت عبارات أهل العلم في حكاية هذا القول:

فقال ابن عطية: "وقال ابن مسعود: إنما معناه خليفة مني في الحكم بين عبادي بالحق وبأوامري، يعني بذلك آدم-عليه السلام-ومن قام مقامه بعده من ذريته".  
وقال القرطبي: "وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره لأنه أول رسول في الأرض".

وقال البيضاوي: "المراد به آدم لأنه كان خليفة الله في أرضه".

وقال الشنقيطي: "لأنه خليفة الله في تنفيذ أوامره".

وتجدر الإشارة بأن لفظ الخليفة يقال لمن استخلفه غيره، ولمن خلف غيره، فأدم-عليه السلام-وبنوه القائمون مقامه في ولاية الأمر ليسوا خلفاء ونواباً عن الله-عز وجل- وإنما الله-عز وجل- استخلفهم في ذلك عمن سبقهم تشريعاً وتكريماً لهم، فولي الأمر يقوم بما أوجبه الله-عز وجل-عليه من سياسة الأرض بالدين، فبالله تعالى يَخْلُفُ وهو-سبحانه-لا يُخْلَفُ ولا يُنَاب عنه لأنه-سبحانه-مشاهد قريب بصير سميع مدبر فمحال أن يَخْلِفَهُ غيره، بل العبد هو الذي يحتاج إلى من يخلفه لغيبته أو موته أو عجزه ولذا جاء في صحيح مسلم: "اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل".

وقد اختلف أهل العلم في جواز إطلاق لفظ خليفة الله على العبد بين مانع ومجيز، وفصل ابن القيم في مفتاح دار السعادة القول فقال بعد إيراده لأدلة الفريقين: "قلت: إن أريد بالإضافة إلى الله أنه خليفة عنه فالصواب قول الطائفة المانعة، وإن أريد بالإضافة أن الله استخلفه عن غيره ممن كان قبله فهذا لا يمتنع فيه بالإضافة، وحقيقتها خليفة الله الذي جعله الله خلفاً عن غيره".

والرابع: أن المراد: بنو آدم لأن كل قرن منهم يخلف القرن الذي سلفه.

ويدل لهذا القول: قول الله-عز وجل-: { أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

=

الدِّمَاءِ} [البقرة: ٣٠] وقوله -عز وجل-: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مَّخْرَجًا مِّنَ الْأَرْضِ} [فاطر: ٣٩]، وغير ذلك من الآيات، و(خَلِيفَةً) على هذا القول يجوز أن تكون بمعنى فاعل أو مفعول، فالقرن من البشر خالف لمن قبله وهو مخلوف بمن بعده، ومال إلى هذا القول ابن جرير، وكل هذه الأقوال محتملة، وأظهرها قول من قال المراد بالخليفة آدم وبنوه، وأفرد لفظ (خَلِيفَةً) استغناء بذكر آدم عن ذكر بنيه سواء أكانت الخلافة في سكنى الأرض أم في عمارتها وسياستها بالدين.

قوله تعالى: {قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا} [البقرة: ٣٠].

قال ابن عثيمين: "واستفهام الملائكة للاستطلاع، والاستعلام، وليس للاعتراض".

(أتجعل فيها من يفسد فيها) بالمعاصي.

قد اختلف في نوع الاستفهام في الهمزة.

ف قيل: إنها على بابها للاستفهام المحض قاله ثعلب وقدره (أتجعل هذا الخليفة على طريقة من تقدم من الجن أم لا).

وفسره الحسين بن الفضل أي (أم تجعل فيها من لا يفسد).

قال الآلوسي: وقيل استفهام محض حذف فيه المعادل أي (أتجعل فيها من يفسد) أم تجعل فيها من لا يفسد.

وقدره غيرهما بقوله (ونحن نسبح بحمدك أم نتغير).

قال أبو البقاء: "وقيل استفهموا عن أحوال أنفسهم: أي أتجعل فيها مفسداً ونحن على طاعتك أو نتغير" فيكون المعادل هنا من الجملة الحالية (ونحن نسبح بحمدك).

وقيل الهمزة للاستخبار بمعنى (أعلمنا يا ربنا أجاعل أنت في الأرض من هذه صفته، وتارك أن تجعل خلفاءك منّا، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لا إنكار

=

منها لما أعلمها ربها أنه فاعل ... وهو اختيار ابن جرير.  
وقال بعضهم الهمزة للاسترشاد وذلك لأن القول صدر من الملائكة على وجه  
الاسترشاد عما لم يعلموا من ذلك. فكأنهم قالوا يا رب خبرنا مسألة استخبار  
منهم لا على وجه الإنكار.

قال البيضاوي: "واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم، كسؤال المتعلم معلمه  
عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني آدم  
على وجه الغيب فإنهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى: {بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ  
(٢٦) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ} [الأنبياء: ٢٦، ٢٧].  
ومعنى كونه على وجهة الاسترشاد أي (هل هذا الخليفة هو الذي كان أعلمهم به  
قبل أو غيره)".

وقيل تأويل استخبارهم هذا على جهة الاستعلام وجهة الحكمة لا على إنكاره،  
ذكره الزجاج.

قال ابن كثير: وإنما هو سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة في ذلك يقولون يا  
ربنا ما الحكمة في خلق هؤلاء مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء فإن  
كان المراد عبادتك فنحن نسبح بحمدك ونقدس لك أي نصلي لك فيكون  
المسؤول عنه هو الجعل لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزيل شبهته قال شيخ  
زاده: "طلبًا للكشف عن تلك الحكمة أو قالوا استخبارًا أي استعلامًا وطلبًا  
للجواب الذي يرشدهم إلى طريق العرفان ويوصلهم إلى ... الإيقان..".  
وقد قُدِّر في كل ما سبق للاستفهام معادل.

ولعل المعنى واحد في كل ما سبق من التعبيرات فالاستخبار، والاسترشاد،  
والاستعلام، كله مجراه واحد يصب في الاستفهام المحض ويؤول إليه، اللهم إلا  
أن في الاستعلام زيادة استكشاف عن وجه الحكمة وهذا وجه حسن. والله تعالى

=

أعلم.

فإذا كانت الهمزة على بابها في الاستفهام فإنه يندرج تحته كل ما سبق.

٢ - وقيل: الهمزة للتعجب وإن كان أصلها للاستفهام فهو قد صحبه معنى التعجب: كأنهم تعجبوا من استخلاف الله من يعصيه أو من يعصي من يستخلفه في أرضه. وذهب إليه الزمخشري.

٣ - وقيل: للاستعظام والإكبار.

قال ابن عطية: "إما على طريق التعجب من استخلاف الله من يعصيه، أو من عصيان من يستخلفه الله في أرضه وينعم عليه بذلك، وإما على طريق الاستعظام والإكبار للفصلين جميعاً للاستخلاف والعصيان..".

٤ - وقيل: معنى الاستفهام هنا هو التقرير، قال أبو عبيدة: "فقد جاءت على لفظ الاستفهام، والملائكة لم تستفهم ربها، وقد قال تبارك وتعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} ولكن معناها معنى الإيجاب أي أنك ستفعل.

وقال جرير: - فأوجب ولم يستفهم - لعبد الملك بن مروان

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونَ رَاحٍ

إذن هو استفهام دخل على معنى العلم ليقع به تحقيق.

وعلى الأقوال الثلاثة الأخيرة، يكون في الآية تقدير أو معادل وعلى كل تقدير فليست الهمزة للإنكار ولا بد أن تعلم أن قول الملائكة هذا ليس على وجه الاعتراض على الله وكذلك ليس على وجه الحسد لبني آدم كما توهم بعض المفسرين.

قال ابن جرير " فأولى التأويلات ... بالآية، ما كان عليه من ظاهر التنزيل دلالة

مما يصح مخرجه في المفهوم "

قال القرطبي: " والقول الأول أيضا حسن جداً، لأن فيه استخراج العلم

واستنباطه من مقتضى الألفاظ وذلك لا يكون إلا من العلماء " وأما دعوى من زعم أن الله جل ثناؤه كان أذن للملائكة بالسؤال عن ذلك فسألته على وجه التعجب، فدعوى لا دلالة عليها في ظاهر التنزيل، ولا خبر بها من الحجة يقطع العذر، وغير جائز أن يقال في تأويل كلام الله بما لا دلالة عليه من بعض الوجوه التي تقوم الحجة بها)

وأما عن القولين الأخيرين فالله تعالى أعلم بصحتهما. وذلك لأن الخبر عما مضى وما قد سلف، لا يدرك علم صحته إلا بمجيئه مجيئاً يمتنع معه التشاغل والتواطؤ، ويستحيل معه الكذب والخطأ والسهو. قوله (ويسفك الدماء) هذا تخصيص بعد تعميم، فإن سفك الدماء من الفساد، لكن خصص لعظيم مفسدته، فإن القتل من أكبر الكبائر.

• وهذا فيه دليل على أن الملائكة لا تعلم الغيب، فالغيب لا يعلمه إلا الله كما قال تعالى (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله).

• فإن قيل: كيف عرفت الملائكة أنه سيفسدون في الأرض ويسفكون الدماء: اختلف في ذلك أهل العلم على أقوال:

القول الأول: أنهم علموا ذلك بإعلام الله تعالى لهم، وإن كان ذلك لم يذكر في السياق.

قاله ابن مسعود وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وابن زيد وابن قتيبة، كما في "زاد المسير".

وهو قول أكثر المفسرين كما قاله ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧/٣٨٢).

قال ابن القيم رحمه الله: "وفي هذا دلالة على أن الله قد كان أعلمهم أن بني آدم سيفسدون في الأرض، وإلا فكيف كانوا يقولون ما لا يعلمون، والله تعالى يقول وقوله الحق (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعلمون)، والملائكة لا تقول ولا

تعمل إلا بما تؤمر به لا غير، قال الله تعالى (ويفعلون ما يؤمرون) " انتهى. "مفتاح دار السعادة".

القول الثاني: أنهم قاسوه على أحوال من سلف قبل آدم على الأرض، وهم الجن، فقد سبقوا الإنسان في الأرض وكانوا يفسدون فيها ويسفكون الدماء، فعلمت الملائكة أن البشر سيكونون على حال من سبقهم.

روي نحو هذا عن ابن عباس وأبي العالية ومقاتل. انظر " زاد المسير " (١ / ٦١) قال العثيمين: قول الملائكة: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) يرجح أنهم خليفة لمن سبقهم، وأنه كان على الأرض مخلوقات قبل ذلك تسفك الدماء وتفسد فيها، فسألت الملائكة ربها عز وجل: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) كما فعل من قبلهم " انتهى.

القول الثالث: أنهم فهموا ذلك من الطبيعة البشرية. وهو الذي يبدو من اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في منهاج السنة (١٤٩ / ٦)

قال ابن عاشور: " وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف، بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية، إما بوصف الله لهم هذا الخليفة، أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه، فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبلة إلى الاكتساب، وعن الامتثال إلى العصيان...، ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات.. "

قال: " وفي هذا ما يغنيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه.. " انتهى مختصراً.

القول الرابع: أنهم فهموا من قوله تعالى (خليفة) أنه الذي يفصل بين الناس ما يقع بينهم من المظالم، ويردعهم عن المحارم والمآثم، قاله القرطبي "الجامع لأحكام القرآن".

والمعنى: أنه إذا كان هناك خليفة يحكم بين الناس في المظالم، فإنه يلزم من ذلك أن هؤلاء الناس تقع منهم المظالم.

قوله تعالى: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ} [البقرة: ٣٠]، ونحن "نزهك عما لا يليق بك متلبسين بحمدك".

قال الطبري: أي "إنا نعظمك بالحمد لك والشكر".

قال ابن عطية: أي: "نزهك عما لا يليق بك وبصفاتك".

قال ابن عثيمين: "والذي يُنزه الله عنه شيئان؛ أولاً: النقص؛ والثاني: النقص في كماله؛ وزد ثالثاً إن شئت: مماثلة المخلوقين؛ كل هذا يُنزه الله عنه؛ النقص: مطلقاً؛ يعني أن كل صفة نقص لا يمكن أن يوصف الله بها أبداً. لا وصفاً دائماً، ولا خبراً؛ والنقص في كماله: فلا يمكن أن يكون في كماله نقص؛ قدرته: لا يمكن أن يعترها عجز؛ قوته: لا يمكن أن يعترها ضعف؛ علمه: لا يمكن أن يعتره نسيان.. وهلم جراً؛ ولهذا قال عز وجل: {ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب} [ق: ٣٨] أي تعب، وإعياء؛ فهو عز وجل كامل الصفات لا يمكن أن يعتره كماله نقص؛ ومماثلة المخلوقين: هذه إن شئنا أفردناها بالذكر؛ لأن الله تعالى أفردنا بالذكر، فقال: {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١]. وقال تعالى: {وله المثل الأعلى}، وقال تعالى: {فلا تضربوا الله الأمثال} [النحل: ٧٤]؛ وإن شئنا جعلناها داخلة في القسم الأول. النقص. لأن تمثيل الخالق بالمخلوق يعني النقص؛ بل المفاضلة بين الكامل والناقص تجعل الكامل ناقصاً، كما قال القائل:

=

أَلَمْ تَرَ أَنَّ السَّيْفَ يَنْقُصُ قَدْرَهُ... إِذَا قِيلَ إِنَّ السَّيْفَ أَمْضَى مِنَ الْعَصَا  
لو قلت: فلان عنده سيف أمضى من العصا تبين أن السيف هذا رديء، وليس  
بشيء؛ فربما نفرّد هذا القسم الثالث، وربما ندخله في القسم الأول؛ على كل حال  
التسبيح ينبغي لنا. عندما نقول: "سبحان الله"، أو: "أسبح الله"، أو ما أشبه ذلك.  
أن نستحضر هذه المعاني".

وقولهم: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ} [البقرة: ٣٠]، ذكر فيه المفسرون وجوها:  
أحدها: أنه هو على جهة الاستفهام، كأنهم أرادوا وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ الآية، أم  
نتغير عن هذه الحال.  
قال ابن عطية: "وهذا يحسن مع القول بالاستفهام المحض في قولهم:  
{أَتَجْعَلُ}؟".

والثاني: أن معناه التمدح ووصف حالهم، وذلك جائز لهم كما قال يوسف عليه  
السلام: إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ [يوسف: ٥٥].  
قال ابن عطية: "وهذا يحسن مع التعجب والاستعظام لأن يستخلف الله من  
يعصيه في قولهم أَتَجْعَلُ وعلى هذا أدبهم بقوله تعالى: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا  
تَعْلَمُونَ}".

والثالث: وقيل أن: معنى الآية: ونحن لو جعلتنا في الأرض واستخلفتنا نسبح  
بحمدك.

قال ابن عطية: "وهذا أيضا حسن مع التعجب والاستعظام في قولهم: {أَتَجْعَلُ}".  
وأصل التسبيح لله عند العرب: التنزيه له من إضافة ما ليس من صفاته إليه، والتبرئة  
له من ذلك، كما قال أعشى بني ثعلبة:

أَقُولُ - لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ - ... سُبْحَانَ مَنِ عَلَقَمَةَ الْفَاخِرِ

يريد: سُبْحَانَ اللَّهِ مِنْ فَخْرِهِ عُلُقْمَةَ، أي تنزيهاً لله مما أتى علقمة من الافتخار، على



وجه النكير منه لذلك.

وقوله تعالى: {وَبِحَمْدِكَ}، معناه: "نخلط التسييح بالحمد ونصله به، ويحتمل أن يكون قوله بِحَمْدِكَ اعتراضاً بين الكلامين، كأنهم قالوا ونحن نسبح ونقدس، ثم اعترضوا على جهة التسليم، أي وأنت المحمود في الهداية إلى ذلك".

واختلف في تسييح الملائكة على أقوال:

أحدها: معناه: نصلي لك. وهذا قول السدي.

والثاني: أن تسييحهم: رفع الصوت بالذكر.

والثالث: أن تسييحهم: سبحان الله على عرفه في اللغة، أي التسييح المعلوم، قاله قتادة، وروي عن الحسن نحو ذلك، وهذا هو الصحيح، وهو قول عامة المفسرين.

قوله تعالى: {وَنُقَدِّسُ لَكَ} [البقرة: ٣٠]، "أي نشني عليك بالقدس والطهارة".

قال البغوي: "وقيل: لم يكن هذا من الملائكة على طريق الاعتراض والعجب بالعمل بل على سبيل التعجب وطلب وجه الحكمة فيه".

واختلف في تقديس الملائكة، على أوجه:

أحدها: فقالوا: التقديس هو التطهير والتعظيم، قاله ابن عباس، وروي عن الضحاك نحو ذلك، وهو اختيار الطبري، وابن عطية.

والثاني: قيل: إن تقديس الملائكة لربها صلواتها له. قاله قتادة، وكذا فسره السدي.

قال ابن عطية: "وهذا ضعيف".

والثالث: وقال بعضهم: "نقدس لك": نعظمك ونمجدك. قاله أبو صالح ومجاهد.

والرابع: أن التقديس معناه: لا نعصي ولا نأتي شيئاً تكرهه. قاله ابن إسحاق.

والراجح هو قول ابن عباس، ومنه قولهم: "سُبُوحٌ قُدُّوسٌ"، يعني بقولهم:

"سُبوح"، تنزيهٌ لله، وبقولهم: "قُدوسٌ"، طهارةٌ له وتعظيم، ولذلك قيل للأرض: "أرضٌ مُقدسة"، يعني بذلك المطهرة.

{ونحن نسبح} أي نُنزه؛ والذي يُنزه الله عنه شيئان؛ أولاً: النقص؛ والثاني: النقص في كماله؛ وزد ثالثاً إن شئت: مماثلة المخلوقين؛ كل هذا يُنزه الله عنه؛ النقص: مطلقاً؛ يعني أن كل صفة نقص لا يمكن أن يوصف الله بها أبداً. لا وصفاً دائماً، ولا خبراً؛ والنقص في كماله: فلا يمكن أن يكون في كماله نقص؛ قدرته: لا يمكن أن يعترها عجز؛ قوته: لا يمكن أن يعترها ضعف؛ علمه: لا يمكن أن يعتره نسيان... وهلم جراً؛ ولهذا قال عز وجل: {ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب} [ق: ٣٨] أي تعب، وإعياء؛ فهو عز وجل كامل الصفات لا يمكن أن يعترى كماله نقص؛ ومماثلة المخلوقين: هذه إن شئنا أفردناها بالذكر؛ لأن الله تعالى أفردنا بالذكر، فقال: {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١]. وقال تعالى: {وله المثل الأعلى}، وقال تعالى: {فلا تضربوا الله الأمثال} [النحل: ٧٤]؛ وإن شئنا جعلناها داخلة في القسم الأول. النقص. لأن تمثيل الخالق بالمخلوق يعني النقص؛ بل المفاضلة بين الكامل والناقص تجعل الكامل ناقصاً، كما قال القائل: (ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العصا).

لو قلت: فلان عنده سيف أمضى من العصا تبين أن السيف هذا رديء، وليس بشيء؛ فربما نفرّد هذا القسم الثالث، وربما ندخله في القسم الأول؛ على كل حال التسبيح ينبغي لنا. عندما نقول: "سبحان الله"، أو: "أسبح الله"، أو ما أشبه ذلك. أن نستحضر هذه المعاني..

قوله تعالى: {و بحمدك}؛ قال العلماء: الباء هنا للمصاحبة. أي تسبيحاً مصحوباً بالحمد مقروناً به؛ فتكون الجملة متضمنة لتنزيه الله عن النقص، وإثبات الكمال

الله بالحمد؛ لأن الحمد: وصف المحمود بالكمال محبة، وتعظيمًا؛ فإن وصفت مرة أخرى بكمال فسَمَّه ثناءً؛ والدليل على هذا ما جاء في الحديث الصحيح أن الله تعالى قال: "فَسَمْتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين؛ فإذا قال: {الحمد لله رب العالمين} قال تعالى: حمدني عبدي؛ وإذا قال: {الرحمن الرحيم} قال تعالى أثني عليّ عبدي"؛ لأن نفي النقص يكون قبل إثبات الكمال من أجل أن يرد الكمال على محل خالٍ من النقص.

قوله تعالى: {ونقدس} : "التقديس" معناه التطهير؛ وهو أمر زائد على "التزويه"؛ لأن "التزويه" تبرئة، وتخلية؛ و"التطهير" أمر زائد؛ ولهذا نقول في دعاء الاستفتاح: "اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب؛ اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس؛ اللهم اغسلني من خطاياي بالماء، والثلج، والبرد"؛ فالأول: طلبُ المباحة؛ والثاني: طلب الترقية. يعني: التخلية بعد المباحة؛ والثالث: طلب الغسل بعد الترقية حتى يزول الأثر بالكلية؛ فيجمع الإنسان بين تزويه الله عز وجل عن كل عيب ونقص، وتطهيره. أنه لا أثر إطلاقاً لما يمكن أن يعلق بالذهن من نقص.

قوله تعالى: {لك} اللام هنا للاختصاص؛ فتفيد الإخلاص؛ وهي أيضًا للاستحقاق؛ لأن الله. جلّ وعلا. أهل لأن يقدر..

أجابهم الله تعالى: {قال إني أعلم ما لا تعلمون} أي من أمر هذه الخليفة التي سيكون منها النبيون، والصدّيقون، والشهداء، والصالحون.

قوله تعالى: {قَالَ إني أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٣٠].

قال ابن عثيمين: "أي: من أمر هذه الخليفة التي سيكون منها النبيون، والصدّيقون، والشهداء، والصالحون".

واختلف أهل العلم في تفسير قوله تعالى: {قَالَ إني أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، وذكروا

=

أربعة أوجه:

أحدها: إني أعلم أن فيكم من يعصيني وهو إبليس. قاله ابن عباس، وابن مسعود، وروي عن مجاهد، والسدي نحو ذلك.

وذلك مما اطلع عليه من إبليس، وإضمامه المعصية لله وإخفائه الكبر، مما اطلع عليه تبارك وتعالى منه وخفي على ملائكته.

والثاني: إني أعلم المصلحة فيه. قاله البغوي.

والثالث: "إني أعلم أنهم يذنبون وأنا أغفر لهم".

والرابع: إني أعلم ما لا تعلمون، من أنه يكون من ذلك الخليفة أهل الطاعة والولاية لله. قاله قتادة، وبه قال أكثر أهل العلم. والله أعلم.

وقرأ أهل الحجاز والبصرة {إني أعلم} بفتح (الياء) وكذلك كل ياء إضافة استقبلها ألف مفتوحة إلا في مواضع معدودة ويفتحون في بعض المواضع عند الألف المضمومة والمكسورة وعند غير الألف وبين القراء في تفصيله اختلاف.

قال الشوكاني: قوله تعالى (قال إني أعلم ما لا تعلمون) ولم يذكر متعلق (تعلمون) ليفيد التعميم ويذهب السامع عند ذلك كل مذهب ويعترف بالعجز ويقر بالقصر.

• وقال القرطبي رحمه الله بعد أن ذكر بعض هذه الوجوه: قلت: ويحتمل أن يكون المعنى إني أعلم ما لا تعلمون مما كان ومما يكون وما هو كائن فهو عام.

وفي الآية دليل على إثبات القول لله عز وجل، وأنه بحرف، وصوت؛ وهذا مذهب السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، وأئمة الهدى من بعدهم؛ يؤخذ كونه بحرف من قوله تعالى: {إني جاعل في الأرض خليفة}؛ لأن هذه حروف؛ ويؤخذ كونه بصوت من أنه خاطب الملائكة بما يسمعون؛ وإثبات القول لله على هذا الوجه من كماله سبحانه وتعالى؛ بل هو من أعظم صفات الكمال: أن يكون عز وجل متكلمًا بما شاء كونًا، وشرعًا؛ متى شاء؛ وكيف شاء؛ فكل ما يحدث في

=

الكون فهو كائن بكلمة {كن}؛ لقوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون} [يس: ٨٢]؛ وكل الكون مراد له قدرًا؛ وأما قوله الشرعي: فهو وحيه الذي أوحاه إلى رسله، وأنبيائه.

قال الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص: ١٤٩): وإن الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله جل ذكره قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب وأن الملائكة يصعقون من صوته فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، وقال عز وجل: {فلا تجعلوا لله أندادا} [البقرة: ٢٢]، فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين.

وقال أبو بكر الخلال: أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم، قال: قلت لأبي عبد الله: الله يكلم عبده يوم القيامة؟ قال: نعم؛ فمن يقضي بين الخلائق إلا الله عز وجل، يكلم عبده ويسأله، الله متكلم، لم يزل الله متكلمًا؛ يأمر بما شاء، ويحكم بما يشاء، وليس له عدل ولا مثل، كيف شاء، وأين شاء. أنظر: «المسائل والرسالة المروية عن الإمام أحمد» (١٢٨٨).

وقال عبد الله بن الإمام أحمد رحمهما الله: سألت أبي رحمه الله عن قوم يقولون: لما كلم الله عز وجل موسى؛ لم يتكلم صوت؟ فقال أبي: بلى؛ إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نروها كما جاءت. المصدر السابق (١/ ٣٠٢).

وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٧٩): فصل الكلام في القرآن والكلام هل هو حرف وصوت أم ليس بحرف وصوت محدث حدث في حدود المائة الثالثة وانتشر في المائة الرابعة؛ فإن أبا سعيد بن كلاب ثم أبا الحسن الأشعري ونحوهما لما ناظروا المعتزلة في إثبات الصفات وأن القرآن ليس بمخلوق ورأوا أن ذلك لا يتم إلا إذا كان القرآن قديما وأنه لا يمكن أن يكون

قديمًا إلا أن يكون معنى قائما بنفس الله كعلمه وزادوا أن الله لا يتكلم بصوت ولا لغة لا قديم ولا غير قديم لما رأوه من امتناع قيام أمر حادث به وخالفوا في ذلك جمهور المسلمين من أهل الحديث والفقهاء والكلام والتصوف وإن تنوعت مآخذهم فإن الآثار شاهدة بأن الله يتكلم بصوت ولهذا جهم الإمام أحمد وغيره من أنكر ذلك قال عبد الله بن أحمد قلت لأبي إن أقواما يقولون إن الله لا يتكلم بصوت فقال: هؤلاء جهمية؛ إنما يدورون على التعطيل وذكر حديث ابن مسعود وكذلك رواه غير واحد عن أحمد وكذلك البخاري ترجم في صحيحه بابا في قوله: {حتى إذا فرغ عن قلوبهم} بين فيه الحجة على أن الله يتكلم بصوت. وكذلك المصنفون في السنة من أئمة الحديث وهم كثير وكذلك أئمة الصوفية كالحارث المحاسبي وأبي الحسن بن سالم وغيرهما وكذلك الفقهاء من جميع الطوائف: المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية المصنفون في أصول الفقه.

(فرع): في الآية دليل أيضا على إثبات الأفعال لله عز وجل أي أنه تعالى يفعل ما شاء متى شاء كيف شاء؛ ومن أهل البدع من ينكر ذلك زعمًا منه أن الأفعال حوادث؛ والحوادث لا تقوم إلا بحادث فلا يجيء، ولا يستوي على العرش، ولا ينزل، ولا يتكلم، ولا يضحك، ولا يفرح، ولا يعجب؛ وهذه دعوى فاسدة من وجوه:

الأول: أنها في مقابلة نص؛ وما كان في مقابلة نص فهو مردود على صاحبه..

الثاني: أنها دعوى غير مسلمة؛ فإن الحوادث قد تقوم بالأول الذي ليس قبله شيء..

الثالث: أن كونه تعالى فعالًا لما يريد من كماله، وتمام صفاته؛ لأن من لا يفعل إما أن يكون غير عالم، ولا يريد؛ وإما أن يكون عاجزًا؛ وكلاهما وصفان ممتنعان عن الله سبحانه وتعالى..

=

فتعجب كيف أتي هؤلاء من حيث ظنوا أنه تنزيه لله عن النقص؛ وهو في الحقيقة غاية النقص!!! فحمد ربك على العافية، وأسأله أن يعافي هؤلاء مما ابتلاهم به من سفه في العقول، وتحريف للمنقول.

مسألة: حكم إطلاق كلمة «خليفة الله».

قال العلامة الألباني في الضعيفة (٨٥): وهذه الزيادة: «خليفة الله»؛ ليس لها طريق ثابت، ولا ما يصلح أن يكون شاهداً لها، فهي منكورة؛ كما يفيد كلام الذهبي السابق، ومن نكارتها أنه لا يجوز في الشرع أن يُقال: فلان خليفة الله. لما فيه من إيهام ما لا يليق بالله -تعالى- من النقص والعجز، وقد بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-، فقال في «الفتاوى» (٢ / ٤٦١): «وقد ظن بعض القائلين الغالطين كابن عربي، أن الخليفة هو الخليفة عن الله، مثل نائب الله، والله -تعالى- لا يجوز له خليفة، ولهذا «قالوا لأبي بكر: يا خليفة الله! فقال: لست بخليفة الله، ولكن خليفة رسول الله ﷺ، حسبي ذلك»، بل هو -سبحانه يكون خليفة لغيره، قال النبي ﷺ: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا، واخلفنا في أهلنا»، وذلك لأن الله حي شهيد مهيم قيوم رقيب حفيظ غني عن العالمين، ليس له شريك ولا ظهير، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه، والخليفة إنما يكون عند عدم المستخلف؛ بموت، أو غيبة، ويكون لحاجة المستخلف، سمي خليفة؛ لأنه خلف عن الغزو وهو قائم خلفه، وكل هذه المعاني منتفية في حق الله -تعالى-، وهو منزه عنها، فإنه حي قيوم، شهيد، لا يموت ولا يغيب... ولا يجوز أن يكون أحد خلفاً منه، ولا يقوم مقامه، إنه لا سمي له، ولا كف، فمن جعل له خليفة فهو مشرك به» ا. هـ

وقال العلامة العثيمين في لقاءات الباب المفتوح: الصحيح أنه إن أريد بالخليفة أنه وكيل عن الله في خلقه فهذا لا يجوز؛ لأن الله تعالى أعلم بخلقهم، وهو متصرف

فيهم، ولا يحتاج إلى واسطة أو وكيل، وإن أريد بذلك أنه قائم بأمر الله، منفذ لأمر الله، في عباد الله؛ فهذا لا بأس به. وقد ذكر الله عدة آيات تدل على هذا المعنى مثل قوله: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ) [الأنعام: ١٦٥] وقوله: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) وما أشبه ذلك، فالخليفة إذا قصد به أن الإنسان وكيل لله، وأن الله عز وجل أسند الأمر إليه؛ فهذا لا يجوز، وإن أريد بذلك أنه خليفته، أي: منفذ لشريعة الله في أرض الله؛ فهذا لا بأس به، أي أنه يجوز أن يطلق عليه خليفة الله بالمعنى الذي ذكرت.

وقال العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد في معجم المناهي اللفظية: خليفة الله: جماع خلاف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال:

الأول: الجواز، فيجوز أن يقال: فلان خليفة الله في أرضه. واحتجوا بحديث الكُمَيْل عن علي: (أولئك خلفاء الله في أرضه)، وبقوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} ونحوها في القرآن، وبقول النبي ﷺ: (إن الله ممكن لكم في الأرض ومستخلفكم فيها فناظر كيف تعلمون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء).

وبحديث المهدي وفيه: (خليفة الله المهدي) لكنه ضعيف كما في رقم / ٨٥ من السلسلة الضعيفة، واحتجوا بقول الراعي يخاطب أبا بكر رضي الله عنه:

خليفة الرحمن إنا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلاً

عرب نرى لله في أموالنا حق الزكاة منزلاً تنزيلاً

الثاني: منع هذا الإطلاق؛ لأن الخليفة إنما يكون عمن يغيب ويخلفه غيره، والله تعالى شاهد غير غائب، فمحال أن يخلفه غيره بل هو سبحانه وتعالى الذي يخلف عبده المؤمن فيكون خليفته، واحتجوا بقول أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لما قيل له: يا خليفة الله، قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ، وحسبي ذلك.

والثالث: وهو ما قرره ابن القيم بعد ذلك فقال: قلت: إن أريد بالإضافة إلى الله:



أنه خليفة عنه، فالصواب قول الطائفة المانعة فيها، وإن أُريد بالإضافة: أن الله استخلفه عن غيره ممن كان قبله فهذا لا يمتنع فيه بالإضافة، وحقيقتها: خليفة الله الذي جعله الله خلفاً عن غيره، وبهذا يخرج الجواب عن قول أمير المؤمنين: أولئك خلفاء الله في أرضه.. إلخ. والله أعلم.

مسألة: السلطان المتغلب على الناس بسيفه، تجب له البيعة.

وهذا مذهب أهل السنة والجماعة.

روى البخاري عن عبد الله بن دينار قال: "لما بايع الناس عبد الملك كتب إليه عبد الله ابن عمر: إلى عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين إني أقر بالسمع والطاعة لعبد الملك أمير المؤمنين على سنة الله وسنة رسوله ﷺ فيما استطعت، وبنّي أقروا بذلك".

قال ابن حجر: "قوله (لما اجتمع الناس على عبد الملك) يريد ابن مروان بن الحكم، والمراد بالاجتماع: اجتماع الكلمة، وكانت قبل ذلك مفرقة، وكان في الأرض قبل ذلك اثنان كل منهما يدعى له بالخلافة، وهما: عبد الملك بن مروان، وعبد الله بن الزبير... وكان عبد الله بن عمر في تلك المدة امتنع أن يبايع لابن الزبير أو لعبد الملك، كما كان امتنع أن يبايع لعلي أو معاوية ثم بايع لمعاوية لما اصطالح مع الحسن بن علي واجتمع عليه الناس، وبايع لابنه يزيد بعد موت معاوية لاجتماع الناس عليه ثم امتنع من المبايعه لأحد حال الاختلاف إلى أن قتل ابن الزبير وانتظم الملك كله لعبد الملك فبايع له حينئذ".

والأئمة متفقون على وجوب طاعة الإمام المتغلب.

نقل القرطبي في تفسيره عن سهل بن عبد الله التستري أنه سئل: ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو إمام؟ قال: تجيبه وتؤدي إليه ما يطالبك من حقه".

وكذلك سئل يحيى بن يحيى - وهو من أصحاب مالك - عن مبايعة أئمة الجور

فقال: قد بايع ابن عمر - رضي الله عنهما - عبد الملك بن مروان وبالسيف أخذ الملك، أخبرني بذلك مالك عنه، أنه كتب إليه: وأقر لك بالسمع والطاعة على كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم."

قال يحيى: "والبيعة خير من الفرقة".

وقال الشافعي: "كل من غلب على الخلافة بالسيف حتى يسمّى خليفة ويجمع الناس عليه، فهو خليفة".

وقال الإمام أحمد: "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً" واحتج بقول ابن عمر: "نحن مع من غلب".

وقال ابن قدامة: "ومن ولي الخلافة، واجتمع عليه الناس، ورضوا به أو غلبهم بسيفه حتى صار الخليفة، وسمي أمير المؤمنين؛ وجبت طاعته وحرمت مخالفته والخروج عليه وشق عصا السلمين".

وقال النووي: بعد أن عدد طرق انعقاد الإمامة:

"أما الطريق الثالث فهو: القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع بشرائها من غير استخلاف، ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان: أصحهما: انعقادها لما ذكرناه، وإن كان عاصياً بفعله".

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بقهره لهم، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله".

قال ابن جماعة: انعزل الأول وصار الثاني إماماً لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، لذلك قال ابن عمر أيام الحرة: "نحن مع من غلب".

=

وقد حكى بعض الأئمة الإجماع على هذه المسألة، فممن حكاه: ابن بطال، حيث قال: "والفقهاء مجمعون على أن الإمام المتغلب طاعته لازمة ما أقام الجمعيات، والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء".

وحكاه أيضا شيخ الإسلام المجدد محمد بن عبد الوهاب، فقال: "الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد أو بلدان له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولو لا هذا ما استقامت الدنيا، لأن الناس منذ زمن طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمام واحد، ولا يعرفون أحداً من العلماء ذكر أن شيئاً من الأحكام لا يصح إلا بالإمام الأعظم".

وبهذا يتضح أنه تجب مبايعة الإمام المتغلب، والسمع والطاعة له، ويحرم الخروج عليه، وذلك لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين، وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم.

قال ابن قدامة: "ويدخل الخارج عليه في عموم قوله - عليه الصلاة والسلام - : (إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان)".

وهذا الحكم موافق لأصول الشرع، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن الله تعالى بعث رسوله بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تولى خليفة من الخلفاء كيزيد وعبد الملك وغيرهم، فإن قيل: يجب منعه من الولاية وقتاله حتى يولى غيره كما يفعله من يرى السيف، فهذا رأي فاسد فإن مفسدة هذا أعظم من مصلحته وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير". لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته. ولا يراعى في هذا شروط الإمامة إذ المدار على درء

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ  
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١).

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ} أَيَّ الْأَسْمَاءِ الْمُسَمَّيَاتِ {كُلَّهَا} بِأَنَّ الْقَى فِي قَلْبِهِ عِلْمَهَا  
{ثُمَّ عَرَضَهُمْ} أَيَّ الْمُسَمَّيَاتِ وَفِيهِ تَغْلِيْبُ الْعُقَلَاءِ {عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ} لَهُمْ  
تَبَكُّيْتَا {أَنْبِئُونِي} أَخْبِرُونِي {بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ} الْمُسَمَّيَاتِ {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} فِي  
أَنِّي لَا أَخْلُقُ أَعْلَمُ مِنْكُمْ أَوْ أَنْتُمْ أَحَقُّ بِالْخِلَافَةِ وَجَوَابِ الشَّرْطِ دَلَّ عَلَيْهِ مَا  
قَبْلَهُ<sup>(١)</sup>.

المفاسد وارتكاب أخف الضررين.

(١) ثم أخذ - سبحانه - في بيان جانب من حكمة خلق آدم، وجعله خليفة في الأرض، بعد أن أجاب الملائكة على سؤالهم بالجواب المناسب الحكيم، فقال تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}.

قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} [البقرة: ٣١].

قال السعدي: "أي: أسماء الأشياء، وما هو مسمى بها، فعلمه الاسم والمسمى، أي: الألفاظ والمعاني".

قال النسفي: "ومعنى تعليمه أسماء المسميات أنه تعالى أراه الأجناس التي خلقها وعلمه أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهذا اسمه كذا وهذا اسمه كذا".

وقوله تعالى: {وَعَلَّمَ} [البقرة: ٣١]، فيه وجهان:

أحدهما: أن تعليم آدم هنا إلهام علمه ضرورة.

والثاني: "بل تعليم بقول، فإما بواسطة ملك، أو بتكليم قبل هبوطه الأرض، فلا يشارك موسى - عليه السلام - في خاصته".

=

قال أبو حيان: "أظهرها أن الباري تعالى هو المعلم، لا بواسطة ولا إلهام".  
في تسميته بآدم قولان:

أحدهما: أنه سمي آدم لأنه خلق من أديم الأرض، وأديمها هو وجهها الظاهر، وهذا قول ابن عباس، واختيار البغوي، والزمخشري، والبيضاوي، وغيرهم.  
وقد رَوَى أبو موسى الأشعري قال: قال رسول الله - ﷺ -: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب".

والثاني: أنه مأخوذ من الأدمة، وهي اللون، فسمي بلك لسمرة لونه، يقال: رجل آدم نحو أسمر، قال ابن عطية: "وآدم أفعل مشتق من الأدمة وهي حمرة تميل إلى السواد، وجمعه آدم وأوادم كحمر وأحامر، ولا ينصرف بوجه".

والثالث: وقيل: سمي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة، كما قال تعالى: {من نطفة أمشاج نبتليه} [الإنسان: ٢].

والرابع: أنه مأخوذ من سيد القوم، يقال: هو أدمة قومه: سيدهم ومقدمهم.  
والخامس: وقيل: سمي بذلك لما طيب به من الروح المنفوخ فيه المذكور في قوله تعالى: {ونفخت فيه من روحي} [الحجر: ٢٩]، وجعل له العقل والفهم والروية التي فضل بها على غيره، كما قال تعالى: {وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً} [الإسراء: ٧٠]، وذلك من قولهم: الإدام، وهو ما يطيب به الطعام، وفي الحديث: "لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" أي: يؤلف ويطيب.

قال السمين الحلبي: "أرجحها [أنه] اسم أعجمي غير مشتق، ووزنه فاعل كنظائره نحو: آزر وشالح، وإنما منع من الصرف للعلمية والعجمة الشخصية".

واختلف أهل التفسير، في قوله: {الأسماء} [البقرة: ٣١]، على وجهين:

أحدهما: أن الله «علمه التسميات». وهذا قول الجمهور.

=

=

والثاني: أنه تعالى «عرض عليه الأشخاص».

قال ابن عطية: "والأول أبين، ولفظة - علمه - تعطي ذلك".

واختلف العلماء في المراد في هذه الأسماء التي علمها الله آدم، على وجوه:

أحدها: أسماء الملائكة. قاله الربيع بن خثيم.

والثاني: أسماء الذرية. قاله عبدالرحمن بن زيد.

والثالث: أن الله علمه أسماء الملائكة وذريته، قاله الطبري، ورجحه بقوله تعالى:

{ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ}، وهذه عبارة من يعقل.

والرابع: علمه أسماء النجوم فقط. قاله حميد الشامي.

والخامس: حكى النقاش عن ابن عباس، أنه تعالى علمه كلمة واحدة عرف منها

جميع الأسماء.

والسادس: وقال بعضهم: "بل علمه الأسماء بكل لغة تكلمت بها ذريته"، قال ابن

عطية: "وقد غلا قوم في هذا المعنى حتى حكى ابن جنبي عن أبي علي الفارسي أنه

قال: «علم الله تعالى آدم كل شيء، حتى إنه كان يحسن من النحو مثل ما أحسن

سيبويه»، ونحو هذا من القول الذي هو بين الخطأ من جهات".

والسابع: أنه تعالى علمه منافع كل شيء ولما يصلح.

والثامن: أنه علمه أسماء كل شيء فهو عام في أسماء الموجودات.

قال به أكثر المفسرين، منهم: ابن عباس - رضي الله عنه -، وسعيد بن جبير، ومجاهد،

وعكرمة، وقتادة، وابن خويز منداد. واختاره السمعاني والقرطبي، وأبو حيان،

وابن تيمية، وابن كثير، والشوكاني.

حجة هذا القول:

١ - ما رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يجتمع المؤمنون يوم

القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم فيقولون: أنت أبو الناس خلقتك

=

الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء؛ فاشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا... "الحديث.

وجه الدلالة من الحديث: أن قوله (وعلمك أسماء كل شيء) دل هذا: على أنه علمه أسماء جميع المخلوقات.

٢- أن لفظة (كلها) من ألفاظ العموم. قال القرطبي: "وهو - أي القول - الذي يقتضيه لفظ كلها، إذ هو اسم موضوع للإحاطة والعموم".

٣- أن مجيء التأكيد بكلها بعد الجمع (الأسماء) أفاد أنه علمه جميع الأسماء، ولم يخرج عن هذا الشيء منها كائناً ما كان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "قوله (الأسماء كلها) لفظ عام مؤكد فلا يجوز تخصيصه بالدعوى".

فقالوا: أنه تعالى علمه أسماء كل شيء، ذواتها وصفاتها وأفعالها، أسماء الملائكة وأسماء النبيين وأسماء ذرية آدم وأسماء البحار والأشجار والأحجار والأواني، واختار هذا القول ابن كثير رحمه الله، لعموم قوله تعالى {وعلم آدم الأسماء كلها}، ولحديث الشفاعة الطويل لما يأتون الناس إليه.. فيقولون: يا آدم أنت أبو البشر، وعلمك أسماء كل شيء".

قال ابن عطية: "وهذه كلها احتمالات، قال الناس بها".

• وفي الآية دليل على فضل آدم عليه السلام، ولآدم فضائل:

أنه أبو البشر - خلقه الله بيده - علمه الله أسماء كل شيء - أن الله نفخ فيه من روحه - وأسجد له الملائكة.

فقد جاء في حديث الشفاعة الطويل لما يأتون الناس إليه ( ... فيقولون: يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء)، وقال تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي).

• قال الرازي: هذه الآية دالة على فضل العلم فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته

في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الإمكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم. قوله تعالى: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ} [البقرة: ٣١].

قال السعدي: "امتحاننا لهم، هل يعرفونها أم لا؟".

قال النسفي: "وإنما استنبأهم وقد علم عجزهم عن الإنباء على سبيل التبيكيت". قال أبو حيان: "ثم: حرف تراخ، ومهلة علم آدم ثم أمهله من ذلك الوقت إلى أن قال: {أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} [البقرة: ٣٣]، ليتقرر ذلك في قلبه ويتحقق المعلوم ثم أخبره عما تحقق به واستيقنه، وأما الملائكة فقال لهم على وجه التعقيب دون مهلة {أَنْبِئُونِي}، فلما لم يتقدم لهم تعريف لم يخبروا، ولما تقدم لآدم التعليم أجاب وأخبر ونطق إظهارا لعنايته السابقة به سبحانه".

وقد قرأ عبد الله بن مسعود: {ثم عرضهن}، وقرأ أبي بن كعب: {ثم عرضها}، أي: السماوات".

وفيما عرضه عليهم قولان:

أحدهما: أنه عرض عليهم الأسماء دون المسميات. روي عن ابن عباس، وابن زيد، وقتادة، ومجاهد - في أحد قوليهِ -، نحو ذلك.

والثاني: أنه عرض عليهم المُسَمَّيْنَ بها. قاله ابن مسعود، ومجاهد، وروي عن "الحسن، وقتادة" مثل ذلك.

قال ابن عطية: "والذي يظهر أن الله تعالى علم آدم الأسماء وعرض مع ذلك عليه الأجناس أشخاصا، ثم عرض تلك على الملائكة وسألهم عن تسمياتها التي قد تعلمها آدم، ثم إن آدم قال لهم هذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا".

وقال الشنقيطي: "قوله تعالى: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ}، يعني مسميات الأسماء لا الأسماء كما يتوهم من ظاهر الآية، وقد أشار إلى أنها المسميات



=

بقوله: {أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ}، الآية، كما هو ظاهر".

وفي زمان عَرْضِهِمْ قولان:

أحدهما: أنه عرضهم بعد أن خلقهم.

والثاني: أنه صورهم لقلوب الملائكة، ثم عرضهم قبل خلقهم.

قال ابن عثيمين: "والأظهر أنها أسماء لمسميات حاضرة بدليل قوله تعالى: {ثم

عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء}؛ وهذه الأسماء. والله أعلم. ما

يحتاج إليها آدم، وبنوه في ذلك الوقت".

قوله تعالى: {فَقَالَ أَنْبِئُونِي} [البقرة: ٣١]، أي: "أخبروني".

وقوله تعالى: {أَنْبِئُونِي}، مأخوذ من الإنباء، وفيه قولان:

أظهرهما: أنه الإخبار، قاله ابن عباس، والنبأ الخبر، والنبوء بالهمز مشتق من هذا،

ومنه قول النابغة:

وَأَنْبَاءُ الْمُنْبِيِّ أَنْ حَيًّا... حُلُولٌ مِنْ حَرَامٍ أَوْ جُدَامٍ

يعني بقوله: "أنباء": أخبره وأعلمه.

والثاني: أن الإنباء الإعلام، وإنما يستعمل في الإخبار مجازاً.

قال الراغب: "الإنباء: إخبار فيه إعلام، وهو متضمن لهما ولذلك كل إنباء إخبار،

وليس كل إخبار إنباء، وكل نبأ علمًا وليس كل علم نبأ ولكونه متضمنًا لهما،

ومشتملاً عليهما أجري مجرى كل واحد منهما فقل أنبأته بكذا كقولك أخبرته

وأنبأته بكذا، كقولك أعلمته كذا، ولا يقال: "نبأ" إلا لكل خبر يقتضي العلم

كالمتواتر، وخبر الله تعالى، وخبر الأنبياء [عليهم السلام] وما جرى مجراها،

وسمى النبي لكونه منبئًا بما تسكن نفسه إليه، ومنبأ بما سكن المؤمنون إليه".

قوله تعالى: {بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ} [البقرة: ٣١]، "أي بأسماء هذه المخلوقات التي

ترونها".

=

قوله تعالى: {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٣١]، "في قولكم ووطنكم، أنكم أفضل من هذا الخليفة".

قال البغوي: "في أني لا أخلق خلقاً إلا وكنتم أفضل وأعلم منه".

قال النسفي: "وفيه رد عليهم وبيان أن فيمن يستخلفه من الفوائد العلمية التي هي أصول الفوائد كلها ما يستأهلون لأجله أن يستخلفوا".

وذكر أهل العلم في قوله تعالى {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٣١]، ستة أقاويل:

أحدها: إن كنتم صادقين أني لا أخلق خلقاً إلا كنتم أعلم منه؛ لأنه هجس في نفوسهم أنهم أعلم من غيرهم.

والثاني: إن كنتم صادقين فيما زعمتم أن بني آدم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء. قاله ابن مسعود.

والثالث: إن كنتم صادقين أني إن استخلفتكم فيها سبّحتموني وقَدَّسْتُمُونِي، فإن استخلفت غيركم فيها عصاني.

والرابع: إن كنتم صادقين فيما وقع في نفوسكم، أني لا أخلق خلقاً إلا كنتم أفضل منه. قاله "الحسن وقتادة".

والخامس: إن كنتم عالمين لم أجعل في الأرض خليفة. قاله ابن عباس.

والسادس: أن معناه إن كنتم صادقين، في "جواب السؤال، عالمين بالأسماء.

قالوا: ولذلك لم يسغ للملائكة الاجتهاد وقالوا: سُبْحَانَكَ حَكَاهُ النِّقَاشُ. قال:

ولو لم يشترط عليهم الصدق في الإنباء لجاز لهم الاجتهاد كما جاز للذي أماته

الله مائة عام حين قال له {كم لبثت؟}، ولم يشترط عليه الإصابة، فقال، ولم

يصب فلم يعنف".

قال ابن عطية: "وهذا كله محتمل".

واختار الطبري قول ابن عباس، فقال: والمعني "إن كنتم صادقين في قيلكم أني إن

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢).  
 {قَالُوا سُبْحَانَكَ} تَنْزِيهَا لَكَ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ عَلَيْكَ {لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا}  
 إِيَّاهُ {إِنَّكَ أَنْتَ} تَأْكِيدٌ لِلْكَافِ {الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} الَّذِي لَا يَخْرُجُ شَيْءٌ عَنْ عِلْمِهِ

جعلت خليفتي في الأرض من غيركم عَصَايَ ذريرته وأفسدوا فيها وسفكوا الدماء، وإن جعلتكم فيها أطعموني، وأتبعتم أمري بالتعظيم لي والتقديس. فإنكم إن كنتم لا تعلمون أسماء هؤلاء الذين عرضتْهم عليكم من خلقي، وهم مخلوقون موجودون تروهم وتعاينونهم، وعلمه غيركم بتعليمي إِيَّاهُ؛ فأنتم بما هو غير موجود من الأمور الكائنة التي لم توجد بعد، وبما هو مستتر من الأمور - التي هي موجودة - عن أعينكم أخرى أن تكونوا غير عالمين، فلا تسألوني ما ليس لكم به علم، فإني أعلم بما يصلحكم ويصلح خلقي".

قال البغوي: "علمه أسماء الأشياء وذلك أن الملائكة قالوا: لما قال الله تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} ليخلق ربنا ما شاء فلن يخلق خلقا أكرم عليه منا وإن كان فنحن أعلم منه لأننا خلقنا قبله ورأينا ما لم يره. فأظهر الله تعالى فضله عليهم بالعلم وفيه دليل على أن الأنبياء أفضل من الملائكة وإن كانوا رسلا كما ذهب إليه أهل السنة والجماعة".

وقال ابن عاشور: قوله تعالى (إن كنتم صادقين) إما أراد به إن كنتم صادقين في أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم (ونحن نسبح..) الخ تعريضا بأنهم أحقأ بذلك، أو أراد إن كنتم صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) كان قولهم (ونحن نسبح بحمدك) لمجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملائكة الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه.

(١) قوله تعالى: {قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢)} [البقرة: ٣٢].

قالت الملائكة: سبحانك لا علم لنا بوجه من الوجوه إلا ما علمتنا إياه فضلا منك وجودا، إنك أنت العليم في شؤون خلقك، الحكيم في تدبيرك.

قوله تعالى: {قَالُوا سُبْحَانَكَ} [البقرة: ٣٢]، أي: قالت الملائكة: "تنزيها لك".

قال الثعلبي: أي: "تنزيها لك، عن الاعتراض لعلمك في حكمك وتديرك".

قال ابن عطية: أي: "تنزيها لك وتبرئة، أن يعلم أحد من علمك إلا ما علمته".

قوله تعالى {سُبْحَانَكَ} مصدر لا تصرف له، ومعناه: نسبحك، كأنهم قالوا: نسبحك تسييحا، ونزهك تنزيها، ونبرئك من أن نعلم شيئا غير ما علمتنا.

واختلف في انتصاب قوله {سُبْحَانَكَ} [البقرة: ٣٢]، على وجهين:

أحدهما: أنه منصوب على المصدر. قاله الخليل.

والثاني: أنه منصوب على أنه منادى مضاف. قاله الكسائي.

وقال أكثر أهل العلم بأنه منصوب على المصدر، أي: نسبحك سبحانا. والله أعلم.

وتعددت عبارات أهل التفسير في معنى قوله {سُبْحَانَكَ} [البقرة: ٣٢]، على وجوه:

أحدها: أنها: "كلمة أحبها الله لنفسه ورضيها، وأحب أن يقال". قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

والثاني: "اسم يعظم الله به ويحاشى به من سوء". قاله ميمون بن مهران.

والثالث: أن (سبحان الله) اسم لا يستطيع الناس أن يتحلوه. قاله الحسن.

قوله تعالى: {لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا} [البقرة: ٣٢]، أي: "نحن لا علم لنا إلا ما

علمتنا إياه".

قال ابن إسحاق: "أي إنما أجبناك فيما علمتنا، فأما ما لم تعلمنا فإنك أعلم به منا".

قال البغوي: "معناه فإنك أجل من أن نحيط بشيء من علمك إلا ما علمتنا".  
وقولهم هذا "اعتراف من الملائكة أنهم ليسوا يعلمون إلا ما علمهم الله، هذا مع أنهم ملائكة مقربون إلى الله عز وجل"، فكان في ذلك أوضح الدلالة وأبين الحجة، على كذب مقالة كل من ادعى شيئاً من علوم الغيب من الحُزاة والكهنة والعاقبة والمنجّمة.

قوله تعالى: {إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ} [البقرة: ٣٢]، أي: "إنك ذو العلم الواسع الشامل المحيط بالماضي والحاضر، والمستقبل".

قال الطبري: "إنك أنت يا ربنا العليم من غير تعليم بجميع ما قد كان وما وهو كائن، والعالم للغيوب دون جميع خلقك".

قال البغوي: أي إنك أنت {العليم}، بخلقك".

قال الماوردي: {العليم}: هو العالم من غير تعليم".

قال ابن عباس: {العليم}، الذي قد كمل في علمه".

قال محمد بن إسحاق: {العليم}، أي: عليم بما تخفون".

قوله تعالى: {الْحَكِيمُ} [البقرة: ٣٢]، أي: "إنك أنت الحكيم في أمرك".

قال أبو العالية: {الحكيم}: حكيم في أمره".

وقال: محمد بن جعفر بن الزبير: {الحكيم}: الحكيم في عذره وحجته إلى عباده".

قال ابن عباس: {الحكيم}، الذي قد كمل في حكمه".

قال ابن عطية: "والعَلِيمُ معناه: العالم، ويزيد عليه معنى من المبالغة والتكثير من

المعلومات في حق الله عز وجل، والْحَكِيمُ معناه الحاكم، وبينهما مزية المبالغة".  
وأصل الحكمة في كلام العرب: "المنع، يقال: أحكمت اليتيم عن الفساد  
وحكمته، أي منعه. ويقال للحديدة المعترضة في فم الدابة: حكمة لأنها تمنع  
الدابة من الاعوجاج، والحكمة تمنع من الباطل، وما لا يجمل فلا يحل في  
المحكم من الأمر بمنعه من الخلل".

وذكر أهل العلم أن {الحكيم}، له ثلاثة أوجه:

أحدها: الحاكم العالم، الْمُصِيبُ لِلْحَقِّ، ومنه سمي القاضي حاكماً، لأنه يصيب  
الحق في قضائه، وهذا قول أبي العباس المبرد، "وحيث يكون صفة ذات".

والثاني: المانع من الفساد، يعني: المحكم للأمر، كي لا يتطرق إليه الفساد، ومنه  
سميت (حَكْمَةُ اللجام)، لأنها تمنع الفرس من الجري الشديد، و"الحكمة هذا  
قياسها، لأنها تمنع من الجهل"، ومنه قول جرير:

أَبْنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سَفَهَاءَكُمْ... إني أخاف عليكم أن أغضباً  
قوله (أَحْكِمُوا): أي امنعوهم.

والثالث: أنه الْمُحْكِمُ لأفعاله، كقوله {عَذَابٌ أَلِيمٌ} [البقرة: ١٠]، أي: "أي  
المؤلم والموجع"، وكما قال عمرو بن معد يكرب:  
أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ... يُؤرِّقُنِي وَأَصْحَابِي هُجُوعُ  
أي المسمع.

ويجيء {الْحَكِيمُ} على هذا من صفات الفعل.

قال الثعلبي: "وفي هذه الآية دليل على جواز تكليف ما لا يطاق، حيث أمر الله  
تعالى الملائكة بإنباء ما لم يعلموا، وهو عالم بعجزهم عنه".

\* وقد جرد {قالوا} من الفاء لأنه محاوره كما تقدم عند قوله تعالى: {قالوا  
أتجعل فيها من يفسد فيها} [البقرة: ٣٠] وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في

مقام الأدب والتعظيم لذي العظمة المطلقة، ف {قالوا} متبرئين من العلم {سبحانك} أي ننزهك تنزيهاً يجعل عن الوصف عن أن ننسب إليك نقصاً في علم أو صنع، ونتبرأ إليك مما يلزم قولنا من ادعاء العلم لسواك. وفي هذا المعنى إظهار لفضلهم وانقيادهم وإذعانهم توطئة لما يتصل به من إباء أبلّيس.

والحاصل أنه تصريح بتنزيه الله تعالى عن النقص وتلويح بنسبته إليهم اعتذاراً منهم عما وقعوا فيه، ولذا قالوا: {لا علم لنا} أي أصلاً {إلا ما علمتنا} فهو دليل على أنه لا سبيل إلى علم شيء من الأشياء إلا بتعليم الله.

قال القرطبي: الواجب على من سئل عن علم أن يقول إن لم يعلم: الله أعلم، ولا أدري، اقتداء بالملائكة والنبیین والفضلاء من العلماء.

قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم).

ولما سئل النبي ﷺ: أي البقاع خير؟ فقال: لا أدري حتى أسأل جبريل، فسأل جبريل: فقال: لا أدري.

ثم خصوه بما نفوه عن أنفسهم فقالوا: {إنك أنت} أي وحدك {العليم} أي العالم بكل المعلومات {الحكيم} أي فلا يتطرق إلى صنعك فساد بوجه فلا اعتراض أصلاً.

قال ابن جرير: هو الذي لا يدخل تدبيره خلل ولا زلل.

وقال ابن كثير: الحكيم في أفعاله وأقواله فيضع الأشياء في محالها بحكمته وعدله. قال ابن القيم: وقد دلت العقول الصحيحة والفطر السليمة على ما دل عليه القرآن والسنة: أنه سبحانه (حكيم) لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة، لأجلها فعل كما فعل كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل.

وقال السعدي: فالأ يخلق شيئاً عبثاً، ولا يشرع سدى، الذي له الحكم في الأولى والآخرة، وله الأحكام الثلاثة لا يشاركه فيها مشارك، فيحكم بين عباده في شرعه، وفي قدره، وجزائه، والحكمة: وضع الأشياء مواضعها، وتنزيلها منازلها.

• فهو سبحانه حكيم في صنعه، وحكيم في شرعه، فجميع مصنوعاته كلها محكمة، قال تعالى (الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) وأما في الشرع فيقول سبحانه (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فلا يمكن أن يوجد تناقض في القرآن أبداً.

{الحكيم}: ذو الحكمة البالغة التي تعجز عن إدراكها عقول العقلاء وإن كانت قد تدرك شيئاً منها؛ و"الحكمة" هي وضع الشيء في موضعه اللائق به؛ وتكون في شرع الله، وفي قدر الله؛ أما الحكمة في شرعه فإن جميع الشرائع مطابقة للحكمة في زمانها، ومكانها، وأحوال أممها؛ فما أمر الله بشيء، فقال العقل الصريح: "ليته لم يأمر به"؛ وما نهى عن شيء، فقال: "ليته لم ينه عنه"؛ وأما الحكمة في قدره فما من شيء يقدره الله إلا وهو مشتمل على الحكمة إما عامة؛ وإما خاصة..

واعلم أن الحكمة تكون في نفس الشيء: فوقوعه على الوجه الذي حكم الله تعالى به في غاية الحكمة؛ وتكون في الغاية المقصودة منه: فأحكام الله الكونية، والشرعية كلها لغايات محمودة قد تكون معلومة لنا، وقد تكون مجهولة؛ والأمثلة على هذا كثيرة واضحة. ولـ {الحكيم} معنى آخر؛ وهو ذو الحكم، والسلطان التام؛ فلا معقب لحكمه؛ وحكمه تعالى نوعان: شرعي، وقدري؛ فأما الشرعي فوحيه الذي جاءت به رسله؛ ومنه قوله تعالى: {أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون} [المائدة: ٥٠]، وقوله تعالى في سورة الممتحنة: {ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم} [الممتحنة: ١٠]؛ وأما حكمه القدري



فهو ما قضى به قدرًا على عباده من شدة، ورخاء، وحزن، وسرور، وغير ذلك؛ ومنه قوله تعالى عن أحد إخوة يوسف: {فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين} (يوسف: ٨٠) والفرق بين الحكم الشرعي، والكوني: أن الشرعي لا يلزم وقوعه ممن حُكِمَ عليه به؛ ولهذا يكون العصاة من بني آدم، وغيرهم المخالفون لحكم الله الشرعي؛ وأما الحكم القدري فلا معارض له، ولا يخرج أحد عنه؛ بل هو نافذ في عباده على كل حال.

ومن فوائد الآية أن اللغات توقيفية. وليست تجريبية؛ "توقيفية" بمعنى أن الله هو الذي علم الناس إياها؛ ولولا تعليم الله الناس إياها ما فهموها؛ وقيل: إنها "تجريبية" بمعنى أن الناس كَوَّنوا هذه الحروف والأصوات من التجارب، فصار الإنسان أولاً أبكم لا يدري ماذا يتكلم، لكن يسمع صوت الرعد، يسمع حفيف الأشجار، يسمع صوت الماء وهو يسيح على الأرض، وما أشبه ذلك؛ فاتخذ مما يسمع أصواتاً تدل على مراده؛ ولكن هذا غير صحيح؛ والصواب أن اللغات مبدؤها توقيفي؛ وكثير منها كسبي تجريبي يعرفه الناس من مجريات الأحداث؛ ولذلك تجد أن أشياء تحدث ليس لها أسماء من قبل، ثم يحدث الناس لها أسماء؛ إما من التجارب، أو غير ذلك من الأشياء.

(فائدة): قال الطبري: وفي هذه الآيات الثلاث العبرة لمن اعتبر، والذكرى لمن اذكر، والبيان لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد، عمّا أودع الله جل ثناؤه آيَ هذا القرآن من لطائف الحكم التي تعجز عن أوصافها الألسن.

وذلك أن الله جل ثناؤه احتج فيها لنبيه ﷺ على من كان بين ظهرائه من يهود بني إسرائيل، بإطلاعه إياه من علوم الغيب التي لم يكن جل ثناؤه أطلع عليها من خلقه إلا خاصًا، ولم يكن مُدرِّكًا علمه إلا بالإنباء والإخبار، لتتقرر عندهم صحة نبوته، ويعلموا أن ما أتاهم به فمن عنده، ودلَّ فيها على أن كل مخبر خبراً عما قد

كان - أو عما هو كائن مما لم يكن، ولم يأتيه به خبر، ولم يُوضَع له على صحته برهان، - فمتمقوُّ ما يستوجبُ به من ربه العقوبة. ألا ترى أن الله جل ذكره ردَّ على ملائكته قِيلَهُم: "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" قال: "إني أعلمُ ما لا تعلمون"، وعرفهم أن قِيلَ ذلك لم يكن جائزًا لهم، بما عرفهم من قصور علمهم عند عرضه ما عرض عليهم من أهل الأسماء، فقال: "أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين". فلم يكن لهم مَفْرَعٌ إلا الإقرار بالعجز، والتبرُّي إليه أن يعلموا إلا ما علّمهم، بقولهم: "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا". فكان في ذلك أوضح الدلالة وأبين الحجة، على كذب مقالة كل من ادعى شيئاً من علوم الغيب من الحُزاة والكهنة والعاقبة والمنجّمة. وذَكَرَ بها الذين وَصَفْنَا أمرهم من أهل الكتاب - سِوَالفَ نعمه على آبائهم، وأياديه عند أسلافهم، عند إنابتهم إليه، وإقبالهم إلى طاعته، مُستعطفهم بذلك إلى الرشاد، ومُستعتبهم به إلى النجاة. وحذّرهم - بالإصرار والتمادي في البغي والضلال - حلول العقاب بهم، نظير ما أحلَّ بعدوّه إبليس، إذ تمادى في الغيِّ والخسار.

وقال البيضاوي: اعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الإنسان، ومزية العلم وفضله على العبادة، وأنه شرط في الخلافة بل العمدة فيها، وأن التعليم يصح إسناده إلى الله تعالى، وإن لم يصح إطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به، وأن اللغات توقيفية، فإن الأسماء تدل على الألفاظ بخصوص أو عموم، وتعليمها ظاهر في إلقائها على المتعلم مبيّنًا له معانيها، وذلك يستدعي سابقة وضع، والأصل ينفي أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى، وأن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم وإلا لتكرر قوله: {إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} وأن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة، والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم، وحملوا عليه قوله تعالى: {وَمَا مِنَّا إِلَّا

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ  
غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣).

{قال} تعالى {يأدم أنبئهم} أي الملائكة {بأسمائهم} {المسميات فسمى كل  
شيء باسمه وذكر حكيمته التي خلق لها} {فلما أنبأهم بأسمائهم قال} {تعالى لهم  
موبخاً} {ألم أقول لكم إنني أعلم غيب السماوات والأرض} {ما غاب فيها  
{وأعلم ما تبذون} {ما تظهرون من قولكم أتجعل فيها الخ} {وما كنتم تكتمون}  
تسرون من قولكم لن يخلق أكرم عليه منا ولا أعلم<sup>(١)</sup>.

له مقام معلوم} وأن آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لأنه أعلم منهم، والأعلم  
أفضل لقوله تعالى: {هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون} وأنه تعالى  
يعلم الأشياء قبل حدوثها.

(١) قوله تعالى: {قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم} [البقرة: ٣٣].

قال ابن عثيمين: "و {آدم} هو أبو البشر؛ والظاهر أن هذا اسم له، وليس وصفاً؛  
وهو مشتق لغة من الأذمة؛ وهي لون بين البياض الخالص والسواد".

قوله: {يا آدم أنبئهم} [البقرة: ٣٣]، النبأ أي الخبر، ومنه قول نابغة بني ذبيان:

وَأَنْبَأَهُ الْمُنْبِيُّ أَنَّ حَيًّا... حُلُولٌ مِنْ حَرَامٍ أَوْ جَذَامٍ

فقوله (أنبأه)، أي: أخبره وأعلمه.

قال محمد ابن أبان: "سألت زيد بن أسلم عن قوله: {أنبئهم بأسمائهم}، قال:  
أنت جبريل، أنت ميكائيل، أنت إسرافيل، حتى عدد الأسماء كلها، حتى بلغ  
الغراب".

وروي "عن مجاهد في قول الله تعالى: {يا آدم أنبئهم بأسمائهم}، قال: اسم  
الحمامة والغراب، واسم كل شيء. وروي عن سعيد بن جبير والحسن وقتادة

نحو ذلك".

قوله تعالى: { فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ } [البقرة: ٣٣]، أي: فلما "أخبرهم بكل الأشياء، وسمّى كل شيء باسمه".

قال مجاهد: " { فلما أنبأهم }، أنبأ آدم الملائكة بأسمائهم، أسماء أصحاب الأسماء".

قوله تعالى: { قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [البقرة: ٣٣]، "أي: قال تعالى للملائكة: ألم أنبئكم بأني أعلم ما غاب في السماوات والأرض عنكم".

قال البغوي: أي " ما كان منهما وما يكون لأنه قد قال لهم { إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ } [البقرة: ٣٠]".

قال ابن عطية: "معناه: ما غاب عنكم، لأن الله لا غيب عنده من معلوماته".

قال ابن كثير: "أي: ألم أتقدم إليكم أني أعلم الغيب الظاهر والخفي، كما قال [الله] تعالى: { وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى } وكما قال تعالى إخباراً عن الهدهد أنه قال لسليمان: { أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ \* اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ }".

قال ابن عباس: "أخبرهم بأسمائهم - { فلما أنبأهم بأسمائهم قال: ألم أقل لكم }، أيها الملائكة خاصة { إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }، ولا يعلمه غيري".

وقال الحسن: "فجعل آدم ينبئهم بأسمائهم ويقول: هذا اسم كذا وكذا من خلق الله، وهذا اسم كذا وكذا فعلم الله آدم من ذلك ما لم يعلموا حتى علموا أنه أعلم منهم. قال: فلما أنبأهم بأسمائهم، قال: { ألم أقل لكم إنني أعلم غيب السماوات والأرض }".

والاستفهام في قوله تعالى { أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ }، للتقرير؛ "والمعنى: قلت لكم، كقوله

تعالى: {ألم نشرح لك صدرك} [الشرح: ١]: والمعنى: قد شرحنا لك صدرك". وقوله تعالى: {أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [البقرة: ٣٣]، دليل على كذب مقالة كل من ادعى شيئاً من علوم الغيب من الحُزاة والكهنة والعافّة والمنجّمة، وأن أحدا لا يعلم من الغيب إلا ما أعلمه الله كالأنبياء أو من أعلمه من أعلمه الله تعالى.

وقال بعض أهل العلم بأن غيب السماوات والأرض، نوعان:

أحدهما غيب نسبي: وهو ما غاب عن بعض الخلق دون بعض.

والثاني: غيب عام: وهو ما غاب عن الخلق عموماً.

قوله تعالى: {وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ} [البقرة: ٣٣]، أي: وأعلم "ما تظهرون".

قال ابن عباس: "وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ"، يقول: ما تظهرون".

قوله تعالى: {وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ} [البقرة: ٣٣]، أي وما كنتم "تخفون في أنفسكم".

قال ابن كثير: "يقول: أعلم السر كما أعلم العلانية، يعني: ما كتم إبليس في نفسه من الكبر والاعتزاز".

وذكروا في تفسير قوله تعالى: {وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ} [البقرة: ٣٣]، وجهين:

أحدهما: ما أسرّه إبليس من الكبر والعصيان في نفسه، وهذا قول ابن عباس، وابن مسعود، وسعيد بن جبير، وسفيان، والضحاك، وروي عن عبدالله بن بريدة نحو ذلك.

قال ابن عطية: "ويتوجه قوله {تَكْتُمُونَ}، للجماعة والكاتم واحد في هذا القول على تجوز العرب واتساعها، كما يقال لقوم قد جنى سفيه منهم: أنتم فعلتم كذا، أي منكم فاعله، وهذا مع قصد تعنيف، ومنه قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [الحجرات: ٤] وإنما ناداه منهم عينته، وقيل

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤).

{و} اذكر {إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم} سجود تحية بالإنحاء {فسجدوا إلا إبليس} هو أبو الجن كان بين الملائكة {أبى} امتنع من السجود {واستكبر} تكبر عنه وقال أنا خير منه {وكان من الكافرين} في علم الله<sup>(١)</sup>.

الأقرع".

والثاني: أن الذي كتموه: ما أضمره في أنفسهم أن الله تعالى لا يخلق خلقاً إلا كانوا أكرم عليه منه، وهو قول الحسن البصري، وقتادة، وأبي العالية، والربيع بن أنس.

والراجح - والله أعلم - هو ما قاله ابن عباس، أي: الذي كانوا يكتُمونه، ما كان منطويًا عليه إبليس من الخلاف على الله في أمره، والتكبر عن طاعته. واختاره الطبري.

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ} [البقرة: ٣٤]، "أي اذكر يا محمد لقومك حين قلنا للملائكة".

وقوله تعالى {وَإِذْ قُلْنَا} يعني: اذكر إذ قلنا؛ ومثل هذا التعبير يتكرر كثيرًا في القرآن، والعلماء يقدرّون لفظ: (اذكر)، وهم بحاجة إلى هذا التقدير؛ لأن (إذ) ظرفية؛ والظرف لا بد له من شيء يتعلق به إما مذكورًا؛ وإما محذوفًا؛ وفي نظم الجمل: لا بد للجار من التعلق بفعل أو معناه نحو مرتقي ومثله".

وقد جاء الضمير في {قلنا} بصيغة الجمع من باب التعظيم. لا التعدد. كما هو معلوم.

قوله تعالى: {اسجدوا لآدم} [البقرة: ٣٤]، "أي سجود تحية وتعظيم لا سجود عبادة".

قال ابن عثيمين: "و (السجود)، هو السجود على الأرض بأن يضع الساجد جبهته على الأرض خضوعاً، وخشوعاً؛ وليس المراد به هنا الركوع؛ لأن الله تعالى فرّق بين الركوع والسجود، كما في قوله تعالى: {تراهم ركعاً سجداً} [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا} [الحج: ٧٧]".

و(السجود)، معناه في كلام العرب التذلل والخضوع، قال الشاعر:

يجمع تضل البلق في حجراته... ترى الأكم فيها سجدا للحوافر  
الأكم: الجبال الصغار، جعلها سجدا للحوافر لقهر الحوافر إياها وأنها لا تمتنع عليها. وعين ساجدة، أي فاترة عن النظر، وغايته وضع الوجه بالأرض.

والسجود أصله: الانحناء والتذلل، وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله وعبادته، وهو عام في الإنسان، والحيوانات، والجمادات، وذلك ضربان: سجود باختيار، وليس ذلك إلا للإنسان، وبه يستحق الثواب، نحو قوله: {فاسجدوا لله واعبدوا} [النجم: ٦٢]، أي: تذللوا له، وسجدوا تسخير، وهو للإنسان، والحيوانات، والنبات، وعلى ذلك قوله: {ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والآصال} [الرعد: ١٥]، وقوله: {يتفياً ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله} [النحل: ٤٨]، فهذا سجود تسخير، وهو الدلالة الصامتة الناطقة المنبهة على كونها مخلوقة، وأنها خلق فاعل حكيم، وقوله: {ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون} [النحل: ٤٩]، ينطوي على النوعين من السجود، التسخير والاختيار، وقوله: {والنجم والشجر يسجدان} [الرحمن: ٦]، فذلك على سبيل التسخير، وقوله: {اسجدوا لآدم} [البقرة/ ٣٤]، قيل: أمروا بأن يتخذوه قبلة، وقيل: أمروا بالتذلل له، والقيام بمصالحه، ومصالح أولاده، فائتمروا إلا إبليس، وقوله: {ادخلوا الباب سجدا} [النساء: ١٥٤]، أي: متذللين متقادين، وخص السجود في الشريعة بالركن

المعروف من الصلاة، وما يجري مجرى ذلك من سجود القرآن، وسجود الشكر، وقد يعبر به عن الصلاة بقوله: {وأدبار السجود} [ق: ٤]، أي: أدبار الصلاة، ويسمون صلاة الضحى: سبحة الضحى، وسجود الضحى، {وسبح بحمد ربك} [طه: ١٣٠] قيل: أريد به الصلاة، والمسجد: موضع الصلاة اعتباراً بالسجود، وقوله: {وأن المساجد لله} [الجن: ١٨]، قيل: عني به الأرض، إذ قد جعلت الأرض كلها مسجداً وطهوراً كما روي في الخبر عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "نصرت بالرعب، وأوتيت جوامع الكلم، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وبيننا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فتلت في يدي".

وقيل: المساجد: مواضع السجود: الجبهة والأنف واليدان والركبتان والرجلان، وقوله: {ألا يسجدوا لله} [النمل / ٢٥] أي: يا قوم اسجدوا، وقوله: {وخرؤاله سجداً} [يوسف / ١٠٠]، أي: متذللين، وقيل: كان السجود على سبيل الخدمة في ذلك الوقت سائغاً، ومنه قول الشاعر:

وافى بها لدرهم الإسجاد... من خمر ذي نطف أغن منطلق

عنى بها دراهم عليها صورة ملك سجدوا له.

والإسجاد: إدامة النظر، قال أبو عمرو: وأسجد إذا طأطأ رأسه، قال:

فضول أزمته أسجدت... سجود النصارى لأحبارها

يقول: لما ارتحلن ولوين فضول أزممة جمالهن على معاصمهن أسجدت لهن.

قال أبو عبيدة: وأنشدني أعرابي من بني أسد:

وقلن له أسجد لليلي فأسجدنا

يعني بعيرها أنه طأطأ رأسه لتركبه.

وهذا كرامة عظيمة من الله تعالى لآدم امتن بها على ذريته، حيث أخبر أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم.



=

قال الألوسي: وحكمة الأمر بالسجود إظهار الاعتراف بفضله عليه السلام. \* من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله عز وجل لما أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام سجدوا له جميعا بلا استثناء، ملائكة الأرض، وملائكة السماء، لقوله تعالى: فسجد الملائكة كلهم أجمعون.

(ومن قال إنه لم يسجد له جميع الملائكة بل ملائكة الأرض؛ فقد رد القرآن بالكذب والبهتان، وهذا القول ونحوه ليس من أقوال المسلمين واليهود والنصارى، وإنما هو من أقوال الملاحدة المتفلسفة الذين يجعلون الملائكة قوى النفس الصالحة، والشياطين قوى النفس الخبيثة، ويجعلون سجود الملائكة طاعة القوى للعقل، وامتناع الشياطين عصيان القوى الخبيثة للعقل) مجموع الفتاوى (٤ / ٣٤٥، ٣٤٦).

وكانت سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة وطاعة لله، وقربة يتقربون بها إليه وهو لآدم تشریف وتكريم وتعظيم... نقل شيخ الإسلام رحمه الله إجماع أهل الملل على سجود الملائكة لآدم عليه السلام وذلك في معرض رده على الفلاسفة الذين يزعمون أن الملائكة هي التي أبدعت جميع المصنوعات حيث قال:

(ولأن ما اتفق عليه أهل الملل من أن الملائكة سجدوا لآدم عليه السلام يبطل قول هؤلاء: إن أضعف العقول - التي هي الملائكة عندهم - هو مبدع جميع البشر، ورب كل ما تحت فلك القمر) (بغية المرئاد (ص: ٢٤٣)

وقد بين رحمه الله أن هذا السجود كان لآدم عليه السلام على الحقيقة فقال:

(السجود كان لآدم بأمر الله وفرضه بإجماع من يسمع قوله) مجموع الفتاوى (٤ / ٣٥٨)

وذلك للرد على من زعم أن السجود كان لله، وإنما جعل آدم عليه السلام قبله للملائكة يسجدون إليه كما يسجد إلى الكعبة، وليس في هذا تفضيل له عليهم؛

=

كما أن السجود إلى الكعبة ليس فيه تفضيل للكعبة على المؤمن عند الله. ثم ذكر رحمه الله الأدلة على صحة ما ذهب إليه، وفساد قول هؤلاء وذلك من عدة وجوه:

أحدها: أن الله سبحانه وتعالى قال: اسجدوا لآدم [البقرة: ٣٤]، ولم يقل: إلى آدم.

وكل حرف له معنى، ومن التمييز في اللسان أن يقال: سجدت له، وسجدت إليه، كما قال تعالى: لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون [فصلت: ٣٧]، وقوله: والله يسجد من في السماوات والأرض [الرعد: ١٥]، وأيضا فإن النبي ﷺ كان يصلي إلى عنزة، ولا يقال لعنزة، وإلى عمود وشجرة، ولا يقال لعمود، ولا لشجرة.

والساجد للشيء يخضع له بقلبه، ويخشع له بفؤاده، وأما الساجد إليه فإنما يولي وجهه وبدنه إليه ظاهرا، كما يولي وجهه إلى بعض النواحي إذا أمه، كما قال تعالى: فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره [البقرة: ١٤٤].

الثاني: أن آدم عليه السلام لو كان قبله لم يمتنع إبليس من السجود، أو يزعم أنه خير منه، فإن القبلة قد تكون أحجارا؛ وليس في ذلك تفضيل لها على المصلين إليها، وقد يصلي الرجل إلى عنزة وبعير، وإلى رجل؛ ولا يتوهم أنه مفضل بذلك، فمن أي شيء فر الشيطان؟ هذا هو العجب العجيب.

الثالث: أنه لو جعل آدم قبلة في سجدة واحدة؛ لكانت القبلة وبيت المقدس أفضل منه بآلاف كثيرة، إذ جعلت قبلة دائمة في جميع أنواع الصلوات، فهذه القصة الطويلة التي هي من أفضل النعم عليه، والتي رفعه الله بها، وامتن بها عليه؛ ليس فيها أكثر من أنه جعله كالكعبة في بعض الأوقات، مع أن بعض ما أوتيه من الإيمان =

والعلم، والقرب من الرحمن أفضل بكثير من الكعبة؛ والكعبة إنما وضعت له ولذريته؛ أفيجعل من جسيم النعيم عليه أو يشبهه به في شيء نزر قليل جدا؟. هذا مالا يقوله عاقل.

وهذا السجود كان من جميع الملائكة؛ ملائكة السماء، وملائكة الأرض، وهذا ما قرره رحمه الله عندما سئل: هل سجد ملائكة السماء والأرض، أم ملائكة الأرض خاصة؟.

فأجاب رحمه الله: (بل أسجد له جميع الملائكة كما نطق بذلك القرآن في قوله تعالى: فسجد الملائكة كلهم أجمعون [ص: ٧٣]، فهذه ثلاث صيغ مقرررة للعموم وللإستغراق؛ فإن قوله: الملائكة يقتضي جميع الملائكة؛ فإن اسم الجمع المعرف بالألف واللام يقتضي العموم؛ فهو رب جميع الملائكة. الثاني: (كلهم) وهذا من أبلغ العموم، الثالث: قوله: أجمعون وهذا توكيد للعموم.).

ذكر من نقل الإجماع أو نص على المسألة ممن سبق شيخ الإسلام: انفقت كلمة العلماء رحمهم الله تعالى على أن الملائكة عليهم السلام سجدوا لآدم عليه السلام.

والذي يدل على ذلك ما نقوله من الإجماع على أن سجود الملائكة لآدم عليه السلام لم يكن سجود عبادة.

قال أبو بكر بن العربي رحمه الله: (انفقت الأمة على أن السجود لآدم عليه السلام لم يكن سجود عبادة).

وقال الفخر الرازي رحمه الله: (أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة).

وقرر ذلك القرطبي رحمه الله بقوله: (واختلف الناس في كيفية سجود الملائكة

=

لآدم بعد اتفاهم على أنه لم يكن سجود عبادة).

قلت: وفي إجماعهم على أن السجود لم يكن سجود عبادة، يؤخذ منه أنهم مجمعون على وقوع هذا السجود لآدم عليه السلام، وهو ما نقل عليه الإجماع شيخ الإسلام رحمه الله.

وقد بين الطبري رحمه الله أن السجود وقع من جميع الملائكة لا من بعضهم حيث قال: (... فلما سوى الله خلق ذلك البشر وهو آدم، ونفخ فيه من روحه، سجد له الملائكة كلهم أجمعون [ص: ٧٣]، يعني بذلك الملائكة الذين هم في السموات والأرض).

وهذا السجود كان لآدم عليه السلام على الحقيقة، خلافا لمن زعم أن السجود كان لله وإنما جعل آدم عليه السلام قبلة، فقد أخرج الطبري عن قتادة رحمه الله في تفسير قوله تعالى: وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم [البقرة: ٣٤] أنه قال: فكانت الطاعة لله والسجدة لآدم، أكرم الله آدم أن أسجد له ملائكته).

وقال البغوي رحمه الله: اسجدوا فيه قولان: الأصح أن السجود كان لآدم على الحقيقة، وتضمن معنى الطاعة لله عز وجل بامثال أمره، وكان ذلك سجود تعظيم وتحية لا سجود عبادة).

مستند الإجماع في المسألة: الأدلة على سجود الملائكة لآدم عليه السلام كثيرة، وقد ذكر المولى تبارك وتعالى ذلك في سبعة مواضع من الكتاب العزيز.

قال الله تعالى: وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين [البقرة: ٣٤].

وقال تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين [الأعراف: ١١].

وقال تعالى: وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن

=

خلقت طينا [الإسراء: ٦١].

وقال الله سبحانه وتعالى: وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا [الكهف: ٥٠].

وقال الله عز وجل: وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى [طه: ١١٦].

وقال الله تعالى: وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون [الحجر: ٢٨ - ٣٠].

وقال المولى عز وجل: إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون [ص: ٧١ - ٧٣].

فهذه الأدلة جميعا دلت دلالة قاطعة على أن الملائكة سجدوا لآدم عليه السلام على الحقيقة؛ امتثالا وطاعة لربهم عز وجل.

أما أدلة السنة على ذلك فما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما، فحج آدم موسى. قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض؟. فقال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء، وقربك نجيا، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عاما. قال آدم: فهل وجدت فيها: وعصى آدم ربه فغوى [طه: ١٢١]؟. قال: نعم قال: أفتلومني على أن عملت عملا كتبه الله علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟. قال

رسول الله ﷺ: فحج آدم موسى).

والشاهد في قوله موسى عليه السلام: (وأسجد لك ملائكته). فهذا إثبات من موسى عليه السلام، وإقرار من محمد ﷺ على سجود الملائكة لآدم عليه السلام.

وعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا، يأتون آدم فيقولون: أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء فاشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا...).

وفي هذا إثبات من النبي ﷺ - الذي لا ينطق عن الهوى - على سجود الملائكة لآدم عليه السلام.

\* واختلف هل كان ذلك السجود خاصا بآدم عليه السلام أم كان مباحا إلى عصر الرسول - ﷺ -، وفيه قولين:

أحدهما: أن ذلك السجود كان خاصا بآدم فلا يجوز السجود لغيره من جميع العالم إلا الله تعالى.

والثاني: أن ذلك السجود كان جائزا بعد آدم إلى زمان يعقوب عليه السلام، لقوله تعالى: {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا} [يوسف: ١٠٠] فكان آخر ما أبيض من السجود للمخلوقين.

والصحيح: أن سجود التحية والإكرام كان مباحا إلى عصر رسول الله ﷺ، وكان مباحا في الشرائع السابقة إلى أن نسخ في شريعتنا، ومن المعلوم أن السجود لغير الله على وجه العبادة لم يكن مباحا في أية شريعة فكل الأنبياء نهوا عن ذلك وبلغوا أقوامهم، روي عن عبدالله بن أبي أوفى أنه: لَمَّا قَدِمَ مَعَاذُ مِنَ الشَّامِ سَجَدَ لِلنَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا هَذَا يَا مَعَاذُ قَالَ أَتَيْتُ الشَّامَ فَوَافَقْتُهُمْ يَسْجُدُونَ لِأَسَاقِفَتِهِمْ وَبَطَارِقَتِهِمْ

فَوَدِدْتُ فِي نَفْسِي أَنْ نَفْعَلَ ذَلِكَ بِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي لَوْ كُنْتُ أَمْرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِغَيْرِ اللَّهِ لِأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لزوجِهَا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تَوَدِّي الْمَرْأَةَ حَقَّ رَبِّهَا حَتَّى تَوَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ لَمْ تَمْنَعَهُ".

ومعنى القتب أن العرب يعز عندهم وجود كرسي للولادة فيحملون نساءهم على القتب عند الولادة، وفي بعض طرق معاذ: ونهى عن السجود للبشر وأمر بالمصافحة.

والذي عليه جمهور أهل العلم بلا خلاف ولا نزاع بينهم أن هذا السجود من معاذ -رضي الله عنه- كان سجود تحية لا عبادة إذ كيف يجهل هذا الصحابي الجليل أن سجود العبادة لا ينبغي إلا لله.

وتجدر الإشارة بأن السجود كان فيما مضى يستعمل تحية وإكراما كما فعل أبوا يوسف وإخوته وكما فعلت الملائكة لآدم هذا من باب التحية والإكرام وليس من باب العبادة، وأما في شريعة محمد عليه الصلاة والسلام فإن الله -عز وجل- منع من ذلك وجعل السجود لله وحده سبحانه وتعالى ولا يجوز أن يسجد لأحد لا للأنبياء ولا غيرهم، حتى محمد عليه الصلاة والسلام منع أن يسجد له أحد وأخبر أن السجود لله وحده سبحانه وتعالى، فعلم بهذا أن جميع أنواع العبادة كلها لله وحده سبحانه وتعالى، ومن أعظمها السجود فإنه ذلك وانكسار لله سبحانه وتعالى فهو من أفضل العبادات فلا يصرف لغيره من الناس لا للأنبياء ولا للجن ولا للإنس ولا لغيرهم، والله المستعان.

قوله تعالى: { فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ } [البقرة: ٣٣]، "أي: فسجدوا جميعاً له غير إبليس".

قال ابن عثيمين: " {فسجدوا} أي من غير تأخير؛ فالفاء هنا للترتيب، والتعقيب".

قوله تعالى: {أبى واستكبر} [البقرة: ٣٣]، "أى: امتنع مما أمر به وتكبر عنه".  
أخرج ابن أبي حاتم "عن قتادة: قوله {أبى واستكبر وكان من الكافرين}، حسد  
عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة، وقال: أنا ناري وهذا طيني.  
فكان بدء الذنوب الكبر، استكبر عدو الله أن يسجد لآدم".  
قال الشنقيطي: "لم يبين هنا موجب استكباره في زعمه، ولكنه بينه في مواضع آخر  
كقوله: {قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ} [الأعراف: ١٢] وقوله:  
{قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ} [الحجر: ٣٣]".  
قوله تعالى: {وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٣٣]، "أى: صار بإبائه واستكباره من  
الكافرين حيث استقبح أمر الله بالسجود لآدم".  
أخرج ابن أبي حاتم "عن عبد الله بن بريدة قوله: {وكان من الكافرين}، من الذين  
أبوا، فأحرقتهم النار".  
وذكر الطبري وابن أبي حاتم، عن أبي العالية أنه كان يقول: "وكان من  
الكافرين}، يعني: من العصيين". وروي عن الربيع مثل ذلك.  
قال ابن عطية: "وتلك معصية كفر لأنها عن معتقد فاسد صدرت".  
وذكروا في قوله تعالى {وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} [البقرة: ٣٣]، ثلاثة أقوال:  
أحدهما: أن المراد: كان من الكافرين في علم الله بناءً على أن {كان} فعل ماضٍ؛  
والمضى يدل على شيء سابق.  
وقد أخرج ابن أبي حاتم عن "السدي: {وكان من الكافرين}، قال: من الكافرين  
الذين لم يخلقهم الله يومئذ، يكونون بعد".  
والثاني: أن معناه: "وصار من الكافرين".  
والثالث: أنه كان من الكافرين، وليس قبله كافراً، كما كان من الجن، وليس قبله  
جن، وكما تقول: كان آدم من الإنس، وليس قبله إنسي. قاله الحسن.



والرابع: أنه قد كان قبله قوم كفار، كان إبليس منهم.  
والخامس: أن (كان): تأتي أحياناً مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ومن ذلك قوله تعالى: {وكان الله غفوراً رحيمًا} [النساء: ٩٦]، وقوله تعالى: {وكان الله عزيزاً حكيماً} [النساء: ١٥٨]، وقوله تعالى: {وكان الله سميعاً بصيراً} [النساء: ١٣٤]، وما أشبهها؛ هذه ليس المعنى أنه كان فيما مضى؛ بل لا يزال؛ فتكون {كان} هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتصاف الموصوف بما دلت عليه الجملة.  
قال ابن عثيمين: "وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل؛ ويُجرى الكلام على ظاهره".

ولفظة إبليس لغة: أبلس الرجل قُطِعَ به، وأبلس سكت، وأبلس من رحمة الله يئس وندم ومنه سُمِّيَ إبليس لأنه أبلس من رحمة الله وقيل: إبليس لا ينصرف لأنه أعجمي معرفة، والمبلس الساكت من الحزن أو الخوف، والإبلاس الحيرة.  
فيمكن القول بأن (إبليس) (إفعليل)، من الإبلاس، وهو الإياس من الخير والندم والحزن، ومن ذلك قوله جل ثناؤه: (فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ) [سورة الأنعام: ٤٤]، أي: "أنهم آيسون من الخير، نادمون حزناً"، كما قال العجاج:  
يَا صَاحِ، هَلْ تَعْرِفُ رَسْمًا مُكْرَسًا؟ ... قَالَ: نَعَمْ، أَعْرِفُهُ! وَأَبْلَسَا  
وقال رؤبة:

وَخَضَرَتْ يَوْمَ الْخَمَيْسِ الْأَخْمَاسُ... وَفِي الْوُجُوهِ صُفْرَةٌ وَإِبْلَاسٌ  
يعني به اكتئاباً وكسوفاً.

وأخرج الطبري "عن السُّدِّيِّ، قال: كان اسم إبليس (الحارث)، وإنما سمي إبليس حين أبلس متحيراً".

وقال ابن عباس: "إبليس، أبلسه الله من الخير كله، وجعله شيطاناً رجيمًا عقوبة

لمعصيته".

وفي مفهوم الشرع لا يُوجد تعريف اصطلاحى لإبليس في الشرع، إذ هو مخلوق معروف لدى الأديان الأخرى، وهو رمز الشرّ عند كل شعب من الشعوب ودين من الأديان وطائفة من الطوائف، وعليه نعرّف إبليس بأنه: الجانّ الذي أبى السجود لآدم حين خلقه الله، فاستحق لعنته، وطُرد من جنته، ووجبت له النار بعد إنظار الله له إلى يوم القيامة، وأُوتى من وسائل الإغواء ما لم يُؤتَ أحد من العالمين.

• الكفر لغة: الستر، ومنه سمي الزارع كافرا، لأنه يستر البذر ويغطيه ويدفنه في الأرض، وسمي الليل كافرا لأنه يغطي كل شيء، وسميت الكفارة بذلك لأنها تستر الذنب، وسمي الشخص كافرا لأنه يستر نعمة الله عليه، والكفر بالله ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: كفر استكبار وعناد وإصرار، ومنه كفر إبليس، فهو كفر استكبار كما قال الله (إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين).

والثاني: كفر جحود وتكذيب وإنكار، كما قال تعالى (وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون)، ومنه كفر قريش حيث قالوا فيما حكى الله عنهم (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب).

ويطلق الكفر على المعصية: كما قال ﷺ في النساء (تكفرون العشير) وقال ﷺ (اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت) رواه مسلم.

• قال الشنقيطي: قوله تعالى (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) لم يبين هنا هل قال لهم ذلك قبل خلق آدم أو بعد خلقه؟ وقد صرح في سورة الحجر ووص؛ بأنه قال لهم ذلك قبل خلق آدم، فقال في الحجر (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)،

وقال في سورة ص (إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين).

• إبليس سمي بذلك لأنه أبلس من رحمة الله: أي أيس منها يأسا لا رجاء بعده.  
 • قوله تعالى (فسجدوا إلا إبليس أبى ...) لم يبين سبب رفض واستكبار إبليس عن السجود لكنه بينه تعالى في آيات أخرى كقوله تعالى (قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين أنا خير).  
 وهذا قياس فاسد لأمر:

أولا: أنه في مقابلة النص، وأي قياس في مقابلة النص فاسد الاعتبار.  
 ثانيا: أنا لا نسلم أن النار خير من الطين، بل الطين خير من النار، لأن طبيعتها الطيش والإفساد والتفريق، وطبيعته الرزانة والإصلاح.  
 ثالثا: أنا لو سلمنا تسليما جدليا أن النار خير من الطين، فإنه لا يلزم من ذلك أن إبليس خير من آدم، لأن شرف الأصل لا يقتضي شرف الفرع.

(تنبيه): للناس في هذا السجود الوارد في هذه الآية أقوال: أحدها أنه تكريم لآدم، وطاعة لله، ولم يكن عبادة لآدم. وقيل: السجود لله، وآدم قبلة، أو السجود لآدم تحية، أو السجود لآدم عبادة بأمر الله، وفرضه عليهم. ذكر ابن الأنباري عن الفراء وجماعة من الأئمة، أن سجود الملائكة لآدم، كان تحية، ولم يكن عبادة. وكان سجود تعظيم وتسليم وتحية، لا سجود صلاة وعبادة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: قال أهل العلم: السجود كان لآدم بأمر الله وفرضه، وعلى هذا إجماع كل من يسمع قوله. فإن الله تعالى قال اسْجُدُوا لِآدَمَ ولم يقل: إلى آدم. وكل حرف له معنى. وفرق بين «سجدت له» وبين «سجدت إليه» قال تعالى: لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ [فصلت: ٣٧] وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [الرعد: ١٥] أجمع المسلمون على أن السجود للأحجار

والأشجار والدواب محرّم. وأما الكعبة، فيقال: كان النبي ﷺ يصلي إلى بيت المقدس، ثم صلى إلى الكعبة، ولا يقال صلى لبيت المقدس، ولا للكعبة. والصواب أن الخضوع بالقلوب، والاعتراف بالعبودية، لا يصلى على الإطلاق إلا لله سبحانه. وأما السجود فشريعة من الشرائع يتبع الأمر. فلو أمرنا سبحانه أن نسجد لأحد من خلقه، لسجدنا طاعة واتباعاً لأمره.

فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة وقربة يتقربون بها إليه. وهو لآدم تشريف وتعظيم وتكريم. وسجود إخوة يوسف له تحية وسلام. ولم يأت أن آدم سجد للملائكة. بل لم يؤمر بالسجود إلا لله رب العالمين. وبالجملة، أهل السنة قالوا: إنه سجد تعظيم وتكريم وتحية له. وقالت المعتزلة: كان آدم كالقابلة يسجد إليه، ولم يسجدوا له. قالوا ذلك هرباً من أن تكون الآية الكريمة حجة عليهم. فإن أهل السنة قالوا: إبليس من الملائكة، وصالح البشر أفضل من الملائكة، واحتجوا بسجود الملائكة لآدم. وخالفت المعتزلة في ذلك وقالت: الملائكة أفضل من البشر، وسجود الملائكة لآدم كان كالقابلة، ويبطله ما حكى الله سبحانه عن إبليس قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا [الإسراء: ٦٢].

الثاني: اختلفوا في الملائكة الذين أمروا بالسجود، فقيل: هم الذين كانوا مع إبليس في الأرض. قال تقي الدين بن تيمية: هذا القول ليس من أقوال المسلمين واليهود النصراني. وقيل: هم جميع الملائكة، حتى جبريل وميكائيل. وهذا قول العامة من أهل العلم بالكتاب والسنة. قال ابن تيمية: ومن قال خلافه فقد ردّ القرآن بالكذب والبهتان، لأنه سبحانه قال فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [الحجر: ٣٠]، وهذا تأكيد للعموم.

مسألة: اختلف العلماء في جنس إبليس هل هو من الملائكة أم من الجن؟ وذلك

لورود الآيات القرآنية باستثنائه من الملائكة في مواضع من القرآن عند التعرض لسجود الملائكة لآدم عليه السلام قال تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [البقرة: ٣٤]. وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ [الأعراف: ١١]. وقال: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [ص: ٧٣ - ٧٤]. وغير ذلك من الآيات، وهي تدل على استثنائه من الملائكة.

وقد جاءت آية سورة الكهف مصرحة بأن إبليس من الجن، قال تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا [الكهف: ٥٠].

وإزاء هذه الآيات فقد انقسم العلماء في هذه المسألة إلى فريقين: الفريق الأول: ويرى أن إبليس من الملائكة، والاستثناء الوارد في الآيات إنما هو استثناء متصل.

قال القرطبي: (وهو قول جمهور العلماء كابن عباس، وابن مسعود، وابن جريج، وسعيد بن المسيب، وقتادة وغيرهم، وهو اختيار الشيخ أبي الحسن الأشعري، والشيخ موفق الدين بن قدامة، وأئمة المالكية، ورجحه الطبري)، وقال البغوي: (هذا قول أكثر المفسرين وهو ظاهر قوله تعالى: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [ص: ٧٤]).

٢ - الفريق الثاني: ويرى أن إبليس لم يكن من الملائكة وإنما هو من الجن، والاستثناء في الآيات إنما هو استثناء منقطع.

والقائلون بهذا: ابن عباس في رواية، والحسن البصري، واختاره الزمخشري، وأبو

=

البقاء العكبري، والكواشي في تفسيره، وذكره الفخر الرازي عن بعض المتكلمين كالمعتزلة، وغيرهم من العلماء، ورجحه الشيخ الشنقيطي وغيره. أدلة الفريقين:

وقد انتصر كل من الفريقين لقوله بعدة أدلة، وإليك تفصيل أدلة كل فريق:  
أ- أدلة الفريق الأول:

اعتمد هذا الفريق فيما ذهب إليه على أن الاستثناء في قوله تعالى: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [ص: ٧٤]. إنما هو استثناء متصل، وقد تكرر هذا الاستثناء في القرآن الكريم، فأخرج إبليس بالاستثناء من لفظ الملائكة دليل على أنه منهم، وذكر بعضهم أن الظاهر إذا كثرت صارت بمنزلة النص، ومن المعلوم أن الأصل في الاستثناء الاتصال لا الانقطاع قال الطبري: (ثم استثنى من جميع الملائكة إبليس، فدل باستثنائه إياه منهم على أنه منهم، وأنه ممن قد أمر بالسجود معهم، ثم استثناه جل ثناؤه مما أخبر عن الملائكة أنهم فعلوه من السجود لآدم، فأخرجه من الصفة التي وصفهم بها من الطاعة لأمره، ونفى عنه ما أثبتته لملائكته من السجود لعبده آدم).  
وأما بالنسبة لقوله تعالى في سورة الكهف: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ [الكهف: ٥٠]. فقد أجاب الجمهور عنه بما يلي:

١ - أن إبليس كان من حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم، وخلقوا الملائكة من نور، غير هذا الحي، وكان من خزان الجنة، وكان رئيس ملائكة السماء الدنيا، وكان له سلطانها وسلطان الأرض، وكان اسمه قبل أن يركب المعصية عزازيل، وكان من أشد الملائكة اجتهادًا وعلماً، وكان يسوس ما بين السماء والأرض، فرأى لنفسه بذلك شرفاً عظيماً، فذلك الذي دعاه إلى الكفر فعصى، فمسخه الله شيطاناً رجيمًا.

=

وبهذا قال ابن عباس وجماعة من الصحابة.

٢ - أنه لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود، ولو لم يتوجه إليه الأمر بالسجود لم يكن عاصياً، ولما استحق الخزي والنكال، كما ورد ذلك في القرآن، قال: قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ [الأعراف: ١٢]. فقد دلت الآية على أنه أمر بالسجود، والأمر بالسجود لم يتوجه إلا إلى الملائكة، فدل هذا على أنه واحد منهم، وكان قتادة يقول: جن عن طاعة ربه.

٣ - أن الملائكة يطلق عليهم اسم الجن، كما في قوله تعالى: وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ [الصفات: ١٥٨]. حيث إن المراد بالجنة في الآية الملائكة، حيث زعمت قريش أن الملائكة بنات الله، وقد جعلوا بين الله وإبليس نسباً - تعالى الله عما يقولون - وإطلاق لفظ الجن على الملائكة هو ما دلت عليه لغة العرب، حيث يقول أعشى بن قيس يذكر ما أعطاه الله للنبي سليمان بن داود عليهما السلام:

وسخر من جن الملائك تسعة... قياماً لديه يعملون بلا أجر

فقد أطلق على الملائكة اسم الجن، وقال الطبري: (فأبت العرب في لغتها إلا أن الجن كل ما اجتن، وما سمى الله الجن إلا لأنهم اجتنوا فلم يروا، وما سمى بنو آدم الإنس إلا أنهم ظهروا فلم يجتنوا، فما ظهر فهو إنس، وما اجتن فلم ير فهو جن).

ب- أدلة الفريق الثاني:

وقد استدلل القائلون بأن إبليس من الجن وليس من الملائكة بأدلة هي:

١ - أن قوله تعالى في سورة الكهف: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ [الكهف: ٥٠]. صريح في أن إبليس من الجن وليس من الملائكة، والجن غير الملائكة، وغير جائز أن ينسب إلى غير ما نسبته الله إليه، وذكر الطبري عن قتادة

قال: (كان الحسن يقول في قوله: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ إِجَاءً إِلَى نَسَبِهِ، وما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قط، وإنه لأصل الجن كما أن آدم أصل الإنس). وممن قال بأن إبليس أبو الجن أيضًا ابن زيد وقتادة كما ذكر ذلك القرطبي.

٢ - أن إبليس لو كان من الملائكة لما عصى الله عندما توجه إليه بالأمر بالسجود لآدم، لقوله تعالى عن الملائكة: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ [التحریم: ٦]. قال الزمخشري في قوله: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ: كلام مستأنف جار مجرى التعليل بعد استثناء إبليس من الساجدين، كأن قائلًا قال: ما له لم يسجد؟ فقل: كان من الجن، فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ وَالْفَاءُ لِلتَّسْبِيبِ، أيضًا جعل كونه من الجن سببًا في فسقه، لأنه لو كان ملكًا كسائر من سجد لآدم لم يفسق عن أمر ربه، لأن الملائكة معصومون البتة، لا يجوز عليهم ما يجوز على الجن والإنس.

وقال الشيخ الشنقيطي في قوله تعالى: كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ (ظاهر في أن سبب فسقه عن أمر ربه كونه من الجن، وقد تقرر في الأصول في مسلك النص وفي مسلك الإيماء والتنبيه أن الفاء من الحروف الدالة على التعليل كقولهم: سرق فقطعت يده، أي لأجل سرقته، وسها فسجد، أي لأجل سهوه، ومن هذا القبيل قوله تعالى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [المائدة: ٣٨]. أي لعله سرقتهما، وكذلك قوله هنا: كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ أَي لَعَلَّ كَيَنُونَتَهُ مِنَ الْجِنِّ لِأَنَّ هَذَا الْوَصْفَ فَرَقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَلَائِكَةِ، لِأَنَّهُمْ امْتَثَلُوا الْأَمْرَ وَعَصَاهُ).

٣ - أن الله أخبر أنه خلق إبليس من النار، ولم يخبر أنه خلق الملائكة من شيء من ذلك، بل ورد في الحديث المروي عن عائشة قوله عليه الصلاة والسلام: ((خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من نار، وخلق آدم مما وصف لكم)).



=

وفي هذا دليل على أن الملائكة مخلوقة من نور لا من نار. وقد ورد التصريح في القرآن على لسان إبليس بأن الذي دعاه إلى عدم السجود لآدم هو أنه مخلوق من النار وآدم مخلوق من الطين، قال تعالى: قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ [الأعراف: ١٢]. فالذي دعا إبليس لعدم السجود هو ظنه الفاسد أن النار أشرف من الطين، وأن المخلوق منها أشرف من المخلوق من الطين.

٤ - أن الله أخبر أن إبليس له نسل وذرية قال تعالى: أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ [الكهف: ٥٠]. فإبليس وذريته يتوالدون كما يتوالد بنو آدم، كما قال الحسن ويأكلون، ويشربون، والملائكة لا يتوالدون، ولا يأكلون، ولا يشربون، فدل هذا على أن إبليس من الجن وليس من الملائكة.

وقد أجاب القائلون بأن إبليس من الجن عن قوله تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [البقرة: ٣٤]. ونحوها من الآيات بما يلي:

أولاً: أن الاستثناء في هذه الآيات إنما هو استثناء منقطع، قال ابن حجر الهيتمي: (ومن الواضح أن دلالة كان من الجن لأن كونه منهم أظهر من دلالة الاستثناء على كونه من الملائكة، لأنه يأتي منقطعاً كثيراً، قال تعالى: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ [النساء: ١٥٧]). وقوله تعالى: فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيَ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ [الشعراء: ٧٧]. فرب العالمين ليس من الأول، وكقولنا: جاء بنو فلان إلا أحمد، وليس منهم إنما هو عشيرهم.

ثانياً: ... قال ابن كثير: (إن الله لما أمر الملائكة بالسجود لآدم دخل إبليس في خطابهم، لأنه وإن لم يكن من عنصرهم، إلا أنه كان قد تشبه بهم وتوسم بأفعالهم، فلهذا دخل في الخطاب لهم، ودم في مخالفته الأمر).

=

وقال الزمخشري: (إنما تناوله الأمر وهو للملائكة خاصة لأن إبليس كان في صحبتهم، وكان يعبد الله تعالى عبادتهم، فلما أمروا بالسجود لآدم والتواضع له كرامة له، كان الجنّي الذي معهم أجدر بأن يتواضع).

ثالثاً: وذكر بعضهم أنه يمكن أن يقال: إن الجن من جنس الملائكة من حيث لطافة الجسم، وعدم رؤية البشر له، فيكون الاستثناء متصلاً مع كون إبليس من عنصر الجن حقيقة، لدلالة قوله تعالى: خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ [الأعراف: ١٢].

رابعاً: وذكر بعضهم أن الجن كانوا مأمورين بالسجود مع الملائكة، ولكنه استغنى بذكر الملائكة لمزيد شرفهم عن ذكر الجن .. عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة لعبد الكريم عبيدات - ص ٤٧٥

القول الراجح

وبعد هذا العرض لأدلة الفريقين وأجوبة كل فريق على أدلة الفريق الآخر يتبين لنا رجحان القول الثاني، بأن إبليس من الجن وليس من الملائكة، وذلك للأسباب التالية:

١ - صراحة ما اعتمدوا عليه من آية سورة الكهف في أن إبليس كان من الجن في قوله تعالى: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ، قال الشيخ الشنقيطي: (وأظهر الحجج في المسألة حجة من قال إنه غير ملك لقوله تعالى: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ الآية، وهو أظهر شيء في الموضوع من نصوص الوحي، والعلم عند الله تعالى).

٢ - أن ما ورد في الكتاب والسنة من وصف إبليس بالعصيان، وأن له ذرية، وأنه مخلوق من النار، وأنه يأكل ويشرب، يدل دلالة ظاهرة على أنه من الجن، لأن هذه الصفات من صفات الجن دون الملائكة.

٣ - أن الاستثناء المنقطع يأتي في القرآن وفي كلام العرب كثيرًا كما تقدم من الأمثلة.

٤ - استقامة توجيههم استثناء إبليس من الملائكة من جهة المعنى في قوله تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [البقرة: ٣٤]. وغير ذلك من الآيات التي اعتمد عليها الجمهور في قولهم بأن إبليس من الملائكة وليس من الجن، وذلك لأن الآيات التي استثنته من الملائكة توحى بأنه كان يتعبد الله معهم لاختلاف صفاته عن صفاتهم، فبمقتضى الأمر أن يتوجه إليه الخطاب بالسجود مع الملائكة، لأنه أصبح واحدًا يعيش معهم، ولكنه لم يخرج عن أصله بأنه من الجن.

٥ - وأما صرف الجمهور لقوله تعالى: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ عن ظاهره بأنه كان من حي من أحياء الملائكة خلقوا من نار السموم، فلم يثبت لنا أن من الملائكة من خلق من النار، بل ورد ما يناقض ذلك في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها من أن الملائكة خلقت من نور، وخلق الجن من نار.

وما ذكره البيضاوي في تفسيره من أن المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك - غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان، محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والإحراق، فإذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور، ومتى نكصت عادت الحالة الأولى جذعة، ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف - غير مسلم به، إذ الفرق بين النار والنور أشمل من ذلك، فليس شرطاً أن يكون كل جسم مضيء محرقاً كما أسلفنا.

وما زعمه الشيخ محمد عبده من أنه ليس هناك ثمة دليل يفرق بين الملائكة والجن تفريقاً جوهرياً، وإنما هو اختلاف أصناف عندما تختلف أوصاف، فترده

الأدلة من القرآن والسنة، فالفرق بينهما واضح في أصل المادة التي خلق كل واحد منهما منها، وفي صفات كل منهما كذلك كما تقدم. وعدم ورود آية في القرآن تدل على المادة التي خلقت منها الملائكة لا يعتبر مسوغاً لاعتبار إبليس واحداً من الملائكة، اعتماداً على الآيات التي تستثني إبليس منهم.

٦ - وأما ما أجاب به القائلون بأن إبليس من الملائكة على قوله تعالى: *إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ* بما ورد من روايات عن بعض السلف كابن عباس وغيره - بما تقدم - فيجيب على ذلك الشيخ الشنقيطي حيث يقول:

(وما يذكره المفسرون عن جماعة من السلف كابن عباس وغيره - من أنه (أي إبليس) كان من أشرف الملائكة، ومن خزان الجنة، وأنه كان يدبر أمر السماء الدنيا، وأن اسمه عزازيل - كله من الإسرائيليات التي لا معول عليها).

وذكر ابن كثير رواية عن ابن جرير الطبري بإسناده عن ابن عباس أن إبليس كان من حي من أحياء الملائكة خلقوا من نار السموم يسمون جنًّا في أثر طويل، قال ابن كثير تعليقاً عليها: (وهذا سياق غريب، وفيه أشياء فيها نظر يطول مناقشتها).

وذكر الفخر الرازي أن تعليل الجمهور لقوله تعالى: *كَانَ مِنَ الْجِنِّ* بأنه - أي إبليس - كان خازناً للجنة تعليل غير جائز، لأن قوله: *كَانَ مِنَ الْجِنِّ* يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنياً، ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازناً للجنة.

ومن ذكر أن معنى قوله: *كَانَ مِنَ الْجِنِّ* يحتمل أن يكون بمعنى صار، فقد قال الفخر الرازي أيضاً: (هذا خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلا عند الضرورة) وذكر ابن فورك أن هذا مما ترده الأصول.

قال ابن القيم: الصواب التفصيل في هذه المسألة، وأن القولين في الحقيقة قول واحد. فإن إبليس كان مع الملائكة بصورته وليس منهم بمادته وأصله. كان أصله

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا  
هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥).

{وقلنا يا آدم أسكن أنت} تأكيد للضمير المُستتر ليعطف عليه {وزوجك}  
حواء بالمد وكان خلقها من ضلعه الأيسر {الجنة وكلا منها} أكلا {رغدا}  
واسعا لا حجر فيه {حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة} بالأكل منها وهي  
الحنطة أو الكرم أو غيرهما {فتكونا} فتصيرا {من الظالمين} العاصين<sup>(١)</sup>.

من نار، وأصل الملائكة من نور. فالنابي كونه من الملائكة، والمثبت، لم يتواردا  
على محل واحد. وكذلك قال شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية في الفتاوي  
المصرية: وقيل إن فرقة من الملائكة خلقوا من النار. سموا «جنًا»، لاستتارهم عن  
الأعين، فإبليس كان منهم. والدليل على ذلك قوله تعالى: وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ  
نَسَبًا [الصفات: ١٥٨]، وهو قولهم: الملائكة بنات الله، ولما أخرجه الله من  
الملائكة جعل له ذرية.

سئل الشعبي: هل لإبليس زوجة؟ قال: ذلك عرس لم أشهده! قال: ثم قرأت هذه  
الآية، فعلمت أنه لا يكون له ذرية إلا من زوجة. فقلت: نعم. وقال قوم: ليس له  
ذرية ولا أولاد، وذريته أعوانه من الشياطين.

(١) قوله تعالى {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} [البقرة: ٣٥].

قوله (وقلنا) هو من خطاب الأكابر والعظماء أخبر سبحانه عن نفسه بصيغة  
الجمع لأنه ملك الملوك (يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة) أي اتخذ الجنة مأوى  
ومنزلاً ومسكناً وهو محل السكون، وأما ما قاله بعض المفسرين أن قوله (أسكن)  
تنبيه على الخروج لأن السكنى لا يكون ملكاً، وأخذ ذلك من قول جماعة من  
العلماء أن من أسكن رجلاً منزلاً له فإنه لا يملكه بذلك وإن له أن يخرج منه،

فهو معنى عرفي، والواجب الأخذ بالمعنى العربي إذا لم يثبت في اللفظ حقيقة شرعية.

و(الجنة): هي "البستان الكثير الأشجار، وسمي بذلك لأنه مستتر بأشجاره". وقد اختلف العلماء في الجنة التي أسكنها آدم هل هي جنة الخلد أم لا على قولين: القول الأول: أنها ليست جنة الخلد، وإنما جنة في الأرض. واستدلوا: قالوا: إن جنة الخلد يكون دخولها يوم القيامة، ولم يأت زمن دخولها. وقالوا: وصف الله الجنة بأنها (دار المقامة) فمن دخلها أقام بها، ولم يقم آدم بالجنة التي دخلها. وقالوا: إن جنة الخلد دار سلامة مطلقة، لا دار ابتلاء وامتحان، وقد ابتلي فيها آدم بأعظم الابتلاء.

وقالوا: ولو كان آدم أسكن جنة الخلد، فكيف توصل إليها إبليس الرجس النجس المذموم حتى فتن فيها آدم.

القول الثاني: أنها جنة الخلد. واستدلوا:

بقوله تعالى (اهبطوا) والهبوط يكون من أعلى إلى أسفل.

وقالوا: إن الله وصفها بصفات لا تكون إلا في جنات الخلد فقال (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنت لا تظمأ فيها ولا تضحى) وهذا لا يكون في الدنيا أصلاً. وجاء في الصحيحين في حديث احتجاج آدم وموسى، (قال موسى لآدم: أخرجتنا ونفسك من الجنة) ولو كانت في الأرض فهم قد خرجوا من بساتين، فلم يخرجوا من الجنة.

وهذا القول هو الصحيح.

• قال القرطبي: ولا التفات لما ذهب إليه المعتزلة والقدرية من أنه لم يكن في جنة الخلد وإنما كان في جنة بأرض عدن.

واستدلوا على بدعتهم بأنها لو كانت جنة الخلد لما وصل إليه إبليس، فإن الله يقول (لا لغو فيها ولا تأثيم) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قبيلا سلاما)، وأنه لا يخرج منها أهلها لقوله: (وما هم منها بمخرجين)، وأيضا فإن جنة الخلد هي دار القدس، قدست عن الخطايا والمعاصي تطهيرا لها، وقد لغا فيها إبليس وكذب، وأخرج منها آدم وحواء بمعصيتهما.

قالوا: وكيف يجوز على آدم مع مكانه من الله وكمال عقله أن يطلب شجرة الخلد وهو في دار الخلد والملك الذي لا يبلى؟ فالجواب: أن الله تعالى عرف الجنة بالألف واللام؛ ومن قال: أسأل الله الجنة؛ لم يفهم منه في تعارف الخلق إلا طلب جنة الخلد.

ولا يستحيل في العقل دخول إبليس الجنة لتغريب آدم؛ وقد لقي موسى آدم عليهما السلام فقال له موسى: أنت أشقيت ذريتك وأخرجتهم من الجنة؛ فأدخل الألف واللام ليبدل على أنها جنة الخلد المعروفة، فلم ينكر ذلك آدم، ولو كانت غيرها لرد على موسى؛ فلما سكت آدم على ما قرره موسى صح أن الدار التي أخرجهم الله عز وجل منها بخلاف الدار التي أخرجوا إليه.

وأما ما احتجوا به من الآي فذلك إنما جعله الله فيها بعد دخول أهلها فيها يوم القيامة، ولا يمتنع أن تكون دار الخلد لمن أراد الله تخليده فيها وقد يخرج منها من قضي عليه بالفناء.

وقد أجمع أهل التأويل على أن الملائكة يدخلون الجنة على أهل الجنة ويخرجون منها، وقد كان مفاتيحها بيد إبليس ثم انتزعت منه بعد المعصية، وقد دخلها النبي ﷺ ليلة الإسراء ثم خرج منها وأخبر بما فيها وأنها جنة الخلد حقا. (تفسير القرطبي).

وقيل كلا القولين ممكن والأدلة الثقيلة متعارضة فوجب التوقف وترك القطع،  
قاله أبو السعود.

وقد استوعب الحافظ ابن القيم في كتابه حادي الأرواح إلى بلاد الأقراح دلائل  
الفريقين من غير تصريح برجحان أحد القولين والله تعالى أعلم.  
قال ابن عثيمين: "ظاهر الكتاب، والسنة أنها جنة الخلد، وليست سواها؛ لأن  
"أل" هنا للعهد الذهني".

قال الماوردي وسُمِّيَتْ [الأنثى]: امرأة، لأنها خُلِقَتْ مِنَ المرءِ".  
فأما تسميتها حواء، ففيه قولان:  
أحدهما: أنها سميت بذلك لأنها خلقت من حَيٍّ، وهذا قول ابن عباس، وابن  
مسعود.

والثاني: أنها سميت بذلك، لأنها أم كل حَيٍّ.  
واختلف فيما خلقت منه حواء على قولين:  
أحدهما: أنه خلقها من مثل ما خلق منه آدم وهذا قول تفرد به ابن بحر المعتزلي،  
وقد قال الربيع بن أنس حواء من طينة آدم واحتج بقوله تعالى {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ نَمْتَرُونَ} [الأنعام: ٢].  
القول الثاني: وهو ما عليه الجمهور أنه خلقها من ضلع آدم الأيسر بعد أن ألقى  
عليه النوم حتى لم يجد لها مسا قال ابن عباس: فلذلك تواسلا ولذلك سميت  
امرأة لأنها خلقت من المرء.

كما اختلف في زمن خلق حواء على قولين:  
أحدهما: أن آدم أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَحْدَهُ، فَلَمَّا اسْتَوْحَش خُلِقَتْ حَوَاءٌ مِنْ ضِلْعِهِ بَعْدَ  
دخوله في الجنة، وهذا قول ابن عباس، وابن مسعود.  
والثاني: أنها خلقت من ضلعه قبل دخوله الجنة، ثم أُدْخِلَ مَعًا إِلَى الْجَنَّةِ، لقوله



تعالى: { وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ }، وهذا قول أبي إسحاق.  
والقول الثاني عليه أكثر أهل العلم.  
ويقال لامرأة الرجل: زَوْجُهُ وَزَوْجَتُهُ، والزوجة بالهاء أكثر في كلام العرب منها  
بغير الهاء. والزوج بغير الهاء يقال إنه لغة لأزد شنوءة. فأما الزوج الذي لا  
اختلاف فيه بين العرب، فهو زوج المرأة.  
قوله تعالى: { وَكُلَّا مِنْهَا رَعَدًا } [البقرة: ٣٥]، "أي كلا من ثمار الجنة أكلاً رعداً  
واسعاً".  
قال البغوي: أكلا "واسعاً كثيراً".  
قال الطبري: أي "وكلا من الجنة رزقاً واسعاً هنيئاً".  
قال ابن عثيمين: "أي: أكلاً هنيئاً، ليس فيه تنغيص. والأمر بمعنى الإباحة،  
والإكرام".  
و(الرَّعْدُ): الواسع من العيش، الهنيء الذي لا يُعْنِي صاحبه. يقال: أرغد فلان: إذا  
أصاب واسعاً من العيش الهنيء، كما قال امرؤ القيس بن حُجْر:  
بَيْنَمَا الْمَرْءُ تَرَاهُ نَاعِمًا... يَأْمَنُ الْأَحْدَاثَ فِي عَيْشٍ رَعْدٍ  
وقد أخرج الطبري عن ابن مسعود أنه قال: "الرغد، الهنيء".  
وذكر أهل التفسير في (الرغد) ثلاثة تأويلات:  
أحدها: أنه العيش الهنيء، وهذا قول ابن عباس وابن مسعود.  
والثاني: أنه العيش الواسع، وهذا قول الضحاك، وأبي عبيدة.  
والثالث: أنه أراد الحلال الذي لا حساب فيه، وهو قول مجاهد.  
قوله تعالى: { حَيْثُ شِئْتُمَا } [البقرة: ٣٥]، "أي من أي مكان في الجنة أردتما  
الأكل فيه".  
قال البغوي: أي: "كيف شئتما ومتى شئتما وأين شئتما".

قال ابن عثيمين: "أي في أي مكان من هذه الجنة، ونقول أيضًا: وفي أي زمان؛ لأن قوله تعالى: {كُلَّا} فعل مطلق لم يقيد بزمن".  
قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} [البقرة: ٣٥]، "أي ولا تأكلا من هذه الشجرة".

قال الأصمعي: والنهي عن القرب فيه سد للذريعة وقطع للوسيلة ولهذا جاء به عوضًا عن الأكل، ولا يخفى أن النهي عن القرب لا يستلزم النهي عن الأكل لأنه قد يأكل من ثمرة الشجرة من هو بعيد عنها إذا حمل إليه، فالأولى أن يقال المنع من الأكل مستفاد من القام، والشجر ما كان له ساق من نبات الأرض وواحد شجرة.

قال الطبري: "والشجر في كلام العرب: كل ما قام على ساق، ومنه قول الله جل ثناؤه: {وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ} [الرحمن: ٦]، يعني بالنجم ما نجم من الأرض من نبت، وبالشجر ما استقل على ساق".  
قال البغوي: "يعني للأكل".

اختلف أهل التفسير في الشجرة التي نُهي عنها، على أقاويل:  
أحدها: أنها البر، وهذا قول ابن عباس.

والثاني: أنها الكرّم، وهذا قول السُدّي، وجعدة بن هبيرة.

والثالث: أنها التين، وهذا قول ابن جريج، ويحكيه عن بعض الصحابة.

والرابع: أنها شجرة الخلد التي تأكل منها الملائكة. قاله يعقوب بن عتبة.

والصواب: أن هذه الشجرة غير معلومة النوع، وأنه لا علم عندنا أي شجرة كانت على التعيين، لأن الله لم يَضَع لعباده دليلا على ذلك في القرآن، ولا في السنة الصحيحة، فتبقى على إبهامها. والله أعلم.

وقد أحسن الإمام ابن جرير في التعبير عن هذا المعنى فقال: "والصواب في ذلك

أن يقال: إن الله تعالى نهى آدم وزوجه عن الأكل من شجرة يعينها من أشجار الجنة دون سائر أشجارها فأكلا منها، ولا علم عندنا بأي شجرة كانت على التعيين، لأن الله لم يضع لعباده دليلا على ذلك في القرآن ولا من السنة الصحيحة، وقد قيل: كانت شجرة البر، وقيل كانت شجرة العنب. وذلك علم إذا علم لم ينفع العالم به علمه، وإن جهله جاهل لم يضره جهله به.

قوله تعالى: {فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: ٣٥]، "أي فتصيروا من الذين ظلموا أنفسهم بمعصية الله".

قال ابن عثيمين: "أي من المعتدين لمخالفة الأمر".

قال البغوي: أي: فتصيرا من الضارين بأنفسكما بالمعصية".

وأصل "الظلم" في كلام العرب، وضع الشيء في غير موضعه، ومنه قول نابغة بني ذبيان:

إِلَّا أُوَارِيَّ لَأَيًّا مَا أُبَيِّئُهَا... وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمُظْلُومَةِ الْجَلْدِ

فجعل الأرض مظلومة، لأن الذي حفر فيها النؤي حفر في غير موضع الحفر، فجعلها مظلومة، لموضع الحفرة منها في غير موضعها، ومن ذلك قول ابن قميئة في صفة غيث:

ظَلَمَ الْبِطَاحَ بِهَا انْهَالُ حَرِيصَةٍ... فَصَفَا النُّطَافُ لَهُ بُعِيدَ الْمُقْلَعِ

قوله ظلمه إياه: مجيئه في غير أوانه، وانصبابه في غير مصبّه. ومنه: ظلم الرجل جزوره، وهو نحره إياه لغير علة. وذلك عند العرب وضع النحر في غير موضعه.

وذكروا في قوله تعالى {فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: ٣٥]، وجهان:

أحدهما: من المعتدين في أكل ما لم يُبَحَّ لكما.

والثاني: من الظالمين لأنفسكما في أكلكما.

واختلفوا في معصية آدم بأكله من الشجرة، على أي وجه وقعت منه، على أربعة

أقاويل:

أحدها: أنه أكل منها وهو ناسٍ للنهي لقوله تعالى: {وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَ} [طه: ١١٥]، وزعم صاحب هذا القول، أن الأنبياء يلزمهم التحفظ واليقظ لكثرة معارفهم وعلو منازلهم ما لا يلزم غيرهم، فيكون تشاغله عن تذكر النهي تضييعاً صار به عاصياً.

والقول الثاني: أنه أكل منها وهو سكران فصار مؤاخذاً بما فعله في السكر، وإن كان غير قاصد له، كما يؤاخذ به لو كان صاحياً، وهو قول سعيد بن المسيب.

والقول الثالث: أنه أكل منها عامداً عالماً بالنهي، وتأول قوله: {وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَ} [طه: ١١٥] أي فزَلَّ، ليكون العمد في معصية يستحق عليها الذم.

والرابع: أنه أكل منها على جهة التأويل، فصار عاصياً بإغفال الدليل، لأن الأنبياء لا يجوز أن تقع منهم الكبائر، ولقوله تعالى في إبليس: {فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ} [الأعراف: ٢٢] وهو ما صرفهما إليه من التأويل.

واختلف من قال بهذا في تأويله الذي استجاز به الأكل، على ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنه تأويل على جهة التنزيه دون التحريم.

والثاني: أنه تأويل النهي عن عين الشجرة دون جنسها، وأنه إذا أكل من غيرها من الجنس لم يعص.

والثالث: أن التأويل ما حكاه الله تعالى عن إبليس في قوله: {مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ} [الأعراف: ٢٣].

(منبهة): الأنبياء هم صفوة البشر، وهم أكرم الخلق على الله تعالى، اصطفاهم الله تعالى لتبليغ الناس دعوة لا إله إلا الله، وجعلهم الله تعالى الواسطة بينه وبين خلقه في تبليغ الشرائع، وهم مأمورون بالتبليغ عن الله تعالى، قال الله تعالى: "أولئك

الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين " الأنعام / ٨٩. والأنبياء وظيفتهم التبليغ عن الله تعالى مع كونهم بشرا، ولذلك فهم بالنسبة للأمر المتعلق بالعصمة على حالين:

١ - العصمة في تبليغ الدين.

٢ - العصمة من الأخطاء البشرية.

أولا: أما بالنسبة للأمر الأول، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في التبليغ عن الله تبارك وتعالى، فلا يكتفون شيئا مما أوحاه الله إليهم، ولا يزيدون عليه من عند أنفسهم، قال الله تعالى لنبية محمد ﷺ " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ " المائدة / ٦٧، وقال تعالى: " ولو تقول علينا بعض الأقاويل \* لأخذنا منه باليمين \* ثم لقطعنا منه الوتين \* فما منكم من أحد عنه حاجزين " الحاقة / ٤٧ - ٤٤، وقال تعالى: " وما هو على الغيب بضنين " التكوثر / ٢٤، قال العلامة السعدي رَحِمَهُ اللهُ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ " وما هو على ما أوحاه الله إليه بشحيح، يكتم بعضه، بل هو ﷺ أمين أهل السماء، وأهل الأرض، الذي بلغ رسالات ربه، البلاغ المبين، فلم يشح بشيء منه، عن غني ولا فقير، ولا رئيس ولا مرؤوس، ولا ذكر ولا أنثى، ولا حضري ولا بدوي، ولذلك بعثه الله في أمة أمية جاهلة جهلاء، فلم يمت ﷺ حتى كانوا علماء ربانيين، إليهم الغاية في العلوم... " انتهى.

قال ابن حزم في الفصل (٤ / ٢): ذهب جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة.. أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعمد لا صغيرة ولا كبيرة.. ونقول إنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد ويقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب به منه فيوافق خلاف مراد الله تعالى إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين ا. هـ

وقال رحمه الله أيضًا في الدرّة (ص ٢٢٩): (والأنبياء عليهم السلام، لا يعصون الله تعالى لا بكبيرة ولا صغيرة على سبيل العمد، لأنهم معصومون، والناس مأمورون بالاعتداء بهم، ولا يجوز الأمر بالاعتداء بمن يعصي. هـ  
فالنبي في تبليغه لدين ربه وشريعته لا يخطأ في شيء البتة لا كبير ولا قليل، بل هو معصوم دائما من الله تعالى.

قال سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله في مجموع فتاواه (٦ / ٣٧١):  
" قد أجمع المسلمون قاطبة على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - ولا سيما محمد ﷺ معصومون من الخطأ فيما يبلغونه عن الله عز وجل، قال تعالى: "والنجم إذا هوى \* ما ضل صاحبكم وما غوى \* وما ينطق عن الهوى \* إن هو إلا وحي يوحى \* علمه شديد القوى " النجم / ١ - ٥، فنينا محمد ﷺ معصوم في كل ما يبلغ عن الله قولاً وعملاً وتقريراً، هذا لا نزاع فيه بين أهل العلم " انتهى.  
وقد اتفقت الأمة على أن الرسل معصومون في تحمل الرسالة، فلا ينسون شيئاً مما أوحاه الله إليهم، إلا شيئاً قد نسخ، وقد تكفل الله جل وعلا لرسوله ﷺ أن يقرئه فلا ينسى، إلا شيئاً أراد الله أن ينسيه إياه وتكفل له بأن يجمع له القرآن في صدره. قال تعالى: " سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله " الأعلى / ٧، وقال تعالى: " إن علينا جمعه وقرآنه \* فإذا قرأناه فاتبع قرآنه " القيامة / ١٧ - ١٨.

قال شيخ الإسلام رحمه الله (مجموع الفتاوى ج ١٨ / ٧): "فان الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله عز وجل فلا يكون خبرهم إلا حقا وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبيئ الناس بالغيب والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه " انتهى.

ثانياً: بالنسبة للأنبياء كأناس يصدر منهم الخطأ، فهو على حالات:

عدم الخطأ بصدور الكبائر منهم:

=

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ (مجموع الفتاوى: ج ٤ / ٣١٩): "إن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف... وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول" انتهى. وأما صغائر الذنوب فربما تقع منهم أو من بعضهم، ولهذا ذهب أكثر أهل العلم إلى أنهم غير معصومين منها، وإذا وقعت منهم فإنهم لا يقرون عليها بل ينههم الله تبارك وتعالى عليها فيبادرون بالتوبة منها.

قال الدكتور عمر الأشقر في كتابه الرسل والرسالات (ص ١٠٧): ذهب أكثر علماء الإسلام إلى أن الأنبياء ليسوا معصومين من الصغائر، وقال ابن تيمية: (القول بأن الأنبياء معصومون من الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الأمدي أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول..).

أما الذين منعوا من وقوع الصغائر من الأنبياء فقد أوردوا شبهتين: الأولى: أن الله أمر باتباع الرسل والتأسي بهم لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ [الأحزاب: ٢١]، وهذا شأن كل رسول، والأمر باتباع الرسول يستلزم أن تكون اعتقاداته وأفعاله وأقواله جميعها طاعات لا محالة، لأنه لو جاز أن يقع من الرسول معصية لله تعالى لحصل تناقض في واقع الحال، إذ يقتضي أن يجتمع في هذه المعصية التي وقعت من الرسول الأمر باتباعها وفعلها من حيث كوننا مأمورين بالتأسي بالرسول ﷺ، والنهي عن موافقتها من حيث كونها معصية منهى عنها، وهذا تناقض، فلا يمكن أن يأمر الله عبداً بشيء في حال أنه ينهاه عنه.

وقولهم هذا يكون صحيحًا، لو بقيت معصية الرسول خافية غير ظاهرة، بحيث تختلط علينا الطاعة بالمعصية، أمّا وأنّ الله ينه رسله وأنبيأؤه إلى ما وقع منهم من مخالفات ويوفقهم إلى التوبة منها، من غير تأخير فإنّ ما أوردوه لا يصلح دليلًا بل يكون التأسّي بهم في هذا منصبًا على الإسراع في التوبة عند وقوع المعصية، وعدم التسويف في هذا، تأسّيًا بالرسول والأنبياء الكرام في مبادرتهم بالتوبة من غير تأخير.

الثانية: أنّ هؤلاء توهّموا أنّ الذنوب تنافي الكمال، وأنّها تكون نقصًا وإنّ تاب التائب منها، وهذا غير صحيح، فإنّ التوبة تغفر الحوبة، ولا تنافي الكمال، ولا يتوجه إلى صاحبها اللوم، بل إنّ العبد في كثير من الأحيان يكون بعد توبته من معصيته خيرًا منه قبل وقوع المعصية، وذلك لما يكون في قلبه من الندم والخوف والخشية من الله تعالى، ولما يجهد به نفسه من الاستغفار والدعاء، ولما يقوم به من صالح الأعمال، يرجو بذلك أن تمحو الصالحات السيئات، وقد قال بعض السلف: (كان داود عليه السلام بعد التوبة خيرًا منه قبل الخطيئة)، وقال آخر: (لو لم تكن التوبة أحبّ الأشياء إليه لما ابتلى بالذنب أكرم الخلق عليه).

وقد ثبت في الصحاح ((أنّ الله أشد فرحًا بتوبة عبده من رجل أضلته ناقته بأرض فلاة، وعليها طعامه وشرابه، فنام نومة فقام فوجد راحلته فوق رأسه فقال: اللهم أنت عبادي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح)).

وفي الكتاب الكريم: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [البقرة: ٢٢٢] وقال تعالى مبينًا مثوبة التائبين: إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ... [الفرقان: ٧٠].

وفي يوم القيامة ((يدني الله المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا، فيقول: نعم، أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم)). ومعلوم أنه لم يقع



فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ  
عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦).

{ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ } إِنْ لَيْسَ أَذْهَبَهُمَا وَفِي قِرَاءَةِ فَأَزَلَّهُمَا نَحَاهُمَا { عَنْهَا } أَيَّ  
الْجَنَّةِ بَأَنَّ قَالَ لَهُمَا هَلْ أَذَلَّكُمْ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَقَاسَمَهُمَا بِاللَّهِ إِنَّهُ لَهُمَا لَمِنْ

ذنب من نبي إلا وقد سارع إلى التوبة والاستغفار منه، يدلنا على هذا أن القرآن لم يذكر ذنوب الأنبياء إلا مقرونة بالتوبة والاستغفار، فآدم وزوجه عصيا فبادرا إلى التوبة قائلين: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ [الأعراف: ٢٣] وما كادت ضربة موسى تسقط القبطي قتيلاً حتى سارع طالباً الغفران والرحمة قائلًا: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي [القصص: ١٦]. وداود ما كاد يشعر بخطيئته حتى خر راکعاً مستغفراً فَاغْفِرْ رَبِّهِ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ [ص: ٢٤].

فالأنبياء لا يقرون على الذنب، ولا يؤخرون التوبة، فالله عصمهم من ذلك، وهم بعد التوبة أكمل منهم قبلها.

وبذلك انهارت هاتان الشبهتان، ولم يثبتا في مجال الحجاج والنقاش، وحسبنا بالأدلة الواضحة البينة التي تهدي للتي هي أقوم.

السبب في عصمة الأنبياء مما عصموا منه وعدم عصمتهم مما لم يعصموا منه: الرسل والأنبياء بشر من البشر، عصمهم الله في تحمل الرسالة وتبليغها، فلا ينسون شيئاً، ولا ينقصون شيئاً، وبذلك يصل الوحي الذي أنزله الله إلى الذين أرسلوا إليهم كاملاً وافياً، كما أراد الله جلّ وعلا، وهذه العصمة لا تلازمهم في كل أمورهم فقد تقع منهم المخالفة الصغيرة، بحكم كونهم بشراً، ولكن رحمة الله تتداركهم، فينبههم الله إلى خطئهم، ويوفقهم للتوبة والأوبة إليه.

النَّاصِحِينَ فَأَكَلَا مِنْهَا { فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ } مِنَ النَّعِيمِ { وَقُلْنَا اهْبِطُوا { إِلَى الْأَرْضِ أَيُّ أَنْتُمْ بِمَا اشْتَمَلْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ ذُرِّيَّتِكُمْ } بَعْضُكُمْ { بَعْضُ الذُّرِّيَّةِ } لِيَعْضِ عَدُوٌّ { مِنْ ظَلَمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا } وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ { مَوْضِعَ قَرَارٍ } وَمَتَاعٌ { مَا تَمَتَّعُونَ بِهِ مِنْ نَبَاتِهَا } إِلَى حِينٍ { وَقَتِ انْقِضَاءِ آجَالِكُمْ }<sup>(١)</sup>.

(١) قوله { فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا } [البقرة: ٣٦]، أي: دعاهما إلى الزلة، فحزحهما عن القصد المستقيم، بتزيينه ووسوسته وإغوائه.

أخرج الطبري عن ابن عباس، أنه قال في تأويل قوله تعالى: { فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ } : "أغواهما".

وقال عاصم: "فنحاهما".

وأخرج ابن أبي حاتم "عن الحسن: { فَأَزَلَّهُمَا }، قال: من قبل الزلل". وروي عن قتادة مثل ذلك.

وقوله: { فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا } [البقرة: ٣٦]، فيه وجهان من القراءة:

أحدهما: قرأته عامة القراء { فَأَزَلَّهُمَا } بتشديد اللام، بمعنى: استزلَّهما، من قولك زَلَّ الرجل في دينه: إذا هفا فيه وأخطأ، فأتى ما ليس له إتيانه فيه. وأزَلَّه غيره: إذا سبب له ما يزلُّ من أجله في دينه أو دنياه.

والثاني: قرأه آخرون: { فَأَزَّالَهُمَا }، بمعنى إزالة الشيء عن الشيء، وذلك تنحيته عنه.

واختلف أهل التفسير، هل خلص إليهما الشيطان حتى باشرهما بالكلام وشافهما بالخطاب أم لا؟ فذكروا قولين:

أحدهما: أن الشيطان خلص إليهما. قاله عبد الله بن عباس، وابن مسعود، ووهب بن منبه، وأبو العالية، وأكثر المفسرين.

واستدلوا بقوله تعالى: { وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُ مِّنَ النَّاصِحِينَ } [الأعراف: ٢١].

والثاني: أنه لم يخلص إليهما، وإنما أوقع الشهوة في أنفسهما، ووسوس لهما من غير مشاهدة، لقوله تعالى: {فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ} [الأعراف: ٢٠]، وهو قول محمد بن إسحاق، وابن زيد، وروى عن محمد بن قيس نحو ذلك.

والقول الأول أظهر وأشهر. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى: {فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ} [البقرة: ٣٦]، "فأخرجهما الشيطان" من نعيم الجنة".

قال ابن كثير: "أي: من اللباس والمنزل الرحب والرزق الهنيء والراحة".

قوله تعالى: {وَقُلْنَا اهْبِطُوا} [البقرة: ٣٦]، "أي اهبطوا من الجنة إلى الأرض والخطاب لآدم وحواء وإبليس".

قال الثعلبي: "أي أنزلوا إلى الأرض".

وذكر ابن أبي حاتم أخبارا حول مكان هبوطهم في الأرض، وقد قال ابن كثير: "لو كان في تعيين تلك البقاع فائدة تعود علي المكلفين، في أمر دينهم أو دنياهم، لذكرها الله تعالى في كتابه أو رسوله ﷺ، وإن هذه الأخبار من الإسرائيليات".

قوله تعالى: {بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} [البقرة: ٣٦]، أي: "متعادين يبغى بعضهم على بعض بتضليله".

قال البغوي: "أراد العداوة التي بين ذرية آدم والحية وبين المؤمنين من ذرية آدم وبين إبليس".

قال ابن عثيمين: أي: "الشيطان عدو لآدم، وحواء".

و(الهبوط): النزول من فوق إلى أسفل، يقال هبط فلان أرض كذا ووادي كذا، إذا حل ذلك كما قال الشاعر:

مَا زِلْتُ أَرْمُقُهُمْ، حَتَّى إِذَا هَبَطْتُ... أَيْدِي الرِّكَابِ بِهِمْ مِنْ رَاكِسٍ فَلَقَا

وقد اختلف في المقصود بالخطاب في قوله تعالى: {اهْبِطُوا} [البقرة: ٣٦]، علي

=

أقوال:

أحدها: أن المقصود: آدم وحواء وإبليس وذريتهم. اختاره ابن عطية واحتج بأن: "إبليس مخاطب بالإيمان بإجماع".

والثاني: آدم وحواء وإبليس والحية. قاله أبو صالح مولى أم هانئ. واختاره البغوي، ووروي عن السدي نحو ذلك - وزاد فيه إبليس.

والثالث: أن الخطاب، ظاهره العموم، ومعناه الخصوص في آدم وحواء، لأن إبليس لا يأتيه هدى، وخوطبا بلفظ الجمع تشريفا لهما.

والصحيح هو أن آدم وزوجته ممن عني به في قوله {اهبطوا}، وهو قول الجمهور. قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ} [البقرة: ٣٦]، "أي لكم في الدنيا موضع استقرار بالإقامة فيها".

قال الزجاج: "أي مُقَام وثبوت".

قال ابن عباس: "المستقر: القبور". وعنه أيضا: "مستقر فوق الأرض، ومستقر تحت الأرض".

قوله تعالى: {وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} [البقرة: ٣٦]، "أي تمتع بنعيمها إلى وقت انقضاء آجالكم".

قال الثعلبي: "إلى حين اقتضاء آجالكم ومنتهى أعماركم".

قال ابن كثير: "أي: إلى وقت مؤقت ومقدار معين، ثم تقوم القيامة".

قال أبو حيان: "المتاع ما استمتع به من المنافع، أو الزاد، أو الزمان الطويل، أو التعمير".

واختلف في قوله تعالى: {إِلَىٰ حِينٍ} [البقرة: ٣٦]، على أربعة أوجه:

أحدها: إلى الموت، وهذا قول من يقول المستقر هو المقام في الدنيا. قاله السدي.

والثاني: إلى قيام الساعة، وهذا قول من يقول المستقر هو القبور. قاله ابن عباس،

=

=

ومجاهد.

والثالث: إلى أجل. قاله الربيع.

والرابع: أن الحين: الوقت البعيد، قال خويلد:

كأبي الرماد عظيم القدر جفنته... حين الشتاء كحوض المنهل اللقف  
لقف الحوض لقفا، أي تهور من أسفله واتسع.

وقال القرطبي: "والحين أيضا: المدة ومنه قوله تعالى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ  
حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ} [الإنسان: ١]، والحين الساعة قال الله تعالى {أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى  
العَذَابَ} [الزمر: ٥٨]، قال ابن عرفة الحين القطعة من الدهر كالساعة فما فوقها  
وقوله "فذرهم في غمرتهم حتى حين" {المؤمنون: ٥٤} أي حتى تفنى آجالهم  
وقوله تعالى {تَوْتِي أَكَلَهَا كُلِّ حِينٍ} {إبراهيم: ٢٥} أي كل سنة وقيل بل كل ستة  
أشهر وقيل بل غدوة وعشيا، والحين الغدوة والعشية قال الله تعالى {فَسُبْحَانَ اللَّهِ  
حِينَ تُمَسُّونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ} [الروم: ١٧] ويقال عاملته محاينة من الحين  
وأحينت بالمكان إذا أقمت به حينا وحن حين كذا أي قرب، قالت بشينة:

وإنَّ سُلُوبِي عَنْ جَمِيلٍ لِّسَاعَةٍ... مِنَ الدَّهْرِ مَا حَانَتْ وَلَا حَانَ حِينُهَا"

وقد ذكر أهل التفسير أن لكلمة (حين) في القرآن الكريم دلالات:

١ - حين بمعنى: ستة أشهر، ومنه قوله تعالى: {تُوتِي أَكَلَهَا كُلِّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا  
وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} {إبراهيم: ٢٥}.

٢ - حين بمعنى: منتهى الآجال، ومنه قوله تعالى: {فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا  
فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ  
وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ} [البقرة: ٣٦]، وقوله تعالى: {فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا  
إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُنُوسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا  
وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ} [يونس: ٩٨].

=

٣ - حين بمعنى: الساعات، ومنه قوله تعالى: { فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ } [الروم: ١٧ - ١٨].

٤ - حين بمعنى: وقت منكر، ومنه قوله تعالى: { وَكَتَبْنَا نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ } [ص: ٨٨].

٥ - حين بمعنى: أربعون سنة، ومنه قوله تعالى: { هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا } [الإنسان: ١].

٦ - حين بمعنى: ثلاثة أيام، ومنه قوله تعالى في الذاريات: { وَفِي تَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ } [الذاريات: ٤٣].

٧ - حين بمعنى: نصف النهار، ومنه قوله تعالى: { وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِّنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِّنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ } [القصص: ١٥].

٨ - حين بمعنى: خمس سنين، ومنه قوله تعالى: { ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَجْنُهُ حَتَّىٰ حِينٍ } [يوسف: ٣٥]. على أن نهاية سجن يوسف بوقت خروجه.

٩ - حين: ابتداء القتال يوم بدر، ومنه قوله تعالى: { فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ } [الصفات: ١٧٤]. على أن نهاية الاعراض عن المشركين بوقت الأمر بقتالهم.

• قال ابن عاشور: وتفيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبهه بوجوب الوقوف عند الأمر والنهي والترغيب في السعي إلى ما يعيدهم إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم وترية العداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سببا في جر هذه المصيبة لأبيهم

حتى يكونوا أبداً ثأراً لأبيهم معادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى (يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) وقوله هنا (بعضكم لبعض عدو).

وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر.

• كيف وسوس إبليس لهما؟.

قيل: أنه دخل في فم الحية.

وقيل: أنه منع من دخولها مكرماً، أما على وجه الإهانة فلا يمتنع.

وقيل: أنه وسوس لهما وهو بالأرض.

وقيل: أنه وسوس إلى آدم وهو خارج باب الجنة. والله أعلم بالصواب.

• شاركت حواء بالأكل كما قال تعالى (فأكلا منها).

(فأخرجهما مما كانا فيه) أي من نعيم الجنة من اللباس والمنزل والرحب والرزق الهنيء والراحة.

(وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو) هذا الخطاب لآدم وحواء وإبليس، وهذه العداوة بين آدم وذريته وبين الشيطان، كما قال تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا).

وأما ما ورد في قوله بالثنية (اهبطا منها) قيل المراد آدم وحواء، وقيل: آدم وإبليس وحواء تبع لآدم وهذا الصحيح.

• قال الرازي: اعلم أن في هذه الآيات تحذيراً عظيماً عن كل المعاصي من وجوه: أحدها: أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي.

وثانيها: التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص.

وثالثها: أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر.

• فإن قيل ما الحكمة من إهباط آدم من الجنة؟ ذكر ابن القيم رحمه الله عدة حكم: فقال: ليعود إليها على أحسن أحواله، فأراد سبحانه أن سيذيقه وولده من نصب الدنيا وغمومها وهمومها ما يعظم به عندهم مقدار دخولهم إليها في الدار، فإن الضد يظهر حسنه الضد، ولو تربوا في دار النعيم لم يعرفوا قدرها. وأيضا، فإنه سبحانه أراد أن يتخذ منهم أنبياء ورسلا وأولياء وشهداء يحبهم ويحبونه، فخلى بينهم وبين أعدائه، وامتحنهم بهم، فلما آثروه وبدلوا نفوسهم وأموالهم في مرضاته ومحابه، نالوا من محبته ورضوانه والقرب منه ما لم يكن لينال بدون ذلك أصلا،

فدرجة الرسالة والنبوة والشهادة والحب فيه والبغض فيه وموالاته وأوليائه ومعاداة أعدائه عنده من أفضل الدرجات، ولم يكن ينال هذا إلا على الوجه الذي قدره وقضاه من إهباطه إلى الأرض.

وأیضا، فإنه سبحانه له الأسماء الحسنى، فمن أسمائه: الغفور، والرحيم، والحليم، والخافض، الرافع.. ولا بد من ظهور آثار هذه الأسماء، فاقترض حكيمته سبحانه أن ينزل آدم وذريته دار يظهر عليهم فيها أثر أسمائه الحسنى، فيغفر لمن يشاء، ويرحم من يشاء، ويخفض من يشاء، ويرفع من يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء.

وأیضا، فإنه سبحانه الملك الحق المبين، والملك هو الذي يأمر وينهى، ويشيب ويعاقب، ويهين ويكرم، ويعز ويذل، فاقترضى ملكه سبحانه أن ينزل آدم وذريته دارا تجري عليهم فيها أحكام الملك، ثم ينقلهم إلى دار يتم عليهم فيها ذلك.

وأیضا، فإنه - سبحانه - أنزلهم إلى دار يكون إيمانهم فيها بالغيب هو الإيمان



النافع، وأما الإيمان بالشهادة فكل أحد يؤمن يوم القيامة، يوم لا ينفع نفسا إلا إيمانها في الدنيا، فلو خلقوا في دار النعيم لم ينالوا درجة الإيمان بالغيب، واللذة والكرامة الحاصلة بذلك لا تحصل بدونه.

وأیضا، فإنه سبحانه لما كان يحب الصابرين، ويحب المحسنين، ويحب الذين يقاتلون في سبيله صفا، ويحب التوايين، ويحب المتطهرين، ويحب الشاكرين، وكانت محبته أعلى أنواع الكرامات، اقتضت حكمته أن أسكن آدم وبنيه دارا يأتون فيها بهذه الصفات التي ينالون بها أعلى الكرامات من محبته، فكان إنزالهم إلى الأرض من أعظم النعم عليهم.

وأیضا، فإنه سبحانه جعل عبوديته أفضل درجاتهم - وذكر نبيه باسم العبودية في أعلى الدرجات - اقتضت حكمته أن أسكن آدم وذريته دارا ينالون فيها هذه الدرجة بكمال طاعتهم لله، وتقربهم إليه بمحابه، وترك مألوفاتهم من أجله.

وأیضا: فإنه سبحانه إنما خلق الخلق لعبادته، ومعلوم أن كمال العبودية المطلوب من الخلق لا يحصل بدار النعيم والبقاء، إنما يحصل في دار المحنة والابتلاء، وأما دار البقاء فدار لذة ونعيم، لا دار ابتلاء وامتحان وتكليف. [مفتاح دار السعادة].

(ولكم في الأرض مستقر) أي لكم في الأرض موضع استقرار بالإقامة فيها.

• قال الرازي: الأكثرون حملوا قوله تعالى (ولكم في الأرض مستقر) على المكان، والمعنى أنها مستقركم حالتي الحياة والموت.

(ومتاع إلى حين) قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٢٥): "الحاء والياء والنون، أصل واحد ثم يحمل عليه، والأصل: الزمان، فالحين الزمان قليله، وكثيره".

ونقل ابن منظور عن الأزهري (١)، أنه قال: "وجميع من شاهده من أهل اللغة يذهب إلى أن الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان".

وقال الراغب الأصبهاني في المفردات ص ١٣٨: "الحين وقت بلوغ الشيء وحصوله، وهو مبهم المعنى ويتخصص بالمضاف إليه، نحو قوله تعالى: {وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} سورة ص: ٣. ومن قال: حين، يأتي على أوجه: للأجل، نحو: {وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ} سورة يونس: ٩٨. وللسنة نحو قوله: {تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ} إبراهيم: ٢٥، وللساعة نحو: {حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ} الروم: ١٧، وللزمان المطلق نحو: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا}، {وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ}، فإنما فسر ذلك بحسب ما وجد قد علق به".

وقال ابن العربي في أحكام القرآن (٣/٦٧): "الحين ظرف زمان، وهو مبهم لا تخصيص فيه، ولا تعيين في المفسر له، وهذا مقرر لغة، مجمع عليه من علماء اللسان، وإنما يفسره ما يقترن به، وهو يحتمل ساعة لحظية. ويحتمل يوم الساعة الأبدية، ويحتمل حال العدم كقوله تعالى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ}".

وقد اختلف المفسرون في المراد بالحين في قوله تعالى: {وَمَتَّعْ إِلَى حِينٍ} على أقوال:

القول الأول: إن معنى الحين ها هنا: الموت، أي: ومتاع إلى الموت. قال به: السدي. واختاره: السمعاني، والبغوي، والآلوسي.

القول الثاني: إن معنى الحين: الحياة. قال به: ابن عباس في رواية، ومجاهد وقتادة. واختاره: أبو الليث السمرقندي.

القول الثالث: إن المراد بالحين: يوم القيامة. قال به: ابن مسعود، ومجاهد. واختاره: الزمخشري، وابن عطية.

القول الرابع: إن المراد بالحين: الأجل. قال به: الربيع أنس، وابن قتيبة. واختاره ابن كثير.

قال ابن جرير الطبري: "إذ لم يكن الله - جل ثناؤه - وضع دلالة دالة على أنه قصد بقوله: {وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} بعضًا دون بعض، وخاصًا دون عام في عقل ولا خبر، أن يكون ذلك في معنى العام وأن يكون الخبر أيضًا كذلك إلى وقت يطول استمتاع بني آدم، وبني إبليس بها وذلك إلى أن تبدل الأرض غير الأرض". ١. هـ  
فقوله (ومتاع إلى حين) أي تمتع بنعيمها إلى وقت انقضاء آجالكم وهو الموت، وهذا قول من يقول المستقر هو المقام في الدنيا.

وقيل: إلى قيام الساعة، وهذا قول من يقول: المستقر هو في القبور.

• فإن الله كتب الموت على كل نفس:

قال تعالى (كل نفس ذائقة الموت) وقال تعالى (كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون) وقال تعالى (كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون) وقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) وقال تعالى (كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

مسألة: في الآية جواز تأديب الإنسان عند ارتكابه جرماً بنفيه، وجواز تعليق رجوعه إلى حقه باهتدائه وعودته إلى رشده؛ فمن البشر من يؤمن فيستحق العودة مع أبيه آدم، ومنهم من يكفر فلا يرجع؛ ولذا قال تعالى بعد ذكر نفي آدم وحواء من الجنة: {فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٣٨) والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون} [البقرة: ٣٨، ٣٩].

\* الحبس بشرط الرجوع إلى الحق:

وقول جماهير أهل العلم من الحنفية والمالكية والحنابلة: إنه يجوز إطلاق مدة السجن، وربطها برجوع المفسد عن فساده.

قال أحمد في المبتدع الداعية: يحبس حتى يكف عنها. وقال بهذا أبو يعلى، وابن

=

فرحون، وغيرهم.

وقال أبو عبد الله الزبيري - من أصحاب الشافعي - : تقدر غايته بشهر للاستبراء والكشف، وبسته أشهر للتأديب والتقويم.

وقال الماوردي: فالظاهر من مذهب الشافعي: تقديره بما دون الحول ولو بيوم واحد؛ لئلا يصير مساويا لتعزير الحول في الزنى.

ومحال أن يعزم رجل على قتل رجل أو إفساد في الأرض، ويعلن ذلك وهو في سجنه، ثم يقول عالم معتبر: يجوز إخراجه ليقتل خصما يتوعده بلا حق.

وإنما مراد من قال من العلماء بمنع إبقاء السجين في سجنه إلى أجل غير معلوم: في حال التعزير على ذنب وجرم، لا في حال الخوف المتيقن من القيام بجرم، ولا عبرة بالظن هنا، وليس كل ذنب يعزم الإنسان على تكراره يسجن فيه إلى أجل غير معلوم.

والسجن عقوبة عند عامة الفقهاء من السلف والخلف، ولكن يختلفون في تقديرها.

\* معنى السجن والنفي: النفي سجن موسع، والسجن عقوبة وعذاب للنفس أولا، ثم للبدن: أن تتعطل قواه عن الحركة فتضعف، ويتعطل عقله ويحرم من مشاهدة آيات الكون فيضعف، ويفقد الصلة بمن يعرف من أهل وقراة وصداقة، فتفقد حواسه الخمس متعتها، فتتعذب بذلك؛ ولذا قال تعالى: {إلا أن يسجن أو عذاب أليم} [يوسف: ٢٥].

فلا يجوز المصير إلى السجن إلا بجرم بين؛ فيبدأ بالنفي، وإن استحق لعظم جرمه السجن، سجن.

ومن العلماء من يفرق بين النفي والسجن؛ كابن حزم وغيره.

ولا يجوز السجن لمجرد النية؛ فأدم وحواء نهاهما الله عن قرب الشجرة، ولا شك

=

أنهما نويا القرب قبل القرب، والله يطلع على السريرة، كما يطلع على الجريرة، ولم يعاقب سبحانه إلا على الفعل، ومع هذا لم ينزل الله العقوبة عليهما بمجرد العزم والهم والقصد الجازم.

بخلاف وجود العزم الذي لا يدفع إلا بالحبس؛ حيث لا يؤمن من عمله، أما التأديب على النية، فلا يجوز في الدين.

ومن العلماء من جعل النفي من الأرض لمن عجز عن الإمساك به ليعاقب؛ فيمنع من دخول بلده ليشرد، ولا يرونه عقوبة في ذاته؛ روى عبد الرزاق: أخبرنا إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس؛ أنه قال في المحارب: إن هرب وأعجزهم، فذلك نفيه؛ وفيه ضعف.

وروى عن ابن جريج، عن عبد الكريم أو غيره؛ قال: سمعت سعيد بن جبير وأبا الشعثاء جابر بن زيد يقولان: إنما النفي ألا يدركوا، فإذا أدركوا، ففيهم حكم الله تعالى، وإلا نفوا حتى يلحقوا ببلدهم. وبهذا قال الشافعي.

والتوسع في السجون اليوم - ومن ذلك السجن في أماكن ضيقة لا تتسع إلا للواحد ممتدا - جرم عظيم، وخطأ جسيم، وعقوبة ما نزل بها الشرع؛ قال ابن تيمية: "الحبس الشرعي: ليس هو السجن في مكان ضيق؛ وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه؛ سواء كان في بيت أو مسجد، أو كان بتوكيل نفس الخصم أو وكيل الخصم عليه".

\* كفاية المنفي والسجين في نفسه وأهله: قول الله تعالى: {ولكم في الأرض مستقر ومتاع}، تكفل الله للمنفي في منفاه بالعيش؛ فلا ينفي السلطان أحدا في فلاة وصحراء لا رزق له فيها ولا مسكن يأوي إليه، فهذا إفضاء إلى قتل، فيجب على السلطان التكفل برزقه ورزق عياله من ورائه؛ فالله أهبط آدم وزوجه ومع ذلك تكفل بالمستقر، وهو القرار والسكن فيها، وبالمتاع؛ وهو ما يستمتع به من لباس

=

وأكل وشرب مما يكفيهم.

والمتاع في كلام العرب: كل ما استمتع به من شيء؛ من معاش استمتع به، أو رياش، أو زينة، أو لذة، أو غير ذلك؛ ذكره ابن جرير.

وقوله تعالى: {ومتاع إلى حين} فيه إشارة إلى أن النفي إلى أجل، والحين هو القدر المحدود؛ روى ابن جرير في "تفسيره"؛ من حديث عبد الله بن أبي جعفر، عن أبيه، عن الربيع: {ومتاع إلى حين}؛ قال: إلى أجل.

\* الحبس إلى أجل معلوم: الأصل في السجن والنفي: منع وقوعه بلا حد، وضبط مدة يعرف الجاني أقصاها، ويعرف ورثته وزوجه ومن له حق عليه من أهل العقود والمنافع ذلك، ويجوز حبس من لا يندفع شره إلا بنفيه وسجنه؛ كمن يتوعد بقتل غيره، والزندق ليتوب؛ فالله جعل بقاء الإنسان في الدنيا إلى حين، والدنيا منفاه وسجنه؛ ففي "صحيح مسلم"، عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: (الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر).

وجعل الله أمده إلى حد وعمر كتبه له في الحياة لا يستقدم عنه ساعة ولا يستأخر، وجعل له أمدا يعرف علامات نهايته غالبا بالكبر والمشيب والمرض، ويعرف زمنه بالتقريب؛ ففي "السنن"، عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: قال رسول الله ﷺ: (عمر أمتي من ستين سنة إلى سبعين سنة).

\* الحكمة من إخفاء آجال البشر: وإنما لم يعلم الله الإنسان بعمره بالساعات والأيام؛ لأن ذلك يكدر عيشه وصفوه؛ فهو يحب البقاء، ويكره الخروج منه بالموت، بخلاف السجين؛ فهو يحب الخروج منه، ويكره البقاء؛ لأنه كان خارجا فسجن، وأما الجنة، فلم يكن الإنسان فيها حتى يتيقن خروجه إليها، ولا يدري مصيره إلى الجنة أو إلى النار، ولم يعلم الله ذويه ومن له حق عيه من بعده؛ لأنهم في سجنه معه في الدنيا، وحالهم كحالهم يسعدون ويشقون سواء، بخلاف من كان

=

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧).  
 {فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ} أَلْهَمَهُ إِيَّاهَا وَفِي قِرَاءَةِ بِنَصْبِ آدَمَ وَرَفَعَ كَلِمَاتٍ  
 أَيَّ جَاءَهُ وَهِيَ {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا} الْآيَةَ فَدَعَا بِهَا {فَتَابَ عَلَيْهِ} قَبْلَ تَوْبَتِهِ {إِنَّهُ  
 هُوَ التَّوَّابُ} عَلَىٰ عِبَادِهِ {الرَّحِيمُ} بِهِمْ<sup>(١)</sup>.

حبيسا في سجن لعقوبة؛ فالناس يتمتعون خارجا عن عقوبته، وحالهم غير حاله.

(١) قوله تعالى: {فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ} [البقرة: ٣٧].

أي استقبال آدم دعوات من ربه وألهمه إياها فدعاه بها فتاب عليه.

قال الطبري: أي: "فلقى الله آدم كلمات توبة، فتلقها آدم من ربه وأخذها عنه  
 تائباً".

قال النسفي: "أي استقبلها بالأخذ والقبول والعمل بها. وفيه موعظة لذريتهما  
 حيث عرفوا كيفية السبيل إلى التنصل من الذنوب".

قال السعدي (فتلقى آدم) أي: تلقف وتلقن، وألهمه الله (من ربه كلمات) وهي  
 قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا) الآية، فاعترف بذنبه وسأل الله مغفرته (فتاب) الله (عليه)  
 ورحمه.

قال ابن عثيمين: "يعني أخذ، وقَبِل، ورضي من الله كلمات حينما ألقى الله إليه  
 هذه الكلمات. فالكلمات اعتراف آدم وحواء بأنهما أذنبوا، وظلما أنفسهما،  
 وتضرعهما إلى الله سبحانه وتعالى بأنه إن لم يغفر لهما ويرحمهما لكانا من  
 الخاسرين".

قال الشنقيطي: "لم يبين هنا ما هذه الكلمات، ولكنه بينها في سورة الأعراف  
 بقوله: {قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ}  
 [الأعراف: ٢٣]".

قال البغوي: "التلقي: هو قبول عن فطنة وفهم، وقيل: هو التعلم".

=

وقال ابن عطية: "والتلقي من آدم هو الإقبال عليها والقبول لها والفهم. وحكى مكى قولاً: أنه ألهمها فانتفع بها".

واختلِفَ في الكلمات التي تلقاها آدم من ربه على أربعة أقاويل: أحدها: قوله {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: ٢٣] وهذا قول الحسن، وقتادة، ومجاهد، وابن زيد.

والثاني: قول آدم: اللهم لا إله إلا أنت، سبحانك وبحمدك، ربّ إني ظلمت نفسي، فاغفر لي، إنك خير الغافرين، اللهم لا إله إلا أنت، سبحانك وبحمدك، إنني ظلمت نفسي، فُتّب عليّ، إنك أنت التواب الرحيم، وهذا قول مجاهد، وروي عن عبدالرحمن بن يزيد بن معاوية، نحو ذلك.

والثالث: أن آدم قال لربه إذ عصاه: ربّ أرايت إن تبت وأصلحت؟ فقال ربه: إني راجعك إلى الجنة، وكانت هي الكلمات التي تلقاها من ربه، وهذا قول ابن عباس وقتادة، وأبي العالية، والسدي.

والرابع: أن آدم قال لربه إذ عصاه: يا رب، خطيئتي التي أخطأتها، أشيء كتبت علي قبل أن تخلقني، أو شيء ابتدعته من قبل نفسي؟ قال: بلى، شيء كتبت عليك قبل أن أخلقك. قال: فكما كتبت عليّ فاغفره لي. قاله عبيد بن عمير.

وهذه الأقوال وإن كانت مختلفة الألفاظ، فإن معانيها متفقة في أن الله جل ثناؤه لقي آدم كلمات، فتلقاهن آدم من ربه فقبلهن وعمل بهن، وتاب بقبله إياهن وعمله بهن إلى الله من خطيئته، والراجح هو قوله تعالى: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: ٢٣]، وهو قول عامة أهل العلم مثل ابن عباس والحسن وسعيد بن جبيرة والضحاك ومجاهد.

قال ابن عطية: "وسئل بعض سلف المسلمين عما ينبغي أن يقوله المذنب، فقال: يقول ما قال أبواه، رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا. وما قال موسى: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ".



لي. [القصص: ١٦]. وما قال يونس: لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ. [الأنبياء: ٨٧].

قوله تعالى: {فَتَابَ عَلَيْهِ} [البقرة: ٣٧]، "أي وفقه للتوبة وقبلها منه، وعاد عليه بالمغفرة".

قال الواحدي: "أي عاد عليه بالمغفرة".

قال أبو حيان: "أي تفضل عليه بقبول توبته".

قال ابن عطية: أي: "رجع به، والتوبة من الله تعالى الرجوع على عبده بالرحمة والتوفيق، والتوبة من العبد الرجوع عن المعصية والندم على الذنب مع تركه فيما يستأنف".

قال الماوردي: "أي قبل توبته، والتوبة الرجوع، فهي من العبد رجوعه عن الذنب بالندم عليه، والإقلاع عنه، وهي من الله تعالى على عبده، رجوع له إلى ما كان عليه".

قال الراغب: "التوبة في الشرع: ترك الذنب، والندم على ما فات، والعزيمة على عدم العودة إليه، وتدارك ما أمكنه من عمل الصالحات، فهذه أركان التوبة وشروطها".

ومعنى (التوبة) في اللغة: الرجوع. وفي الشريعة: رجوع العبد من المعصية إلى الطاعة، فالعبد يتوب إلى الله والله يتوب عليه، أي يرجع عليه بالمغفرة، والعبد توأب إلى الله أي راجع إليه بالندم، والله توأب يعود عليه بالكرم، والعبد توأب إلى الله بالسؤال، والله توأب عليه بالنوال".

وقوله: {فَتَابَ عَلَيْهِ}، ولم يقل (عليهما) وحواء مشاركة لآدم في الذنب، وقد قال تعالى لهما: قال {وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ} [البقرة: ٣٥] و{قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا} [الأعراف: ٢٣]، يجاب على هذه المسألة بما يأتي:

أولاً: إن آدم عليه السلام لما خاطب في أول القصة بقوله (اسكن) خصه بالذكر في التلقي فلذلك كملت القصة بذكره وحده.

الثاني: لأن المرأة حرمة ومستورة فأراد الله الستر لها ولذلك لم يذكرها في المعصية في قوله {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه: ١٢١].

الثالث: وأيضا لما كانت المرأة تابعة للرجل في غالب الأمر لم تذكر كما لم يذكر فتى موسى مع موسى في قوله {أَلَمْ أَقُلْ لَكَ} [الكهف: ٧٥].

الرابع: وقيل: إنه دل بذكر التوبة عليه أنه تاب عليها إذ أمرهما سواء، قاله الحسن. الخامس: وقيل: إنه مثل قوله تعالى {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا} [الجمعة: ١١] أي التجارة لأنها كانت مقصود القوم فأعاد الضمير عليها ولم يقل إليهما والمعنى متقارب. وقال الشاعر:

رَمَانِي بِأَمْرٍ كُنْتُ مِنْهُ وَوَالِدِي بَرِيًّا وَمِنْ أَجْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي

وفي التنزيل {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ} [التوبة: ٦٢] فحذف إيجازا واختصارا.

قوله تعالى: {إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [البقرة: ٣٧]، "أي إن الله كثير القبول للتوبة، واسع الرحمة للعباد".

قال محمد بن إسحاق: "الرحيم": يرحم العباد على ما فيهم".

وقال سعيد بن جبير: "رحيم بهم بعد التوبة".

قال الواحدي: "أي يتوب على عبده بفضله إذا تاب إليه من ذنبه".

قال النسفي: "التَّوَّابُ" الكثير القبول للتوبة، {الرحيم} على عباده".

قال ابن عطية: "وبنية {التَّوَّابُ}، للمبالغة والتكثير، وفي قوله تعالى: {إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}، تأكيد فائدته أن التوبة على العبد إنما هي نعمة من الله، لا من العبد وحده لئلا يعجب التائب، بل الواجب عليه شكر الله تعالى في توبته عليه".

و(التواب) اسم من أسماء الله، والتواب صيغة مبالغة لكثرة توبته وكثرة من يتوب عليهم.

معناه: التواب على من تاب إليه من عباده المذنبين من ذنوبه.

• قال السعدي: هو التائب على التائبين أولاً: بتوفيقهم للتوبة، والإقبال بقلوبهم إليه، وهو التائب على التائبين بعد توبتهم قبولاً لها وعفوا عن خطاياهم.

• ووصف نفسه سبحانه بالتواب - وهي صيغة مبالغة - لكثرة من يتوب عليهم، ولكثرة توبته على العبد.

(الرحيم) اسم من أسماء الله دال على إثبات صفة الرحمة الواسعة لله تعالى، كما قال تعالى (فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة) وقال تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء).

والرحمة المضافة إلى الله تعالى نوعان:

الأول: رحمة ذاتية موصوف بها سبحانه على الوجه اللائق به سبحانه، يجب إثباتها من غير تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تشبيه، كما قال تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء) وقال تعالى (وربك الغني ذو الرحمة).

الثاني: رحمة مخلوقة أنزل الله منها رحمة واحدة يتراحم بها الخلائق وأمسك عنده تسعا وتسعين رحمة يرحم الله بها عباده يوم القيامة.

كما قال ﷺ (إن لله مائة رحمة، أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والبهائم والهوام فبها يتعاطفون، وبها يتراحمون، وبها تعطف الوحش على ولدها، وأخر الله تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة) رواه مسلم، ومن ذلك ما جاء في قوله ﷺ (إن الله عز وجل قال عن الجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشياء...) وهذه الرحمة ليست صفة لله تعالى، بل هي من أثر رحمته التي هي صفته الذاتية الفعلية.

(فائدة): قال ابن القيم في المدارج (١ / ٤٨١): وتوبة العبد إلى الله تعالى محفوفة بتوبة من الله عليه قبلها، وتوبة منه بعدها، فتوبته بين توبتين من الله: سابقة ولاحقة، فإنه تاب عليه أولاً إذنا وتوفيقاً وإلهاماً، فتاب العبد، فتاب الله عليه ثانياً قبولا وإثابة. قال تعالى: {لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم (١١٧)} وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم} [التوبة: ١١٧ - ١١٨]. فأخبر سبحانه أن توبته عليهم سبقت توبتهم، وأنها هي التي جعلتهم تائبين، فكانت سبباً ومقتضياً لتوبتهم. فدل على أنهم ما تابوا حتى تاب عليهم، والحكم ينتفي لا انتفاء علته. ونظير هذا: هدايته لعبده قبل الاهتداء، فيهتدي بهدايته، فتوجب له تلك الهداية هداية أخرى يشبه الله بها على هدايته، فإن من ثواب الهدى الهدى بعده، كما أن من عقوبة الضلالة الضلالة بعدها. قال تعالى: {والذين اهتدوا زادهم هدى} [محمد: ١٧] فهدهم أولاً فاهتدوا، فزادهم هدى ثانياً. وعكسه في أهل الزيغ كقوله: {فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم} [الصف: ٥] فهذه الإزاغة الثانية عقوبة على زيغهم.

وهذا القدر من سر اسمه الأول الآخر، فهو المعد وهو الممد، ومنه السبب والمسبب، وهو الذي يعيد من نفسه بنفسه، ويجير من نفسه بنفسه، كما قال أعرف الخلق به: "وأعوذ بك منك". والعبد تواب، والله تواب. فتوبة العبد رجوعه إلى سيده بعد الإباق، وتوبة الرب نوعان: إذن وتوفيق، وقبول واعتداد.

وقال في مفتاح دار السعادة (١ / ٢٨٦): فالله سبحانه يحب التوابين، حتى إنه من محبته لهم يفرح بتوبة أحدهم أعظم فرح، ولولا المحبة التامة للتوبة ولأهلها لم

يحصل هذا الفرح، يقول بعض العارفين: لو لم تكن التوبة أحب الاشياء إليه لَمَا ابتلى بالذنب أكرم المخلوقات عليه.

فالتوبة هي غاية كمال كل آدمي، وإنما كان كمال أبيهم بها، فكم بين حاله وقد قيل له: {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى \* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى} [طه: ١٨ - ١٩] وبين قوله: {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} [طه: ١٢٢] فالحال الأولى حال أكل وشرب وتمتع، والحال الأخرى حال اجتناء واصطفاء وهداية، فيا بُعد ما بينهما! ولَمَّا كان كماله بالتوبة كان كمال بنيه أيضا بها، فكمال الآدمي في هذه الدار بالتوبة النصوح، وفي الآخرة بالنجاة من النار ودخول الجنة، وهذا الكمال مرتب على كماله الأول.

والمقصود أنه سبحانه لمحبته التوبة وفرحه بها يقضي على عبده بالذنب، ثم إن كان ممن سبقت له الحسنى قضى له بالتوبة، وإن كان ممن غلبت عليه شقاوته أقام عليه حجة عدله وعاقبه بذنبه اه باختصار.

وقال في طريق الهجرتين (٢/ ٥٠٥):... إن العبد إذا كان له حال أو مقام مع الله، ثم نزل عنه إلى ذنب ارتكبه، ثم تاب من ذنبه، هل يعود إلى مثل ما كان؟ أو لا يعود، بل إن رجع رجع إلى أنزل من مقامه وأنقص من رتبته؟ أو يعود خيرا ممَّا كان؟

فقال طائفة: يعود بالتوبة إلى مثل حاله الأول، فإنَّ "التائب من الذنب كمن لا ذنب له"، وإذا مُحي أثر الذنب بالتوبة صار وجوده كعدمه، فكأنه لم يكن، فيعود إلى مثل حاله.

قالوا: ولأنَّ التوبة هي الرجوع إلى الله بعد الإباق منه، فإنَّ المعصية إباق العبد من ربه، فإذا تاب إلى الله فقد رجع إليه. وإذا كان مسمي التوبة هو الرجوع، فلو لم يعد إلى حالته الأولى مع الله لم تكن توبته تامة، والكلام إنما هو في التوبة

=

النصوح.

قالوا: ولأنَّ التوبة كما ترفع أثر الذنب في الحالِ بالإقلاع عنه في المستقبل بالعزم على أن لا يعود، فكذلك ترفع أثره في الماضي جملةً. ومن أثره في الماضي انحطاط منزلته عند الله ونقصانه عنده، فلا بدَّ من ارتفاع هذا الأثر بالتوبة، وإذا ارتفع بها عاد إلى مثل حاله.

قالوا: ولأنَّه لو بقي نازلًا من مرتبته منحطًا عن منزلته بعد التوبة كما كان قبلها، لم تكن التوبة قد مَحَتْ أثر الذنب ولا أفادت في الماضي شيئًا. وإن عاد إلى دون منزلته ولم يبلغها، فبلوغه تلك الدرجة إنَّما كان بالتوبة، فلو ضعف تأثير التوبة عن إعادته إلى منزلته الأولى لضعف عن تبليغه تلك المنزلة التي وصل إليها. وإن لم تكن التوبة ضعيفة التأثير عن تبليغه تلك المنزلة لم تكن ضعيفة التأثير عن إعادته إلى المنزلة الأولى.

قالوا: وأيضا فإِنَّه سبحانه ربط الجزاء بالأعمالِ ربطاً الأسبابِ بمسبباتها، فالجزاء من جنس العمل. فكما رجع التائب إلى الله بقلبه رجوعاً تامًّا، رجع الله عليه بمنزلته وحاله. بل ما رجع العبدُ إلى الله تعالى حتى رجع الله بقلبه إليه أولاً، فرجع الله إليه وتاب عليه ثانياً. فتوبة العبد محفوفةٌ بتوبتين من الله: توبة منه إذناً وتمكيناً، فتاب بها العبد، وتاب الله عليه قبولاً ورضى. فتوبة العبد بين توبتين من الله، وهذا يدلُّ على عنايته سبحانه وبرِّه ولطفه بعبده التائب. فكيف يقال: إنَّه لا يعيده مع هذا اللطف والبرِّ إلى حاله؟

قالوا: وأيضا فإنَّ التوبة من أجلِّ الطاعات، وأوجِبها على المؤمنين، وأعظمها غناءً عنهم، وهم إليها أحوج من كلِّ شيء. وهي من أحبِّ الطاعات إلى الله سبحانه، فإنَّه يحب التوابين، ويفرح بتوبة عبده إذا تاب إليه أعظم فرح وأكمله. وإذا كانت بهذه المثابة فالآتي بها آتٍ بما هو من أفضل القربات وأجلِّ الطاعات. فإذا كان قد

=

حصل له بالمعصية انحطاطٌ ونزولٌ مرتبةً، فبالتوبة يحصل له مزيدٌ تقدمٍ وعلوُّ درجةٍ، فإن لم تكن درجته بعد التوبة أعلى فإنَّها لا تكون أنزل.

قالوا: وأيضًا فإننا إذا قابلنا بين جناية المعصية والتقرب بالتوبة وجدنا الأثر الحاصل من التوبة أرجح من الأثر الحاصل من المعصية، والكلام إنما هو في التوبة النصوح الكاملة؛ وجانب الفضل أرجح من جانب العدل، ولهذا كان جانب العدل آحادًا بآحاد، وجانب الفضل آحادًا بعشرات إلى سبعمائة إلى أضعاف كثيرة، وهذا يدلُّ على رجحان جانب الفضل وغلبته. وكذلك مصدرهما من الغضب والرحمة، فإنَّ رحمةَ الربِّ تعالى تغلب غضبه.

قالوا: وأيضًا فالذنب بمنزلة المرض، والتوبة بمنزلة العافية. والعبد إذا مرض ثمَّ عوفي وتكاملت عافيته رجعت صحته إلى ما كانت، بل ربَّما ترجع أقوى وأكمل ممَّا كانت عليه، لأنَّه ربَّما كان معه في حال العافية آلام وأسقام كامنة، فإذا اعتلَّ ظهرت تلك الأسقام، ثمَّ زالت بالعافية جملةً، فتعود قوته خيرًا ممَّا كانت وأكمل. وفي مثل هذا قال الشاعر:

لعلَّ عتبك محمودٌ عواقبه ... وربَّما صحَّت الأجسام بالعلل

وهذا الوجه هو أحد ما احتجَّ به من قال: إنَّه يعود خيرًا ممَّا كان قبل التوبة.

واحتجَّوا لقولهم أيضًا بأنَّ التوبة تثمر للعبد محبةً من الله خاصَّة لا تحصل بدون التوبة، بل التوبة شرط في حصولها. وإن حصل له محبةٌ أخرى غيرها من الطاعات فالمحبة الحاصلة له بالتوبة لا تنال غيرها، فإنَّ الله يحبُّ التوابين، ومن محبته لهم فرحه بتوبة أحدهم أعظم فرح وأكمله. فإذا أثمرت له التوبة هذه المحبة، ورجع بها إلى طاعاته التي كان عليها أولًا، انضمَّ أثرها إلى أثر تلك الطاعات، فقوي الأثران، فحصل له المزيد من القرب والوسيلة.

وهذا بخلاف ما يظنه من نقصت معرفته بربه من أنَّه سبحانه إذا غفر لعبده ذنبه فإنَّه

لا يعودُ الودّ الذي كان له منه قبل الجناية. واحتجّوا في ذلك بأثر إسرائيليّ مكذوب أنّ الله سبحانه قال لداود: "يا داود أمّا الذنب فقد غفرناه، وأمّا الود فلا يعود". وهذا كذب قطعاً، فإنّ الودّ يعود بعد التوبة النصوح أعظم ممّا كان، فإنّه سبحانه يحب التوابين، ولو لم يعد الود لما حصلت له محبته. وأيضاً فإنّه يفرح بتوبة التائب، ومحال أن يفرح بها أعظم فرح وأكمّله وهو لا يحبه.

وتأمّل سرّاً اقتران هذين الاسمين في قوله تعالى: {إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ (١٣) وَهُوَ الْعَفُوُّ الْوَدُودُ (١٤)} [البروج / ١٣ - ١٤] تجد فيه من الردّ والإنكار على من قال: لا يعودُ الودّ والمحبة منه لعبده أبداً، ما هو من كنوز القرآن ولطائف فهمه. وفي ذلك ما يهيج القلب السليم، ويأخذ بمجامعه، ويجعله عاكفاً على ربّه -الذي لا إله له غيره، ولا ربّ له سواه- عكوف المحبّ الصادق على محبوبه، الذي لا غنى له عنه، ولا بُدّ له منه، ولا تندفع ضرورته بغيره أبداً.

واحتجّوا أيضاً بأنّ العبد قد يكون بعد التوبة خيراً منه قبل الخطيئة، لأنّ الذنب يُحدث له من الخوف والخشية، والانكسار والتذلّل لله، والتضرّع بين يديه، والبكاء على خطيئته، والندم عليها، والأسف والإشفاق، ما هو من أفضل أحوال العبد وأنفعها له في دنياه وآخرته. ولم تكن هذه الأمور لتحصل بدون أسبابها، إذ حصول الملزوم بدون لازمه محال. والله تعالى يحبّ من عبده كسرته، وتضرّعه، وذلّه بين يديه، واستعطافه، وسؤاله أن يعفو عنه، ويغفر له، ويتجاوز عن جرمه وخطيئته. فإذا قضى عليه بالذنب فترتبت عليه هذه الآثار المحبوبة له كان ذلك القضاء خيراً له، وليس ذلك إلا للمؤمن. ولهذا قال بعض السلف: "لو لم تكن التوبة أحبّ الأشياء إليه لما ابتلى بالذنب أكرم الخلق عليه".

وقيل: إنّ في بعض الآثار يقول الله تعالى لداود خيراً منه قبل الخطيئة. قالوا: ولهذا قال سبحانه: {فَعَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ (٢٥)} [ص /



[٢٥]، فزاده على المغفرة أمرين: "الزلفى"، وهي درجة القرب منه. وقد قال فيها سلف الأئمة وأئمتها ما لا تحتمله عقول الجهمية وفراخهم. ومن أراد معرفتها فعليه بتفاسير السلف. والثاني: "حسن المآب"، وهو حسن المنقلب وطيب المأوى عند الله. قالوا: ومن تأمل زيادة القرب التي أعطاها داود بعد المغفرة علم صحّة ما قلنا، وأنّ العبد بعد التوبة يعود خيرًا ممّا كان.

قالوا: وأيضًا فإنّ للعبودية لوازم وأحكامًا وأسرارًا وكمالاتٍ لا تحصل إلا بها. ومن جملتها تكميل مقام الذلّ للعزیز الرحيم، فإنّ الله سبحانه يحبّ من عبده أن يكمل مقام الذلّ له، وهذا هو حقيقة العبودية. واشتقاقها يدل على ذلك، فإنّ العرب تقول: "طريق معبد" أي: مدللّ بوطء الأقدام.

والذل أنواع: أكملها ذلّ المحبّ لمحبوبه. الثاني: ذلّ المملوك لمالكة. الثالث: ذلّ الجاني بين يدي المنعم عليه، المحسن إليه، المالك له. الرابع: ذلّ العاجز عن جميع مصالحه وحاجاته بين يدي القادر عليها، التي هي في يده وبأمره. وتحت هذا قسمان: أحدهما: ذلّه في أن يجلب له ما ينفعه. والثاني: ذلّه في أن يدفع عنه ما يضرّه على الدوام. ويدخل في هذا ذلّ المصائب كالفقر والمرض وأنواع البلاء والمحن. فهذه خمسة أنواع من الذلّ إذا وفّأها العبد حقّها، وشهداها كما ينبغي، وعرف ما يراد به منه، وقام بين يدي ربّه مستصحبًا لها شاهدًا لذلّه من كل وجه ولعز ربّه وعظمته وجلاله، كانت قليل أعماله قائمة مقام الكثير من أعمال غيره.

قالوا: وهذه أسرارٌ لا تدرك بمجرد الكلام، فمن لا نصيب له منها فلا يضرّه أن يخلّي المطي وحاديها، ويعطي القوسَ باريها.

فللكثافة أقوامٌ لها خُلِقوا... وللمحبّة أكبادٌ وأجفانُ

قالوا: وأيضًا فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "لله أشدُّ فرحًا بتوبة عبده من أحدكم أضلّ راحلته".

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨).

{قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا} مِنْ الْجَنَّةِ {جَمِيعًا} كَرَّرَهُ لِيُعْطِفَ عَلَيْهِ {فَأِمَّا} فِيهِ إِدْغَامٌ نُونٌ إِنَّ الشَّرْطِيَّةَ فِي مَا الزَّائِدَةَ {يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى} كِتَابٌ وَرَسُولٌ {فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ} فَآمَنَ بِي وَعَمِلَ بِطَاعَتِي {فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} فِي الْآخِرَةِ بَأَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩).  
{وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا} كُتِبْنَا {أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ} هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {مَا كُتِبْنَا أَبَدًا لَا يَفْنَوْنَ وَلَا يَخْرُجُونَ}.

قالوا: وهذا أعظم ما يكون من الفرح وأكمله، فإنَّ صاحب هذه الراحلة كان عليها مادة حياته من الطعام والشراب، وهي مركبه الذي يقطع به مسافة سفره، فلو عَدِمَهُ لَانْقَطَعَ فِي طَرِيقِهِ، فَكَيْفَ إِذَا عَدِمَ مَعَ مَرْكَبِهِ طَعَامَهُ وَشِرَابَهُ! ثُمَّ إِنَّهُ عَدِمَهَا فِي أَرْضٍ دَوِّيَّةٍ لَا أُنَيْسَ بِهَا وَلَا مَعِينٍ، وَلَا مِنْ يَأْوِي لَهُ وَيُرْحِمُهُ وَيَحْمِلُهُ، ثُمَّ إِنَّهَا مَهْلِكَةٌ لَا مَاءَ بِهَا وَلَا طَعَامَ. فَلَمَّا أَيْسَ مِنَ الْحَيَاةِ بِفَقْدِهَا، وَجَلَسَ يَنْتَظِرُ الْمَوْتَ، إِذَا هُوَ بِرَاحِلَتِهِ قَدْ أَشْرَفَتْ عَلَيْهِ، وَدَنَتْ مِنْهُ، فَأَيُّ فَرَحَةٍ تَعْدِلُ فَرَحَةَ هَذَا؟ وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ فَرَحٌ أَعْظَمُ مِنْ هَذَا لَمَثَلْ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ. وَمَعَ هَذَا فَفَرَحَ اللَّهُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ إِذَا تَابَ إِلَيْهِ أَعْظَمُ مِنْ فَرَحِ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ

(١) قوله تعالى: {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا} [البقرة: ٣٨]، أي: قال الله لهم " اهبطوا من الجنة إلى الأرض".

واختلف في سبب تكرار الأمر بالهبوط، على وجوه:

أحدها: قالوا: كَرَّرَهُ عَلَى جِهَةِ التَّغْلِيظِ وَتَأْكِيدِهِ؛ كَمَا تَقُولُ لِرَجُلٍ: قُمْ قُمْ.

والثاني: وقيل: كرر الأمر لما علق بكل أمر منهما حكما غير حكم الآخر فعلق بالأول العداوة وبالثاني إتيان الهدى.

والثالث: وقيل: الهبوط الأول من الجنة إلى السماء والثاني من السماء إلى الأرض، وعلى هذا يكون فيه دليل على أن الجنة في السماء السابعة، ويضعف هذا الوجه قوله في الهبوط الأول {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} [البقرة: ٣٦].

والقول الثاني هو الأقرب، لأن الهبوط الأول دل على أن هبوطهم إلى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون، والثاني أشعر بأنهم أهبطوا للتكليف، فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضله هلك.

قوله تعالى: {فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى} [البقرة: ٣٨]، "أي: فإن يأتكم مني شريعة ورسول وبيان ودعوة".

قال السعدي: "أي: أي وقت وزمان جاءكم مني -يا معشر الثقلين- هدى، أي: رسول وكتاب يهديكم لما يقربكم مني، ويدنيكم مني، ويدنيكم من رضائي".

وقال أبو العالية: "الهدى الأنبياء والرسول، والبيان".

وقال مقاتل بن حيان: "يعني بالهدى محمدا -ﷺ".

وقال الحسن: "الهدى: القرآن".

قال ابن عطية: "وفي قوله تعالى: {مِنِّي}، إشارة إلى أن أفعال العباد خلق الله تعالى".

وقوله تعالى (إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى) [البقرة: ٣٨]، يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: معناه: رسول، أبعثه إليكم. قال ابن عطية: "وقالت فرقة: الهدى الرسل، وهي إلى آدم من الملائكة وإلى بنيه من البشر: هو فمن بعده".

والثاني: كتاب، أنزله عليكم بدليل قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا}

[البقرة: ٣٩].

والثالث: وقيل: معنى قوله {هُدًى}: بيان وإرشاد. روي عن أبي العالية مثل ذلك. قال ابن عطية: "والصواب أن يقال: بيان ودعاء".

قوله تعالى: {فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ} [البقرة: ٣٨]، "أي: قبل أمري واتبع ما أمر به".

قال ابن كثير: "أي: من أقبل على ما أنزلت به الكتب وأرسلت به الرسل".

قال النسفي: "أي بالقبول والإيمان به".

قال السعدي: "بأن آمن برسلي وكتبي، واهتدى بهم، وذلك بتصديق جميع أخبار الرسل والكتب، والامتثال للأمر والاجتناب للنهي".

قال أبو خالد: "فمن تبع هداي، يعني كتابي".

وقال مقاتل بن حيان: "فمن تبع محمدا - ﷺ".

قوله تعالى: {فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٣٨]، "أي لا ينالهم خوف ولا حزن في الآخرة".

قال سعيد بن جبير: "لا خوف عليهم، يعني: في الآخرة". وعنه كذلك: "ولا هم يحزنون"، يعني: لا يحزنون للموت".

قال الواحدي: "فلا خوف عليه في الآخرة ولا حزن".

قال النسفي: أي " {فلا خوف عليهم}، في المستقبل، {ولا هم يحزنون}، على ما خلفوا".

قال ابن كثير: " {فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ}، أي: فيما يستقبلونه من أمر الآخرة {وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} على ما فاتهم من أمور الدنيا، كما قال في سورة طه: {قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى} [طه: ١٢٣]".

قال ابن القيم: إن الله سبحانه جعل اتباع هداه وعهده الذي عهده إلى آدم سببا

ومقتضيا لعدم الخوف والأمن والضلال والشقاء، وهذا الجزاء ثابت بثبوت الشرط، منتف بانتهائه.

ونفي الخوف والحزن عن متبع الهدى نفي لجميع أنواع الشرور، فإن المكروه الذي ينزل بالعبد متى علم بحصوله فهو خائف منه أن يقع به، وإذا وقع به فهو حزين على ما أصابه منه، فهو دائما في خوف وحزن، فكل خائف حزين، وكل حزين خائف.

قال السعدي: "فرتب على اتباع هداه أربعة أشياء: نفي (الخوف والحزن)، والفرق بينهما، أن المكروه إن كان قد مضى، أحدث الحزن، وإن كان منتظرا، أحدث الخوف، فنفاهما عن اتباع هداه وإذا انتفيا، حصل ضدهما، وهو الأمن التام.

وكذلك نفي (الضلال والشقاء) عن اتباع هداه وإذا انتفيا ثبت ضدهما، وهو الهدى والسعادة، فمن اتبع هداه، حصل له الأمن والسعادة الدنيوية والأخروية والهدى، وانتفى عنه كل مكروه، من الخوف، والحزن، والضلال، والشقاء، فحصل له المرغوب، واندفع عنه المرهوب، وهذا عكس من لم يتبع هداه، فكفر به، وكذب بآياته".

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا} [البقرة: ٣٩]، الذين كفروا بالله، فاستكبروا عن طاعته، ولم ينقادوا لها".

قال الثعلبي: "أي جحدوا".

قال قتادة: {والذين كفروا}، "المشركون من قريش".

قوله تعالى: {وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا} [البقرة: ٣٩]، أي: وكذبوا "بالكتاب والرسول".

وآيات الله تنقسم إلى قسمين:

الآيات الكونية القدرية. (فهي مما نشاهده مما لا يستطيع البشر أن يخلقوا مثلها).

وهي ما نصبه الله (جل وعلا) ليدل به خلقه على أنه الواحد الأحد المستحق للعبادة، كالشمس والسماء والأرض ونحوها، وكل ما في الكون من مخلوقات الله شاهد بكمال الله وقدرته وعزته وأنه المستحق للعبادة.

قال تعالى (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) أي: لعلامات واضحة جازمة قاطعة بأن من خلقها هو رب هذا الكون، وهو المعبود وحده.

الآيات الشرعية الدينية، كآيات هذا القرآن العظيم. (لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثله).

ومنه قوله تعالى (رسولا يتلو عليكم آيات الله) وقوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته).

وسميت آيات، جمع آية، لأنها علامة على صدق من جاء بها.

الكفر بالآيات الكونية يكون بأمور: أن يجحد أن الخالق سبحانه خلقها فيدعي أن الذي خلقها غير الله، أو أن يعتقد أن له شريكا في خلقه، أو أن له معينا في خلقه.

والكفر بالآيات الشرعية إما بجحودها، أو بتكذيبها، أو بالاستكبار والعناد.

قال الثعلبي: "يعني القرآن".

قال ابن عثيمين: "أي بالآيات الشرعية؛ وإن انضاف إلى ذلك الآيات الكونية زاد الأمر شدة؛ لكن المهم الآيات الشرعية؛ لأن من المكذبين الكافرين من آمنوا

بالآيات الكونية دون الشرعية؛ فمثلاً كفار قريش مؤمنون بالآيات الكونية مقرون

بأن الله خالق السموات، والأرض، وأنه المحيي، وأنه المميت، وأنه المدبر

لجميع الأمور؛ لكنهم كفارون بالآيات الشرعية".

وفي تفسير قوله تعالى: {بِآيَاتِنَا} [البقرة: ٣٩]، قولان:  
أحدهما: أن "آيات الله: محمد ﷺ". قاله السدي.

والثاني: أنها القرآن. قاله سعيد بن جبير.

قال ابن عطية: "وقال وَكَذَّبُوا وكان في الكفر كفاية لأن لفظة كفروا يشترك فيها كفر النعم وكفر المعاصي، ولا يجب بهذا خلود فبين أن الكفر هنا هو الشرك، بقوله وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا".

قال المراغي: "والتكذيب كفر سواء كان عن اعتقاد بعدم صدق الرسول، أو مع اعتقاد صدقه وهو تكذيب الجحود والعناد، وفي مثلهم يقول الله تعالى لنيبه: {فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ}، وقد يوجد الكفر بالقلب مع تصديق اللسان كما هي حال المنافقين".

و{الآيات} جمع آية، ومعنى الآية في اللغة: العلامة، ومنه قوله: {تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ} [المائدة: ١١٤] أي علامة منك لإجابتك دعاءنا، فكل آية من الكتاب علامة ودلالة على المضمون فيها. وقال أبو عبيدة: معنى الآية: أنها علامة لانقطاع الكلام الذي قبلها، وانقطاعه من الذي بعدها، وقال ثعلب عن ابن الأعرابي: الآية العلامة.

وقال الليث: الآية العلامة، والآية من آيات القرآن، والجميع: الآي، ولم يزد على هذا. فالآية بمعنى العلامة في اللغة صحيحة.

قال الأحوص:

أَمِنْ رَسْمِ آيَاتِ عَفْوٍ وَمَنْزِلٍ... قَدِيمٍ تُعْفِيهِ الْأَعَاصِيرُ مُحْوَلٍ

قال ابن السكيت وحكاه أبو عمرو يقال: "خرج القوم بآيتهم، أي بجماعتهم، لم يدعوا وراءهم شيئاً"، وقال بُرْج بن مُسْهَر:

خَرَجْنَا مِنَ النَّقِيِّينَ لَا حَيٍّ مِثْلُنَا... بِآيَتِنَا نُزْجِي اللَّقَّاحَ الْمُطَافِلَا

معناه: خرجنا بجماعتنا. فعلى هذا القول معنى الآية من كتاب الله جماعة حروف دالة على معنى مخصوص.

قوله تعالى: {أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ} [البقرة: ٣٩]، "أي: الملازمون لها، ملازمة الصاحب لصاحبه، والغريم لغريمه".

قال ابن عباس: "أي خالدون أبداً".

قال البغوي: أي: "لا يخرجون منها ولا يموتون فيها".

وقوله {أُولَئِكَ}، "أي المذكورون؛ وأشار إليهم بإشارة البعيد لانحطاط رتبهم لا ترفيغاً لهم، وتعلية لهم، و{أصحاب النار} أي الملازمون لها؛ ولهذا لا تأتي "أصحاب النار" إلا في الكفار؛ لا تأتي في المؤمنين أبداً؛ لأن المراد الذين هم مصاحبون لها؛ والمصاحب لا بد أن يلازم من صاحبه".

قوله تعالى: {هُم فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة: ٣٩]، أي: "لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم العذاب ولا هم ينصرون".

قال ابن عثيمين: "أي ماكثون؛ والمراد بذلك المكث، الدائم الأبدي؛ ودليل ذلك ثلاث آيات في كتاب الله؛ آية في النساء، وآية في الأحزاب، وآية في الجن؛ أما آية النساء فقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً \* إلا طريق جهنم خالدين فيها أبداً} [النساء: ١٦٨، ١٦٩]؛ وأما آية الأحزاب فقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً \* خالدين فيها أبداً} [الأحزاب: ٦٤، ٦٥]؛ وأما آية الجن فقوله تعالى: {ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً} [الجن: ٢٣]."

قال ابن عطية: "والصحبة الاقتران بالشيء في حالة ما، في زمن ما، فإن كانت الملازمة والخلطة فهو كمال الصحبة، وهكذا هي صحبة أهل النار لها، وبهذا القول ينفك الخلاف في تسمية الصحابة رضي الله عنهم إذ مراتبهم متباينة، أقلها



=

الاقتران في الإسلام والزمن، وأكثرها الخلطة والملازمة".  
 وقوله تعالى: {أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} : حكم القرآن بالخلود الأبدي على الكفار، إذ يرى أهل السنة والجماعة بأنه لا يبقى في النار إلا من حكم عليه القرآن بالخلود الأبدي وهم الكفار، وقد استدلل العلماء بآيات وأحاديث عديدة جدا على قولهم بخروج العصاة من أهل الإيمان من النار بعدما ردوا على معظم هذه الأدلة التي ساقوها بآيات كثيرة جدا منها قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا} [النساء: ٤٨]، وكذلك بأحاديث الشفاعة الكثيرة التي تبين أن الله تعالى يخرج من النار من يشاء من العصاة المسلمين.

فقوله (أولئك أصحاب النار) الملازمون لها ملازمة الصاحب لصاحبه، والغريم لغريمه، لأن الأصل في الصحبة طول الملازمة.  
 والنار هي الدار التي أعدها الله للكافرين.

• قوله تعالى (أولئك أصحاب النار) وهذا الأسلوب يطلق على الذين يخلدون فيها، فالمؤمن العاصي - وإن كان يستحق العذاب بالنار - فإنه لا يسمى من أصحاب النار، لأن الأصل في الصحبة طول الملازمة.

(هم فيها خالدون) لا يخرجون منها، ولا يفتر عنهم العذاب ولا هم ينصرون.

• وقد ذكر الله تأييده لأهل النار في ثلاث آيات من القرآن الكريم.

في سورة النساء: قال تعالى (إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا).

وفي سورة الأحزاب: قال تعالى (خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا).

وفي سورة الجن: قال تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا).

=

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ (٤٠).

{ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ } أَوْلَادِ يَعْقُوبَ { اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ } أَيَّ عَلَى آبَائِكُمْ مِنَ الْإِنجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَفَلَقَ الْبَحْرَ وَتَظْلِيلَ الْغَمَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ بِأَنْ تَشْكُرُواهَا بِطَاعَتِي { وَأَوْفُوا بِعَهْدِي } الَّذِي عَاهَدْتَهُ إِلَيْكُمْ مِنَ الْإِيمَانِ بِمُحَمَّدٍ { أُوفِ بِعَهْدِكُمْ } الَّذِي عَاهَدْتُ إِلَيْكُمْ مِنَ الثَّوَابِ عَلَيْهِ بِدُخُولِ الْجَنَّةِ { وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ } خَافُونَ فِي تَرْكِ الْوَفَاءِ بِهِ دُونَ غَيْرِي.

وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (٤١).

{ وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ } مِنَ الْقُرْآنِ { مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ } مِنَ التَّوْرَةِ بِمُؤَافَقَتِهِ لَهُ فِي التَّوْحِيدِ وَالنَّبُوَّةِ { وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ } مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لِأَنَّ خَلْفَكُمْ تَبَعَ لَكُمْ فَاتَّمَهُمْ عَلَيْكُمْ { وَلَا تَشْتَرُوا } تَسْتَبَدُّوا { بِآيَاتِي } الَّتِي فِي كِتَابِكُمْ مِنْ نِعْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { ثَمَنًا قَلِيلًا } عَرَضًا يَسِيرًا مِنَ الدُّنْيَا أَيَّ لَا تَكْتُمُوهَا خَوْفَ فَوَاتِ مَا تَأْخُذُونَهُ مِنْ سَفَلَتِكُمْ { وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ } خَافُونَ فِي ذَلِكَ دُونَ غَيْرِي<sup>(١)</sup>.

(١) ذكر سبب النزول.

عن ابن عباس: نزلت في قريظة، وكانوا أول من كفر من اليهود بمحمد ﷺ وتبعهم يهود فدك وخيبر". أخرجه ابن أبي حاتم (١/ ٩٣ رقم ٢٧٣ - البقرة)، وابن جرير في "جامع البيان" (١/ ١٣٧، ١٣٨) من طريق عمرو بن حماد القناد عن =

=

أسباط عن السدي به.

قلنا: سنده ضعيف جداً؛ فيه علتان: الأولى: الإعضال. الثانية: ضعف أسباط بن نصر.

وأخرجه ابن جرير من طريق السدي أبي مالك - وهو ثقة - وأبي صالح - وهو كذاب - عن عبد الله بن عباس.

وعن مرة عن عبد الله بن مسعود عن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ به. قلنا: وهذا سند ضعيف؛ فإن راويه عن السدي هو أسباط بن نصر، وهو ضعيف. الاستيعاب في بيان الأسباب.

قوله تعالى: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ} [البقرة: ٤٠]، "أي يا أولاد إسرائيل".

قال ابن عباس: "يا أهل الكتاب، للأحبار من يهود".

قال البغوي: "يا أولاد يعقوب".

والأصل في {بني}، أن تكون للذكور، لكن إذا كانت لقبيلة، أو لأمة شملت الذكور، والإناث، كقوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ} [الأعراف: ٢٦].

وقوله {إِسْرَائِيلَ}، يقصد به: يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام إذ كان يدعى (إسرائيل).

وذكر أهل التفسير في اشتقاق كلمة (إسرائيل)، وجوها:

أحدها: أنه مركب من (إسرا) وهو العبد في اللغة العبرانية، و(إيل) اسم من أسماء الله تعالى، فكأنه عبد الله.

والثاني: أن معنى (إسرا) صفوة، و(إيل) الله تعالى، ومعناه صفوة الله.

وفيه وجوه أخرى ذكرها أبو حيان في البحر، وقال بعدها: "وهذه أقاويل ضعاف".

قال الواحدي: "والأصح عند أهل اللغة: أنه أعجمي لا اشتقاق له".

أخرج الطبري عن ابن عباس، "أن إسرائيل كقولك: عبد الله".

=

=

وأخرج أيضا بسنده "عن عبد الله بن الحارث، قال: (إيل)، الله بالعبرانية".  
 واختلفت القراءة في قوله تعالى {إِسْرَائِيلَ} [البقرة: ٤٠]، على وجوه:  
 أحدها: {إسراييل}، بقلب الهمزة ياء. روي عن نافع والحسن والزهري وابن أبي  
 إسحاق.

والثاني: {إسرائيل}، بحذف الياء.

والثالث: {إسرال}، بحذف الهمزة والياء.

وقال ابن عباس: "حضرت عصابة من اليهود نبي الله - ﷺ، فقال لهم: هل تعلمون أن إسرائيل يعقوب؟ فقالوا: اللهم نعم، قال النبي ﷺ: أشهد عليهم".  
 واختلف في المخاطب في قوله تعالى: {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ} [البقرة: ٤٠]، على  
 وجهين:

أحدهما: أن المخاطب من بني إسرائيل بهذا الخطاب هم المؤمنون بمحمد ﷺ،  
 لأن الكافر لا نعمة لله عليه. قاله مكي.

وعلى هذا القول، يستقيم الضمير في {عَلَيْكُمْ}، ويجيء كل ما توالى من الأوامر  
 على جهة الاستدامة.

والثاني: أن الخطاب لجميع بني إسرائيل في مدة النبي عليه السلام، مؤمنهم  
 وكافرهم، والضمير في {عَلَيْكُمْ}، يراد به على آبائكم كما تقول العرب ألم  
 نهزمكم يوم كذا لوقعة كانت بين الآباء والأجداد. وهو قول ابن عباس، وجمهور  
 العلماء، ومنه قول الفرزدق:

وَبَيْتَانِ: بَيْتُ اللَّهِ نَحْنُ وُلَاتُهُ... وَبَيْتُ بَأَعْلَى إِبِلِيَاءَ مُشَرَّفُ

يريد أن آباءه في القديم كانوا يلوونهما، لا أنه كان يليه.

وقال آخر:

إِذَا افْتَحَرْتُ يَوْمًا تَمِيمٌ بِقَوْسِهَا... فَخَارًا عَلَيَّ مَا أَطَدَّتْ مِنْ مَنَاقِبِ

=

فَأَنْتُمْ بِذِي قَارٍ أَمَأَلْتُمْ سِيُوفِكُمْ... عُرُوشَ الَّذِينَ اسْتَرَهَنُوا قَوْسَ حَاجِبٍ  
 أراد آباؤكم فعلوا ذلك، لأن المخاطبين بهذا البيت كانوا بعد ذي قار بدهر طويل.  
 قوله تعالى: {اذكروا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ} [البقرة: ٤٠]، أي: "اذكروا ما  
 أنعمت به عليكم وعلى آبائكم".

قال البيضاوي: "أي بالتفكر فيها والقيام بشكرها".

قال البغوي: أي: احفظوا نعمي التي أنعمتها على أجدادكم وأسلافكم.

قال ابن عثيمين: "أي اذكروها بقلوبكم، واذكروها بألسنتكم، واذكروها  
 بجوارحك، وذلك؛ لأن الشكر يكون في الأمور الثلاثة: في القلب، واللسان،  
 والجوارح".

وقال السعدي: "وهو يشمل سائر النعم التي سيذكر في هذه السورة بعضها،  
 والمراد بذكرها بالقلب اعترافا، وباللسان ثناء، وبالجوارح باستعمالها فيما يحبه  
 ويرضيه".

قال البغوي: "والذكر: يكون بالقلب ويكون باللسان وقيل: أراد به الشكر، وذكر  
 بلفظ الذكر لأن في الشكر ذكرا وفي الكفران نسيانا، قال الحسن: "ذكر النعمة  
 شكرها".

وقال ابن عطية: "والذكر في كلام العرب على أنحاء، وهذا منها ذكر القلب الذي  
 هو ضد النسيان".

وقوله تعالى: {نِعْمَتِي} أي: "نعمي، لفظها واحد ومعناها جمع، كقوله تعالى  
 {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ} [النحل: ١٨]."

وذكر أهل التفسير في (النعمة) التي أنعمها عليهم، قولين:

أحدهما: عموم نِعْمِهِ الَّتِي أَنْعَمَ بِهَا عَلَى خَلْقِهِ، كما قال تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ  
 اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} [النحل: ١٨]. قاله ابن زيد.

والثاني: أنه أراد نِعْمَةً عَلَى آبائهم، إذ نَجَّاهم من آل فرعون، وجعل منهم الأنبياء، وأنزل عليهم الكتب، وفَجَّرَ لهم الحَجَرَ، وأنزل عليهم المنَّ والسلوى، والنعم على الآباء، نعم على الأبناء، لأنهم يَشْرُفون بشرف آبائهم. وهو قول الحسن البصري، وروي عن ابن عباس وأبي العالية، ومجاهد، نحو ذلك.

قال ابن عطية: "وهذه أقوال على جهة المثال، والعموم في اللفظة هو الحسن".

قال الرازي: واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه: أحدها: أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد ﷺ وهو التوراة والإنجيل والزبور.

وثانيها: أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا إليه من الإيمان بمحمد ﷺ وبالقرآن.

وثالثها: أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن إظهار المخالفة.

• قال ابن عاشور: والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على المخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمعة لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تعود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء، ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو لساءت حالهم فجاء أبناءهم في شر حال.

قوله تعالى: {وَأَوْفُوا بَعْدِي} [البقرة: ٤٠]، "أي أدوا ما عاهدتموني عليه".

قال البيضاوي: أي: "بالإيمان والطاعة".

قال ابن عثيمين: "أي اتتوا به وافيًا".

قال السعدي: "وهو ما عهده إليهم من الإيمان به، وبرسله وإقامة شرعه".

قوله تعالى: {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} [البقرة: ٤٠]، "أي أعطكم ما عاهدت به إليكم".

=

وافياً".

قال البيضاوي: أي: "بحسن الإثابة".

قال السعدي: "وهو المجازاة على ذلك، والمراد بذلك: ما ذكره الله في قوله: {وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي} إلى قوله: {فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}".

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس: "قوله {أوف بعهدكم}، يقول: أَرْضَى عَنْكُمْ وَأَدْخَلَكُمْ الْجَنَّةَ". قال ابن أبي حاتم "وروي عن أبي العالية والضحاك والسدي والربيع بن أنس، نحو ما ذكرنا عن الضحاك عن ابن عباس".

قال ابن عثيمين: "وهو الجزاء على أعمالهم، المذكور في قوله تعالى: {لَا كُفْرَانَ عَنْكُمْ سِئَاتِكُمْ وَلَا دَخَلْنَاكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [المائدة: ١٢]؛ فلو وفوا بعهد الله لوفى الله بعهدهم".

وقرأ الزهري: "{أَوْفٌ}، بفتح الواو وشد الفاء، للتكثير".

وقوله تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ} [البقرة: ٤٠]، قال أبو عبيد عن الكسائي وأبي عبيدة: "وفيت بالعهد وأوفيت به سواء".

وقال شمر: (وفى): يعني تمّ، وأوفى، معناه: أوفاني حقه، أي: أتمه ولم ينقص منه شيئاً، وكذلك أوفى الكيل، أي: أتمه ولم ينقص منه شيئاً.

وقال أبو الهيثم: فيما رد على شمر: "الذي قال شمر في (وفى) و(أوفى): باطل، إنما يقال: أوفيت بالعهد ووفيت بالعهد، وكل شيء في كتاب الله من هذا فهو بالألف قال الله تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ} [البقرة: ٤٠]، وقال: {وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: ١]".

وقد قال طفيل الغنوي في الجمع بين اللغتين:

=

أَمَّا ابْنُ طَوْقٍ فَقَدْ أَوْفَى بِذِمَّتِهِ... كَمَا وَفَى بِقِلَاصِ النَّجْمِ حَادِيهَا  
 واختلف أهل المعرفة في معنى العهد الذي وصف الله هؤلاء بنقضه، وفيه أربعة:  
 أحدها: أنه وصية الله إلى خلقه، وأمره إياهم بما أمرهم به من طاعته، ونبيه إياهم  
 عما نهاهم عنه من معصيته، في كتبه وعلى لسان رسوله ﷺ. ونقضهم ذلك، تركهم  
 العمل به.

والثاني: أن عهد الله الذي نقضوه بعد ميثاقه، هو ما أخذه الله عليهم في التوراة - من  
 العمل بما فيها، واتباع محمد ﷺ إذا بعث، والتصديق به وبما جاء به من عند  
 ربهم، ونقضهم ذلك، هو جحودهم به بعد معرفتهم بحقيقته، وإنكارهم ذلك،  
 وكتماهم علم ذلك الناس، بعد إعطائهم الله من أنفسهم الميثاق لبيئته للناس ولا  
 يكتمون. فأخبر الله جل ثناؤه أنهم نبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً. قاله  
 ابن عباس، وروي عن الربيع بن أنس، وأبي العالية، والضحاك، والسدي،  
 وقتادة، "نحو ذلك".

والثالث: أن عهده: توحيده، وهو موجه إلى جميع أهل الشرك والكفر والنفاق.  
 والرابع: أن العهد الذي ذكره الله جل ذكره، هو العهد الذي أخذه عليهم حين  
 أخرجهم من صلب آدم، الذي وصفه في قوله: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ  
 ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا  
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ  
 بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ} [سورة الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣]. ونقضهم  
 ذلك، تركهم الوفاء به.

والقول الثاني هو الأقرب إلى الصواب، أي: عهد الله ووصيته التي أخذ على بني  
 إسرائيل في التوراة، أن يبينوا للناس أمر محمد ﷺ أنه رسول، وأنهم يجدونه  
 مكتوباً عندهم في التوراة أنه نبي الله، وأن يؤمنوا به وبما جاء به من عند الله".



قوله تعالى: {وَأَيَّيَ فَارْهَبُونَ} [البقرة: ٤٠]، "أي لا ترهبوا إلا إياي".  
قال البيضاوي: أي: "فيما تأتون وتذرون وخصوصًا في نقض العهد".  
قال الثعلبي: "فخافوني في نقض العهد".  
قال أبو العالية: "وإياي فارهبون"، فآخشون". وكذا روي عن السدي والربيع  
ابن أنس وقتادة.  
وأخرج ابن أبي حاتم "عن ابن عباس: {وإياي فارهبون}، أن أنزل بكم ما أنزلت  
بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي قد عرفتم من المسخ وغيره".  
قال ابن عطية: "والرهبة يتضمن الأمر بها معنى التهديد".  
قال ابن كثير: وقال ابن عباس في قوله تعالى (وإياي فارهبون) أي إن نزل بكم ما  
أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي قد عرفتم من المسخ وغيره.  
قال ابن كثير: وهذا انتقال من الترغيب إلى الترهيب فدعاهم إليه بالرغبة والرهبة  
لعلهم يرجعون إلى الحق واتباع الرسول ﷺ والاتعاظ بالقرآن وزواجره وامتنال  
أوامره وتصديق أخباره والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.  
• الرهبة: أشد الخوف.  
• والخوف ثلاثة أنواع:  
الأول: خوف طبيعي كخوف الإنسان من السبع والنار والغرق، وهذا لا يلام عليه  
العبد، قال تعالى عن موسى (فأصبح في المدينة خائفًا يترقب).  
الثاني: خوف العبادة، أن يخاف أحدا يتعبد بالخوف له فهذا لا يكون إلا لله،  
وصرفه لغير الله شرك أكبر.  
الثالث: خوف السر، كأن يخاف صاحب القبر، أو وليا بعيدا عنه لا يؤثر فيه، لكنه  
يخافه مخافة سر، فهذا ذكره العلماء من الشرك.  
ولا يحفى بأن مافي هذه الآية من الوعد والوعيد، دالة على وجوب الشكر والوفاء

بالعهد، وأن المؤمن ينبغي أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى.  
قوله تعالى: {وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ} [البقرة: ٤١]، أي: وصدقوا بالذي أنزل على محمد ﷺ من القرآن.

قال ابن عثيمين: "هو القرآن أنزله الله سبحانه وتعالى على محمد ﷺ".

قال مجاهد: "بما أنزلت، القرآن".

وقال الثعلبي: "يعني التوراة في التوحيد والنبوة والأخبار، وبعض الشرائع نزلت في كعب وأصحابه من علماء اليهود ورؤسائهم".

قال السعدي: "وهو القرآن الذي أنزله على عبده ورسوله محمد ﷺ، فأمرهم بالإيمان به، واتباعه، ويستلزم ذلك، الإيمان بمن أنزل عليه".

قوله تعالى: {مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ} [البقرة: ٤١]، أي: "مصدقاً لما ذكر في التوراة".  
أخرج ابن أبي حاتم عن أبي العالية: في قوله: {وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ}، يقول: "يا معشر أهل الكتاب، آمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم، يقول: لأنهم يجدون محمداً مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل". وروي عن الربيع بن أنس، وقتادة، نحو ذلك.

وقال مجاهد: "لما معكم، الإنجيل".

قال السعدي: "أي: موافقاً له لا مخالفاً ولا مناقضاً، فإذا كان موافقاً لما معكم من الكتب، غير مخالف لها؛ فلا مانع لكم من الإيمان به، لأنه جاء بما جاءت به المرسلون، فأنتم أولى من آمن به وصدق به، لكونكم أهل الكتب والعلم".

وذكر أهل العلم بأن تصديق القرآن لما معهم، يكون من وجهين:

الوجه الأول: أنه وقع مطابقاً لما أخبرت التوراة، والإنجيل به.

والوجه الثاني: أنه قد شهد لهما بالصدق، فالقرآن يدل دلالة واضحة على أن الله أنزل التوراة، وأنزل الإنجيل.

قال ابن عثيمين: "وهذه شهادة لهما بأنهما صدق.؛ وكذلك التوراة، والإنجيل قد ذُكر فيهما من أوصاف القرآن، ومن أوصاف محمد ﷺ حتى صاروا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم؛ فإذا وقع الأمر كما ذُكر فيهما صار ذلك تصديقاً لهما؛ ولهذا لو حدثتك بحديث، فقلت أنت: "صدقت"، ثم وقع ما حدثتك به مشهوداً تشاهده بعينك؛ صار الوقوع هذا تصديقاً أيضاً".

قوله تعالى: {وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} [البقرة: ٤١]، "أي أول من كفر به". قال بعض المفسرين: أي: "ولا تكونوا أول فريق كافر به"، أو "أول حزب أو فوج كافر به، أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به".

قال ابن عباس: "ولا تكونوا أول كافر به"، وعندكم فيه من العلم ما ليس عند غيركم".

وقال أبو العالية: "لا تكونوا أول من كفر بمحمد ﷺ". وروي عن الحسن والسدي والربيع بن أنس نحو ذلك.

قال الثعلبي: "يعني: أول من يكفر بالقرآن وقد بايعتنا اليهود على ذلك فتبوءوا بآثامكم وآثامهم".

قال البغوي: "أي: بالقرآن يريد من أهل الكتاب، لأن قريشا كفرت قبل اليهود بمكة، معناه: ولا تكونوا أول من كفر بالقرآن فيتابعكم اليهود على ذلك فتبوءوا بآثامكم وآثامهم".

قال ابن عثيمين: "يعني: لا يليق بكم وأنتم تعلمون أنه حق أن تكونوا أول كافر به؛ ولا يعني ذلك: كونوا ثاني كافر!".

قال البيضاوي: "بأن الواجب أن يكونوا أول من آمن به، ولأنهم كانوا أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشرين بزمانه. وأوّل كافرٍ به وقع خبراً عن ضمير الجمع بتقدير: أول فريق أو فوج، أو بتأويل لا يكن كل واحد

منكم أول كافر به".

قال ابن عطية: "وقد كان كفر قبلهم كفار قريش، فإنما معناه من أهل الكتاب، إذ هم منظور إليهم في مثل هذا، لأنهم حجة مظنون بهم علم".  
قال الجصاص: "وإن كان الكفر قبيحا من الأول والآخر منهيًا عنه الجميع أن السابق إلى الكفر يقتدي به غيره فيكون أعظم لمأثمه وجرمه كقوله تعالى {وَلِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ} [العنكبوت: ١٣] وقوله {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا} [المائدة: ٣٢]".

قال الواحدي: "وإنما قيل لهم: {وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} لأن الخطاب لعلماء اليهود، فإذا كفروا كفر معهم الأتباع، فإن قيل: ما في {أن تكونوا أول كافر به}، من العظم، على ثان كافر؟ قيل: إنهم إذا كانوا أئمة في الضلالة كانت ضلالتهم أعظم".

قال السعدي: "وفي قوله: {أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} أبلغ من قوله: {ولا تكفروا به} لأنهم إذا كانوا أول كافر به، كان فيه مبادرتهم إلى الكفر به، عكس ما ينبغي منهم، وصار عليهم إثمهم وإثم من اقتدى بهم من بعدهم".  
وقوله: {وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} [البقرة: ٤١]،: اختلف في الضمير (به) على وجوه:

أحدها: أنه عائد إلى القرآن، والمعنى: ولا تكونوا أول من كفر بالقرآن وحقكم أن تؤمنوا به.

وهو اختيار الإمام الطبري، إذ يقول: والهاء التي في (به) من ذكر (ما) التي مع قوله: {وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ}.

والثاني: أنه عائد على محمد ﷺ، وهو اختيار أبي العالية - رحمه الله -.

والثالث: وقيل: يعني (بكتابكم) أي التوراة والإنجيل، "ويتأول أن في تكذيبهم بمحمد ﷺ تكذيباً منهم بكتابهم، لأن في كتابهم الأمر باتباع محمد ﷺ". قلت: كلا القولين الأول والثاني صحيحان، لأنهما متلازمان، فكل "من كفر بالقرآن فقد كفر بمحمد ﷺ"، ومن كفر بمحمد ﷺ فقد كفر بالقرآن". قوله تعالى: {وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي} [البقرة: ٤١]، "أي لا تستبدلوا آياتي البيئات التي أنزلتها عليكم".

قال سعيد بن جبير: "إن آياته: كتابه، الذي أنزل إليهم". قال السدي: "يقول: لا تأخذوا طمعا قليلا وتكتموا اسم الله، فذلك الطمع وهو الثمن".

قال الثعلبي: "أي بيان صفة محمد ونعته". قال ابن كثير: "أي: لا تعناضوا عن الإيمان بآياتي وتصديق رسولي بالدنيا وشهواتها، فإنها قليلة فانية". قال المراغي: "أي ولا تعرضوا عن التصديق بالنبى ﷺ وما جاء به وتستبدلوا بهديته".

قوله تعالى: {ثُمَّنًا قَلِيلًا} [البقرة: ٤١]، أي: "شيئا يسيرا". قال سعيد بن جبير: "إن الثمن القليل، هو الدنيا وشهواتها". قال الصابوني: أي: "حطام الدنيا الفانية". وقال الحسن: "الثمن القليل: الدنيا بحذافيرها".

واختلف أهل التفسير في (الثمن) الذي نهوا أن يشتروه بالآيات، على أقوال: أحدها: أن الأخبار كانوا يعلمون دينهم بالأجرة، فنهوا عن ذلك وفي كتبهم: علم مجانا كما علمت مجانا أي باطلا بغير أجرة. قاله أبو العالية. والثاني: أنه كانت للأخبار مأكلة يأكلونها على العلم كالراتب، فنهوا عن ذلك. قاله

=

الثعلبي.

والثالث: إن الأخبار أخذوا رشى على تغيير قصة محمد عليه السلام في التوراة، ففي ذلك قال تعالى: وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا [البقرة: ٤١، المائدة: ٤٤].

والرابع: معنى الآية ولا تشتروا بأوامري ونواهي وآياتي ثمنا قليلا، يعني الدنيا ومدتها والعيش الذي هو نزر لا خطر له.

قال السعدي: " {ثَمَنًا قَلِيلًا}، وهو ما يحصل لهم من المناصب والمآكل، التي يتوهمون انقطاعها، إن آمنوا بالله ورسوله، فاشتروها بآيات الله واستحبوها، وأثروها".

قوله تعالى: {وَأَيَّاتٍ فَاتَّقُونَ} [البقرة: ٤١]، "أي لا تتقوا إلا إياي".

قال الثعلبي: أي: "فاخشوني في أمر محمد لا فيما يفوتكم من الرياسة والمآكل".

قال الصابوني: "أي خافون دون غيري".

و(التقوى) هو: "اتخاذ وقاية من عذاب الله عز وجل، بفعل أوامره، واجتناب نواهيه".

قال طلق بن حبيب: "التقوى، أن يعمل بطاعة الله رجاء رحمة الله على نور من الله، والتقوى أن يترك معصية الله مخافة عذاب الله على نور من الله".

قال الراغب: "وإنما ذكر في الآية الأولى.

(فارهبون) وفي الآية الأخرى (فاتقون)، لأن الرهبة دون التقوى، فحينما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم، وحثهم على ذكر نعمة التي يشركون فيها، أمرهم بالرهبة التي هي مبادئ التقوى، وحينما خاطب العلماء منهم، وحثهم على مراعاة آياته والتنبيه لما يأتي به أولوا العزم من الرسل، أمرهم بالتوقى التي هي منتهى الطاعة".

وقال ابن عثيمين: "في الآية الأولى: {وَأَيَّاتٍ فَارْهَبُونَ} [البقرة: ٤٠]، أمر بالتزام الشريعة، وألا يخالفوها عصياناً؛ وفي هذه الآية: {وَأَيَّاتٍ فَاتَّقُونَ} [البقرة: ٤١]،

=

أمر بالتزام الشريعة، وألا يخالفوها لا في الأمر، ولا في النهي".  
قال ابن عطية: "وبين «اتقون» و«ارهبون» فرق، ان الرهبة مقرون بها وعيد بالغ".  
قال الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب: قوله تعالى: ولا تكونوا  
أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا الآية.

جاء في هذه الآية بصيغة خطاب الجمع في قوله: «ولا تكونوا» و«لا تشتروا».  
وقد أفرد لفظة «كافر»، ولم يقل ولا تكونوا أول كافرين. ووجه الجمع بين الأفراد  
والجمع في شيء واحد، أن معنى: «ولا تكونوا أول كافر» أي أول فريق كافر،  
فاللفظ مفرد والمعنى جمع، فيجوز مراعاة كل منها، وقد جمع اللغتين قول  
الشاعر:

فإذا هم طعموا فألأم طاعم... وإذا هم جاعوا فشر جياع  
وقيل: هو من إطلاق المفرد وإرادة الجمع، كقول ابن علفة:  
وكان بنو فزارة شر عم ا.هـ

• فإن قيل: كيف قال (أول كافر به) مع أن كفار قريش بمكة قد كفروا قبلهم؟  
الجواب: قال ابن كثير: يعني (به) أول من كفر به من بني إسرائيل، لأنه قد تقدمهم  
من كفار قريش وغيرهم من العرب بشر كثير، وإنما المراد أول من كفر به من بني  
إسرائيل مباشرة، فإن يهود المدينة أول بني إسرائيل خوطبوا بالقرآن فكفرهم به  
يستلزم أنهم أول من كفر به من جنسهم.

• اختار ابن جرير أن الضمير في قوله (به) عائد على محمد ﷺ، وكلا القولين  
صحيح لأنهما متلازمان.

(ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) أي لا تعترضوا عن الإيمان بآياتي وتصديق رسولي  
بالدنيا وشهواتها، فإنها قليلة فانية، فإنهم يعتقدون أن هذه المناصب - كالرياسة  
والمال والجاه والمآكل - تنقطع إذا آمنوا بالله ورسوله.

• قال ابن عاشور: عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم، والمناسبة أن الذي صدهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبي ﷺ: لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم.

وقال رحمه الله: ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يعطي ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعة.

وقال رحمه الله: (ثمنا قليلا) وقد أجمل العوض الذي استبدلوا به الآيات فلم يبين أهو الرئاسة أو الرشى التي يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فإنهم متفاوتون في المقاصد التي تصدهم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف همهم. • قال القرطبي: وهذه الآية وإن كانت خاصة ببني إسرائيل فهي تتناول من فعل فعلهم.

سئل الحسن البصري عن قوله تعالى (ثمنا قليلا) قال: الثمن القليل الدنيا بحذافيرها.

• فالثمن القليل: يشمل المال والمنصب والجاه والشهرة والرفعة، فإن أخبار اليهود لو آمنوا بمحمد ﷺ لذهبت عنهم بعض ما هم فيه من المكانة والمنزلة والرفعة.

وقد صدق من قال من السلف: من أحب أن يعرف ذهب دينه.

قال الحسن رحمه الله: عقوبة العالم موت القلب، قيل له: وما موت القلب؟ قال: طلب الدنيا بعمل الآخرة (جامع بيان العلم وفضله).

قال محمد بن عمر الأسلمي - توفي سنة (٢٠٧ هـ) رحمه الله: لقد كان الرجلان



يتناولان بالمدينة في أول الزمان، فيقول أحدهما لصاحبه: لانت أفلس من القاضي، فصار القضاة اليوم ولاة وجبابة وملوكا وأصحاب غلات وضياع وتجارات وأموال! (الطبقات الكبرى).

(وإياي) أي: لا غيري.

(فاتقون) هذا أمر لهم بالتقوى، أي اتقون وخافون دون غيري.

التقوى: أن تجعل بينك وبين عذاب الله وقاية بفعل أوامره واجتناب نواهيه.

وقد عرفها بعضهم بقوله: أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله، ترجو ثواب الله، وأن تترك معصية الله، على نور من الله، تخاف عقاب الله.

وقال ابن مسعود (اتقوا الله حق تقاته) قال: أن يطاع فلا يعصى، ويذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر.

وفي الآية دليل على أن الكافر مخاطب بالإسلام؛ وهذا مجمع عليه، لكن هل يخاطب بفروع الإسلام؟ الجواب: فيه تفصيل؛ إن أردت بالمخاطبة أنه مأمور أن يفعلها فلا؛ لأنه لا بد أن يُسلم أولاً، ثم يفعلها ثانياً؛ ولهذا قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل: "فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ فإن هم أطاعوا لذلك فأخبرهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة". إذا هم لا يخاطبون بالفعل. يعني لا يقال: افعلوا؛ فلا نقول للكافر: تعال صل؛ بل نأمره أولاً بالإسلام؛ وإن أردت بالمخاطبة أنهم يعاقبون عليها إذا ماتوا على الكفر فهذا صحيح؛ ولهذا يقال للمجرمين: { ما سلككم في سقر \* قالوا لم نك من المصلين \* ولم نك نطعم المسكين \* وكنا نخوض مع الخائضين \* وكنا نكذب بيوم الدين \* حتى أتانا اليقين } [المدثر: ٤٢ . ٤٧] يعني هذا دأبهم حتى ماتوا؛ ووجه الدلالة من الآية أنه لولا أنهم كانوا مخاطبين بالفروع لكان قولهم: { لم نك من المصلين \* ولم نك نطعم المسكين } [المدثر: ٤٣ . ٤٤] عبثاً لا فائدة منه، ولا

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٤٢).  
 {وَلَا تَلْبِسُوا} تَخْلَطُوا {الْحَقَّ} الَّذِي أَنْزَلْتَ عَلَيْكُمْ {بِالْبَاطِلِ} الَّذِي تَفْتَرُونَهُ  
 {وَلَا} {تَكْتُمُوا الْحَقَّ} نَعْتُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} أَنَّهُ  
 الْحَقُّ<sup>(١)</sup>.

تأثير له.

(١) قوله تعالى {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} [البقرة: ٤٢].

قال الثعلبي: "أي خلطت وشبهت الحق الذي أنزل إليكم من صفة محمد ﷺ".  
 قال ابن عثيمين: "أي لا تمزجوا بينهما حتى يشبهه الحق بالباطل؛ فهم كانوا يأتون  
 بشبهات تُشبه على الناس؛ فيقولون مثلاً: محمد حق، لكنه رسول الأميين لا  
 جميع الناس".

وفي قوله: {الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ} [البقرة: ٤٢]، ثلاثة أوجه:

أحدها: لا تخلطوا الصدق بالكذب، وهو قول ابن عباس.

والثاني: اليهودية والنصرانية بالإسلام، وهو قول مجاهد.

والثالث: الحق: التوراة التي أنزلت على موسى، والباطل: الذي كتبه بأيديهم.  
 وهو قول ابن زيد.

و(اللبس): هو الخلط، لبست عليه الأمر ألبسه، إذا مزجت بينه بمشكله وحقه

بباطله قال الله تعالى {وَلَلْبِئْسَ مَا يَلْبِسُونَ} [الأنعام: ٩]، ومنه ومنه قول

العجاج:

لَمَّا لَبَسْنَا الْحَقَّ بِالتَّجْنِي... غَنِينَا وَاسْتَبَدَّلْنَا زَيْدًا مِنِّي

فقوله (لبسنا) أي: خلطنا.

ومن ذلك قول الخنساء:

ترى الجليس يقول الحق تحسبه... رشدا وهيئات فانظر ما به التبسا

صدق مقالته واحذر عداوته... والبس عليه أمورا مثل ما لبسا  
وأما (اللُبْس) -بضم اللام- فإنه يقال منه: لبستُه لُبْسًا ومَلْبَسًا، وذلك  
الكسوة يكتسيها فيلبسها، ومنه قول الأخطل:

لَقَدْ لَبِستُ لِهَذَا الدَّهْرِ أَعْصْرَهُ... حَتَّى تَجَلَّلَ رَأْسِي الشَّيْبُ وَاشْتَعَلَا

وتجدر الإشارة بأن كلمة (اللباس) جاءت في القرآن على ثلاثة أوجه هي:

الأول: اللباس المعروف، ومنه قوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا  
يُؤَارِي سَؤَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ  
يَذَكَّرُونَ} [الأعراف: ٢٦]، وقوله: {إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ  
فِيهَا حَرِيرٌ} [الحج: ٢٣]، وفي موضع آخر: {جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا  
مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ} [فاطر: ٣٣]، وقوله تعالى:  
{يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ} [الدخان: ٥٣]، {أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ  
عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا  
خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَكَيِّفِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعَمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ  
مُرْتَفَقًا} [الكهف: ٣١].

والثاني: السكن: ومنه قوله تعالى: {أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ  
لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا  
عَنْكُمْ فَلَآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ  
الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا  
تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ  
آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا}  
[النبا: ١٠].

والثالث: العمل الصالح: ومنه قوله تعالى: {وَلِيَّاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ} [الأعراف: ٢٦].

و(الباطل) في كلام العرب: خلاف الحق، ومعناه الزائل، قال لبيد:  
أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ... وكل نعيم لا محالة زائل  
قوله تعالى: {وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ} [البقرة: ٤٢]، أي: "ولا تكتموا الحق الذي  
تعرفونه".

قال ابن كثير: "أي: لا تكتموا ما عندكم من المعرفة برسولي وبما جاء به".  
قال المراغي: "فالنهي الأول عن التغيير، والنهي الثاني عن الكتمان وقد أبانت  
الآية طريقهم في الغواية والإغواء.

وقيل: "ويجوز صرف الخطاب إلى المسلمين وإلى كل صنف منهم، وبيانه أن  
يقال: أيها السلاطين لا تخلطوا العدل بالجوز، ويا أيها القضاة لا تخلطوا الحكم  
بالرشوة، وهكذا كل فريق".

قلت: هذا الوجه وإن كان معناه صحيحًا، إلا أنه بعيد عن ظاهر القرآن، وفيه  
تكلف لسنا بحاجة إليه، والله أعلم.

وقوله {وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ} [البقرة: ٤٢]، فيه وجهان من التفسير:  
أحدهما: يكون الله جل ثناؤه نهاهم عن أن يكتموا الحق، كما نهاهم أن يلبسوا  
الحق بالباطل، فيكون معنى الآية حينئذ: ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا  
الحق.

وهذا مذهب ابن عباس -رضي الله عنه-.

والثاني: أن يكون النهي من الله جل ثناؤه لهم عن أن يلبسوا الحق بالباطل، ويكون  
قوله: "وتكتموا الحق" خبراً منه عنهم بكتمانهم الحق الذي يعلمونه، ونظير ذلك  
في المعنى والإعراب قول الشاعر:

=

لا تَنَّهُ عَنْ خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ... عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ  
وهذا مذهب أبي العالية، ومجاهد.

و(الواو) في قوله تعالى: { وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ } [البقرة: ٤٢] تحتل وجهين:  
أحدهما: أنها عاطفة. والمعنى: لا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق؛ فتكون  
الجملتان منفردًا بعضهما عن بعض.

والثاني: أنها واو المعية. فيكون النهي عن الجمع بينهما؛ والمعنى: ولا تلبسوا  
الحق بالباطل مع كتمان الحق.

قال ابن عثيمين: "لكن على هذا التقدير [أي الواو المعية]، يبقى إشكال: وهو أن  
قوله تعالى: { لا تلبسوا الحق بالباطل } يقتضي أنهم يذكرون الحق، والباطل؛  
فيقال: نعم، هم وإن ذكروا الحق والباطل فقد كتموا الحق في الحقيقة؛ لأنهم  
لبسوه بالباطل، فيبقى خفياً".

وفي (الحق) الذي كتموه، ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أمر محمد -ﷺ-. قاله ابن عباس، ومجاهد، والسدي، وأبو العالية،  
وروي عن الربيع بن أنس، مثل ذلك.

والثاني: أنه الإسلام. قاله الحسن، وقتادة.

والثالث: أن يكون الحق عامًّا، فيندرج فيه أمر رسول الله ﷺ والقرآن، وما جاء به  
ﷺ.

قال أبو حيان: "وكتمانه، أنهم كانوا يعلمون ذلك ويظهرون خلافه".

وقال الراغب: " { وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ } أخص من قوله: { تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ }، لأن  
اللبس هو الخلط بغيره، والكتمان إخفاؤه جملة".

قوله تعالى: { وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [البقرة: ٤٢]، أي: "والحال أنكم تعلمون  
صنيعكم".

قال ابن كثير: "وأنتم تجدونه مكتوبا عندكم فيما تعلمون من الكتب التي بأيديكم".

قال أبو حيان: أي: "وأنتم من ذوي العلم، فلا يناسب من كان عالمًا أن يكتب الحق ويلبسه بالباطل".

وقال ابن عباس: "أي: أنتم تجدونه عندكم فيما تعلمون من الكتب التي بأيديكم".

وقال قتادة: "وهم يعلمون أنه رسول الله".

قال الراغب: "وقوله: {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} تعظيم لارتكاب الذنب، فإنه مع العلم بقبحه لأعظم عقوبة. وفي الآية حث على تجنب الشر والنهي عن كل تلبيس وتمويه وإن كانت الآية واردة فيمن آمنوا ببعض الكتاب، وكفروا ببعض، وجحدوا صفة النبي - ﷺ".

\* لدعاة الضلالة طريقتان في إغواء الناس:

إحدهما: طريقة خلط الحق بالباطل حتى لا يتميز أحدهما عن الآخر وهي المشار إليها بقوله تعالى: {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ}.

والثانية: طريقة جحد الحق وإخفائه حتى لا يظهر، وهي المشار إليها بقوله تعالى: {وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ}، وقد استعمل بنو إسرائيل الطريقتين لصرف الناس عن الإسلام، قد كان بعضهم يؤول نصوص كتبيهم الدالة على صدق النبي ﷺ تأويلا فاسدًا، يخلصون فيه الحق بالباطل، ليوهموا العامة أنه ليس هو النبي المنتظر، وكان بعضهم يلقي حول الحق الظاهر شبهًا، ليوقع ضعفاء الإيمان في حيرة وتردد، وكان بعضهم يخفى أو يحذف النصوص الدالة على صدق النبي ﷺ، والتي لا توافق أهواءهم وشهواتهم، فنهاهم الله تعالى عن هذه التصرفات الخبيثة. فمعنى الآية: ولا تكتبوا في التوراة ما ليس فيها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذي

كتبتهم، وقيل لا تخلطوا الحق من صفة محمد ﷺ بالباطل من تغيير صفته، واللبس الخلط، وقيل هو مأخوذ من التغطية أي لا تغطوا الحق بالباطل، والأول أولى، والباء للإصاق على الأول وقيل للاستعانة واستبعده أبو حيان، وقال فيه صرف عن الظاهر من غير ضرورة، قال السمين ولا أدري ما هذا الاستبعاد مع وضوح هذا المعنى الحسن، والباطل في كلام العرب الزائل، والباطل الشيطان والمراد به هنا خلاف الحق والمراد النهي عن كتم حجج الله التي أوجب عليهم تبليغها وأخذ عليهم بيانها، فنهاهم عن شيئين، عن خلط الحق بالباطل، وكتمان الحق؛ لأن المقصود من أهل الكتب والعلم، تمييز الحق، وإظهار الحق، ليهتدي بذلك المهتدون، ويرجع الضالون، وتقوم الحججة على المعاندين؛ لأن الله فصل آياته وأوضح بيناته، ليميز الحق من الباطل، ولتستبين سبيل المهتدين من سبيل المجرمين، فمن عمل بهذا من أهل العلم، فهو من خلفاء الرسل وهداة الأمم. (وتكتموا الحق) لما فيه من الضرر والفساد، وفيه أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانها، وفيه تنبه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار هذا الخطاب وإن كان خاصاً في الصورة عامّاً في المعنى، فعلى كل أحد أن لا يلبس الحق بالباطل ولا يكتم الحق.

وهنا الواو تحتمل أنها عاطفة، وتحتمل أنها واو المعية؛ والمعنى على الأول: لا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق؛ فتكون الجملتان منفرداً بعضهما عن بعض؛ ويحتمل أن تكون الواو للمعية، فيكون النهي عن الجمع بينهما؛ والمعنى: ولا تلبسوا الحق بالباطل مع كتمان الحق؛ لكن على هذا التقدير يبقى إشكال: وهو أن قوله تعالى: {لا تلبسوا الحق بالباطل} يقتضي أنهم يذكرون الحق، والباطل؛ فيقال: نعم، هم وإن ذكروا الحق والباطل فقد كتموا الحق في الحقيقة؛ لأنهم لبسوه بالباطل، فيبقى خفياً.

وقوله تعالى {وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} جملة حالية، أي وأنتم من ذوي العلم، تعرفونه كما تعرفون أبناءكم، فلا يناسب من كان كذلك أن يكتم الحق، أو يلبسه بالباطل، وإذا كان هذا الفعل - وهو لبس الحق بالباطل، أو كتمانها وإظهار الباطل وحده - يعد من كبائر الذنوب، فإن وقعه يكون أقبح، وفساده أكبر، وعاقبته أشأم متى صدر من عالم فاهم، يميز بين الحق والباطل.

ففي هذه الجملة الكريمة بيان لحال بني إسرائيل، المخاطبين بهذا النهي، وتبكيته لهم، لأنهم لم يفعلوا ما فعله عن جهالة، وإنما عن علم وإصرار على سلوك هذا الطريق المعوج.

قال أبو حيان في البحر: "وهذه الحال، وإن كان ظاهرها أنها قيد في النهي عن اللبس والكتم، فلا تدل بمفهومها على جواز اللبس والكتم حالة الجهل، إذ الجاهل بحال الشيء لا يردي كونه حقاً أو باطلاً، وإنما فادتتها بيان أن الإقدام على الأشياء القبيحة، مع العلم بها، أفحش من الإقدام عليها مع الجهل.

فمن لبس الحق بالباطل، فلم يميز هذا من هذا، مع علمه بذلك، وكتم الحق الذي يعلمه، وأمر بإظهاره، فهو من دعاة جهنم، لأن الناس لا يقتدون في أمر دينهم بغير علمائهم، فاختاروا لأنفسكم إحدى الحالتين.

ومن فوائد الآية: تحريم كتمان الحق؛ لقوله تعالى: {وتكتموا}؛ ولكن هل يقال: إن الكتمان لا يكون إلا بعد طلب؟

الجواب: نعم، لكن الطلب نوعان: طلب بلسان المقال؛ وطلب بلسان الحال؛ فإذا جاءك شخص يقول: ما تقول في كذا، وكذا: فهذا طلب بلسان المقال؛ وإذا رأيت الناس قد انغمسوا في محرم: فبيانه مطلوب بلسان الحال؛ وعلى هذا فيجب على الإنسان أن يبين المنكر، ولا ينتظر حتى يُسأل؛ وإذا سئل ولم يُجب لكونه لا يعلم فلا إثم عليه؛ بل هذا هو الواجب؛ لقوله تعالى: {ولا تقف ما ليس لك به



وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣).  
 {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} صَلُّوا مَعَ الْمُصَلِّينَ  
 مُحَمَّدٌ وَأَصْحَابُهُ وَنَزَلَ فِي عُلَمَائِهِمْ وَكَانُوا يَقُولُونَ لِأَقْرَبَائِهِمُ الْمُسْلِمِينَ أُثْبِتُوا

علم { [الإسراء: ٢٣]. هذه واحدة..

ثانياً: إذا رأى من المصلحة ألا يبين فلا بأس أن يكتفم كما جاء في حديث علي بن أبي طالب: "حدثوا الناس بما يعرفون؛ أحبون أن يكذب الله ورسوله؟!"; وقال ابن مسعود: "إنك لن تحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"; فإذا رأيت من المصلحة ألا تبين فلا تبين ولا لوم عليك.

ثالثاً: إذا كان قصد السائل الامتحان، أو قصده تتبع الرخص، أو ضرب أقوال العلماء بعضها ببعض. وأنت تعلم هذا.. فلك أن تمتنع؛ الامتحان أن يأتي إليك، وتعرف أن الرجل يعرف المسألة، لكن سألك لأجل أن يمتحنك: هل أنت تعرفها، أو لا؛ أو يريد أن يأخذ منك كلاماً ليشي به إلى أحد، وينقله إلى أحد: فلك أن تمتنع؛ كذلك إذا علمت أن الرجل يتتبع الرخص، فيأتي يسألك يقول: سألت فلاناً، وقال: هذا حرام. وأنت تعرف أن المسؤول رجل عالم ليس جاهلاً: فحينئذٍ لك أن تمتنع عن إفتائه؛ أما إذا كان المسؤول رجلاً تعرف أنه ليس عنده علم. إما من عامة الناس، أو من طلبة العلم الذين لم يبلغوا أن يكونوا من أهل الفتوى: فحينئذٍ يجب عليك أن تفتيه؛ لأنه لا حرمة لفتوى من أفتاه؛ أما لو قال لك: أنا سألت فلاناً، ولكنني كنت أطلبك، ولم أجدك، وللضرورة سألت فلاناً؛ لكن لما جاء الله بك الآن أفتني: فحينئذٍ يجب عليك أن تفتيه؛ لأن حال هذا الرجل كأنه يقول: أنا لا أطمئن إلا لفتواك؛ وخلاصة القول أنه لا يجب عليك الإفتاء إلا إذا كان المستفتي مسترشداً؛ لأن كتمان الحق لا يتحقق إلا بعد الطلب بلسان الحال، أو بلسان المقال.

عَلَى دِينَ مُحَمَّدٍ فَإِنَّهُ حَقٌّ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [البقرة: ٤٣].

قال مقاتل بن حيان: "قوله لأهل الكتاب {أقيموا الصلاة}، أمرهم أن يصلوا مع النبي - ﷺ - وكذا فسره ابن كثير.  
قال الثعلبي: "أي: "وحافظوا على الصلوات الخمس بمواقيتها [وأركانها] وركوعها وسجودها".

قال ابن عطية: "معناه: أظهروا هيئتها وأديموها بشروطها".

قال الزمخشري: "يعنى صلاة المسلمين. لأن اليهود لا ركوع في صلاتهم".

قال ابن عثيمين: "وهذا كما أمر الله تعالى به بني إسرائيل، أمر به هذه الأمة، و{الصلاة} هنا تشمل الفريضة، والنافلة".

وأخرج ابن أبي حاتم "عن الحسن في قوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ}، قال: فريضة واجبة لا تنفع الأعمال إلا بها وبالزكاة". وروي عن عطاء بن أبي رباح وقتادة نحو ذلك.

وقال الزهري: "إقامتها أن تصلي الصلوات الخمس لوقتها".

و(إقامة الصلاة): "أداؤها - بحدودها وفروضها والواجب فيها - على ما فُرِضَتْ عليه، كما يقال: أقام القوم سوقهم، إذا لم يُعْطَلُّوها من البيع والشراء فيها"، وكما قال الشاعر:

أَقْمُنَا لِأَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ سَوْقَ... ضُرَابٍ فَخَامُوا وَوَلُّوا جَمِيعًا

قوله تعالى: {وَأَتُوا الزَّكَاةَ} [البقرة: ٤٣]، "يعني: وأدوا زكاة أموالكم المفروضة".

قال الطبري: "وإيتاء الزكاة، هو أداء الصدقة المفروضة".

قال ابن عثيمين: "أي أعطوا الزكاة".

قال مقاتل بن حيان: "قوله لأهل الكتاب: {وَأَتُوا الزَّكَاةَ}، أمرهم أن يؤتوا الزكاة، يدفعونها إلى النبي ﷺ". وكذا فسره ابن كثير.

وتعددت أقوال أهل التفسير في قوله تعالى {وَأَتُوا الزَّكَاةَ} [البقرة: ٤٣]، على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن المراد: هو أداء الصدقة المفروضة. وهذا قول الأكثرين، وهو الصحيح.

والثاني: وقيل: أن المراد: صدقة الفطر. قاله الحارث العكلي.

والثالث: أن المراد بـ"الزكاة طاعة لله والإخلاص". قاله ابن عباس.

والراجح - والله أعلم - هو القول الأول، وأما الوجهان الآخران، فلا يخفى ما فيهما من التكلف، مع تسليمنا بصدق ما يتضمنه من معان نفيسة. والله أعلم.

واختلف في أصل (الزكاة) على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها مأخوذة من: زكا الشيء، إذا نما وزاد، قال الراغب: أصل الزكاة: النمو الحاصل عن بركة الله تعالى.

قال ابن عطية: "وسمي الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه، من حيث ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثيب الله به المزكي".

الثاني: أن (الزكاة) مأخوذة من التطهير، كما يقال زكا فلان أي طهر من دنس الجرحه أو الاغفال.

قال ابن عطية: فكأن الخارج من المال يطهره من تبعة الحق الذي جعل الله فيه للمساكين، ألا ترى أن النبي ﷺ سمي في الموطأ ما يخرج في الزكاة أوساخ الناس".

واختار الطبري هذا الوجه، قائلا: "وقد يحتمل أن تكون سُميت زكاة، لأنها تطهيرٌ لما بقي من مال الرجل، وتخليص له من أن تكون فيه مظلمة لأهل الشُّهْمَان، كما

قال جل ثناؤه مخبراً عن نبيه موسى صلوات الله عليه: (أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً) [سورة الكهف: ٧٤]، يعني بريئة من الذنوب طاهرة. وكما يقال للرجل: هو عدل زَكِيٌّ - لذلك المعنى، وهذا الوجه أعجب إليّ - في تأويل زكاة المال - من الوجه الأوّل، وإن كان الأوّل مقبولاً في تأويلها".

وقال ابن الأثير: وأصل الزكاة في اللغة: الطهارة والنماء والبركة والمدح فالزكاة طهرة للأموال وزكاة الفطر طهرة للأبدان.

قلت: وكل ذلك صحيح في معنى التسمية فهي تزكي وتنمي المعطي والمعطى والمال الذي أخرجت منه.

والثالث: وقيل زكا الفردُ، إذا صارَ زَوْجًا، بزيادة الزائد عليه حتى صار به شفَعًا.

قال الواحدي: "والعرب تقول للفرد: خسا، وللزوجين اثنين: زكا، قيل لهما: زكا، لأن الاثنين أكثر من الواحد"، ثم استشهد بقول الشاعر:

إِذَا نَحْنُ فِي تَعْدَادِ خَصْلِكَ لَمْ نَقُلْ... خَسَا وَزَكَ أَعْيَيْنَ مِنَّا الْمُعَدَّدَا

ومنه قول الشاعر:

كَأَنَّا خَسَا أَوْ زَكَ مِنْ دُونَ أَرْبَعَةٍ... لَمْ يُخْلَقُوا، وَجُدُّوْهُ النَّاسِ تَعْتَلِجُ

وقال آخر:

فَلَا خَسَا عَدِيدُهُ وَلَا زَكَ... كَمَا شِرَارُ الْبَقْلِ أَطْرَافُ السَّفَا

والسفا شوك البُهْمَى، والبُهْمَى الذي يكون مُدَوَّرًا في السُّلَاءِ، ويعني بقوله: (ولا زكا)، لم يُصَيِّرْهُمْ شَفَعًا مِنْ وَتَرٍ، بحدوثة فيهم.

قال الواحدي: "والأظهر أن أصلها من الزيادة"، ثم استشهد بقول النابغة:

وَمَا أَخْرَتَ مِنْ دُنْيَاكَ نَقْصٌ... وَإِنْ قَدَّمْتَ عَادَ لَكَ الزَّكَاءُ

أراد بالزكاء: الزيادة.

والزكاة شرعاً: حق واجب في مال مخصوص لطائفة مخصوصة في وقت

مخصوص.

قوله تعالى: {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ} [البقرة: ٤٣]، "أي صلوا مع المصلين".

روي عن مجاهد في قوله تعالى: {واركعوا}، قال: "صلوا".

وقال مقاتل بن حيان: "أمرهم أن يركعوا مع الراكعين، مع أمة محمد يقول: كونوا منهم ومعهم".

قال الثعلبي: "يعني وصلوا مع المصلين محمد وأصحابه".

قال البيضاوي: "أي في جماعتهم، فإن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس".

قال ابن عطية: "وقالت فرقة: إنما قال {مَعَ}، لأن الأمر بالصلاة أولاً لم يقتض شهود الجماعة، فأمرهم بقوله {مَعَ}، بشهود الجماعة".

قال الواحدي: "عبر بالركوع عن جميع الصلاة، إذ كان ركناً من أركانها، كما عبر باليد عن الجسد في قوله {ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ} [الحج: ١٠]".

وذكر أهل العلم في أصل (الركوع) قولين:

أحدهما: أنه مأخوذ من المذلة والخضوع، وهو قول الأصمعي والمفضل، قال الأضبط بن قريع السعدي:

لَا تُذَلُّ الضَّعِيفَ عِلَّكَ أَنْ تَرَى... كَعَ يَوْمًا وَالذَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

و(الركوع): هو الخضوع لله بالطاعة، يقال منه: ركع فلان لكذا وكذا، إذا خضع

له، ومنه قول الشاعر:

بِيعَتْ بِكَسْرِ لَيْمٍ وَأَسْتَعَاثَ بِهَا... مِنَ الْهَزَالِ أَبُوهَا بَعْدَ مَا رَكَعَا

قوله: (بعد ما ركعا) أي: بعد ما خضع من شدة الجهد والحاجة.

الثاني: أنه مأخوذ من التظامن والانحناء، وهو قول الخليل، وابن زيد.

فقال أهل اللغة: "وكل شيء ينكب لوجهه وتمس ركبته الأرض أو لا تمسها بعد

أن يخفض رأسه فهو راعع، ويقال للشيخ إذا انحنى من الكبر: قد ركع، قال ليبيد:

أُخْبِرُ أَخْبَارَ الْقُرُونِ الَّتِي مَضَتْ... أَدْبُ كَأَنِّي كُلَّمَا قُمْتُ رَاكِعُ  
فالراكع: المنحني في قول ليبيد، وقال آخر:

وَلَكِنِّي أَنْصُ الْعَيْسَ تَدْمَى... أَظْلَتَهَا وَتَرَكَعُ بِالْحُزُونِ  
أي تنكب لوجوهها".

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} [البقرة: ٤٣]،  
وجهين:

أحدهما: أنه أراد جملة الصلاة، فعبر عنها بالركوع، كما يقول الإنسان: فَرَعْتُ مِنْ  
ركوعي، أي من صلاتي.

والثاني: أنه أراد الركوع الذي في الصلاة، لأنه لم يكن في صلاة أهل الكتاب  
ركوعٌ، فَأَمَرَهُمْ بِمَا لَا يَفْعَلُونَهُ فِي صَلَاتِهِمْ.

وأجمَعوا على أن الركوع والسجود في الصلاة فرضان، قال ابن المنذر: "وأجمَعوا  
على أن القادر لا تُجزئه الصلاة إلا أن يركع أو يسجد".

\* والخطاب لليهود، وهو أمر بلزوم الشرائع عليهم بعد الإيمان، قال ابن جرير:  
هذا أمر من الله، جل ثناؤه، لمن ذكر من أحبار بني إسرائيل ومنافقيها بالإنباء  
والتوبة إليه، وبإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والدخول مع المسلمين في الإسلام  
والخضوع له بالطاعة. ونهي منه لهم عن كتمان ما قد علموه، والمراد هنا الصلاة  
المعهودة وهي صلاة المسلمين، يعني الصلوات الخمس بمواقيتها وحدودها  
وجميع أركانها، على أن التعريف للعهد، ويجوز أن يكون للجنس ومثلها الزكاة،  
والإيتاء الإعطاء، والزكاة مأخوذة من الزكاء وهو النماء، وسمي إخراج جزء من  
المال زكاة أي زيادة مع أنه نقص منه لأنها تكثر بركته أو يكثر أجر صاحبه، وقيل  
الزكاة مأخوذة من التطهير، كما يقال زكى فلان أي طهر.

تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٤٤).  
 {تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ} بِالْإِيمَانِ بِمُحَمَّدٍ {وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ} تَتْرَكُونَهَا فَلَا  
 تَأْمُرُونَهَا بِهِ {وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ} التَّوْرَةَ وَفِيهَا الْوَعِيدُ عَلَى مُخَالَفَةِ الْقَوْلِ

=

والظاهر أن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها قد نقلها الشرع إلى معان شرعية، هي المرادة بما هو مذكوره في الكتاب والسنة منها، وقد تكلم أهل العلم على ذلك بما لا يتسع المقام لسطه، وقد اختلف أهل العلم في المراد بالزكاة هنا فقيل المفروضة لاقترانها بالصلاة، وقيل صدقة الفطر، والظاهر أن المراد ما هو أعم من ذلك.

(واركعوا مع الراكعين) أي صلوا مع المصلين يعني محمداً ﷺ، والركوع في اللغة الانحناء وكل منحني راع، ويستعار الركوع أيضاً للانحناء في المنزلة، وإنما خص الركوع بالذكر هنا لأن اليهود لا ركوع في صلاتهم، وقيل لكونه كان ثقیلاً على أهل الجاهلية، وقيل أنه أراد بالركوع جميع أركان الصلاة، والركوع الشرعي هو أن ينحني الرجل ويمد ظهره وعنقه، ويفتح أصابع يديه ويقبض بها على ركبتيه ثم يطمئن راعياً ذاكراً بالذكر المشروع.

ومن فوائد الآية: أن الصلاة واجبة على الأمم السابقة، وأن فيها ركوعاً كما أن في الصلاة التي في شريعتنا ركوعاً؛ وقد دلّ على ذلك أيضاً قول الله تعالى لمريم: {يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين} [آل عمران: ٤٣]؛ فعلى الأمم السابقة صلاة فيها ركوع، وسجود..

ومنها: أن الأمم السابقة عليهم زكاة؛ لأنه لا بد من الامتحان بالزكاة؛ فإن من الناس من يكون بخيلاً. بذل الدرهم عليه أشد من شيء كثير.؛ فيمتحن العباد بإيتاء الزكاة، وبذل شيء من أموالهم حتى يُعلم بذلك حقيقة إيمانهم؛ ولهذا سميت الزكاة صدقة؛ لأنها تدل على صدق إيمان صاحبها.

الْعَمَلِ { أَفَلَا تَعْقِلُونَ } سُوءِ فِعْلِكُمْ فَتَرْجِعُونَ فَجُمَلَةُ النَّسِيَانِ محل الاستفهام الإنكاري<sup>(١)</sup>.

(١) ذكر سبب النزول.

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه؛ قال: (نزلت في يهود المدينة، كان الرجل منهم يقول لصهره ولذوي قرابته ولمن بينهم وبينه رضاع من المسلمين: اثبت على الدين الذي أنت عليه وما يأمرك به، وهذا الرجل؛ يعنون: محمداً صلى الله عليه وسلم؛ فإن أمره حق، وكانوا يأمرون الناس بذلك ولا يفعلونه) ذكره الواحدي -معلقاً- في "أسباب النزول" (ص ١٤): "قال ابن عباس في رواية الكلبي عن أبي صالح (وذكره)". والكلبي وشيخه كذا بان.

والحديث ذكره السيوطي في "الدر المنثور" (١ / ١٥٦) وقال: "وأخرجه الثعلبي والواحدي عن عبد الله بن عباس". والواحدي ذكره معلقاً، وسكت عنه الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه "العجاب في بيان الأسباب" (١ / ٢٥٢). قوله تعالى: { أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ } [البقرة: ٤٤].

قال ابن عطية: البر: "يجمع وجوه الخير والطاعات ويقع على كل واحد منها اسم بر".

قال السعدي: البر: "أي: بالإيمان والخير".

قال أبو حيان: "الهمزة: للاستفهام وضعاً، وشاها هنا التويخ والتقريع لأن المعنى: الإنكار، وعليهم توييخهم على أن يأمر الشخص بخير، ويترك نفسه ونظيره في النهي، قول أبي الأسود:

لَا تَنَّهُ عَن خُلُقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ... عَارٌّ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

وقول الآخر:

وَأَبْدَأُ بِنَفْسِكَ فَانْهَاهَا عَن غِيَّهَا فَإِنِ انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ



فيقبح في العقول أن يأمر الإنسان بخير وهو لا يأتيه، وأن ينهى عن سوء وهو يفعله".

قوله تعالى: { وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ } [البقرة: ٤٤]، أي: "وتتركون أنفسكم".

قال ابن عباس: "أي: تتركون أنفسكم".

قال ابن عطية: "بمعنى تتركون، كما قال الله تعالى: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ [التوبة: ٦٧]".

قال البيضاوي: أي: "وتتركونها من البر كالمنسيات".

قال الطبري: "وتتركون أنفسكم تعصيه؟. ومعنى "نسيانهم أنفسهم" في هذا الموضوع نظير النسيان الذي قال جل ثناؤه: { نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ } [التوبة: ٦٧]، بمعنى: تركوا طاعة الله فتركهم الله من ثوابه".

قال السعدي: "أي: تتركونها عن أمرها بذلك". أي الإيمان والخير.

واختلف أهل التفسير في معنى (البر) في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

أحدها: أن (البر)، هو عهد الله إلى بني إسرائيل في تصديق الرسول محمد - ﷺ - والدخول في الإسلام. إذ كان أهل الكتاب يأمرؤن الناس بالتمسك بكتاب ربهم، ويتركونه بجحود ما فيه من نبوة محمد - ﷺ -، وهو قول ابن عباس - رضي الله عنه -.

والثاني: أن (البر)، هو طاعة الله وتقواه، إذ كان بنو إسرائيل يأمرؤن الناس بطاعة الله وبتقواه وبالبر والصوم والصلاة، وهم يعصونه. والسدي، وقتادة، وابن جريج.

والعرب قد يعبر بالبر عن الطاعة، قال الشاعر:

لَاهُمْ إِنْ أَلَّ بَكَرٍ دُونَكَ... يَبْرُكُ النَّاسُ وَيَفْجُرُونَكَ

أي يُطيعونك.

والثالث: أن (البر)، هو الأمر بالحق لدى اليهود، إذ كان هؤلاء اليهود إذا جاء

الرجل يسألهم ما ليس فيه حق ولا رشوة ولا شيء، أمره بالحق، فنزلت الآية. روي ذلك عن ابن زيد.

قلت: وجميع هذه الأقوال صحيحة، وإن اختلف أهل التفسير في صفة (البر) الذي كان القوم يأمر به غيرهم، لكنه لا خلاف بينهم على أن اليهود كانوا يأمر الناس بما لله فيه رضا من القول أو العمل، "وهم لا يفعلونه".

وتجدر الإشارة بأن كلمة (البر) وردت في القرآن على وجوه:

أحدها: (البر) - بالفتح - خلاف البحر، قال تعالى: {وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا} [المائدة: ٩٦]، {وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [الأنعام: ٥٩]، {قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [الأنعام: ٦٣]، {هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [يونس: ٢٢]، {وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُه فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا} [الإسراء: ٦٧]، {أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا} [الإسراء: ٦٨]، {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [الإسراء: ٧٠]، {أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ} [النمل: ٦٣]، {فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ} [العنكبوت: ٦٥]، {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم: ٤١]، {فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ} [لقمان: ٣٢].

والثاني: (البر) - بالكسر - الإحسان - ويظهر فيه التوسع في فعل الخير، وينسب ذلك إلى الله تعالى تارة نحو: {إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ} [الطور: ٢٨]، وإلى العبد تارة، فيقال: بر العبد ربه، أي: توسع في طاعته، فمن الله تعالى الثواب، ومن العبد الطاعة، والبر في الصدق، لكونه بعض الخير المتوسع فيه، يقال: بر في قوله، وبر في يمينه، وقول الشاعر:

أكون مكان البر منه ودونه... وأجعل مالي دونه وأوامره  
 قيل: أردا به الفؤاد، وليس كذلك، بل أراد ما تقدم، أي: يحبني محبة البر.  
 ويقال: بر أباه فهو بار وبر مثل: صائف وصيف، وطائف وطيف، وعلى ذلك قوله  
 تعالى: {وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا} [مريم: ٣٢]. وبر في يمينه فهو  
 بار، وأبررته، وبرت يميني، وحج مبرور أي: مقبول، وجمع البار: أبرار وبررة،  
 قال تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ} [الانفطار: ١٣]، وقال: {كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ  
 لَفِي عِلِّيِّينَ} [المطففين: ١٨]، وقال في صفة الملائكة: {كِرَامٍ بَرَرَةٍ} [عبس:  
 ١٦]، فبررة خص بها الملائكة في القرآن من حيث إنه أبلغ من أبرار، فإنه جمع بر،  
 وأبرار جمع بار، وبر أبلغ من بار، كما أن عدلا أبلغ من عادل.  
 والثالث: (الْبِرُّ) - بالضم - الحب المعروف في الغذاء (القمح) لأنه أوسع ما  
 يحتاج إليه في الغذاء، والبرير خص بثمر الأراك ونحوه، وقولهم: لا يعرف الهر من  
 البر (انظر مجمع الأمثال ٢ / ٢٦٩)، من هذا. وقيل: هما حكايتا الصوت.  
 والصحيح أن معناه لا يعرف من يبره ومن يسيء إليه.  
 والرابع: (الْبِرُّ) - بالفتح - من أسماء الله تعالى، أي فاعل البر وهو المحسن، والبر  
 الذي بصدد الحديث عنه هنا هو البر: بكسر الباء - مصدر مأخوذ من (ب ر ر)  
 وهو في الأصل اسم لما يحصل به للمبرور النفع كما يطلق البر على الصلاح،  
 الخير، الإحسان، الصدق الطاعة، الصلة، التقوى، الجنة، صلة الأرحام، حسن  
 الخلق.  
 وقد ذكر أهل التفسير أن (البر) في القرآن على ثلاثة أوجه:  
 أحدها: البر: الصلة قال تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ  
 وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}  
 [المتحنة: ٨].

والثاني: (البر): الطاعة قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [المائدة: ٢].

والثالث: (البر): التقوى قال تعالى: {اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [البقرة: ٤٤]

ومما جاء في بيان أوجه البر في السنة قوله ﷺ:

- "البر: حسن الخلق".

- "الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة" أي الذي لا يخالطه شيء من المآثم.

- "البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب".

وبهذا نعلم أن (البر) في اللغة يطلق على كل اسم جامع للخير.

وقد اختلف العلماء في تعريف البر الاصطلاحي اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد فمنهم من قال: البر: الصلاح، ومنهم من قال: البر: الخير، ومنهم من قال: البر: خير الدنيا والآخرة، ومنهم من قال: البر: سعة الإحسان والخير الكامل، لكن أجمع تعريف له من قال البر كلمة جامعة لكل أصناف الخير، فالبر في الاصطلاح: هو كل ما يتقرب به إلى الله تعالى من صالح الأعمال وفاضل الأخلاق.

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ} [البقرة: ٤٤]، أي وأنتم: "تقرؤون التوراة".

قال الواحدي: "أي: تقرؤون التوراة، وفيها صفة محمد ﷺ - ونعته".

قال البيضاوي: "أي تتلون التوراة، وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل".

قال ابن عثيمين: "والجملة هنا حالية. أي والحال أنكم تتلون الكتاب؛ فلم

تأمرُوا بالبرِ إلا عن علم؛ ولكن مع ذلك {تنسون أنفسكم} أي تتركونها، فلا تأمرونها بالبر".

وذكروا في قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ} [البقرة: ٤٤]، وجهين: أحدهما: معناه: وأنتم تدرسون وتقرءون الكتاب وهو التوراة. قاله ابن عباس. والثاني: ويحتمل أن يكون المعنى: وأنتم: تتبعون الكتاب، أي في الاقتداء به. قال ابن عطية: والتوراة "تنهاهم عما هم عليه من هذه الصفة الذميمة". قوله تعالى: {أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [البقرة ٤٤]، "يعني: أفلا يكون لكم عقول تدركون بها خطأكم، وضلالكم.؟!".

قال ابن عباس: "يقول: أفلا تفهمون؟ فنهاهم عن هذا الخلق القبيح". قال الثعلبي: "أي أفلا تمنعون أنفسكم من مواقع هذه الحال المردية لكم". قال البيضاوي: {أفلا تعقلون} "قبح صنيعكم، فيصدكم عنه، أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته".

قال الزمخشري: "توبيخ عظيم بمعنى: أفلا تفطنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنكم في ذلك مسلوبو العقول، لأن العقول تأباه وتدفعه. ونحوه {أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [الأنبياء: ٦٧]".

روي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه في قوله: {أفلا تعقلون}، قال: "أفلا تتفكرون".

قال ابن عطية: "والعقل: الإدراك المانع من الخطأ مأخوذ منه عقل البعير، أي يمنع من التصرف، ومنه المعقل أي موضع الامتناع".

قال ابن عثيمين: "و"العقل" هنا عقل الرشد، وليس عقل الإدراك الذي يناط به التكليف؛ لأن العقل نوعان: عقل هو مناط التكليف. وهو إدراك الأشياء،

وفهمها؛ وهو الذي يتكلم عليه الفقهاء في العبادات، والمعاملات، وغيرها؛ وعقل الرشد. وهو أن يحسن الإنسان التصرف؛ وسمي إحسان التصرف عقلاً؛ لأن الإنسان عَقَلَ تصرفه فيما ينفعه".

قال الراغب: "وقد اتبع الله ذمهم بحكمين حقق غيهم أحدهما، قوله: {وانتم تتلون} أي: تتدبرون التوراة، والثاني: قوله: {أفلا تعلقون} - تنبيهاً - أن الجامع للعقل ومتبع الكتاب ليس من حقه أن يأمر الغير بما لا يفعله، فذلك منبئ عن الجهل".

والعَقْل: "يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عَقْلًا. وإلى الأوّل أشار ﷺ بقوله: «ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل»، وإلى الثاني أشار بقوله: «ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى»، وهذا العقل هو المعنيّ بقوله: وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ [العنكبوت: ٤٣]، وكلّ موضع ذمّ الله فيه الكفّار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأوّل، نحو: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ {البقرة: ١٧١}، إلى قوله: {صُمٌّ بكمُ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} [البقرة: ١٧١]، ونحو ذلك من الآيات، وكلّ موضع رفع فيه التّكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة إلى الأوّل. وأصل العَقْل: الإمساك والاستمساك".

والعقل أصله: المنع، وعقل الإنسان هو "تمييزه الذي به فارق جميع الحيوان، سمي عقلاً لأنه يعقله أي يمنعه عن التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه، ومن هذا سميت الدية عقلاً لأنها إذا وصلت إلى ولي المقتول عقلته عن قتل الجاني، أي منعته".

وقال السعدي: "وهذه الآية، وإن كانت نزلت في سبب بني إسرائيل، فهي عامة لكل أحد لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ

الله أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ} وليس في الآية أن الإنسان إذا لم يقم بما أمر به أنه يترك الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأنها دلت على التوييح بالنسبة إلى الواجبين، وإلا فمن المعلوم أن على الإنسان واجبين: أمر غيره ونهيه، وأمر نفسه ونهيهما، فترك أحدهما، لا يكون رخصة في ترك الآخر، فإن الكمال أن يقوم الإنسان بالواجبين، والنقص الكامل أن يتركهما، وأما قيامه بأحدهما دون الآخر، فليس في رتبة الأول، وهو دون الأخير، وأيضا فإن النفوس مجبولة على عدم الانقياد لمن يخالف قوله فعله، فاقتداؤهم بالأفعال أبلغ من اقتدائهم بالأقوال المجردة".

وقد روى أحمد وغيره عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: "رأيت ليلة أسري بي رجلا تقرض شفاهم بمقاريض من نار قلت من هؤلاء يا جبريل؟ قال هؤلاء خطباء من أمتك يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وهم يتلون الكتاب". قال القرطبي: فقد دل الحديث الصحيح وألفاظ الآية على أن عقوبة من كان عالما بالمعروف وبالمنكر وبوجوب القيام بوظيفة كل واحد منهما أشد ممن لم يعلمه وإنما ذلك؛ لأنه كالمستهين بحرمان الله تعالى ومستخف بأحكامه وهو ممن لا ينتفع بعلمه؛ قال رسول الله ﷺ: "أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه".

\* الاستفهام هنا للإنكار؛ والمراد إنكار أمر الناس بالبر مع نسيان النفس، إذ النفس أولى أن يبدأ بها، والأمر: طلب إيجاد الفعل. والبر: اسم يتناول كل عمل من أعمال الخير. والنسيان: ضد الذكر، وهو السهو الحادث بعد حصول العلم. والعقل: يطلق على قوة في النفس، تستعد بها لقبول العلم. وإدراك الشيء. والمعنى: كيف يليق بكم يا معشر اليهود، وأنتم تأمرون الناس بأمهات الفضائل، وألوان الخيرات، أن تنسوا أنفسكم، فلا تأتمروا بما تأمرون به غيركم، وأنتم مع

ذلك تقرأون توراتكم، وتدركون أى عقوبة أليمة لمن يأمر الناس بالخير وينسى نفسه، أفلا عقل لكم يحبسكم عن هذا السفه الذي تردىتم فيه، ويحذركم من سوء عاقبته؟

قال بعض المفسرون: كان يهود المدينة يقول الرجل منهم لصهره، ولذي قرابته، ولمن بينه وبينه صلة من المسلمين أثبت على الذي أنت عليه، وما يأمرك به هذا الرجل يريدون محمداً ﷺ فإن أمره حق، فكانوا يأمرون الناس بذلك ولا يفعلونه، تمنعهم رئاستهم، وجاههم أن يؤمنوا به؛ ومن أمثلة ذلك أن النبي ﷺ عاد غلاماً من اليهود كان مريضاً، فحضر أجله والنبي ﷺ عنده؛ فدعاه النبي ﷺ إلى الرشد، فنظر إلى أبيه كأنه يستشير، فقال له أبوه: "أطع أبا القاسم". وأبوه يهودي، فتشهد الغلام شهادة الحق، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: "الحمد لله الذي أنقذه بي من النار" أي بدعوتي؛ إذا هؤلاء اليهود من أحبارهم من يأمر الناس بالبر. وهو اتباع الرسول ﷺ. ولكنه ينسى نفسه، ولا يؤمن.

والمراد بالنسيان في الآية الكريمة، تركهم العمل بما يأمرون به غيرهم، لأن الناسي حقيقة ليس مؤاخذاً على ما نسيه، فلا يستحق هذا التوبيخ الشديد الوارد في الآية الكريمة، وليس التوبيخ متوجهاً إلى كونهم كانوا يأمرون الناس بالبر، لأنه فعل محمود، وإنما التوبيخ متوجه إلى كونهم تركوا العمل بما يرشدون إليه سواهم، فهم يداوون الناس، وقلوبهم مليئة بالأمراض والعلل.

وقوله تعالى: وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ مَزِيدَ تَقْبِيحٍ لِّشَأْنِهِمْ، ذلك أن قراءتهم لكتبهم أبطلت اعتذارهم بالجهل الذي قد يتشبث به بعض الفاسقين على أمر الله عند ما ينكر الناس عليهم فسوقهم.

وفي قوله تعالى: (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) "العقل" هنا عقل الرشد، وليس عقل الإدراك الذي يناط به التكليف؛ لأن العقل نوعان: عقل هو مناط التكليف. وهو إدراك



الأشياء، وفهمها؛ وهو الذي يتكلم عليه الفقهاء في العبادات، والمعاملات، وغيرها؛ وعقل الرشيد. وهو أن يحسن الإنسان التصرف؛ وسمي إحسان التصرف عقلاً؛ لأن الإنسان عقل تصرفه فيما ينفعه.

وأسمى أنواع الهداية والإرشاد السليم، فإن من أطف الأساليب في الخطاب والتوجيه، أن يكون للموجه إليه النصح صفة من شأنها أن تسوقه إلى خير، ولكنه ينساق إلى غيره من أنواع الشرور فيقع فعله من الناس موقع الدهشة والغرابة، فيذكر له مسدي النصح تلك الصفة في معرض الاستفهام بغية تذكيره بأن ما صدر منه لا يلتقى مع ما عرف عنه.

وتطبيقاً لهذا المبدأ نقول: إن المخاطبين بقوله تعالى: أَفَلَا تَعْقِلُونَ يعقلون ويدركون الأشياء، وبهذا الإدراك توجه إليهم التكليف بالعقائد والشرائع، ولكنهم لم يسيروا على مقتضى ما لديهم من عقول، حيث كانوا يأمرؤن الناس بالخير، ويصرفون أنفسهم عنه، فكأنه - سبحانه - يقول لهم: إن ما أتيتم من أفعال سقيمة. يجعل الناظر إليكم يحكم عليكم بلا أدنى تردد بأنكم لا عقول لكم، ولا فضيلة لديكم، وفي هذا الأسلوب ما فيه من الترغيب في فعل الخير والترهيب من فعل الشر.

(منبهة): ذهب قوم إلى اشتراط العدالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستدلين بما يأتي:

١ - قوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرؤن بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) [آل عمران: ١٠٤] قالوا: فالفاسق ليس من المفلحين، فيجب أن يكون الأمر النهي غير فاسق.

٢ - وقوله تعالى: (أتأمرؤن الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) [البقرة: ٤٤] فأنكر عليهم أمرهم بالشيء وواقعهم يخالفه. ولذا قال

بعض الأنبياء لأقوامهم: (وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه) [هود: ٨٨] وقال تعالى: (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) [الصف: ٣ - ٤].

واستدلوا بقوله ﷺ عند البخاري (٣٢٦٧)، ومسلم (٢٩٨٩) (يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتاب بطنه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى فيجتمع إليه أهل النار فيقولون يا فلان مالك؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فيقول بلى قد كنت أمر بالمعروف ولا آتية وأنهى عن المنكر وآتية) قالوا: فهذا كان معاقب لكونه يأمر وينهى ولا يَأْتِمِر وينتهي بنفسه. والجواب عما استدلوا به هو:

يمكن أن يجاب عن الآية الأولى بأن الفلاح المذكور حاصل حتى للفاسق فإنه لا يكون مخلدا في النار، أو يقال: بأن هذا ورد على سبيل التغليب، لأن الغالب أن لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من أصلح أحوال نفسه، فالعاقل يقدم ما يصلحها على ما يصلح غيره في الآجل.

وأما الجواب عن النصوص التي تضمنت الإنكار والوعيد لمن يأمر ولا يمتثل فيقال: قد اجتمع في هذا الموضوع على المكلف واجبان: الأول: الامتثال لأمر الله تعالى.

الثاني: حث الناس على ذلك وأمرهم به وتحذيرهم ونهيهم عما خالفه. فإذا قصر في أحد هذين فإن ذلك لا يعني سقوط الآخر عنه فإن ترك الأمر والنهي بقي عليه الامتثال وإن ترك الامتثال بنفسه بقي عليه الأمر والنهي.

هذا وقد وقع الذم في تلك النصوص والوعيد على ارتكاب ما نهى عنه الناهي عن المنكر، ولم يقع الذم على نفس النهي عن المنكر، بل هذا يحمده ولا يذمه فهو طاعة لله عز وجل وقربة، ولا شك أن وقوع المنكر ممن ينهى عنه أقبح من وقوعه

ممن لا يعلم أنه منكر أو علم ولم يدع إلى تركه. وهذا لا يعني إعفائه من الأمر والنهي كما تقدم.

وبهذا تعلم أن التوبيخ إنما وقع على نسيانهم لأنفسهم من المعروف الذي أمروا به، وليس التوبيخ على أمرهم ونهيهم.

فالتحقيق أن هذا الوعيد الشديد، ليس على الأمر بالمعروف. وإنما هو على ارتكابه المنكر عالمًا بذلك، ينصح الناس عنه، فالحق أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير ساقط عن صالح، ولا طالح، والوعيد على المعصية، لا على الأمر بالمعروف، لأنه في حد ذاته ليس فيه إلا الخير.

قال الإمام مالك وسعيد بن جبير رحمهما الله كما في الجامع لابن أبي زيد (ص: ١٥٨): (لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء، ما أمر أحد بمعروف ولا نهى عن منكر). وقال مالك: (ومن هذا الذي ليس فيه شيء؟) ١. هـ وقال عمر بن عبد العزيز كما في سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز (ص: ٢٤٨): (لو أن المرء لا يعظ أخاه حتى يحكم أمر نفسه، ويكمل الذي خلق له من عبادة ربه، إذا لتواكل الناس الخير! وإذا لرفع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقل الواعظون والساعون لله بالنصيحة في الأرض).

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه كما في نزهة الفضلاء (١ / ١٥٩): (إني لأمركم بالأمر وما أفعله، ولكن لعل الله يأجرني فيه).

وقد نقل عن الحسن كما في تفسير القرطبي (١ / ٣٦٨) أنه قال لمطرف بن عبد الله: عظ أصحابك. فقال إني أخاف أن أقول ما لا أفعل. قال: يرحمك الله! وأينا يفعل ما يقول! ويود الشيطان أنه قد ظفر بهذا فلم يأمر أحد بمعروف ولم ينه عن منكر. هـ

قال ابن كثير في تفسيره (١ / ٨٦): بعد أن قرر عدم اشتراط العدالة في الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر (ولكنه والحالة هذه مذموم على ترك الطاعة وفعله المعصية لعلمه بها ومخالفته على بصيرة، فإنه ليس من يعلم كمن لا يعلم، ولهذا جاءت الأحاديث في الوعيد على ذلك).

وقال ابن العربي في أحكام القرآن لابن العربي (١ / ٢٦٦): وليس من شرطه أن يكون عدلاً عند أهل السنة، وقالت المبتدعة: لا يغير المنكر إلا عدل. وهذا ساقط، فإن العدالة محصورة في قليل من الخلق، والنهي عن المنكر عام في جميع الناس) ١. هـ

وسئل العلامة العثيمين كما في لقاءات الباب المفتوح: ما الحكم في الناصح عمومًا والمدرس خصوصًا الذي يحث طلابه على شيء من الطاعات لا يفعله، كالسنن الرواتب، وينهى طلابه عن شيء يفعله من المعاصي، وهل يدخل هذا ضمن الحديث الذي ورد في ذلك؟ أفيدونا وفقكم الله.

فأجاب: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. الواجب على العبد أن يصلح نفسه أولاً، ثم يسعى في إصلاح غيره، فهنا واجبان: واجب للنفس وواجب للغير. فالعاقل يبدأ أولاً بنفسه ثم يحاول إصلاح غيره، وقد أنكر الله عز وجل على من يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم فقال تعالى: **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** [البقرة: ٤٤] ولكن مع ذلك فالواجب على هذا الإنسان أن يأمر بالمعروف وإن كان لا يفعله، وكذلك يجب عليه أن ينهى عن المنكر وإن كان يفعله، لأنه لو ترك الأمر بالمعروف وهو لا يفعله أضرع واجبين، ولو ترك النهي عن المنكر وهو يفعله أضرع واجبين أيضًا، فإذا أضرع أحد الواجبين وجب عليه الثاني، ولو أن الإنسان لا يأمر إلا بما يفعل ولا ينهى إلا عما ترك لسقط كثير من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأضرع لهذا مثلاً برجل

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥).  
 {واستعينوا} اطلبوا المعونه عن أموركُم {بالصبر} الحبس للنفس على ما  
 تكره {والصلاة} أفردتها بالذكر تعظيما لشأنها وفي الحديث كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ بَادَرَ إِلَى الصَّلَاةِ وَقِيلَ الْخِطَابَ لِلْيَهُودِ لَمَّا عَاقَهُمْ عَنْ  
 الْإِيمَانِ الشَّرَّهَ وَحُبَّ الرِّيَاسَةِ فَأَمَرُوا بِالصَّبْرِ وَهُوَ الصَّوْمُ لِأَنَّهُ يَكْسِرُ الشَّهْوَةَ  
 وَالصَّلَاةَ لِأَنَّهَا تُورِثُ الْخُشُوعَ وَتَنْفِي الْكِبْرَ {وَإِنَّهَا} أَي الصَّلَاةُ {لَكَبِيرَةٌ} ثَقِيلَةٌ  
 {إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} السَّاكِنِينَ إِلَى الطَّاعَةِ<sup>(١)</sup>.

ينهى عن الغيبة، والغيبة هي: ذكرك أخاك بما يكره، لكن هو يغتاب الناس، هل  
 نقول: لا تنه عن الغيبة لأنك تغتاب الناس؟ لو قلنا بهذا لكان أكثر الناس لا ينهون  
 عن الغيبة، من الذي يسلم من الغيبة إلا من شاء الله؟ لهذا نقول: مُر بالمعروف  
 وإن كنت لا تفعله، لكن ذلك سوف يكون حجة عليك يوم القيامة، وانه عن  
 المنكر وإن كنت تفعله، ولكن هذا سيكون حجة عليك يوم القيامة.  
 (١) قوله تعالى: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ} [البقرة: ٤٥].

قال ابن جريج: "إنهما معونتان على رحمة الله".

قال الطبري: أي: "استعينوا على الوفاء بعهدي الذي عاهدتموني في كتابكم - من  
 طاعتي واتباع أمري، وترك ما تهوونه من الرياسة وحب الدنيا إلى ما تكرهونه من  
 التسليم لأمرى، واتباع رسولي محمد ﷺ - بالصبر عليه والصلاة".  
 قال الواحدي: "استعينوا بالصبر على أداء الفرائض واجتناب المحارم واحتمال  
 الأذى وجهاد العدو وعلى المصائب والصلاة".

قال النسفي: أي: استعينوا على حوائجكم إلى الله، بالجمع بينهما، وأن تصلوا  
 صابرين على تكاليف الصلاة محتملين لمشاقتها وما يجب فيها من إخلاص

القلب ودفع الوسوس الشيطانية والهواجس النفسانية ومراعاة الآداب والخشوع واستحضار العلم بأنه انتصاب بين يدي جبار السموات والأرض، أو استعينوا على البلايا والنوائب بالصبر عليها والالتجاء إلى الصلاة عند وقوعها". قال الجصاص: "ينصرف الأمر بالصبر على أداء الفرائض التي فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة".

قال الراغب: وخصها [أي الصلاة] برد الضمير إليها دون الصبر، وأما الصلاة التي تخفف على غير الخاشع، فإنها مسماة باسمها، وليس هي في حكمها، بدلالة قوله تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ}، ومثلها، وقل ما ترى صلاة غير الخاشع تنهاه عن الفحشاء والمنكر".

وقال المفسرون وأصحاب المعاني: "إن جميع العبادات داخلية تحت قوله: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ} لأنه أراد الصبر عليها، ولكن خصت الصلاة بالذكر تخصيصاً وتفضيلاً، كقوله: {فِيهِمَا فَكِّهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ} [الرحمن: ٦٨]، وقوله {وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ} [البقرة: ٩٨]".

واختلف أهل التفسير في معنى (الصبر) في هذه الآية على قولين:

أحدهما: أن الصبر: هو حبس النفس على ما تكره، وهو المعنى المشهور للصبر، وكل من حبس شيئاً فقد صبره، ومنه الحديث في رجل أمسك رجلاً وقتله آخر، فقال: "اقتلوا القاتل، واصبروا الصابر"، أي: احبسوا الذي حبسه حتى يموت، وكذلك لو حبس رجل نفسه على شيء يريد أن يبرده قال: صبرت نفسي، قال عنتر:

فَصَبْرْتُ عَارِفَةً لِذَلِكَ حُرَّةً... تَرَسُو إِذَا نَفْسُ الْجَبَانِ تَطَلَّعُ

والثاني: أن المراد به هنا: الصوم. قاله مجاهد، والصوم بعض معاني الصبر، ولهذا

سمي رمضان شهر الصبر كما نطق به الحديث.

والأول هو الصحيح، وعليه جمهور أهل العلم.

و(الصبر): "حبس النفس على ما تكره ومنعها محابَّها وكفها عن هواها، والصبر لغة: الحبس، يقال قتل فلان صبورا أي أمسك وحبس حتى أتلّف، وصبرت نفسي على الشيء: حبستها، قال الحطيئة:

قُلْتُ لَهَا أَصْبِرْهَا جَاهِدًا... وَيَحْكُ، أَمْثَالُ طَرِيفٍ قَلِيلُ

والمصبورة التي نهي عنها في الحديث هي المحبوسة على الموت، وهي المجتمة، قال عنتره يذكر حربا كان فيها:

فَصَبَّرْتُ عَارِفَةً لَذَلِكَ حُرَّةً... تَرَسُّو، إِذَا نَفْسُ الْجَبَانِ تَطَلَّعُ

يقول: حَبَسْتُ نَفْسًا صَابِرَةً. قال أبو عبيد: يقول إنه حَبَسَ نَفْسَهُ.

وقال الراغب، الصبر ضربان: "صبر عن المشتهى، وهو العفة، وصبر على المكروه وهو الشجاعة".

وفي الآية قدّم الصبر على الصلاة "لأنها لا تكمل إلا به، أو لمناسبته لحال المخاطبين، ويجوز أن يراد بالصبر نوع منه وهو الصوم بقريته ذكره مع الصلاة". و(الاستعانة) هي "طلب العون؛ و"الاستعانة بالصبر" أن يصبر الإنسان على ما أصابه من البلاء، أو حُمِّلَ إياه من الشريعة".

وفي الصبر المأمور به، قولان:

أحدهما: أنه الصبرُ على طاعته ومرضاته، والكف عن معصيته. قاله أبو العالية.

والثاني: أنه الصوم، وهو قول مجاهد، وقد كان النبي (ﷺ) إذا حَزَبَهُ أمرٌ استعان بالصلاة والصيام.

قوله تعالى: {وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة: ٤٥]، "أي وإن الصلاة لشاقة صعبة الاحتمال إلا على المخبتين لله الخائفين من شديد عقابه".

أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك، في تفسير قوله تعالى {لكبيرة}، قال: "الثقيلة".

وروي عن مجاهد في قوله: {وإنها لكبيرة}، قال: الصلاة".

=

واختلف في عود الضمير {وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ} [البقرة: ٤٥]، على أقوال: أحدها: أنه يعود على {الصلاة}؛ وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد والجمهور، واختاره الطبري، وأبو حيان وابن كثير والعكبري والقاسمي وغيرهم. واحتجوا بوجهين:

الوجه الأول: لأن (الصلاة) أقرب مذکور؛ والقاعدة في اللغة العربية أن الضمير يعود إلى أقرب مذکور ما لم يمنع منه مانع. والوجه الثاني: وقالوا: خصصت الصلاة بذلك لعظم شأنها واستجماعها ضرورياً من الصبر.

قال الثعلبي: "لأن الصبر داخل في الصلاة كقوله: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ} [التوبة: ٦٢]، ولم يقل يرضوهما لأن رضا الرسول داخل في رضا الله، فرد الكناية إلى الله، وقال الشاعر وهو حسان:

إن شرخ الشباب والشعر الأسود... ما لم يعاص كان جنونا  
ولم يقل يعاصيا رده إلى الشباب، لأن الشعر الأسود داخل فيه".  
القول الثاني: أنه يعود على الصبر والصلاة، فأرادهما.

واحتجوا بوجهين:

الوجه الأول: إنما عاد على الصلاة مع أن الصبر مراد معها، لأنها الأغلب والأعم، كما في قوله -عز وجل-: {وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [التوبة: ٣٤]، حيث رد الكناية إلى الفضة لأنها كذلك. وقيل: لأنها الأفضل والأهم كما في قوله تعالى: {وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا} [الجمعة: ١١] حيث رد الكناية إلى التجارة لأنها كذلك.

قال الجصاص: "فيه رد الضمير على واحد، مع تقدم ذكر اثنين".

الوجه الثاني: أراد بالضمير الصبر والصلاة، وإنما عادت الكناية إلى الصلاة،

=



لكونها أقرب مذكور، ومنه قول الشاعر:

مَنْ يَكُ أَمْسَى فِي الْمَدِينَةِ رَحْلُهُ... فَإِنِّي وَفِيَّارٌ بِهَا لَغْرِيْبٌ

واعترض السمين الحلبي على هذا التعليل، إذ قال: "كذا قيل، وفيه نظر".

القول الثالث: أنه يعود على الاستعانة المفهومة من قوله تعالى: {واستعينوا}؛

لأن الفعل {استعينوا} يدل على زمن، ومصدر؛ فيجوز أن يعود الضمير على

المصدر المفهوم من الفعل، كما في قوله تعالى: {اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى}

[المائدة: ٨]، أي العدل المفهوم من قوله تعالى: {اعدلوا} أقرب للتقوى.

قال الألوسي: أي: شموله للمذكورات قبل، وهي الصبر والصلاة.

وقد عبر ابن كثير، عن هذا القول فقال: "ويحتمل أن يكون عائداً-أي: الضمير-

إلى ما دل عليه الكلام وهو الوصية بذلك كقوله تعالى في قصة قارون: {وَقَالَ

الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا

الصَّابِرُونَ} [القصص: ٨٠]، وقال تعالى: {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ \* وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا

الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [فصلت: ٣٥]، أي: وما يلقى هذه

الوصية إلا الذين صبروا وما يلقاها أي: يؤتاها إلا ذو حظ عظيم".

وهذا القول يفرق عن القول قبله؛ لأن الاستعانة بالصبر والصلاة على قضاء

الحوائج وفعل الطاعات لاستجراهما ذلك غير صبر العبد وأدائه للصلاة.

والرابع: أن الكناية تعود إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونحو عنها من

قوله: {اذْكُرُوا نِعْمَتِي} [البقرة: ٤٠]، إلى قوله: {واستعينوا بالصبر والصلاة}

[البقرة: ٤٥] ومشقة تلك الأمور عليهم ظاهرة. ورجحه ابن عاشور قائلا بأنها:

"أوضح الأقوال وأجمعها".

والخامس: أن الكناية راجعة إلى إجابة الرسول ﷺ، ونُسبَ هذا القول للأخفش

=

ولم يذكره في معاني القرآن عند هذه الآية.

وهذا القول ضعيف كسابقه، لأنه لا دليل عليه في الآية، ولم يسبق للكعبة ذكر.  
قال ابن عطية: "وفي هذا ضعف، لأنه لا دليل له من الآية عليه". وقد ضعفه  
الطبري كذلك.

قال ابن عطية: "وهذا أضعف من الذي قبله". وقد ضعفه الألوسي كذلك.  
والسادس: أن الكناية راجعة إلى الكعبة والقبلة المفهومة من ذكر الصلاة، ذكره  
الضحاك عن ابن عباس وبه قال مقاتل.

والسابع: أن الكناية راجعة إلى العبادة التي يتضمنها بالمعنى ذكر الصبر والصلاة.  
وهذه الأقوال السبعة متفاوتة في القوة والضعف وأظهرها قول الجمهور؛ لأن  
القاعدة في العربية أن ضمير الغائب لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل، وقول من  
قال إن الكناية تعود على الاستعانة أو على جميع المذكورات قبل جائز، والأقوال  
الأخرى فيها نظر.

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {لَكَبِيرَةٌ} [البقرة: ٤٥]، وجهان:  
أحدهما: أن معناه: "الشاقة ثقيلة على النفس، من قولك: كبر علىّ هذا الأمر، {كَبَّرَ  
عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ} [الشورى: ١٣]. وهذا قول الضحاك، وابن زيد.  
والثاني: أن معناه: "الكبيرة القدر".

وقوله تعالى: {إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة: ٤٥]، أي: "إلا على الذليلين لأمر  
الله".

قال الطبري: أي: "إلا على الخاضعين لطاعته، الخائفين سطواته، المصدقين  
بوعده ووعيده".

وقال الخازن: "يعني المؤمنين،.. وإنما كانت الصلاة ثقيلة على غير الخاشعين،  
لأن من لا يرجو لها ثوابًا، ولا يخاف على تركها عقابًا فهي ثقيلة عليه".

=

قال النسفي: "لأنهم يتوقعون ما ادخر للصابرين على متاعبها فتهدون عليهم".  
وقوله تعالى: {إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة: ٤٥]،: اختلف في المعني بـ  
(الخاشعين) على وجوه:  
أحدها: المصدقين بما أنزل الله. قاله ابن عباس.  
والثاني: المؤمنين حقاً. قاله مجاهد.  
والثالث: الخائفين من الله. قال أبو العالية.  
والرابع: المتواضعين. قاله مقاتل بن حيان.  
والخامس: وقيل: الخاضعين لطاعته الخائفين سطواته، المصدقين بوعدده  
ووعيده.  
قلت وكل المعاني السابقة متداخلة وصحيحة، فيمكن القول بأن الخاشع لله هو:  
المتواضع لله والمستكين لطاعته والمتذلل من مخافته.  
وأصل (الخشوع): التواضع والتذلل والاستكانة، والإخبات، ومنه قول جرير:  
لما أتى خبر الزبير تواضعت... سور المدينة والجبال الخشع  
قوله (الجبال الخشع): أي: متذلة لعظم المصيبة بفقد الزبير.  
قال الواحدي: "أصل الخشوع في اللغة: السكون، قال الله تعالى {وَوَخَّشَعَتِ  
الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ} [طه: ١٠٨]، أي سكنت، ويقال: جدار خاشع، إذا تداعى  
واستوى مع الأرض، قال النابغة:  
وَنُؤْيِي كَجِذْمِ الْحَوْضِ أَثْلَمُ خَاشِعُ  
ومنه الحديث "كانت الكعبة خُشعة على الماء"، أي: ساكنة، وهذا أصله في اللغة.  
ثم استعمل في أشياء تعود إلى هذا الأصل، فقول: خشعت الأرض، إذا لم تمطر،  
فلم تهتز بالنبات، قال الله تعالى: {تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ  
اهْتَرَّتْ} [فصلت: ٣٩]، وخشع السنام، إذا ذهب شحمه وتطأ شرفه. وخشعت

الأبصار، إذا سكنت ونظرت في الأرض من غير التفات. وقيل: للمطيع المخبت: خاشع، لسكونه إلى الطاعة".

قال الرمخشري: "فإن قلت: مالها لم تثقل على الخاشعين والخشوع في نفسه مما يثقل؟ قلت: لأنهم يتوقعون ما ادّخر للصابرين على متاعبها فتهون عليهم". وفي الآية إشارة إلى فضيلة الصلاة، إذ إنها مما يستعان بها على الأمور، وشؤون الحياة؛ لقوله تعالى: (والصلاة)؛ ونحن نعلم علم اليقين أن هذا خبر صدق لا مرية فيه؛ وقد روي عن النبي ﷺ أنه كان إذا حزبه أمر صلى؛ ويؤيد ذلك اشتغاله لله في العريش يوم بدر بالصلاة، ومناشدة ربه بالنصر.

والصلاة لا تكون عوناً للإنسان، إلا إذا أتى بها على وجه كامل، وهي التي يكون فيها حضور القلب، والقيام بما يجب فيها أما صلاة غالب الناس اليوم فهي صلاة جوارح لا صلاة قلب؛ ولهذا تجد الإنسان من حين أن يكبر يفتح عليه أبواب واسعة عظيمة من الهواجيس التي لا فائدة منها؛ ولذلك من حين أن يسلم تنجلي عنه، وتذهب؛ لكن الصلاة الحقيقية التي يشعر الإنسان فيها أنه قائم بين يدي الله، وأنها روضة فيها من كل ثمرات العبادة لا بد أن يسلموا بها عن كل هم؛ لأنه اتصل بالله عز وجل الذي هو محبوبه، وأحب شيء إليه؛ ولهذا قال النبي ﷺ "جعلت قرة عيني في الصلاة"؛ أما الإنسان الذي يصلي ليتسلى بها، لكن قلبه مشغول بغيرها فهذا لا تكون الصلاة عوناً له؛ لأنها صلاة ناقصة؛ فيفوت من آثارها بقدر ما نقص فيها، كما قال الله تعالى: {اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر} [العنكبوت: ٤٥]؛ وكثير من الناس يدخل في الصلاة، ويخرج منها لا يجد أن قلبه تغير من حيث الفحشاء والمنكر. هو على ما هو عليه؛ لا لأن قلبه لذكر، ولا تحول إلى محبة العبادة.

\* والخاشع هو المتواضع، قال في الكشاف الخشوع هو الإخبات والتطامن،

فاللين والإنقياد انتهى.

وقال الزجاج الخاشع الذي يرى أثر الذل والخشوع عليه، وخشعت الأصوات أي سكنت، وخشع ببصره إذا غضه، وقال سفيان الثوري سألت الأعمش عن الخشوع فقال يا ثوري أنت تريد أن تكون إمامًا للناس ولا تعرف الخشوع، ليس الخشوع بأكل الخشن ولبس الخشن وتطأطء الرأس لكن الخشوع أن ترى الشريف والذنيء في الحق سواء، وتخشع لله في. وأما الخضوع كل فرض افترض عليك انتهى.

وما أحسن ما قاله بعض المحققين في بيان ماهيته أنه هيئة في النفس يظهر منها في الجوارح سكون وتواضع، واستثنى سبحانه الخاشعين مع كونهم باعتبار استعمال جوارحهم في الصلاة وملازمتهم لوظائف الخشوع الذي هو روح الصلاة وأتاعبهم لأنفسهم اتعابًا عظيمًا في الأسباب الموجبة للحضور والخضوع لأنهم لما يعلمونه من تضاعف الأجر وتوفر الجزاء والظفر بما وعد الله به من عظيم الثواب تسهل عليهم تلك المتاعب، ويتذلل لهم ما يركبونه من المصاعب، بل يصير ذلك لذة لهم خالصة وراحة عندهم محضة.

• قال السعدي: أي فإنها سهلة عليهم خفيفة؛ لأن الخشوع وخشية الله ورجاء ما عنده يوجب له فعلها منشرحًا بها صدره، لترقبه للثواب وخشيته من العقاب. كما أن الخشوع هو العلم الحقيقي.

قال الشوكاني: (إلا على الخاشعين) لأنهم لما يعلمونه من تضاعف الأجر، وتوفر الجزاء، والظفر بما وعد الله به من عظيم الثواب، تسهل عليهم تلك المتاعب، ويتذلل لهم ما يركبونه من المصاعب، بل يصير ذلك لذة لهم خالصة، وراحة عندهم محضة.

ولذلك قيل: من عرف ما يطلب، هان عليه ما يبذل، ومن أيقن بالخلف، جاد

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (٤٦).  
 {الذين يظنون} يوقنون {أنهم ملاقوا ربهم} بالبعث {وأنهم إليه راجعون}  
 في الآخرة فيجازيهم<sup>(١)</sup>.

=

بالعطية.

- وقال ابن القيم: وأجمع العارفون على أن الخشوع محله القلب وثمرته على الجوارح.
  - قال ابن الجوزي: والخشوع في اللغة: التظامن والتواضع، وقيل: السكون.
  - والخاشع: المنكسر الخاضع لأوامر الله الذليل المصدق بوعدته ووعيده.
  - قال القرطبي: والخشوع: هيئة في النفس يظهر منها في الجوارح سكون وتواضع.
  - قال السعدي: والخشوع هو: خضوع القلب وطمأنينته، وسكونه لله تعالى، وانكساره بين يديه، ذلاً وافتقاراً، وإيمانا به وبلقائه.
  - وقال ابن عاشور: والمراد بالخاشع هنا الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب حسن العواقب وأن لا تغتر بما تزينه الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد استعدت نفسه لقبول الخير.
- (١) قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} [البقرة: ٤٦].

هذا من تمام الكلام الذي قبله، أي وإن الصلاة أو الوصاة لثقيلة إلا على الخاشعين الذين يظنون (أي: يوقنون).

وقوله (يظنون) أي يتيقنون؛ و"الظن" يستعمل في اللغة العربية بمعنى اليقين، وله أمثلة كثيرة؛ منها قول الله. تبارك وتعالى: {حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه} [التوبة: ١١٨]، وقوله تعالى: {ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفاً} [الكهف: ٥٣]، قوله تعالى أيضاً (إني ظننت أني ملاق حسابية) فالظن هنا

=

عند الجمهور بمعنى اليقين ومنه وقوله (وظنوا أنهم مواقعوها).  
قال ابن فارس: (الظاء والنون أصل صحيح، يدل على معنيين مختلفين: يقين  
وشك)  
وقال ابن منظور: (الظن شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر،  
فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم)  
وقال ابن جرير: العرب قد تسمى اليقين ظنا نظير تسميتهم الظلمة سدفة والضياء  
سدفة والمغيث صارخا والمستغيث صارخا وما أشبه ذلك من الأسماء التي  
يسمى بها الشيء وضده.  
وقد ذهب الجمهور إلى أن معنى الظن في هذه الآية: العلم واليقين، نسبه  
للجمهور: الماوردي في النكت والعيون، وابن عطية في المحرر الوجيز، والقرطبي  
في تفسيره.  
وقيل أن الظن في الآية على بابه ويضم في الكلام بذنوبهم فكأنهم توقعوا لقاء  
مذنبين، ذكره الماوردي ونسبه ابن عطية للمهدوي، وقال: (وهذا تعسف)، وقد  
أصاب رحمه الله فسياق الآية يدل على أن معناه في هذا الموضع: اليقين، وهو قول  
عامة المفسرين سلفاً وخلفاً.  
وأصل الظن الشك مع الميل إلى أحد الطرفين، وقد يقع موقع اليقين في مواضع  
منها هذه الآية.  
قال قطرب: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} .. فهذا يقين، ولو كان شكاً لم يجز  
في ذلك المعنى، وكان كفراً، ولكنه يقين).  
وقال البغوي: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ} يستيقنون، فالظن من الأضداد يكون شكاً و يقيناً).  
وقال ابن كثير: (أي يعلمون)  
وقال الشنقيطي: (المراد بالظن هنا اليقين).

وقال ابن عاشور: وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ خشوعهم، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام العرب على معنى اليقين كثير جدا، قال أوس بن حجر يصف صيادا رمى حمار وحش بسهم:

فأرسله مستيقن الظن أنه... مخالط ما بين الشرا سيف جائف

وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج... سراتهم بالفارسي المسرح

فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح. اهـ.

قال ابن كثير: "أي: يعلمون أنهم محشورون إليه يوم القيامة، معروضون عليه".

قال النسفي: "أي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده ويطمعون فيه".

قال أبو العالية: "الظن ها هنا يقين". وروي عن مجاهد، والسدي، والربيع بن أنس، وقتادة، وابن جريج، وابن زيد، مثل ذلك.

وأخرج ابن أبي حاتم "عن سعيد في قوله: {الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم}، قال الذين شروا أنفسهم لله، ووطنوها على الموت".

قال الثعلبي: {يَظُنُّونَ} أي: "يعلمون ويستيقنون، كقوله تعالى: إِنَّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ" [الحاقة: ٢٠] أي أيقنت به".

قال البغوي: أي: "يستيقنون أنهم مبعوثون وأنهم محاسبون".

قال الزمخشري: "أي: يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده، ويطمعون فيه".

قال الراغب: "وتخصيص ذكر (الظن) ها هنا، إعلام بأنهم في كل حال لا يأمنون الموت، ولو كان بدله العلم، لم يصح على الوجه الذي يصح فيه الظن، لأنك



تقول: "أظن أني أموت في كل حال، وأما قوله {أَلَا يَظُنُّ أَوْلِيكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ}، فهو نهاية في الذم، ومعناه: ألا تحصل لهم أمانة تنبهم على التفكير في ذلك - تنبيهًا أن هذا لا محالة مما تبين أمارته للإنسان إذا تأمل، أدني تأمل، وخاطب بالآيات عماء بني إسرائيل الأميرن غيرهم بالبر، الناسين أنفسهم بأن استعينوا في مدافعه هذه الحال بالصبر والتوصل به إلى الصلاة، فيها يصير الإنسان خاشعًا ملتزمًا للحق ممن ظهر منه".

وفي مصحف عبد الله: {يعلمون}، ومعناه: يعلمون أن لا بد من لقاء الجزاء فيعملون على حسب ذلك، ولذلك فسر «يظنون» بـ (يتيقنون)"، وأما من لم يوقن بالجزاء ولم يرج الثواب كانت عليه مشقة خالصة.

قال الآلوسي: "والمراد من (ملاقة الرب) سبحانه، إما ملاقة ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها، وكل منهما مظنون متوقع لأنه وإن علم الخاشع أنه لا بد من ثواب للعمل الصالح، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المآب - لكن من أين يعلم ما يختم به عمله - ففي وصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم، وعدم أمنهم مكر ربهم فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون [الأعراف: ٩٩]".

وذكروا في معنى (ظن) في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ} [البقرة: ٤٦]، قولان: أحدهما: أن الظن هنا بمعنى اليقين، فكأنه قال: الذين يتيقنون أنهم ملاقوا ربهم. وهذا قول الجمهور، حكاه ابن عطية.

ومن ذلك قوله تعالى: {وَأَنَا ظَنَّنَا أَنَّ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا} [الجن: ١٢]، وقوله: {إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ} [الحاقة: ٢٠].

وهو كثير عند العرب، وقد وردت من أشعار العرب أمثلة كثيرة على هذا النحو، فمن ذلك قول دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألفي مدجج... سراتهم في الفارسي المسرد

=

يعني بذلك: تيقنوا ألفي مدجج تأتيكم.

وقول عميرة بن طارق:

بأن تغتزوا قومي وأقعد فيكم... وأجعل مني الظن غيبا مرجما

يعني: وأجعل مني اليقين غيبا مرجما.

قال الزجاج: "الظن ههنا في معنى اليقين، والمعنى: الذين يوقنون بذلك ولو كانوا شاكين، كانوا ضللاً كافرين، والظن: بمعنى اليقين موجود في اللغة". ثم استشهد بيت دريد السابق.

والثاني: وحكى المهدوي وغيره: أن {الظن} في هذه الآية، يصح أن يكون على بابه، والمعنى: يظنون أنهم ملاقو ربهم بذنوبهم، لإشفاقهم من المعاصي التي كانت منهم.

قال ابن عطية: "وهذا تعسف، والظن في كلام العرب قاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه".

وقد قال: بعض أهل العلم من المتقدمين: "إن الظن يقع في معنى العلم الذي لم تشاهده، وإن كان قام في نفسك حقيقته".

قال الزجاج: "وهذا مذهب، إلا أن أهل اللغة لم يذكروا هذا".

قال ابن عطية: "وقد يوقع الظن موقع اليقين في الأمور المتحققة، لكنه لا يوقع فيما قد خرج إلى الحس، لا تقول العرب في رجل مرئي حاضر أظن هذا إنسانا وإنما تجد الاستعمال فيما لم يخرج إلى الحس بعد".

وقال بعض المفسرين: في قوله: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ} : "إنما استعمل

الظن بمعنى العلم في هذا الموضع لأمرين:

أحدهما: أنه تنبيه أن علم أكثر الناس بالله في الدنيا، بالإضافة إلى علمه به في الآخرة كالظن في جنب العلم.

=

والثاني. أن العلم الحقيقي في الدنيا بأمور الآخرة لا يكاد يحصل إلا للنيين والصدّيقين".

وقوله تعالى (أنهم ملاقوا ربهم) أي أنهم سيلاقون الله عز وجل؛ وذلك يوم القيامة.

فالصواب أن العبد سيلقى ربه يوم القيامة، ويقف بين يديه، ويوفيه جزاء عمله، وقد جاء في الصحيحين البخاري (٣٥٩٥)، ومسلم (١٠١٦) من حديث عدي بن حاتم قول الرسول ﷺ له (... فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله - قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دعار طيئ الذين قد سعروا البلاد- ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ولئن طالت بك حياة لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه وليلقين الله أحدكم يوم يلقاه وليس بينه وبينه ترجمان يترجم له فليقولن له ألم أبعث إليك رسولا فيبلغك فيقول بلى فيقول ألم أعطك مالا وأفضل عليك فيقول بلى فينظر عن يمينه فلا يرى إلا جهنم وينظر عن يساره فلا يرى إلا جهنم...) فهذا قول المعصوم ﷺ، وهو بخلاف قول أهل البدع النافون للقاء الله عبده، لشبهه وقعت لهم من علم الكلام المذموم، مثل شبه المكان والجهة والجسم وغير ذلك من باطلهم، وهم يتبعون أهواءهم، وزعموا أنهم يتبعون عقولهم، والعقول قاصرة لا تغني من الحق شيئا، وإنما الواجب اتباع كتاب الله وما أرشد إليه رسول الله ﷺ.

قوله تعالى: {وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة: ٤٦]، "أي معادهم إليه يوم الدين".

قال أبو العالية: "يستيقنون أنهم يرجعون إليه يوم القيامة".

قال ابن عثيمين: "أي في جميع أمورهم، كما قال تعالى: {وإليه يرجع الأمر كله}

=

[هود: ١٢٣]، وقال تعالى: {وإلى الله ترجع الأمور} [البقرة: ٢١٠].

قال النسفي: "لا يملك أمرهم في الآخرة أحد سواه".

قال ابن كثير: "أي: أمورهم راجعة إلى مشيئته، يحكم فيها ما يشاء بعدله، فلهذا

لما أيقنوا بالمعاد والجزاء سهل عليهم فعل الطاعات وترك المنكرات".

قال السعدي: "فهذا الذي خفف عليهم العبادات وأوجب لهم التسلي في

المصيبات، ونفس عنهم الكربات، وزجرهم عن فعل السيئات، فهؤلاء لهم النعيم

المقيم في الغرفات العاليات، وأما من لم يؤمن ببقاء ربه، كانت الصلاة وغيرها من

العبادات من أشق شيء عليه".

واختلف في عود الضمير في قوله {إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة: ٤٦]، على ثلاثة وجوه:

أحدها: أنه يعود على (الموت)، وأراد بالرجوع: الموت.

والثاني: أنه يعود على (الإعادة)، أي: أنهم راجعون بالإعادة في الآخرة، يعني:

بالحشر والخروج إلى الحساب والعرض. وهو قول أبي العالية. واختاره الطبري.

قال ابن عطية: "وتقوي هذا القول الآية المتقدمة قوله تعالى: ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [البقرة: ٢٨، الحج: ٦٦، الروم: ٤٠]."

والثالث: أنه يعود إلى (الرب)، فهم راجعون إليه، أي: لا يملك أحد لهم ضرراً ولا

نفعاً غيره كما كانوا في بدء الخلق.

والراجح هو القول الأخير، لأن "ظاهر الكلام والتركيب الفصيح أنه يعود إلى

الرب، وأن المعنى: وأنهم إلى ربهم راجعون، وهو أقرب ملفوظ به".

وقد اختلف في تفسير (الرجوع) الذي في قوله {وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة:

٤٦]، وذكروا فيه وجهين:

أحدهما: أن المراد: الرجوع إلى الله تعالى يوم القيامة. وهذا مذهب أبي العالية،

واختاره الطبري.

=

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ  
(٤٧).

{ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ } بِالشُّكْرِ عَلَيْهَا بِطَاعَتِي  
{ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ } أَيَّ آبَاءِكُمْ { عَلَى الْعَالَمِينَ } عَالِمِي زَمَانِهِمْ<sup>(١)</sup>.

والثاني: أن المراد: الرجوع الى الله تعالى بالموت.

والراجح هو القول الأول، فالله تعالى أخبر في كتابه العزيز، أن مرجعهم إليه بعد إحيائهم، وذلك يوم القيامة. والله تعالى أعلم.  
قال أبو حيان: "وليس في قوله: وأنهم إليه راجعون دلالة للمجسمة والتناسخية على كون الأرواح قديمة، وإنما كانت موجودة في عالم الروحانيات. قالوا: لأن الرجوع إلى الشيء المسبوق بالكون عنده".

(١) قوله تعالى: { يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ } [البقرة: ٤٧]، "أَيَّ يا أولاد إسرائيل".

{ إِسْرَائِيلَ }، يقصد به: يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، إذ كان يدعى (إسرائيل).

أعاد القرآن الكريم نداءهم، تأكيداً لتذكيرهم بواجب الشكر، واهتماماً بمضمون الخطاب وما يشتمل عليه من أوامر ومنهيات، وتفصيلاً لما أسبغ الله عليهم من من بعد أن أجملها في النداء الأول، ليكون التذكير أتم والتأثير أشد، والشكر عليها أرجى، وقد جرت سنة القرآن الكريم أن يكرر الجمل المشتملة على أمور تستوجب المزيد من العناية كما في حال ذكر النعم، لأن تكرارها يغرى النفوس الكريمة بطاعة مرسلها، والسير على الطريق القويم.

قوله تعالى: { اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ } [البقرة: ٤٧]، المراد بالذكر هنا: ذكر يحمل على الشكر، ومن شكر تلك النعمة المأمور به: تصديق النبي ﷺ واتباعه فيما جاء به.

قال ابن عثيمين: "والمراد بـ"النعمة" - وإن كانت مفردة - جميع النعم، كما قال الله تعالى: { وَإِنْ تَعَدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا } [إبراهيم: ٣٤]."

وقوله تعالى: { الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ } [البقرة: ٤٧]، "أي على أجدادكم".

قال الثعلبي: "وذلك أن الله تعالى فلق لهم البحر وأنجاهم من فرعون وأهلك عدوهم فأورثهم ديارهم وأموالهم، وظلل عليهم الغمام في التيه من حر الشمس، وجعل لهم عموداً من نور يضيء لهم بالليل إذا لم يكن ضوء القمر، وأنزل عليهم المن والسلوى، وفجر لهم اثني عشرة عيناً، وأنزل عليهم التوراة فيها بيان كل شيء يحتاجون إليه في نعم من الله كثيرة لا تحصى".

وروي "عن قتادة: أن عمر بن الخطاب، كان إذا تلا: { اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم }، قال: مضى القوم، وإنما يعني به أنتم".

قال الألوسي: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) كرر التذكير للتأكيد والإيدان بكمال غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة، وليربط ما بعده من الوعد الشديد به لتتم الدعوة بالترغيب والترهيب، فكأنه قال سبحانه: إن لم تطيعوني لأجل سوابق نعمتي، فأطيعوني للخوف من لواحق عقابي، ولتذكير التفضيل الذي هو أجل النعم، فإنه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة التي هي فرد من أفرادها.

وقد ذكر القرآن الكريم عشر نعم أنعم الله سبحانه وتعالى بها على بني إسرائيل وهي:

١ - نجاتهم من فرعون؛ فقد كان يُذيقهم العذاب الشديد؛ يُذبح الذكور منهم ويُبقي الإناث أحياء.

٢ - عبور بني إسرائيل للبحر الأحمر سالمين بعد تهيئة الله سبحانه وتعالى للطريق اليابس في البحر ليسلكوه، وغرق فرعون وجنوده.

- ٣ - قبولُ الله سُبحانه وتعالى لتوبة بني إسرائيل وعَفوه عنهم.
- ٤ - إنزال التّوراة على نبيّ الله موسى عليه الصلاة والسلام، ليَهتدوا بها، ويتدبّروها، ويسيروا على شرعها.
- ٥ - التخلّص بشكل جماعي من المجرمين بعد أن اتّخذ بنو إسرائيل العجل إلها، فعَبَدوه من دونِ الله.
- ٦ - إحيائهم بعد موتهم الموت الحقيقي، ليستوفوا آجالهم المقدرة لهم.
- ٧ - وقايتهم من حرّ الشّمس أثناء وجودهم في وادي التيه (الموجود بين الشام ومصر) مدّة أربعين سنة، وذلك من خلال سترهم بالسّحاب الأبيض الرقيق.
- ٨ - إنعام الله سُبحانه وتعالى على بني إسرائيل بأنواع كثيرة من الطّعام والشّراب كالمنّ، والسلوى.
- ٩ - الإنعام عليهم بعد خروجهم من التّيه بدخول القرية، قال جمهور العلماء بأنها بيت المقدس، وقيل بأنها أريحا من بيت المقدس.
- ١٠ - الإنعام عليهم بسقيهم؛ حيث إنَّهم طلبوا من نبيّ الله موسى عليه السّلام السقيا، فأمره الله أن يضرب بعصاه أي حجر فانفجرت منه المياه بقوة، وخرجت منه اثنتا عشرة عينًا، لكلّ جماعةٍ منهم عين يشربون منها.
- قوله تعالى: {وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة: ٤٧]، "أي وأعطيتكم الفضل والزيادة على غيركم من الشعوب".
- قال الزمخشري: أي "على الجم الغفير من الناس".
- قال الثعلبي: "يعني عالمي زمانكم".
- قال قتادة: "فضلهم على عالم ذلك الزمان". وروي عن مجاهد، وابن زيد مثل ذلك.
- وقال أبو العالية: "بما أعطوا من الملك والرسل والكتب، على عالم من كان في

=

ذلك الزمان، فإن لكل زمان عالماً".

\* ظاهر هذه الآية أن بني إسرائيل هم أفضل العالمين، بينما المعروف أن محمد ﷺ هي أفضل الأمم على الإطلاق، والجواب عن هذه الآية:

الجواب الأول: أن الله فضل بني إسرائيل على عالم زمانهم، بينما الأمة المحمدية مفضلة على سائر الأمم.

وهذا قول جمهور المفسرين.

قال أبو العالية: بما أعطوا من الملك والرسول والكتب على عالم من كان في ذلك الزمان، فإن لكل زمان عالماً.

قال ابن كثير: ويجب الحمل على هذا، لأن هذه الأمة أفضل منهم.

لقوله تعالى، خطاباً لهذه الأمة (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله).

ولقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً).

وقال رسول الله ﷺ (أنتم توفون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله) رواه أحمد.

ولقوله ﷺ (أعطيت ما لم يعط أحد من الأنبياء، ... وسميت أحمد، وجعلت أمتي خير الأمم) رواه أحمد.

ولقوله ﷺ (يدخل الجنة من أمتي زمرة وهم سبعون ألفاً، تضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر) رواه البخاري.

ومن الآيات المبينة لفضل أمة محمد ﷺ على أمة موسى أنه قال في أمة موسى (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون) فجعل أعلى مراتبهم الفئة المقتصدة، بخلاف أمة محمد ﷺ فقسّمهم إلى ثلاث طوائف، وجعل فيهم طائفة أكمل من الطائفة المقتصدة وذلك في قوله في فاطر (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم



مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ياذن الله ذلك هو الفضل الكبير) فجعل فيهم سابقا بالخيرات، وهو أعلى من المقتصد، ووعد الجميع بظالمهم ومقتصدهم وسابقهم بجنات عدن في قوله (جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير).

الجواب الثاني: أن بني إسرائيل أفضل من العالمين بما جعل فيهم من الأنبياء، وإلى هذا أشار الرازي والقرطبي والشوكاني.

• قال ابن كثير: وفيه نظر، لأن العالمين عام يشمل من قبلهم ومن بعدهم من الأنبياء، فإبراهيم الخليل قبلهم وهو أفضل من سائر أنبيائهم، ومحمد بعدهم وهو أفضل من جميع الخلق وسيد ولد آدم في الدنيا والاخرة، صلوات الله وسلامه عليه.

الجواب الثالث: أن المراد بالعالم الجمع الكثير من الناس، فيكون المعنى: فضلتكم على الكثير من الناس لا الكل، وهذا قول الزمخشري في الكشف، وضعفه الرازي، والصحيح الأول.

قال العلامة العثيمين في تفسير سورة البقرة: من فوائد الآية أن بني إسرائيل أفضل العالم في زمانهم؛ لقوله تعالى: {وأني فضلتكم على العالمين}؛ لأنهم في ذلك الوقت هم أهل الإيمان؛ ولذلك كُتب لهم النصر على أعدائهم العمالقة، فقبل لهم: {ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم} [المائدة: ٢١]؛ و"الأرض المقدسة" هي فلسطين؛ وإنما كتب الله أرض فلسطين لبني إسرائيل في عهد موسى؛ لأنهم هم عباد الله الصالحون؛ والله سبحانه وتعالى يقول: {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون} [الأنبياء: ١٠٥]، وقال موسى لقومه: {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده} [الأعراف: ١٢٨]، ثم قال: {والعاقبة للمتقين} [الأعراف: ١٢٨]؛ إذا المتقون هم الوارثون للأرض؛

لكن بني إسرائيل اليوم لا يستحقون هذه الأرض المقدسة؛ لأنهم ليسوا من عباد الله الصالحين؛ أما في وقت موسى فكانوا أولى بها من أهلها؛ وكانت مكتوبة لهم، وكانوا أحق بها؛ لكن لما جاء الإسلام الذي بُعث به النبي ﷺ صار أحق الناس بهذه الأرض المسلمون. لا العرب.؛ ففلسطين ليس العرب بوصفهم عرباً هم أهلها؛ بل إن أهلها المسلمون بوصفهم مسلمين. لا غير وبوصفهم عبداً لله عز وجل صالحين؛ ولذلك لن ينجح العرب فيما أعتقد. والعلم عند الله. في استرداد أرض فلسطين باسم العروبة أبداً؛ ولا يمكن أن يستردها إلا باسم الإسلام على ما كان عليه النبي ﷺ، وأصحابه، كما قال تعالى: {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين} [الأعراف: ١٢٨]؛ ومهما حاول العرب، ومهما ملؤوا الدنيا من الأقوال والاحتجاجات، فإنهم لن يفلحوا أبداً حتى ينادوا بإخراج اليهود منها باسم دين الإسلام. بعد أن يطبقوه في أنفسهم.؛ فإن هم فعلوا ذلك فسوف يتحقق لهم ما أخبر به النبي ﷺ "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِيَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ، وَالشَّجَرِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ، أَوْ الشَّجَرُ: يَا مُسْلِمُ، يَا عَبْدَ اللَّهِ، هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي، فَتَعَالَ فَأَقْتُلْهُ"؛ فالشجر، والحجر يدل المسلمين على اليهود يقول: "يا عبد الله". باسم العبودية لله.، ويقول: "يا مسلم". باسم الإسلام.؛ والرسول ﷺ يقول: "يقاتل المسلمون اليهود"، ولم يقل: "العرب" ولهذا أقول: إننا لن نقضي على اليهود باسم العروبة أبداً؛ لن نقضي عليهم إلا باسم الإسلام؛ ومن شاء فليقرأ قوله تعالى: {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون} [الأنبياء: ١٠٥]: فجعل الميراث لعباده الصالحين؛ وما عُلق بوصف فإنه يوجد بوجوده، ويتنفي بانتفائه؛ فإذا كنا عباد الله الصالحين ورثناها بكل يسر وسهولة، وبدون هذه المشقات، والمتاعب، والمصاعب، والكلام الطويل العريض الذي لا ينتهي

أبدًا!!! نستحلها بنصر الله عز وجل، وبكتابة الله لنا ذلك. وما يسره على الله!. ونحن نعلم أن المسلمين ما ملكوا فلسطين في عهد الإسلام الزاهر إلا بإسلامهم؛ ولا استولوا على المدائن عاصمة الفرس، ولا على عاصمة الروم، ولا على عاصمة القبط إلا بالإسلام؛ ولذلك ليت شبابنا يعون وعيًا صحيحًا بأنه لا يمكن الانتصار المطلق إلا بالإسلام الحقيقي. لا إسلام الهوية بالبطاقة الشخصية!. ولعل بعضنا سمع قصة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حينما كسرت الفرس الجسور على نهر دجلة، وأغرقت السفن لثلاثي يعبر المسلمون إليهم؛ فسخر الله لهم البحر؛ فصاروا يمشون على ظهر الماء بخيلهم، ورجلهم، وإبلهم؛ يمشون على الماء كما يمشون على الأرض لا يغطي الماء خفاف الإبل؛ وإذا تعب فرس أحدهم قيض الله له صخرة تربو حتى يستريح عليها؛ وهذا من آيات الله. ولا شك؛ والله تعالى على كل شيء قدير؛ فالذي فلق البحر لموسى. عليه الصلاة والسلام. ولقومه، وصار يبسًا في لحظة، ومشوا عليه آمنين؛ قادر على ما هو أعظم من ذلك. فالحاصل أن بني إسرائيل لا شك أفضل العالمين حينما كانوا عباد الله الصالحين؛ أما حين ضربت عليهم الذلة، واللعنة والصغار فإنهم ليسوا أفضل العالمين؛ بل منهم القردة، والخنزير؛ وهم أذل عباد الله لقوله تعالى: {ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤوا بغضب من الله} [آل عمران: ١١٢]، وقوله تعالى: {لا يقاتلونكم جميعًا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون} [الحشر: ١٤]. ويدل لذلك. أي أن المراد بقوله تعالى: {فضلتكم على العالمين} أي في وقتكم، أو فيمن سبقكم: قوله تعالى في هذه الأمة أمة محمد ﷺ: {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرًا لهم} [آل عمران: ١١٠]؛ فقوله

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (٤٨).

{واتقوا} خافوا {يومًا لا تجزي} فيه {نفس عن نفس شيئًا} وهو يوم القيامة {ولا يقبل} بالتاء والياء {منها شفاعَةٌ} أي ليس لها شفاعَةٌ فتقبل (فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ) {ولا يؤخذ منها عدلٌ} فداء {ولا هم ينصرون} يُمنعون من عذاب الله<sup>(١)</sup>.

تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس} صريح في تفضيلهم على الناس؛ ولهذا قال تعالى: {ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرًا لهم}؛ وقد ثبت عن النبي ﷺ أننا نوفي سبعين أمة نحن أكرمها، وأفضلها عند الله عز وجل. وهذا أمر لا شك فيه، والله الحمد.

(١) قوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا} [البقرة: ٤٨].

لما ذكرهم تعالى بنعمه أولاً، عطف على ذلك التحذير من طول نقمه بهم يوم القيامة، فقال (واتقوا يوماً) يعني يوم القيامة من أهواله وشدائده، واتقاء يوم القيامة يكون بالاستعداد له. وهذا كثير في القرآن. قال الثعلبي: "أي واحذروا يوماً واخشوا يوماً".

قال الرازي: "اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لأن نفس اليوم لا يتقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعاً". قال ابن عاشور: "عطف التحذير على التذكير، فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعقب بالتحذير من ذلك، والمراد بالتقوى هنا معناها المتعارف في اللغة لا المعنى الشرعي".

قال ابن عثيمين: "أي اتخذوا وقاية من هذا اليوم، بالاستعداد له بطاعة الله".  
 قوله تعالى: { لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا } [البقرة: ٤٨]، أي: "لا تقضي فيه  
 نفس عن أخرى شيئاً من الحقوق" وبه قال الطبري وابن الجوزي وأبو السعود.  
 وروي عن السدي أن المعنى: لا تغني، وبه قال الأخفش، وابن عطية، وابن كثير.  
 قال أبو العالية: "يعني: لا تغني نفس مؤمنة عن نفس كافرة من المنفعة شيئاً".  
 قال الطبري: أي "لا تقضي نفس عن نفس حقاً لزمها الله جل ثناؤه ولا لغيره".  
 قال الثعلبي: "أي لا تقضي ولا تكفي ولا تغني".

قال الواحدي: "أي لا يقابل مكروهاها بشيء يدرؤه عنها. و{لا تجزي}، معناه: لا  
 تقضي ولا يغني، ومنه قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار: "ولا تجزي عن أحد بعدك"،  
 معناه: ولا تقضي".

قال القرطبي: "فمعنى لا تجزي: لا تقضي ولا تغني ولا تكفي إن لم يكن عليها  
 شي فإن كان فإنها تجزي وتقضي وتغني بغير اختيارها من حسناتها ما عليها من  
 الحقوق".

قال السعدي: (لا تجزي) أي: لا تغني (نفس) ولو كانت من الأنفس الكريمة  
 كالأنبياء والصالحين (عن نفس) ولو كانت من العشيرة الأقربين (شيئاً) لا كبيراً  
 ولا صغيراً وإنما ينفع الإنسان عمله الذي قدمه. كما قال تعالى (ولا تزر وازرة  
 وزر أخرى).

قال ابن عثيمين: "و {نفس} نكرة في سياق النفي، فيكون عامًّا؛ فلا تجزي، ولا  
 تغني نفس عن نفس أبداً، حتى الرسول ﷺ لا يغني شيئاً عن أبيه، ولا أمه؛ وقد  
 نادى ﷺ عشيرته الأقربين؛ فجعل ينادي كل واحد باسمه، ويقول: "يا صفية عمه  
 رسول الله، لا أغني عنك من الله شيئاً؛ يا فاطمة بنت رسول الله، لا أغني عنك  
 شيئاً.."، مع أن العادة أن الإنسان يدافع عن حريمه، وعن نسائه؛ لكن في يوم

القيامة ليست هناك مدافعة؛ بل قال الله تعالى: {فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون} [المؤمنون: ١٠١]: تزول الأنساب".

وقد ذكر أهل التفسير في تعالى: {لا تجزي نفس عن نفس شيئاً} [البقرة: ٤٧]، وجوها:

أحدها: معناه: لا تُغني، كما يقال: البقرة تجزي عن سبعة أي تُغني، وهو قول السدي، وسعيد بن جبير وأبي مالك، وقال به جماعة من أهل التفسير.

والثاني: معناه لا تقضي، ومنه قولهم: جرى الله فلاناً عني خيراً، أثابه عني وقضاه عني، وهو قول المفضل، وجماعة من أهل التفسير، منهم: ابن قتبية، وابن الجوزي، والزمخشري في الكشاف، والبغوي، والبيضاوي، والنسفي، والخازن، والشوكاني، والقاسمي، وابن عاشور.

ويسند هذا القول أن أصل الجزاء في كلام العرب: القضاء والتعويض.

والثالث: وقال بعضهم: {لا تجزي} أي: لا تكفي.

والرابع: وقيل: لا تُكافي.

والظاهر - والله أعلم - أن المعاني الواردة في تفسير الآية {لا تجزي} متقاربة، ويمكن القول بها جميعاً، وهذا ما ذهب إليه العديد من المفسرين، يقول القرطبي: (فمعنى لا تجزي: لا تقضي ولا تغني ولا تكفي إن لم يكن عليها شيء، فإن كان فإنها تجزي وتقضي وتغني بغير اختيارها من حسناتها ما عليها من الحقوق).

قوله تعالى: {ولا يقبل منها شفاعَةٌ} [البقرة: ٤٨]، "أي لا تقبل شفاعاة في نفس كافرة بالله أبداً".

أخرج ابن أبي حاتم "عن الحسن: في قوله: {ولا يقبل منها شفاعاة}، فقال: يوم القيامة يوم لا ينفع فيه شفاعاة شافع أحداً". قال ابن أبي حاتم: "يعني من الكفار".

قال الزمخشري: "وقيل: كانت اليهود تزعم أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم

=

فأويسوا".

وقال أهل العلم: "ليس معنى: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} أن هناك شفاعاة لا تقبل، وإنما المعنى لا يكون شفاعاة فيكون لها قبول، كما أن قوله: {لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا} [البقرة: ٢٧٣]، معناه: لا يكون منهم سؤال فيكون إلحاف، ويقول امرؤ القيس:

عَلَى لَاحِبٍ لَا يَهْتَدِي لِمَنَارِهِ... إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ الدِّيَافِي جَرَجَرًا  
 أي ليس هناك (منار) فيكون اهتداء، وكقوله أيضًا:  
 وَلَا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ... لَا يُفْرَعُ الْأَرْنَ بَ أَهْوَالِهَا  
 أي ليس هناك (ضب) فيكون منه انجحار".

قلت: ظاهر الآية عدم قبول الشفاعاة مطلقاً يوم القيامة لكنه بين في مواضع أخرى أن الشفاعاة المنفية هي الشفاعاة للكفار " وأن قوله: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ}، إنما هي لمن مات على كفره غير تائب إلى الله عز وجل"، والشفاعاة لغيرهم بدون إذن رب السموات والأرض، أما الشفاعاة للمؤمنين بإذنه فهي ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، والشفاعاة لا تكون إلا بشرطين:  
 احدهما: أن يأذن الله بها.

والثاني: أن يكون راضياً عمن شفع وعمن شفع له.

كما قال تعالى:

- {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥].
- {يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} [طه: ١٠٩].
- {لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا} [مريم: ٨٧].
- {يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} [طه: ١٠٩].
- {وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ

=

رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ { [سبأ: ٢٣].

وقد أجمع أهل السنة والجماعة، أن شفاعة الأنبياء والصالحين تقبل في العصاة من المؤمنين، خلافاً للمعتزلة، قالوا: الكبيرة تخلد صاحبها في النار، وأنكروا الشفاعة، وهم على ضربين: طائفة أنكرت الشفاعة إنكاراً كلياً وقالوا: لا تقبل شفاعة أحد في أحد، واستدلوا بظواهر آيات، وخص تلك الظواهر أهل السنة بالكفار لثبوت الأحاديث الصحيحة في الشفاعة.

فمن نقل الإجماع عن السلف في إثبات الشفاعة أبو الحسن الأشعري حيث قال عن السلف أنهم: «أجمعوا على أن شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته، وعلى أنه يخرج من النار قومًا من أمته بعد ما صاروا حمماً..».

ونقل النووي عن القاضي عياض أنه قال عن الشفاعة: أجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها.

والشفاعة في اللغة: "يدل على مقارنة الشئيين، والشفع خلاف الوتر"، تقول: كان وترًا فشفعته شفعا، وشفع الوتر من العدد شفعا: صيره زوجا. ويقال: ناقة شفوع، وهي التي تجمع بين محلّين في حلبة واحدة.

وفي اللسان: شفع لي يشفع شفاعة وتشفع: طلب. ومعنى استشفعه طلب منه الشفاعة، أي قال له: كن لي شافعا.

والشفاعة: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره، والشافع: الطالب لغيره فيشفع به إلى المطلوب. يقال: تشفعت بفلان إلى فلان فشفعني فيه، واسم الطالب شفيع. والشفيع: الشافع، والجمع شفعاء.

قال المبرد وثعلب: "الشفاعة: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره"

وقال ابن الأثير «يقال: شفع يشفع شفاعة، فهو شافع وشفيع، والمشفع: الذي يقبل الشفاعة، والمشفع: الذي تقبل شفاعته».



وقال الراغب في تعريف الشفاعة: "أي من انضم إلى غيره وعاونه وصار شفعا له أو شفيعا في فعل الخير والشر، فعاونه وقواه، وشاركه في نفعه وضره".  
وقال: «الشفاعة: الانضمام إلي آخر ناصرًا له وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى.  
ويقول السفاريني في توجيه ذلك: «فكأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له».

والشفاعة في الإصطلاح الشرعي: «هي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم». وقال السفاريني: «هي سؤال الخير للغير».

نستنتج من التعريفين أن الأول منهما يحصر الشفاعة في دفع المصرة، والثاني يجعلها مقتصرة على جلب الخير، والحق أنهما متلازمان، فهي سؤال لدفع مصرة أو جلب منفعة، ولهذا عرفها القاضي عبد الجبار بأنها: «مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مصرة».

وهذا تعريف جامع مانع يشتمل على الأمرين معاً، ولا يختص بواحد منهما، بل يتعلق بأحدهما تارة، وبالأخر تارة أخرى، ويطلق هذا التعريف على الشفاعة بصفة عامة سواء كانت في أمور الدنيا أو الآخرة.

فيمكن القول بأن الشفاعة: هي: التوسط للغير بجلب منفعة أو دفع مصرة. واختلف في عود الضمير في قوله تعالى {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} [البقرة: ٤٨]، على وجهين:

أحدهما: أنه يعود على (النفس) المتأخرة. أي: لا يقبل من النفس المستشفعة شفاعة شافع.

والثاني: أن يعود الضمير على (النفس) الأولى، أي: ولا يقبل من النفس التي لا تجزي عن نفس شيئاً شفاعة.

والراجح أن الضمير في {منها} - عائد على نفس المتأخرة، لكونها أقرب مذكور. والله أعلم. وقال أبو حيان: "وقد يظهر ترجيح عودها إلى النفس الأولى، لأنها هي المحدث عنها في قوله: {لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ}، والنفس الثانية هي مذكورة على سبيل الفضلة لا العمدة".

قوله تعالى: {وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ} [البقرة: ٤٨]، "أي لا يقبل منها فداء". قال الزمخشري: "أي فدية، لأنها معادلة للمفدى، ومنه الحديث: "لا يقبل منه صرف ولا عدل"، أي: توبة ولا فدية".

واختلف في قوله تعالى {وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ} [البقرة: ٤٨] على أوجه: أحدها: أن (العدل): الفدية، "وسميت عدلاً لأن المفدي يعدل بها: أي يساويها"، كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ} [آل عمران: ٩١] وقال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [المائدة: ٣٦] وقال تعالى: {وَإِنْ تَعَدَّلَ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا} [الأنعام: ٧٠]، وقال: {فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا} [الحدید: ١٥]. وهذا قول أبي العالية، والسدي، وقتادة، وابن زيد.

والثاني: أنه: البدل، والبدل: الفدية، قاله ابن عباس. أي "رجل مكان رجل".

والثالث: أنه: وروي عن ابن عباس: "أو حسنة مع الشرك".

والرابع: وروي عن علي، رضي الله عنه، في حديث طويل، قال: والصرف والعدل: التطوع والفريضة. وهذا قول غريب.

والأقرب للصواب - والله أعلم - هو القول الأول وهو وهو أن المراد بالعدل في الآية: الفدية

ويشهد لهذا المعنى آيات عديدة من كتاب الله عز وجل، منها قوله تعالى: {إِنْ

الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به { آل عمران: ٩١ }.

وقوله تعالى: { إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم } [المائدة: ٣٦].

وقوله تعالى: { وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها } [الأنعام: ٧٠].

وقوله تعالى: { فالיום لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا } [الحديد: ١٥].

والقول الذي تؤيده آيات من كتاب الله مقدم على ما عدم ذلك.

قوله تعالى: { وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ } [البقرة: ٤٨] أي ولا أحد يغضب لهم فينصرهم وينقذهم من عذاب الله، كما تقدم من أنه لا يعطف عليهم ذو قرابة ولا ذو جاه، ولا يقبل منهم فداء.

قال البغوي: ولا هم "يمنعون من عذاب الله".

قال الطبري: "يعني أنهم يومئذ لا ينصرهم ناصر".

قال السعدي: فنفي الانتفاع من الخلق بوجه من الوجوه، فقوله (لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) هذا في تحصيل المنافع، (ولا هم ينصرون) هذا في دفع المضار، فهذا النفي للأمر المستقل به النافع.

وقد ذكروا في قوله تعالى: { وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ } [البقرة: ٤٨]، وجهين:

أحدهما: وليس لهم من الله يومئذ نصير ينتصر لهم من الله إذا عاقبهم.

والثاني: ولا هم ينصرون بالطلب فيهم والشفاعة والفدية.

والراجح هو القول الأول، وهو الأقرب الى سياق الآية، إذ "أن الله جل ثناؤه إنما أعلم المخاطبين بهذه الآية أن يوم القيامة يوم لا فدية - لمن استحق من خلقه عقوبته -، ولا شفاعة فيه، ولا ناصر له، وذلك أن ذلك قد كان لهم في الدنيا، فأخبر أن ذلك يوم القيامة معدوم لا سبيل لهم إليه".

(تنبيه): تمسكت المعتزلة وغيرها بهذه الآية على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيح. فعلم أنها لا تقبل للعصاة. والجواب: أنها خاصة بالكفار، ويؤيده أن الخطاب معهم كما قال: فما تنفعهم شفاعة الشافعين [المدثر: ٤٨]، وكما قال عن أهل النار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم [الشعراء: ١٠٠ - ١٠١] فمعنى الآية أنه تعالى لا يقبل فيمن كفر به فدية ولا شفاعة، ولا ينقذ أحدا من عذابه منقذ ولا يخلص منه أحد.

وقد أنكر الشفاعة كثير من أهل البدع من الخوارج والمعتزلة والزيدية، وقالوا: من يدخل النار لا يخرج منها لا بشفاعة ولا غيرها، وعند هؤلاء ما ثمَّ إلا من يدخل الجنة فلا يدخل النار، ومن يدخل النار فلا يدخل الجنة، ولا يجتمع عندهم في الشخص الواحد ثواب وعقاب، وأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر الأئمة كالأربعة وغيرهم فيقرّون بما تواترت به الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ أن الله يخرج من النار قوماً بعد أن يعذبهم الله ما شاء أن يعذبهم، يخرجهم بشفاعة محمد ﷺ ويخرج آخرين بشفاعة غيره، ويخرج قوماً بلا شفاعة أحد من الخلق، بل بشفاعته هو سبحانه وتعالى، فأهل السنة والجماعة فيثبتون الشفاعة للنبي ﷺ ولغيره من الأنبياء والملائكة والشهداء وصالحى المؤمنين، حسبما وردت به الأدلة في كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ مع نفي الشفاعة التي نفتها الأدلة من الكتاب والسنة.

ومن أقوال العلماء في ذلك ما قاله الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر (ص ٩٧): وأجمعوا على أن شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته وعلى أن يخرج من النار قوم من أمته بعدما صاروا حُمَمًا. ١. هـ

وعقد ابن خزيمة باباً مطولاً في كتابه التوحيد (ص ٣٧٣) بعنوان: باب ذكر أبواب

شفاة النبي ﷺ التي خُصَّ بها دون الأنبياء سواه صلوات الله عليه وسلامه لأمته، وشفاة النبي ﷺ دون غيره من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وشفاة بعض أمته لبعض أمته ممن أوبقتهم خطاياهم وذنوبهم فأدخلوا النار، ليخرجوا منها بعد ما قد عذبوا فيها بقدر ذنوبهم وخطاياهم التي لا يغفرها الله لهم، ولم يتجاوز لهم عنها بفضلها وجوده... ثم ساق الأحاديث التي تثبت الشفاة.

وقال النووي في شرح مسلم (١ / ٣٢٥) نقلا عن القاضي عياض أنه قال عن الشفاة: وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها. هـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (١ / ١٤٨): وأما شفاة " لأهل الذنوب من أمتهم فمتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر الأئمة المسلمين الأربعة وغيرهم، وأنكرها كثير من أهل البدع. هـ.

وقال في اقتضاء الصراط المستقيم (٢ / ٣٥٩): فالمشركون ومن وافقهم من مبتدعة أهل الكتاب، كالنصارى، ومبتدعة هذه الأمة أثبتوا الشفاة التي نفاها القرآن.

والخوارج والمعتزلة: أنكروا شفاة نبينا ﷺ في أهل الكبائر من أمتهم، بل أنكروا طائفة من أهل البدع انتفاع الإنسان بشفاة غيره ودعائه، كما أنكروا انتفاعه بصدقة غيره وصيامه عنه.

وأنكروا الشفاة بقوله تعالى: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ} [البقرة: ٢٥٤] وبقوله تعالى: {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} [غافر: ١٨] ونحو ذلك.

وأما سلف الأمة وأئمتها، ومن تبعهم من أهل السنة والجماعة، فأثبتوا ما جاءت به السنة عن النبي ﷺ، من شفاة لأهل الكبائر من أمتهم، وغير ذلك من أنواع شفاة، وشفاة غيره من النبيين والملائكة.

وقالوا: إنه لا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد، وأقروا بما جاءت به السنة من انتفاع الإنسان بدعاء غيره وشفاعته، والصدقة عنه، بل والصوم عنه في أصح قولي العلماء، كما ثبتت به السنة الصحيحة الصريحة، وما كان في معنى الصوم.

وقالوا: إن الشفيع يطلب من الله ويسأل، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا بإذنه. قال تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥] {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى} [الأنبياء: ٢٨] وقد ثبت في الصحيح: أن سيد الشفعاء ﷺ إذا طُلبت منه بعد أن تطلب من آدم وأولي العزم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى؛ فيردونها إلى محمد ﷺ، العبد الذي غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال «فأذهب إلى ربي، فإذا رأيته خررت له ساجدا، فأحمد ربي بمحامد يفتحها علي، لا أحسنها الآن، فيقول لي: أي محمد، ارفع رأسك، وقل يسمع، وسل تعطه، واشفع تشفع، قال: فأقول: رب أمتي أمتي فيحد لي حدا فأدخلهم الجنة».

وقال تعالى: {قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا - أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا} [الإسراء: ٥٦ - ٥٧].

قال طائفة من السلف: كان أقوام يدعون العزيز والمسيح والملائكة، فأنزل الله هذه الآية، وقد أخبر فيها أن هؤلاء المسؤولين يتقربون إلى الله، ويرجون رحمته، ويخافون عذابه. وقد ثبت في الصحيح أن أبا هريرة قال: «يا رسول الله، أي الناس أسعد بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: "يا أبا هريرة، لقد ظننت أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أولى منك؛ لما رأيته من حرصك على الحديث، أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة: من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بها وجه الله»، فكلما كان الرجل أتم إخلاصا لله؛ كان أحق بالشفاعة، وأما من علق قلبه بأحد من المخلوقين، يرجوه ويخافه؛ فهذا من أبعد الناس عن الشفاعة. فشفاعة المخلوق عند

المخلوق تكون بإعانة الشافع للمشفوع له، بغير إذن المشفوع عنده، بل يشفع إما لحاجة المشفوع عنده إليه، وإما لخوفه منه، فيحتاج أن يقبل شفاعته. والله تعالى غني عن العالمين، وهو وحده سبحانه يدبر العالمين كلهم، فما من شفيع إلا من بعد إذنه، فهو الذي يأذن للشفيع في الشفاعة، وهو يقبل شفاعته، كما يلهم الداعي الدعاء، ثم يجيب دعاءه، فالأمر كله له ا. هـ

وقال الذهبي في كتابه إثبات الشفاعة (ص ١٩): أما بعد، فإننا -بحمد الله- ممن من عليهم بمجانبة المبتدعة من المعتزلة والمرجئة، فلا نقول بتخليد فساق المسلمين في النار كما قالت المعتزلة والخوارج، وردوا أحاديث الرجاء، ولا نقول بسلامة المسلم المصّر على الكبائر، كالقتل والظلم وقطع الطريق والزنا والربا أو غير ذلك كما قالت المرجئة وردت أحاديث الوعيد، بل نؤمن أن الله تعالى يخرج من النار من في قلبه أدنى وزن ذرة من إيمان برحمته وكرمه وشفاعة نبيه وغير ذلك.

فشفاعته لأهل الكبائر من أمته، وشفاعته نائلة من مات يشهد أن لا إله إلا الله. فمن رد شفاعته ورد أحاديثها جهلاً منه، فهو ضالٌّ جاهل قد ظن أنها أخبار آحاد، وليس الأمر كذلك، بل هي من المتواتر القطعي، مع ما في القرآن من ذلك ا. هـ

وقال السفاريني في لوامع الأنوار البهية (٢ / ٢٠٨) عند كلامه عن الشفاعة: انعقد عليها إجماع أهل الحق من السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة ا. هـ.

(تنبيه): أيد المعتزلة وغيرهم من أهل البدع رأيهم في الشفاعة بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

أولاً: الشبهات النقلية:

الشبهة الأولى: قال تعالى: **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ** [البقرة: ٤٨].

=

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي ﷺ له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأن يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضاً، ولو كان النبي ﷺ يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول تعالى: ... لَأَتَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا... الآية، ولما صح أن يقول: ... وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية. وقد قبلت شفاعة ﷺ فيهم. ولما صح أن يقول: ... وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ...؛ لأن قبول الشفاعة وإسقاط العقاب... أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقوه.. ولما صح أن يقول: ... وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ، وأعظم النصرة تخليصهم من العذاب الدائم بالشفاعة. فالآية دالة على ما نقوله من جميع هذه الوجوه".

المناقشة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر باطل؛ وذلك لأن الشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكافرين، ويدل على ذلك ما يلي:

أولاً: إجماع المفسرين على أن المراد بالنفس في قوله تعالى: وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا... الآية. النفس الكافرة، لا كل نفس، فهي من العام الذي أريد به الخاص. يقول القرطبي: "أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى: وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية. النفس الكافرة، لا كل نفس...". ويقول الطبري: "قوله تعالى: وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية إنما هي لمن مات على كفره غير تائب إلى الله عز وجل". ويقول ابن الجوزي: "قوله تعالى: ... لَأَتَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا... الآية قالوا: المراد بالنفس ههنا: النفس الكافرة، لا كل نفس؛ فعلى هذا يكون من العام الذي أريد به



الخاص...". ويقول ابن كثير: "قوله تعالى: ... وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ... الآية يعني من الكافرين، كما قال تعالى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ [المدثر: ٤٨]. وقوله تعالى: ... وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... الآية [البقرة: ٤٨] أي: فدية كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِثْلُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ... الآية [آل عمران: ٩١]. ثم قال: فقد أخبر الله تعالى أنهم لما لم يؤمنوا برسوله ﷺ ويتابعون على ما بعثه الله به ووافوا الله يوم القيامة فإنه لا ينفعهم قرابة قريب ولا شفاعاة شافع، ولا يقبل منهم فداء ولو بملاء الأرض...".

فإذا كان المراد بالنفس في الآية النفس الكافرة، فالشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكفار، لا للعصاة؛ وإذا فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. ثانيًا: تظاهر الأخبار عن الرسول ﷺ أنه قال: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)). وأنه ﷺ قال: ((ليس من نبي إلا وقد أعطي دعوة وإني قد اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائلة - إن شاء الله - منهم من لم يشرك بالله شيئًا)). وإذا ثبتت الشفاعة لأهل الكبائر؛ فلا بد من أن تكون الشفاعة المنفية في الآية؛ إنما هي الشفاعة للكفار جمعًا بين الآية والحديث. ثالثًا: ويؤيد أن الآية في الكافرين - أيضًا - أن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهم اليهود الذين كانوا يعتقدون أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، فنزلت هذه الآية لرد هذا الاعتقاد، وبيان أنه لا ينفعهم عنده إلا التوبة إليه من كفرهم والإنابة من ضلالهم، وجعل ما سن فيهم من ذلك إمامًا لكل من كان على مثل مناهجهم؛ لئلا يطمع ذو إلحاد في رحمته.

وإذا فالشفاعة المنفية في الآية: إنما هي الشفاعة للكافرين لما ذكرت من إجماع المفسرين على أن الآية خاصة بالكافر، ولأن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهي سنة لمن سلك نهجهم، ولتظاهر النصوص المثبتة للشفاعة لأهل الكبائر. وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. والله أعلم.

الشبهة الثانية: قال تعالى: ... مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ [غافر: ١٨].  
 وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "إن الله تعالى بين في هذه الآية أن الظالم لا يشفع له النبي ﷺ، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين لتحصل لهم مزية في التفضل وزيادة في الدرجات مع ما يحصل له ﷺ من التعظيم والإكرام".  
 المناقشة: يقال لهم: أولاً: المراد بالظالمين في الآية: الكاملون في الظلم؛ وهم الكافرون، لقوله تعالى: ... إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]. يقول ابن الجوزي: "مَا لِلظَّالِمِينَ يَعْنِي الكَافِرِينَ". وقد قال بمثل هذا القول كل من ابن جرير، وابن جزي الكلبي. كذلك قال الباقلاني بمثل ما قال به ابن الجوزي، واستدل بالآية: ... إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]. ثم قال: (... ولهذا نزل قوله تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ... الآية [الأنعام: ٨٢]. حزن الصحابة رضي الله عنهم حتى قالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال ﷺ: ((ليس هو كما تظنون، إنما هو من قول لقمان لابنه... يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣])). فدل أن لا شفاعة تنفع الكافر والمؤمن بخلاف ذلك، وإن كانت له سيئات...". انتهى كلام الباقلاني بتصرف.

من هذا العرض يظهر لنا أن المراد بالظالمين في الآية هم الكافرون، فعلى ذلك فالشفاعة المنفية هنا إنما هي منفية عن الكفار، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فيبطل الاستدلال بالآية. والله أعلم.

ثانياً: أن لفظ الظالمين؛ إما أن يفيد الاستغراق، وإما ألا يفيد. فإن أفاد الاستغراق كان المراد من الظالمين مجموعهم وجملتهم، ويدخل في مجموع هذا الكلام الكفار، وعندنا أنه ليس لهذا المجموع شفيع، لأن بعض هذا المجموع هم الكفار، وليس لهم شفيع؛ فحينئذ لا يكون لهذا المجموع شفيع. وإن لم يفد الاستغراق؛ كان المراد من الظالمين بعض من كان موصوفاً بهذه الصفة، وعندنا =

أن بعض الموصوفين بهذه الصفة ليس لهم شفيع، وهم الكافرون؛ وإذا فعلى كلا الاحتمالين فليس في الآية دلالة على نفي الشفاعة لأصحاب الكبائر. ثالثاً: أن الله تعالى نفى في الآية شفيعاً يطاع، وهذا لا يدل على نفي الشفيع، ألا ترى أنك إذا قلت: ما عندي كتاب يباع، لا يلزم منه نفي الكتاب. ثم إن الآية تدل على أنه ليس لهم يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى؛ لأنه ليس في الوجود أحد أعلى حالاً من الله تعالى حتى يقال: إن الله يطيعه. وإذا فنفي الشفيع المطاع لا يقتضي نفي الشفاعة، وعليه فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر؛ وبذلك يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: قال تعالى: ... وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى... الآية [الأنبياء: ٢٨]. وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "... الآية تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها".

المناقشة: يقال لهم: إن معنى الآية: ولا يشفعون إلا لمن رضي الله سبحانه وتعالى أن يشفعوا له وأذن فيه، ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون. يقول ابن عباس والضحاك: إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى أَي: لمن قال: لا إله إلا الله. ويدل على أن الآية في الموحدين قوله تعالى: لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا [مريم: ٨٧]. يقول المفسرون: إلا من قال لا إله إلا الله.

فإن قالوا: المرتضى: هو التائب الذي اتخذ عنه الله عهداً بالإنابة إليه؛ بدليل أن الملائكة استغفروا لهم. قال تعالى: ... فَأَغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ [غافر: ٧]. وكذا شفاعة الأنبياء - عليهم السلام - إنما هي لأهل التوبة دون أهل الكبائر. قلنا: عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة، فإذا قبل الله توبة المذنب، فلا يحتاج إلى الشفاعة، ولا إلى الاستغفار. وأيضاً: فقد أجمع أهل التفسير على أن المراد بقوله تعالى: ... فَأَغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا... الآية من الشرك...

وَاتَّبِعُوا سَبِيلَكَ... الآية [غافر: ٧] سبيل المؤمنين سألوا الله أن يغفر لهم ما دون الشرك من ذنوبهم، كما قال تعالى: ... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ... الآية [النساء: ٤٨].

وعلى ذلك؛ فالآية ليس فيها نفي للشفاعة، وإنما حصر لها الموحدين، وصاحب الكبيرة مما سوى الشرك موحد، وعليه فيبطل استدلالكم بالآية. والله أعلم.  
الشبهة الرابعة:

قال تعالى: أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ [الزمر: ١٩].  
وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "... الآية تدل على أن من أخبر الله تعالى أنه يعذبه لا يخرج من النار، فإذا صح أنه أخبر بذلك في الفجار والفساق، فيجب ذلك فيهم... ويدل أيضًا: على أنه ﷺ لا يشفع لهم؛ لأنه لو شفع لهم لوجب أن يكون منقذًا من النار، وقد نفى الله تعالى عنه ذلك".

المناقشة: يقال لهم: إن الآية في أهل الكفر والضلال، وليست في أهل التوحيد والإيمان. يقول الطبري: أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ... الآية [الزمر: ١٩]. أفمن وجبت عليه كلمة العذاب في سابق علم ربك يا محمد بكفره...". وكلمة العذاب: هي قوله تعالى لإبليس: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ [ص: ٨٥]. فإذا كانت الآية في الكافر، فلا دلالة فيها على نفي الشفاعة عن صاحب الكبيرة، لأنه ليس ممن حقت عليه كلمة العذاب، وكيف يكون ممن حقت عليه كلمة العذاب مع قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ... الآية [النساء: ٤٨]. وقوله تعالى: ... إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ [الزمر: ٥٣]. وقوله ﷺ: ((من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله حرم الله عليه النار)). وغيرها من النصوص الدالة على الوعد بالمغفرة لمن مات لا يشرك بالله شيئًا.

وصاحب الكبيرة ليس بمشرك. فإذا فالآية ليست في صاحب الكبيرة، وعليه فيبطل الاستدلال بها على نفي الشفاعة لصاحب الكبيرة. وعلى التسليم بأن هذه الآية في أهل الكبائر، فإن الرسول ﷺ لا ينقذ أحداً بنفسه، وبدون مشيئة الله وإذنه؛ بل لا يشفع إلا لمن ارتضى الله وأذن بالشفاعة له، وصاحب الكبيرة ممن ارتضى الله أن يشفع له؛ لأنه موحد كما بينا في مقام سابق. والله أعلم.

ثانياً: الشبهات العقلية:

من الشبهات العقلية التي تمسك بها المعتزلة في إنكار الشفاعة لأهل الكبائر ما يلي:

الشبهة الأولى: يقول القاضي عبدالجبار: "لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول ﷺ والحال ما تقدم؟!".

المناقشة: هذه الشبهة باطلة لما يلي: أولاً: أن الأدلة الدالة على دوام العقوبة عامة، وأدلة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر خاصة، والخاص مقدم على العام، فوجب القطع بأن النصوص الدالة على الشفاعة مقدمة على العمومات الدالة على دوام العقوبة، وبهذا يزول الإشكال وتبطل هذه الشبهة.

ثانياً: هذه الشبهة تنبني على القول بتخليد الفاسق في النار، وقد سبق عرض شيء من الشبهات الواردة حول هذا عند الكلام على رأي المعتزلة في الوعيد، وإبطالها، فإذا بطل الأصل بطل الفرع، والله أعلم.

الشبهة الثانية: يقول الرازي: "واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه... إلى أن قال: وسابعتها: أن الأمة مجمعة على أن ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم:

"واجعلنا من أهل شفاعته" فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرًا على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر". ويقول القاضي عبد الجبار: "... أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق، وذلك خلف".

المناقشة: يقول القرطبي - في معرض الرد على هذه الشبهة - : "إنما يطلب كل مسلم شفاعته الرسول ﷺ، ويرغب إلى الله في أن تناله لاعتقاده أنه غير سالم من الذنوب، ولا قائم بكل ما افترض الله عليه، بل كل واحد معترف على نفسه بالنقص، فهو لذلك يخاف العقاب ويرجو النجاة. قال ﷺ: ((سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يدخل أحدًا الجنة عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)). ويقول الرازي: "أما قول المسلمين: اللهم اجعلنا من أهل شفاعته محمد ﷺ فالجواب عنه: إن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي؛ وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيًا، فاندفع السؤال".

من رد القرطبي والرازي، يظهر ما يلي:-

أولاً: أن طلب المسلمين الشفاعة لاعتقادهم عدم السلام من الذنوب.

ثانياً: أنه لا يزم من طلب المسلم الشفاعة الدعاء بالختم للإنسان مصرًا على الكبائر؛ لأن تأثير الشفاعة إنما هو في جلب أمر مطلوب، وهو القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وبهذا يزول الإشكال، وتبطل الشبهة.

الشبهة الثالثة: يقول القاضي عبد الجبار: "... إن الرسول ﷺ إذا شفّع لصاحب

الكبيرة، فإما أن يشفع أو لا. إن لم يشفع لم يجز؛ لأنه يقدر بإكرامه. وإن شفع فيه لم يجز أيضًا؛ لأننا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً".

المناقشة: قولكم: "وإن شفع فيه لم يجز... " ينبنى على أن المكلف لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وإنما يدخلها بعمله، وأنه متى عمل عملاً صالحاً وجب على الله إدخاله الجنة، وإذا لم يعمل لم يجز أن يدخله الله إياها، وهذا القول باطل لما يلي: أولاً: أما كون الإنسان لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، فيبطله قوله تعالى: الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ... الآية [فاطر: ٣٥]. وقوله ﷺ: ((لن ينجي أحدكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته)). فإذا دخول الإنسان الجنة بفضل الله ورحمته، وإنما العمل سبب في تفضل الله على عبده بإدخاله الجنة. وأما بطلان الوجوب على الله، فلاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً.

وإذا ثبت أن الإنسان يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وأنه سبحانه الفعال لما يريد، فلا يوجب عليه أحد شيئاً، فلا مانع أن يشفع الله نبيه في من شاء من عباده من أهل التوحيد المرتكبين للكبائر لتظاهر الأحاديث بثبوت الشفاعة لهم، كما بيناه في مقام سابق.

وإذا ثبت أن الله يشفع نبيه فيهم؛ بطل قولكم، "وإن لم يشفع فيه لم يجز... " لأن الشفاعة قد ثبتت، فلا مكان لهذا الاحتمال. وعليه فتبطل شبهتكم هذه. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: يقول القاضي عبد الجبار: "ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان".

المناقشة: يقول الباقلاني: والجواب على هذه الشبهة من وجهين:

=

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (٤٩).  
 {وَأُذْكَرُوا {إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ} أَيَّ آبَاءِكُمْ وَالْخِطَابِ بِهِ وَبِمَا بَعْدَهُ لِلْمَوْجُودِينَ

أحدهما: أنا نأمره بالتمسك والإيمان دون فعل الذنوب؛ لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب، وهذا مثل أن يشفعوا زياداً في ذنب صديقه في دار الدنيا إلى من ملك إسقاط ذلك، لا يقال: إنه نال ذلك بالذنب الذي أذنب، وإنما ناله بالصدقة المتقدمة لا نفس الذنب. ونأمره أيضاً بالطاعة حتى ينال بذلك شفاعته الرسول ﷺ في الزيادة له من البر والنعيم، ونحو ذلك.

الثاني: أنا نعارضكم بمثل قولكم، فنقول لكم ما تقولون فيمن سمع قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [البقرة: ٢٢٢]. فحلف ليفعلن فعلاً يجب عليه فيه التوبة والاستغفار... فإن قالوا: نأمره بالطاعة وفعل الخير، قلنا لهم: هذا لا يصح، لأن الإنسان لا يجب عليه التوبة والاستغفار من فعل الخير بإجماع المسلمين.

وإن قلت: نأمره بفعل المعاصي والذنوب حتى تجب عليه التوبة والاستغفار، فيتوب ويستغفر حتى يتخلص من يمينه، فقد استحلتتم ما حرم الله وأمرتم بما لا يجوز لمسلم أن يأمر به. وإن قلت: لا نأمره بفعل المعصية، ولكن إن ابتلي بشيء من ذلك قلنا له: قد فعلت ما وجب به عليك التوبة والاستغفار وزوال حكم اليمين. قلنا لكم: نحن أيضاً نقول: لمن حلف ليفعلن فعلاً يجوز أن يشفع له فيما يستحق عليه من العقاب شفاعته الرسول ﷺ. نقول له: تمسك بالطاعة والإيمان، فإن ابتليت بشيء من المعاصي، فقد خرجت من اليمين، ويجوز أن يشفع لك الرسول ﷺ، لا أن نأمره بالمعصية بوجه من الوجوه. انتهى كلام الباقلاني بتصريف. وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.



فِي زَمَنٍ نَّبِينَا بِمَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى آبَائِهِمْ تَذَكِيرًا لَهُمْ بِنِعْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى لِيُؤْمِنُوا { مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ } يُذِيقُونَكُمْ { سُوءَ الْعَذَابِ } أَشَدَّهُ وَالْجُمْلَةَ حَالٍ مِنْ ضَمِيرِ نَجِّنَاكُمْ { يُذَبِّحُونَ } بَيَانَ لِمَا قَبْلَهُ { أَبْنَاءَكُمْ } الْمَوْلُودِينَ { وَيَسْتَحْيُونَ } يَسْتَبْقُونَ { نِسَاءَكُمْ } لِقَوْلِ بَعْضِ الْكَهَنَةِ لَهُ إِنَّ مَوْلُودًا يُوَلَدُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ يَكُونُ سَبَبًا لِدَهَابِ مُلْكِكَ { وَفِي ذَلِكَ } الْعَذَابِ أَوْ الْإِنجَاءِ { بِلَاءٌ } ابْتِلَاءٌ أَوْ إِنْعَامٌ { مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ }<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى { وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ } [البقرة: ٤٩]، "أي: واذكروا إذ أنقذناكم من آل فرعون".

هذا شروع في تعداد نعمه على بني إسرائيل على وجه التفصيل فقال (وإذ نجيناكم من آل فرعون) تذكير لتفاصيل ما أجمل في قوله تعالى: نعمتي التي أنعمت عليكم من فنون النعماء. أي واذكروا وقت تنجيتنا إياكم، أي آباءكم. فإن تنجيتهم تنجية لأعقابهم. والمراد بالآل، فرعون وأتباعه، فإن الآل يطلق على الشخص نفسه وعلى أهله وأتباعه وأوليائه (قاله في القاموس).

قال ابن عطية: "أي خلصناكم".

قال الطبري: أي: واذكروا إنعامنا عليكم، بإنجائناكم من آل فرعون.

قال الثعلبي: "يعني أسلافكم وآباءكم فاعتدّها منّة عليهم لأنّهم نجوا بنجاتهم، ومآثر الآباء مفاخر الأبناء".

قال البغوي: "يعني: أسلافكم وأجدادكم فاعتدّها منة عليهم لأنهم نجوا بنجاتهم".

قال الواحدي: "نجيناكم": أصله على النجوة، وهي ما ارتفع واتسع من الأرض، ثم يسمى كل فائز ناجيا، كأنه خرج من الضيق والشدة إلى الرخاء والراحة، ومنه قوله: { فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ } [يونس: ٩٢]، أي نلقيك على

نجوة".

وقال الراغب: "وأصل النجاء: طلب الخلاص، ويقال لمن عدا نجا، لكون العدو أحد أسباب التخلص، فإن الله تعالى جعل للحيوانات قوتين تزيل بهما الأذى، قوة بها تهرب مما يؤذيها، وقوة بها تدفع ما يؤذيها، فمن الحيوانات ما يختص بأحديهما، ومنها ما جعلتا جميعاً به، فإذا: العدو أحد أسباب الخلاص، فصح أن يعبر عنه به".

وقرأ إبراهيم النخعي: {وإذ نجّاكم}، على الواحد. وقوله تعالى {آل فرعون} يقصد به: أهل دينه وقومه وأشياعه، وأتباعه وأسرته وعزته، "ويدخل فيهم فرعون بالأولوية؛ لأنه هو المسلط لهم على بني إسرائيل". قال ابن عطية: "وإنما نسب الفعل إلى آل فرعون وهم إنما كانوا يفعلونه بأمره وسلطانه لتوليهم ذلك بأنفسهم".

واختلف أهل العربية في أصل كلمة (آل) على قولين: أحدهما: أن أصلها من (أهل)، أبدلت الهاء همزة، كما قالوا (ماء) فأبدلوا الهاء همزة، فإذا صغروه قالوا: (مويه)، فردوا الهاء في التصغير وأخرجوه على أصله. وكذلك إذا صغروا آل، قالوا: (أهيل)، وقد حكى سماعاً من العرب في تصغير (آل): (أويل)، وقد يقال: "فلان من آل النساء" يراد به أنه منهن خلق، ويقال ذلك أيضاً بمعنى أنه يريدهن ويهواهن، كما قال الشاعر:

فإنك من آل النساء وإنما... يَكُنُّ لأدنى؛ لا وصال لغائب

والفرق بين الآل والأهل أن الآل يختص بالأشرف والأخص، دون الشائع الأعم، "حتى لا يقال إلا في نحو قولهم القراء آل الله، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، {وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ} [غافر: ٢٨]، وكذلك ما أنشده أبو العباس للفرزدق:

=

نَجَوْتَ وَلَمْ يَمُنْ عَلَيْكَ طَلَاقَةٌ... سِوَى رَبِّدِ التَّقْرِيبِ مِنْ آلِ أَعُوْجَا  
 لِأَنَّ أَعُوْجَ فِيهِمْ فَرَسٌ مَشْهُورٌ، فَلِذَلِكَ قَالَ: آلُ أَعُوْجٍ".  
 والثاني: أن أصلها من (الأول)، وهو الرجوع، كأنه يؤول إليك، وكان في الأصل  
 همزتان فعوّضت من إحداهما مدّاً وتخفيفاً. قاله الثعلبي.  
 والراجح هو القول الأول، وبه قال الكسائي، وجمهور المفسرين وأهل اللغة.  
 واختلف في قوله تعالى: {فِرْعَوْنَ}، على وجهين:  
 أحدهما: أنه اسم ذلك الملك بعينه.

والثاني: أنه لقب، يطلق على كل ملك من ملوك العمالقة، مثل كسرى للفرس  
 وقيصر للروم والنجاشي للحبشة، وأن اسم فرعون موسى: قابوس في قول أهل  
 الكتاب.

وقيل أن اسمه: "الوليد بن مصعب بن الريان"، ويكنى أبا مرة وهو من بني عمليق  
 بن لاوذ بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام، وقال السهيلي: وكل من ولي القبط  
 ومصر فهو فرعون وكان فارسياً من أهل اصطخر، قال المسعودي لا يعرف  
 لفرعون تفسير بالعربية، وقال ابن سيده: وعندي أن فرعون هذا العلم أعجمي؛  
 ولذلك لم يصرف، وقال الجوهري فرعون لقب الوليد بن مصعب ملك مصر  
 وكل عات فرعون والعتاة الفراعنة وقد تفرعن وهو ذو فرعنة أي دهاء ونكر،  
 والفرعنة: "الكِبْر والتجَبُّر، والفرعنة مصدر فرعون، ويقال: فرعون أيضاً"، وفي  
 الحديث "أخذنا فرعون هذه الأمة" و(فرعون) في موضع خفض إلا أنه لا ينصرف  
 لعجمته.

وقال الإمام الطبري في كتابه: تاريخ الأمم والملوك في سياق حديثه عن نسب  
 موسى بن عمران عليه السلام وأخباره: وأما ابن إسحاق فإنه قال فيما حدثنا ابن  
 حميد قال: حدثنا سلمة، عن ابن إسحاق قال: قبض الله يوسف، وهلك الملك

الذي كان معه الريان بن الوليد، وتوارث الفراعنة من العماليق ملك مصر، فنشر الله بها بني إسرائيل، وقبر يوسف حين قبض كما ذكر لي في صندوق من مرمر في ناحية من النيل في جوف الماء، فلم يزل بنو إسرائيل تحت أيدي الفراعنة وهم على بقايا دينهم مما كان يوسف ويعقوب وإسحاق وإبراهيم شرعوا فيهم من الإسلام، متمسكين به، حتى كان فرعون موسى الذي بعثه الله إليه، ولم يكن منهم فرعون أعتى منه على الله ولا أعظم قولاً ولا أطول عمراً في ملكه منه، وكان اسمه - فيما ذكروا لي - الوليد بن مصعب، ولم يكن من الفراعنة فرعون أشد غلظة، ولا أقسى قلباً، ولا أسوأ ملكاً لبني إسرائيل منه، يعذبهم فيجعلهم خدماً وخولاً، وصنّفهم في أعماله؛ فصنّف بينون، وصنّف يحرثون، وصنّف يزرعون له، فهم في أعماله، ومن لم يكن منهم في صنعة له من عمله فعليه الجزية، فسامهم كما قال الله: {سوء العذاب} [البقرة: ٤٩]. وفيهم مع ذلك بقايا من أمر دينهم لا يريدون فراقه، وقد استنكح منهم امرأة يقال لها: آسية بنت مزاحم، من خيار النساء المعدودات، فعمر فيهم وهم تحت يديه عمراً طويلاً يسومهم سوء العذاب، فلما أراد الله أن يفرج عنهم وبلغ موسى عليه السلام الأشد، أُعطي الرسالة".

قال ابن عاشور: "و (فرعون) علم جنس لملك مصر في القديم، أي: قبل أن يملكها اليونان، وهو اسم من لغة القبط، قيل: أصله في القبطية فاراه، ولعل الهاء فيه مبدلة عن العين، فإن رع اسم الشمس، فمعنى فاراه نور الشمس؛ لأنهم كانوا يعبدون الشمس، فجعلوا ملك مصر بمنزلة نور الشمس؛ لأنه يصلح الناس، نقل هذا الاسم عنهم في كتب اليهود، وانتقل عنهم إلى العربية، ولعله مما أدخله الإسلام، وهذا الاسم نظير كسرى لملك ملوك الفرس القدماء، وقيصر لملك الروم، ونمرود لملك كنعان، والنجاشي لملك الحبشة، وتبع لملك ملوك اليمن، وخان لملك الترك، واسم فرعون الذي أرسل موسى إليه: منفتاح الثاني، أحد

ملوك العائلة التاسعة عشرة من العائلات التي ملكت مصر، على ترتيب المؤرخين من الإفرنج، وذلك في سنة ١٤٩١ قبل ميلاد المسيح".  
 فيمكن القول: أن كلمة فرعون ربما قد أصبحت تستخدم استخدامًا شائعًا في العصور الحديثة كلقب للحاكم في مصر القديمة لأسباب ترجع إلى الميول العقائدية ومحاولات التفسير التوراتية من زاوية واحدة، على أن التحقيق اللغوي للفظ يظل بعيدًا كل البعد عن حقيقة تلقب الحكام المصريين بهذا اللقب.  
 قوله تعالى: قوله تعالى: {يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ} [البقرة: ٤٩]، يعني: "يكلّفونكم ويذيقونكم أشدّ العذاب وأسوأه".

ثم بين ما أنجاهم منه بقوله يسومونكم، ومعنى "السوم" في الأصل: الرعي؛ ومنه السائمة. أي الراعية. والمعنى: أنهم لا يرعونكم إلا بهذا البلاء العظيم، أي يبعثونكم سوء العذاب أي أفظعه وأشدّه (يذبحون أبناءكم) الفعل مَضَعَفَ. أي مشدد. للمبالغة؛ لكثرة من يذبحون، وعظم ذبحهم؛ هذا وقد جاء في سورة الأعراف: {يقتلون} وهو بمعنى {يذبحون}؛ ويحتمل أن يكون مغايرًا له؛ فيحمل على أنهم يقتلون بعضًا بغير الذبح، ويذبحون بعضًا؛ وعلى كلّ فالجملة بيان لقوله تعالى: {يسومونكم سوء العذاب} أي: يولونكم سوء العذاب، وهذا القول هو قول أكثر المفسرين؛ كأبي عبيدة معمر بن المثنى، والسمعاني، والزمخشري، وابن الجوزي، والرازي، والنسفي، وابن كثير.

وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بالسوم في الآية التكليف والإذاعة، وممن قال بهذا: ابن عطية، وابن جزي الكلبي، وابن عاشور.

وذهب البعض الآخر إلى أن المراد به الإلزام والزيادة في العذاب، وممن قال بهذا: ابن عطية، وابن جزي الكلبي، وابن عاشور.  
 وجميع الأقوال محتملة وصحيحة في بيان معنى الآية، فاللفظ محتمل لها، واللغة

تشهد لصحتها.

قال الألوسي: (والمعنى: يولونكم أو يكلفونكم الأعمال الشاقة والأمور الفظيعة، أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها، أو يبغونكم سوء العذاب...).

\* هذا وجاء في سورة إبراهيم: {يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم} بالواو عطفًا على قوله تعالى: {يسومونكم}؛ والعطف يقتضي المغايرة؛ فيكون المعنى أنهم جمعوا بين سوم العذاب. وهو التنكيل، والتعذيب. وبين الذبح، (ويستحيون نساءكم) أي يتركونهم أحياء، لأنه إذا ذهب الرجال، وبقيت النساء ذلّ الشعب، وانكسرت شوكتته؛ لأن النساء ليس عندهن من يدافع، ويبقين خدمًا لآل فرعون؛ وهذا. والعياذ بالله. من أعظم ما يكون من الإذلال؛ ومع هذا أنجاهم الله تعالى من آل فرعون، وأورثهم ديار آل فرعون، كما قال تعالى: {فأخرجناهم من جنات وعيون \* وكنوز ومقام كريم \* كذلك وأورثناها بني إسرائيل} [الشعراء: ٥٧. ٥٩] وقال تعالى: {كم تركوا من جنات وعيون \* وزروع ومقام كريم \* ونعمة كانوا فيها فاكهين \* كذلك وأورثناها قومًا آخرين}.

قال ابن عطية: "معناه: يأخذونكم به ويلزمونكم إياه".

قال البغوي: أي "يكلفونكم ويذيقونكم أشد العذاب وأسوأه".

قال ابن عثيمين: {سوء العذاب}: "أي: سيئه وقبيحه".

قال الواحدي: " (السوم) أن تُجشّم إنسانًا مشقةً وسوءًا أو ظلمًا".

والخطاب في قوله {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ}، لمن لم يدرك فرعون ولا المنجّين منه، لأن المخاطبين بذلك كانوا أبناء من نجاهم من فرعون وقومه، فأضاف ما كان من نعمه على آبائهم إليهم، وكذلك ما كان من كفران آبائهم على وجه الإضافة، كما يقول القائل لآخر: "فعلنا بكم كذا، وفعلنا بكم كذا، وقتلناكم وسيناكم"، والمخبر إما أن يكون يعني قومه وعشيرته بذلك، أو أهل بلده ووطنه

=  
- كان المقولُ له ذلك أدرك ما فعل بهم من ذلك أو لم يدركه، كما قال الأخطل  
يهاجي جرير بن عطية:

ولقد سما لكم الهذيل فنالكم... بِإِرَابٍ، حيث يقسّم الأنفالا  
في فيلق يدعو الأراقم، لم تكن... فرسانه عُزلا ولا أكفالا

ولم يلحق جرير هذيلًا ولا أدركه، ولا أدرك إراب ولا شهده، ولكنه لما كان يوما  
من أيام قوم الأخطل على قوم جرير، أضاف الخطاب إليه وإلى قومه، فكذلك  
خطاب الله عز وجل من خاطبه بقوله: {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ}، لما كان  
فعله ما فعل من ذلك بقوم من خاطبه بالآية وآبائهم، أضاف فعله ذلك الذي فعله  
بآبائهم إلى المخاطبين بالآية وقومهم.

واختلف أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {يَسْؤُمُونَكُمْ} [البقرة: ٤٩]، على  
وجوه:

أحدها: قيل معناه: يذيقونكم ويلزمونكم إياه.

والثاني: يولونكم، قاله أبو عبيدة، كما يقال سامه خطة خسف إذا أولاه إياها، قال  
عمرو بن كلثوم:

إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ حَسْفًا... أَبِينَا أَنْ نُقِرَّ الدَّلَّ فِينَا

والثالث: أن معناه: يديمون عذابكم، والسوم: الدوام، كما يقال: سائمة الغنم من  
إدامتها الرعي.

والرابع: يُجَسِّمُونَكُمْ الأعمال الشاقة. قاله الواحدي.

والخامس: يزيدونكم على سوء العذاب، ومنه مساومة البيع، إنما هو أن يزيد  
البائع المشتري على ثمن، ويزيد المشتري على ثمن، وهذا قول المفضل.

وجميع المعاني تحتمله اللفظ، إذ أن المراد بقوله {يسومونكم}، أي: يوردونكم،  
ويذيقونكم، ويولونكم، يقال منه: سامه خطة ضيم، إذا أولاه ذلك وأذاقه، كما قال

=

الشاعر: إن سيم خسفاً، وجهه تربدا  
وفي قوله تعالى: {سُوءَ الْعَذَابِ} [البقرة: ٤٩]، وجهان:  
أحدهما: ما ساءهم من العذاب.  
والثاني: أشد العذاب. قاله الزجاج وآخرون.  
والأقرب هو القول الأول، لأنه لو كان الثاني صحيحاً لقليل: أسوأ العذاب. والله  
تعالى أعلم.  
وفي العذاب الذي كانوا يسومونهم قولان:  
أحدهما: أن فرعون كان يعذبهم بجعلهم خدماً وخولاً، واستخدم بعضهم في  
أعماله، ومن لم يكن منهم في صنعة، فعليه الجزية. قاله ابن إسحاق. واختاره  
الثعلبي.  
والثاني: وقيل أن فرعون: "جعلهم في الأعمال القذرة، وجعل يقتل أبناءهم،  
ويستحيي نساءهم". قاله السدي.  
قوله تعالى: {يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ} [البقرة: ٤٩]، "أي يقتلون الذكور".  
قال أبو العالية: "إن فرعون ملكهم أربعمئة سنة فقالت له الكهنة: سيولد العام  
غلام بمصر يكون هلاكك على يديه، فبعث في أهل مصر نساء قوايل فإذا ولدت  
امرأة غلاماً أتى به فرعون فقتله.  
ويستحيي الجوارى". قال ابن أبي حاتم: "يعني البنات". وروي عن ابن عباس،  
ومجاهد، والربيع، والسدي، وابن إسحاق، مثل ذلك.  
واختلف في قوله تعالى {يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ} [البقرة: ٤٩]، على قولين:  
أحدهما: قال أهل التفسير أي: يذبحون الأطفال الذكور من أبناءكم دون البالغين.  
والثاني: وقيل: يعني الرجال دون الأطفال، وسموا أبناء لما كانوا كذلك، واستدل  
هذا القائل بقوله {نِسَاءَكُمْ}، فقالوا: بأن "المذبحين لو كانوا هم الأطفال، لوجب



أن يكون المستحيون هم الصبايا".

قال الطبري: "وقد أغفل قائلو هذه المقالة - مع خروجهم من تأويل أهل التأويل من الصحابة والتابعين - موضع الصواب. [و] لو كانوا إنما يقتلون الرجال ويتركون النساء، لم يكن بأم موسى حاجة إلى إلقاء موسى في اليم، أو لو أن موسى كان رجلاً لم تجعله أمه في التابوت".

والثالث: "وقيل: "كان ذبحهم للأبناء استخدامهم في الأعمال القذرة الجارية مجرى أعظم الذبحين القتل، والإهانة، قال: وعلى ذلك قوله تعالى: {إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ} ". ولا يخفى على ما في هذا الوجه من التكلف، وإن كان المعنى صحيحاً.

والقول الأول أصح، حملاً للفظ (الأبناء) على ظاهره، ويدل على هذا المعنى، عملية إلقاء موسى - عليه السلام - في التابوت حال صغره، كما أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم، ومن جهة أخرى أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة، وهذا قول عامة أهل التفسير، والله أعلم.

قال ابن عطية: "والصحيح من التأويل أن الأبناء هم الأطفال الذكور، والنساء هم الأطفال الإناث، وعبر عنهن باسم النساء بالمثال".

قال الواحدي: "وقيل: سمى البنات نساء على تقدير أنهن يكن نساء، وقيل: جمع الكبار والصغار بلفظ النساء، لأنهم كانوا يستبقون جميع الإناث، فجرى اللفظ على التغليب كما يطلق الرجال على الذكور وإن كان فيهم صغار".

وقوله تعالى: {يُذَبِّحُونَ} [البقرة: ٤٩] فيه وجهان من القراءة:

أحدهما: {يُذَبِّحُونَ}، بالتشديد على المبالغة والتكثير، قرأ بها الجمهور.

والثاني: {يذبحون}، بفتح الباء، قرأ بها ابن محيصة "يذبحون" بفتح الباء.

والقراءة الأولى أرجح، "إذ الذبح متكرر"، وكان فرعون على ما روي قد رآه في

=

منامه نارا خرجت من بيت المقدس فأحرقت بيوت مصر فأولت له رؤياه أن مولودا من بني إسرائيل ينشأ فيكون خراب ملكه على يديه، وقيل غير هذا والمعنى متقارب.

قوله تعالى: {وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ} [البقرة: ٤٩]، أي: "يتركونهن أحياء".

قال الصابوني: أي: "يستبقون الإناث على قيد الحياة للخدمة".

قال الطبري: أي: "يستبقونهن فلا يقتلونهن".

قال المراغي: أي: "ويستبقون البنات إذ لا لاكم حتى ينقرض شعبكم من البلاد".

قال الواحدي: "يَسْتَبْقُونَهُنَّ، ولا يقتلونهن، ومنه قوله ﷺ: "اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم".

قال الرازي رحمه الله: إن ذبح الذكور دون الإناث مضرة من وجوه:

أحدها: أن ذبح الأبناء يقتضي فناء الرجال، وذلك يقتضي انقطاع النسل، لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك، وذلك يقتضي آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء.

وثانيها: أن هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة، فإن المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت، لما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن، والنجاة منها في العظم تكون بحسبها.

وثالثها: أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب، لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا بأحواله، فنعمة الله من التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه.

=

ورابعها: أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات، ولذلك فإن أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وإن كثر ذكراهن، ولذلك قال تعالى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به) الآية، ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) وإنما كانوا يئدون الإناث دون الذكور.

وخامسها: أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان.

• فإن قال قائل: إن بقاء البنت حية أفضل من موتها، فما وجه جعل ذلك من إهانتهم؟

إبقاء الإناث يعتبر عار وتعذيب، لأن موت البنت أرحم من بقائها عند عدو يذلها ويهينها.

• قال الشنقيطي: ... فبقاؤهن [أي الإناث] تحت يد العدو يفعل بهن ما يشاء من الفاحشة والعار ويستخدمهن في الأعمال الشاقة نوع من العذاب، وموتهن راحة من هذا العذاب وقد كان العرب يتمنون موت الإناث خوفاً من مثل هذا.

قال ابن عثيمين: "أي يستبقون نساءكم؛ لأنه إذا ذهب الرجال، وبقيت النساء ذل الشعب، وانكسرت شوكتته؛ لأن النساء ليس عندهن من يدافع، ويبقين خدماً لآل فرعون؛ وهذا. والعياذ بالله. من أعظم ما يكون من الإذلال؛ ومع هذا أنجاهم الله تعالى من آل فرعون، وأورثهم ديار آل فرعون، كما قال تعالى: {فأخرجناهم من جنات وعيون \* وكنوز ومقام كريم \* كذلك وأورثناها بني إسرائيل} [الشعراء: ٥٧. ٥٩] وقال تعالى: {كم تركوا من جنات وعيون \* وزروع ومقام كريم \* ونعمة كانوا فيها فاكهين \* كذلك وأورثناها قومًا آخرين} [الدخان: ٢٥. ٢٨]. وهم بنو إسرائيل".

وقال ابن جريج: "يسترقون نساءكم". قال الطبري: "وذلك تأويل غير موجود في لغة عربية ولا أعجمية".

قال الواحدي: "فإن قيل: فما في استحياء النساء من سوء العذاب؟ قيل: إن استحياء النساء على ما كانوا يعملون بهن أشد في المحنة من قتلهن، لأنهن يستعبدن وينكحن على الاسترقاق، والاستبقاء للإذلال استبقاء محنة".

قوله تعالى: {وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ} [البقرة: ٤٩]، أي: و"في إنجائكم منهم نعمة عظيمة".

البلاء إما المحنة، إن أشير بذلكم إلى صنيع فرعون، أو النعمة، إن أشير به إلى الإنجاء. أي وفي إنجائكم من آل فرعون ابتلاء من الله عز وجل عظيم. أي اختبار عظيم؛ ليعلم من يشكر منكم، ومن لا يشكر، قال ابن جرير: العرب تسمي الخير بلاء والشر بلاء.

وقيل سبب سومه بني إسرائيل سوء العذاب من تذبيح أبنائهم (على ما روي في التوراة) خوفه من نموهم وكثرة توالدهم. وكانت أرض مصر امتلأت منهم. فإن يوسف، عليه السلام، لما استقدم أباه وإخوته وأهلهم من أرض كنعان إلى مصر، أعطاهم ملكا في أرض مصر في أفضل الأرض كما أمره ملك مصر. وكان لهم في مصر مقام عظيم بسبب يوسف عليه السلام. فتكاثروا وتناسلوا. ولما توفي يوسف عليه السلام والملك الذي اتخذه وزيرا عنده، انقطع ذلك الاحترام عن بني إسرائيل... إلى أن قام على مصر أحد ملوكها الفراعنة، فقال لقومه: أضحي بنو إسرائيل شعبا أكثر منا وأعظم. فهلم نحتال لهم لئلا ينموا. فيكون، إذا حدثت حرب، أنهم ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا. ويخرجون من أرضنا. فسلط عليهم رؤساء تسخير لكي يذلوهم بأثقالهم. وكانوا كلما أشد تعبدتهم ازدادوا كثرة وشدة. فشق على المصريين كثرتهم واختشوا منهم. فجعل أهل مصر يستعبدونهم

جورا ويمررون عليهم حياتهم بالعمل الشديد بالطين واللبن، وكل فلاحه الأرض، وكل الأفعال التي استعبدهم بها بالمشقة، وأمر فرعون بذبح أبنائهم كما قصه الله تعالى. ولم يزل الأمر في هذه الشدة عليهم حتى نجاهم سبحانه بإرسال موسى عليه السلام. وقوله جل ذكره.

وقيل: إن هذا التقتيل كان بعد بعثة موسى؛ لأن فرعون لما جاءه موسى بالبينات قال: {اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه واستحبوا نساءهم} [غافر: ٢٥]، وقال في سورة الأعراف: {سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإننا فوقهم قاهرون} (الأعراف: ١٢٧) وذكر بعض المؤرخين أن هذا التقتيل كان قبل بعثة موسى، أو قبل ولادته؛ لأن الكهنة ذكروا لفرعون أنه سيولد لبني إسرائيل ولد يكون هلاكك على يده؛ فجعل يقتلهم؛ وعضدوا هذا القول بما أوحى الله تعالى إلى أم موسى: {أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني} [القصص: ٧]؛ لكن هذه الآية ليست صريحة فيما ذكروا؛ لأنها قد تخاف عليه إما من هذا الفعل العام الذي يقتل به الأبناء، أو بسبب آخر، وآية الأعراف: {قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا} [الأعراف: ١٢٩] لا دليل فيها صراحة على أن التقتيل كان قبل ولادة موسى عليه السلام؛ لأن الإيذاء لا يدل على القتل، ولأن فرعون لم يقل: سنقتل أبناءهم، ونستحيي نساءهم إلا بعد أن أرسل إليه موسى عليه السلام، ولهذا قال موسى عليه السلام لقومه بعد ذلك: {استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده} (الأعراف: ١٢٨).

قال البغوي: "أي في سومهم إياكم سوء العذاب محنة عظيمة".

قال ابن عثيمين: "أي وفي إنجائكم من آل فرعون ابتلاء من الله عز وجل عظيم.

أي اختبار عظيم؛ ليعلم من يشكر منكم، ومن لا يشكر".

قال الصابوني: "أي فيما ذكر من العذاب المهين من الذبح والاستحياء، محنة

واختباراً عظيم لكم من جهته تعالى بتسليطهم عليكم ليتميز البرُّ من الفاجر". قال المراغي: "أي وفي ذلكم العذاب والتنجية منه امتحان عظيم من ربكم كما قال تعالى: {وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ}، وقوله: {من ربكم}: أي من جهته تعالى بتسليطهم عليكم، وبعث موسى وتوفيقه لخلاصكم".

قال أبو حيان: "وفي قوله: {مَنْ رَبُّكُمْ عَظِيمٌ} دليل على أن الخير والشر من الله تعالى، بمعنى أنه خالقهما، وفيه رد على النصارى ومن قال بقولهم: إن الخير من الله والشر من الشيطان.. وكونه عظيمًا هو بالنسبة للمخاطب والسامع، لا بالنسبة إلى الله تعالى، لأنه يستحيل عليه اتصافه بالاستعظام".

وفي قوله تعالى: {بَلَاءٌ} [البقرة: ٤٩]، وجهان:

أحدهما: أن معناه: البلاء والامتحان. وهذا قول جمهور أهل التفسير.

والثاني: أن معناه: نعمة، أي: نعمة من ربكم عظيمة. روي ذلك عن ابن عباس وأبي مالك والسدي ومجاهد وابن جريج.

وكلا القولين صحيح، فقوله " {وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ}، راجع إلى الأمرين: إلى المنحة التي هي الإنجاء من آل فرعون المقتضية للشكر، وإلى المحنة التي هي ذبحهم واستحياءهم للنساء المقتضية للصبر".

وقال البغوي: "، فالبلاء يكون بمعنى النعمة وبمعنى الشدة، فالله تعالى قد يختبر على النعمة بالشكر، وعلى الشدة بالصبر وقال: الله تعالى: {ونبلوكم بالشر والخير فتنة} [الأنبياء: ٣٥]".

وقال ابن عطية: "ويكون البلاء في الخير والشر".

وقال الواحدي: "والذي في هذه الآية يحتمل الوجيهن، فإن حملته على الشدة، كان معناه: في أستحياء البنات للخدمة وذبح البنين بلاء ومحنة".

وقال النسفي: في تفسير قوله {وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ}، أي: "محنة إن أشير بذلكم إلي

=

صنع فرعون، ونعمة إن أشير به إلى الانتجاع".  
 واختلف أهل التفسير في مرجه الإشارة في قوله تعالى: {وَفِي ذَلِكُمْ} [البقرة: ٤٩]، على ثلاثة أوجه:

أحدهما: إشارة إلى جملة الأمر، إذ هو خبر فهو كمفرد حاضر، وبلاءً معناه امتحان واختبار، ويكون البلاء في الخير والشر.

والثاني: وقال قوم: الإشارة بـ {ذَلِكُمْ}، إلى التنجية من بني إسرائيل، فيكون البلاء على هذا في الخير، أي وفي تنجيتكم نعمة من الله عليكم.

والثالث: وقال جمهور الناس: الإشارة إلى الذبح ونحوه، والبلاء هنا في الشر، والمعنى وفي الذبح مكروه وامتحان.

وقد رجح الجمهور القول الأول، لأن (البلاء) يكون في الخير والشر. والله أعلم. وأصل (البلاء) في كلام العرب: الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر، لأن الامتحان والاختبار قد يكون بالخير كما يكون بالشر، كما قال ربنا جل ثناؤه: {وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الأعراف: ١٦٨]، يقول: اختبرناهم، وكما قال جل ذكره: {وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً} [الأنبياء: ٣٥]. ثم تسمى العرب الخير "بلاء" والشر "بلاء". غير أن الأكثر في الشر أن يقال: "بلوته أبلوه بلاء"، وفي الخير: "أبليتة أبلية إبلاء وبلاء"، ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم... وأبلاهما خير البلاء الذي يبلى

فجمع بين اللغتين، لأنه أراد: فأنعم الله عليهما خير النعم التي يختبر بها عباده. قال الراغب: وفي هذه الآية "حث لنا على تذكر نعمه ومراعاتها واحدة واحدة، وتجديد الشكر لكل منها".

وقال البيضاوي: "وفي الآية تنبيه على أن ما يصيب العبد من خير أو شر إختبار من

=

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (٥٠).  
 {و} اذْكُرُوا {إِذْ فَرَقْنَا} فَلَقْنَا {بِكُمْ} بِسَبَبِكُمْ {الْبَحْرَ} حَتَّى دَخَلْتُمُوهُ هَارِبِينَ  
 مِنْ عَدُوِّكُمْ {فَأَنْجَيْنَاكُمْ} مِنَ الْغَرَقِ {وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ} قَوْمَهُ مَعَهُ {وَأَنْتُمْ  
 تَنْظُرُونَ} إِلَى انْطِبَاقِ الْبَحْرِ عَلَيْهِمْ<sup>(١)</sup>.

الله تعالى، فعليه أن يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من خير  
 المختبرين".

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ} [البقرة: ٥٠]، أي: اذكروا أيضًا إذ "فصلنا  
 بكم البحر".

أي فلقنا، وأصل الفلق الفرق والفصل، ومنه فرق الشعر، ومنه (وقرأنا فرقناه) أي  
 فصلناه، والباء في (بكم) بمعنى اللام أو السببية، وأسند- سبحانه- فرق البحر إلى  
 ذاته الكريمة. ليدل على أن القوم عبروه وقطعوه وهم بعنايته، والمراد أن فرق  
 البحر كان بسبب دخولهم فيه لما صاروا بين المائتين صار الفرق بهم، وأصل  
 البحر في اللغة الإتساع أطلق على البحر الذي هو مقابل البر لما فيه من الاتساع  
 بالنسبة إلى النهر والخليج ويطلق على الماء المالح.

قال النسفي: أي: "فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم".  
 قال الصابوني: "أي: اذكروا أيضًا إذ فلقنا لكم البحر حتى ظهرت لكم الأرض  
 اليابسة فمشيتم عليها".

قال الألوسي: "أي: فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض لأجلكم، وبسبب إنجائكم".  
 قال ابن عثيمين: أي: فلقناه لكم، وفصلنا بعضه عن بعض حتى عبرتم إلى  
 الشاطئ".

وقرأ الزهري: {فَرَقْنَا}، بتشديد الراء، وهي "قراءة شاذة، أي: جعلناه فرقا  
 وأقسامًا"، يقال: "فرق بين الشيئين، وفرق بين الأشياء، لأن المسالك كانت "اثني



عشر " على عدد الأسباط".

قال الراغب: "الفرق، والفلق، لكن الفلق لا يكون إلا بين جسمين، والفرق: قد يكون في الأجسام والمعاني، وفي هذه القصة قد جاء اللفظان، قال تعالى: {فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ} [الشعراء: ٦٣]، أي كل قطعة من الماء، والفرقان: كل كتاب يفرق بين الأحكام".

وقال السمين الحلبي: "والفرق والفلق واحد، وهو الفصل والتمييز، ومنه {وَفُرَّانًا فَرَقْنَاهُ} [الإسراء: ١٠٦] أي: فصلناه، وميزناه بالبيان، والقرآن فرقان لتمييزه بين الحق والباطل وفرق الرأس لوضوحه".

قال ابن إسحاق: "أوحى الله إلى البحر - فيما ذكر لي: إذا ضربك موسى بعصاه فانفلق له. قال: فبات البحر يضرب. بعضه بعضا فرقا من الله وانتظاره أمره، فأوحى الله جل وعز إلى موسى: أن اضرب بعصاك البحر، فضربه بها، وفيها سلطان الله الذي أعطاه، فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم، أي كالجبل على نشز من الأرض يقول الله لموسى: {فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى} [طه: ٧٧]، فلما استقر له البحر على طريق قائمة يبس سلك فيه موسى ببني إسرائيل، وأتبعه فرعون بجنوده".

وروي عن ابن عباس، والسدي، وابن زيد، وعبدالله بن شداد بن الهاد، وعمرو بن ميمون الأودي، نحو قول ابن إسحاق.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ} [البقرة: ٥٠]، وجهين:

أحدهما: وإذ فصلنا بكم البحر، لأن الفرق: الفصل بين الشئيين.

والثاني: أن معناه: وإذ فرقنا بينكم وبين البحر، يريد بذلك: فصلنا بينكم وبينه، وحجزناه حيث مررتم به، وهذا قول بعض نحويي البصرة.

واعترض الطبري على القول الثاني، فقال: "وذلك خلاف ما في ظاهر التلاوة، لأن الله جل ثناؤه إنما أخبر أنه فرق البحر بالقوم، ولم يخبر أنه فرق بين القوم وبين البحر، فيكون التأويل ما قاله قائلو هذه المقالة، وفرقه البحر بالقوم، إنما هو تفريقه البحر بهم، على ما وصفنا من افتراق سبيله بهم، على ما جاءت به الآثار".

وقوله {بِكُمْ} [البقرة: ٥٠]، اختلف فيه على وجوه:

أحدهما: أن (الباء) سببية، ومعنى {بِكُمْ}: بسببكم.

قال السمين الحلبي: "الظاهر أن (الباء) على بابها من كونها داخلية على الآلة، فكأنه فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما".

والثاني: أن تكون للتعدية.

قال أبو البقاء: "ويجوز أن تكون المعدية كقولك: ذهبت بزيد، فيكون التقدير: أفرقناكم البحر، ويكون بمعنى: {وجاوزنا بيني إسرائيل البحر} [الأعراف: ١٣٨] وهذا قريب من الأول".

والثالث: وقيل (الباء) بمعنى (اللام)، ومعناه {لكم}، اختاره ابن الجوزي، قال ابن عطية: "وهذا ضعيف".

والرابع: ويجوز أن تكون للحال من (البحر)، أي: فرقناه ملتبسا بكم، قال أبو البقاء: "أي: فرقنا البحر وأنتم به"، ومنه قول المتنبي:

فَمَرَّتْ غَيْرَ نَافِرَةٍ عَلَيْهِمْ... تَدُوسُ بِنَا الْجَمَاجِمَ وَالتَّرِييَا

أي: تدوسها ونحن راکبوها.

والراجح هو القول الأول، ومعنى {بِكُمْ}: بسببكم. إذ أن "فرق البحر كان بهم أي بسبب دخولهم فيه أي لما صاروا بين الماءين صار الفرق بهم"، والله أعلم.

وقال الآلوسي: إن "العرب - على ما نقله الداغاني - تقول: غضبت لزيد - إذا غضبت من أجله وهو حي - وغضبت بزيد - إذا غضبت من أجله وهو ميت - ففيه

تلويح إلى أن الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين".

وذكروا في قصة شق البحر قولان:

أحدهما: أن "البَحْرَ هو بحر (القلزم)، ولم يفرق البحر عرضا جزعا من ضفة إلى ضفة، وإنما فرق من موضع إلى موضع آخر في ضفة واحدة، وكان ذلك الفرق بقرب موضع النجاة، ولا يلحق في البر إلا في أيام كثيرة بسبب جبال وأوعار حائلة، وذكر العامري أن موضع خروجهم من البحر كان قريبا من برية فلسطين وهي كانت طريقهم".

والثاني: وقيل "انفلق البحر عرضا وانفرد البحر على اثني عشر طريقا، طريق لكل سبط فلما دخلوها قالت كل طائفة غرق أصحابنا وجزعوا، فقال موسى: اللهم أعني على أخلاقهم السيئة، فأوحى الله إليه أن أدر عصاك على البحر، فأدارها فصار في الماء فتوح كالطاق يرى بعضهم بعضا، وجازوا، وجبريل عليه السلام في ساقتهم على ماذيانة يحث بني إسرائيل ويقول لآل فرعون: مهلا حتى يلحق آخركم أولكم، فلما وصل فرعون إلى البحر أراد الدخول فنفر فرسه فتعرض له جبريل بالمكة، فاتبعها الفرس، ودخل آل فرعون وميكائيل يحثهم، فلما لم يبق إلا ميكائيل في ساقتهم على الضفة وحده انطبق البحر عليهم فغرقوا".

وفي تسمية البحر ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه سمي بحرا لاستبحاره، وهو سعته وانبساطه، ويقال: استبحر فلان في العلم، إذا اتسع فيه، وتبحر الراعي في رعي كثير، وتبحر فلان في المال.

والثاني: أنه سمي بذلك، لأنه شق في الأرض، والبحر: الشق، ومنه البحيرة.

والثالث: أن البحر هو الملح، يقال: أبحر الماء، أي صار ملحا، ومنه قول نُصَيْب:

وَقَدْ عَادَ مَاءَ الْأَرْضِ بَحْرًا فَرَدَّنِي... إِلَى مَرَضِي أَنْ أَبْحَرَ الْمَشْرَبُ الْعَذْبُ.

قوله تعالى: {فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ} [البقرة: ٥٠]، "أي: نجيناكم من

=

الغرق وأغرقنا فرعون وقومه".

ووافق ذلك يوم عاشوراء فصام موسى ذلك اليوم شكرًا لله عز وجل، والمراد بآل فرعون هنا هو وقومه وأتباعه، والغرق الرسوب في الماء وتجاوز به عن المداخلة في الشيء، تقول غرق فلان في اللهو فهو غرق، قاله السمين.

قال ابن كثير: "أي: خلصناكم منهم، وحجزنا بينكم وبينهم".

قال الشوكاني: "أي أخرجناكم منه، {وأغرقنا آل فرعون} فيه".

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} [البقرة: ٥٠]، "أي: وأنتم تشاهدون ذلك".

يعني وأنتم تنظرون إلى إهلاكهم، وقيل إلى مصارعهم أي حال كونكم ناظرين إليهم بأبصاركم أو المعنى ينظر بعضكم إلى بعض آخر من السالكين في البحر، وقيل نظروا إلى أنفسهم ينجون وإلى آل فرعون يغرقون، قيل أن البحر قذفهم حتى نظروا إليهم.

• قال ابن عاشور: وهذا الحال زيادة في تقرير النعمة وتعظيمها فإن مشاهدة المنعم عليه للنعمة لذة عظيمة لا سيما ومشاهدة إغراق العدو أيضا نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيمانا وحادث لا تتأتى مشاهدته لأحد.

قال الطبري: "أي تنظرون إلى فرق الله لكم البحر، وإهلاكه آل فرعون في الموضع الذي نجاكم فيه، وإلى عظيم سلطانه - في الذي أراكم من طاعة البحر إياه".

قال ابن عطية: أي: تنظرون "بأبصاركم، لقرب بعضهم من البعض".

قال الشوكاني: "أي حال كونكم ناظرين إليهم بأبصاركم".

قال ابن كثير: "ليكون ذلك أشفى لصدوركم، وأبلغ في إهانة عدوكم".

قال الثعلبي: يعني "إلى مصارعهم".

قال البغوي: "إلى مصارعهم، وقيل: إلى إهلاكهم".

=

قال الواحدي: "ولم يذكر [هنا]، غرق فرعون نفسه، لأنه قد ذكره في مواضع كقوله: {فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا} [الإسراء: ١٠٣]. ويجوز أن يريد آل فرعون نفسه.

وقد ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} [البقرة: ٥٠]، قولان:

أحدهما: أنه من نظر العين، معناه وأنتم ترونهم يغرقون.

وفي رؤيتهم هذا المشهد العظيم، وجهان:

الوجه الأول: أنه تعالى، أفرد لكل سبط طريق من الماء وجعل الحاجز الذي بينه وبين الآخذ مشقاً كالزجاج، ينظرون منها إلى الآخرين.

قال السمين الحلبي: "والنظر يحتمل أن يكون بالبصر، لأنهم كانوا يبصرون بعضهم بعضاً لقربهم".

والوجه الثاني: وقيل: إن آل فرعون طفوا على الماء فنظروا إليهم، وعلى ذلك

حمل قوله: {فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً} [يونس: ٩٢].

والثاني: أنه بمعنى العلم، كقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} [الفرقان: ٤٥]. قاله الفراء. وضعفه الطبري.

والراجح من تفسير هو القول الأول، أي: وأنتم تنظرون إلى فرق البحر، حتى سلكوا فيه، وانطباقه على آل فرعون، حتى غرقوا فيه.

وهذه الواقعة كما أنها لموسى معجزة عظيمة تخر لها أطم الجبال، ونعمة عظيمة لأوائل بني إسرائيل موجبة عليهم شكرها باللسان والبال، كذلك اقتصاصها على ما هي عليه من رسول الله ﷺ معجزة جليلة تطمئن بها القلوب الأبية، وتنقاد لها النفوس الغبية، موجبة لأعقابهم أن يتلقوها بالاذعان ويقبلوها بصميم الجنان، فلا تأثرت أوائلهم بمشاهدتها ورؤيتها، ولا تذكرت أو اخرهم بتذكيرها وروايتها، فيالها من عصابة ما أعصاها، وطائفة ما أطغاها وقد ثبت في الصحيحين وغيرهما

من حديث ابن عباس. قال: "قدم رسول الله ﷺ المدينة فرأى اليهود يصومون يوم عاشوراء فقال ما هذا اليوم؟ قالوا هذا يوم صالح نجى الله فيه بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى فقال رسول الله ﷺ "نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصومه.

(فائدة): قال الرازي ما ملخصه: (اعلم أن هذه الواقعة - أى واقعة فلق البحر - تضمنت نعمًا كثيرة على بني إسرائيل في الدين والدنيا، أما نعم الدنيا فمن وجوه: أولها: أنهم لما اقتربوا من البحر أصبحوا في موقف حرج، لأن فرعون وجنوده من ورائهم والبحر من أمامهم، فإن هم توقفوا أدركهم عدوهم وأهلكهم، وإن هم تقدموا أغرقوا.

فحصل لهم خوف عظيم، جاءهم بعده الفرج بانفلاق البحر وهلاك عدوهم. ثانيها: أن الله - تعالى - خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة تكريماً ورعاية لهم.

ثالثها: أنهم بإغراق فرعون وآله تخلصوا من العذاب، وتم لهم الأمن والاطمئنان، وذلك نعمة عظيمة، لأنهم لو نجوا دون هلاك فرعون لبقوا خوفهم على حاله، فقد يعود لتعذيبهم مستقبلاً، لأنهم لا يأمنون شره، فلما تم الغرق تم الأمان والاطمئنان لبني إسرائيل.

أما نعم الدين فمن وجوه:

أولها: أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة. زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات، لأن دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى، تقترب من العلم الضروري.

ثانيها: أنهم لما شاهدوا ذلك صار داعياً لهم على الثبات والانقياد لأوامر نبيهم.

ثالثها: أنهم عرفوا أن الأمور كلها بيد الله، فإنه لا عز في الدنيا أكمل مما كان

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ  
(٥١).

{وَإِذْ وَاَعَدْنَا} بِالْفِ وَدُونَهَا {مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً} نُعْطِيهِ عِنْدَ انْقِضَائِهَا التَّوْرَةَ  
لِتَعْمَلُوا بِهَا {ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ} الَّذِي صَاغَهُ لَكُمْ السَّامِرِيُّ إِلَهًا {مِنْ بَعْدِهِ} أَيِ  
بَعْدَ ذَهَابِهِ إِلَىٰ مِيعَادِنَا {وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} بِاتِّخَاذِهِ لَوْضِعِكُمْ الْعِبَادَةَ فِي غَيْرِ  
مَحَلِّهَا<sup>(١)</sup>.

لفرعون، ولا ذل أشد مما كان لبني إسرائيل، ثم إن الله - تعالى - في لحظة واحدة  
جعل العزيز ذليلاً، والذليل عزيزاً، والقوى ضعيفاً، والضعيف قوياً، وذلك يوجب  
انقطاع القلب عن علائق الدنيا، والإقبال كلية على اتباع أوامر الخالق - عز وجل.  
(١)

ملخص هذه القصة أن قوم موسى بعد أن نجاهم الله، وأغرق عدوهم أمام أعينهم،  
طلبوا من نبيهم موسى أن يأتيهم بكتاب من عند الله ليعملوا بأحكامه، فوعده -  
سبحانه - أن يعطيه التوراة بعد أربعين ليلة ينقطع فيها لمناجاته، وبعد انقضاء تلك  
الفترة وذهاب موسى لتلقى التوراة من ربه اتخذ بنو إسرائيل عجلاً جسداً له خوار  
فعبدوه من دون الله، وأعلم الله موسى بما كان من قومه بعد فراقه، فرجع إليهم  
غاضباً حزيناً، وأعلمهم بأن توبتهم لن تكون مقبولة إلا بقتل أنفسهم، فلما فعلوا  
ذلك عفا الله تعالى عنهم لكي يشكروه، ويلتزموا الصراط المستقيم.

ومعنى الآيتين الكريمتين: واذكروا يا بني إسرائيل وقت أن وعدنا موسى أن نؤتيه  
التوراة بعد انقضاء أربعين ليلة من هذا الوعد، فلما حل الوعد وجاء موسى  
لميقاتنا عبدتم العجل في غييبته، ولا شك أنكم ظلمتم أنفسكم بعبادة غير الله،  
وبوضعكم الأمور في غير مواضعها، ومع هذا فلم نعاجلكم بالعقوبة، بل قبلنا

=

توبتكم، و عفونا عنكم، لتكونوا من الشاكرين لله تعالى .  
 وهذا التذكير يحمل في طياته التعجيب من حالهم، لأنهم قابلوا نعم الله بأقبح أنواع  
 الكفر والجهالة، حيث عبدوا في غيبة نبيهم ما هو مثال في الغباوة والبلادة وهو  
 العجل .

وفي اختيار حرف العطف (ثم) المفيد للتراخي الرتبى في جملة **ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ**  
**مِنْ بَعْدِهِ** إشعار بأنهم انحدروا إلى دركات سحيقة من الجحود والجهل، وأن ما  
 ارتكبه هو من عظام الأمور في القبح والمعصية وحذف المفعول الثاني لاتخذتم  
 وهو «إلها أو معبودا لشناعة ذكره ولعلمهم بأنهم اتخذوه إلها .

وقوله تعالى: **مِنْ بَعْدِهِ** معناه: من بعد مضيه لميقات ربه إلى الطور وغيابه عنهم .  
 وفي ذلك زيادة تشنيع عليهم، حيث وصفهم - سبحانه - بعدم الوفاء، لأنهم كان  
 من الواجب عليهم - لو كانوا يعقلون - أن يستمروا على توحيد الله في غيبة نبيهم  
 لا سيما وقد رأوا من المعجزات والنعم، ما يطمئن النفوس، ويقوى الإيمان  
 ويغرس في القلوب الطاعة لله تعالى .

وجملة **وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ** حالية مقيدة لاتخذتم، ليكون اتخاذهم العجل معبودا،  
 مقرونا بالتعدي والظلم من بدئه إلى نهايته، وللإشعار بانقطاع عذرهم فيما فعلوا .  
 وقوله تعالى **ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** معناه ثم تركنا  
 معاجلتكم بالعقوبة، ومحونا ذنوبكم، لتوبتكم من بعد اتخاذهم العجل معبودا من  
 دون الله، رجاء أن تشكروا خالقكم على عفوه عنكم وتستعملوا نعمه فيما خلقت  
 له وتتبعوا رسوله ﷺ .

وقد تضمنت هاتان الآيتان الكريمتان، ما يدل على غباء بنى إسرائيل وقصر  
 نظرهم . لأنهم اتخذوا العجل إلها بعد أن شاهدوا البراهين على صدق نبيهم، كما  
 تضمنتا تسلية للرسول ﷺ عما كان يشاهده من اليهود المعاصرين للدعوة  
 =



الإسلامية، فكأنه سبحانه يقول: إن ما قام به بنو إسرائيل المعاصرون لك من أذى وحق قد فعلوا ما يشبه آباؤهم الأقدمون مع نبيهم موسى - عليه السلام فلقد اتخذوا في غيبته عجلاً جسداً له خوار دون أن يفطنوا إلى أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً، اتخذوه وكانوا ظالمين.

قوله تعالى: {وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً} [البقرة: ٥١]، "أي واذكروا إذ واعدنا موسى أربعين ليلة".

قال الصابوني: "أي واعدنا موسى أن نعطيهِ التوراة بعد أربعين ليلة، وكان ذلك بعد نجاتكم وإهلاك فرعون".

قال ابن عثيمين: "وعده الله تعالى لميقاته ثلاثين ليلة، ثم أتمها بعشر، فصارت أربعين ليلة".

و {مُوسَى}، اسم أعجمي لا ينصرف للعجمة والتعريف، والقبط على ما يروى يقولون للماء (مو)، وللشجر (سا)، فلما وجد موسى في التابوت عند ماء وشجر، فسُمِّي (موسى). قاله السدي.

قال ابن إسحاق: "وهو موسى بن عمران بن يصر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب إسرائيل الله بن إسحاق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله".

واختلفت القراءة في قوله تعالى: {وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ} [البقرة: ٥١]، على وجهين:

أحدهما: {وَاعَدْنَا}: بالألف، وهي قراءة ابن مسعود.

واستندوا بأنه، قد يجيء المفاعلة من واحد كقولهم: عاقبت اللص، وعافاك الله، وطارقت النعل.

والثاني: {وَاعَدْنَا}: بغير ألف في جميع القرآن، قرأ بها أبو جعفر وأبو عمرو ويعقوب.

وقالوا: لأن الله عز وجل هو المتفرد بالوعد، يعني: المواعدة إنما تكون لغير الآدميين، واستدلوا في ذلك بقوله تعالى: {وَعَدَ اللَّهُ} [النساء: ٩٥]، وقوله: {إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ} [إبراهيم: ٢٢].

قال ابن عطية: "وليس هذا بصحيح، لأن قبول موسى لوعده الله والتزامه وارتقابه يشبه المواعدة".

قال الزجاج: وكلاهما جائز.. وواعدنا هنا جيد بالغ، لأن الطاعة في القبول بمنزلة المواعدة، فهو من الله عز وجل وعد ومن موسى قبول وأتباع، فجرى مجرى المواعدة".

قال أبو حيان: "يحتمل {واعدنا}، أن يكون بمعنى {وعدنا}، ويكون صادرا من واحد، ويحتمل أن يكون من اثنين على أصل المفاعلة، فيكون الله قد وعد موسى الوحي، ويكون موسى وعد الله المجيء للميقات، أو يكون الوعد من الله، وقوله كان من موسى، وقبول الوعد يشبه الوعد، قال القفال: "ولا يبعد أن يكون الآدمي يعد الله، بمعنى يعاهده، وقيل: وعد إذا كان من غير طلب وواعد إذا كان من طلب.. ثم يقول: "وقد رجح أبو عبيد قراءة من قرأ {وعدنا} بغير ألف، وأنكر قراءة من قرأ {واعدنا} بالألف، ووافقه على معنى ما قال أبو حاتم ومكي. وقال أبو عبيد: المواعدة لا تكون إلا من البشر، وقال أبو حاتم: أكثر ما تكون المواعدة من المخلوقين المتكافئين، كل منهما يعد صاحبه.. ولا وجه لترجيح إحدى القراءتين على الأخرى؛ لأن كلا منهما متواترة، فهما في الصحة على حد سواء".

وقرأ زيد بن علي: {أَرْبَعِينَ}، بكسر الباء وهي لغة.

والأربعون: ذو القعدة وعشرة من ذي الحجة، قاله أبو العالية، وهو قول أكثر المفسرين.

وقال ابن إسحاق قال: وعد الله موسى - حين أهلك فرعون وقومه، ونجاه وقومه

ثلاثين ليلة، ثم أتمها بعشر، فتم ميقات ربه أربعين ليلة، يلقاه ربه فيها ما شاء، واستخلف موسى هارون على بني إسرائيل، وقال: إني متعجل إلى ربي فاخلفني في قومي ولا تتبع سبيل المفسدين. فخرج موسى إلى ربه متعجلاً لَلْقِيَّهِ شَوْقاً إِلَيْهِ، وأقام هارون في بني إسرائيل ومعه السامري يسير بهم على أثر موسى ليلحقهم به". وروي عن السدي نحو ذلك.

وكان ذلك بعد أن جاوز موسى البحر وسأل قومه أن يأتيهم بكتاب من عند الله فخرج إلى الطور في سبعين من خيار بني إسرائيل وصعدوا الجبل وواعدهم إلى تمام أربعين ليلة فعدوا - فيما ذكر المفسرون - عشرين يوماً وعشرين ليلة وقالوا قد أخلفنا موعده، فاتخذوا العجل وقال لهم السامري: هذا إلهكم وإله موسى فاطمأنوا إلى قوله.

واختلفوا في قوله تعالى {أَرْبَعِينَ لَيْلَةً} [البقرة: ٥١]، على قولين: أحدهما: أن المراد: أربعين ليلة بتمامها، فالأربعون ليلة كلها داخله في الميعاد. وهذا قول الجمهور.

والثاني: وقد زعم بعض نحويي البصرة أن معناه: وإذ واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة، أي رأس الأربعين، ومثل ذلك بقوله: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [يوسف: ٨٢] وبقولهم: اليوم أربعون منذ خرج فلان، واليوم يومان، أي اليوم تمام يومين، وتمام أربعين.

والقول الثاني خلاف ما جاءت به الرواية عن أهل التأويل، وخلاف ظاهر التلاوة، فأما ظاهر التلاوة، فإن الله جل ثناؤه قد أخبر أنه واعد موسى أربعين ليلة، فليس لأحد إحالة ظاهر خبره إلى باطن، بغير برهان دال على صحته.

قوله تعالى: {ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ} [البقرة: ٥١]، أي: "ثم اتخذتم في أيام مواعدة موسى العجل إلها".

=

قال ابن عثيمين: أي "صيرتم العجل إلها".

قال الصابوني: "أي عبدتم العجل".

قوله تعالى: {مِنْ بَعْدِهِ} [البقرة: ٥١]، أي: "من بعد أن فارقكم موسى متوجها إلى الموعد".

قال الثعلبي: أي: "من بعد انطلاق موسى إلى الجبل للميعاد".

قال ابن عثيمين: "من بعد موسى، حين ذهب لميقات الله".

قال الصابوني: أي بعد غيبته عنكم، حين ذهب لميقات ربه".

وأصل (اتخذتم) (اتخذتم) من (الأخذ) ووزنه أفتعلتم سهلت الهمزة الثانية لامتناع همزتين فجاء إيتخذتم فاضطربت الياء في التصريف جاءت ألفا في ياتخذ وواوا في (موتخذ) فبدلت بحرف جلد ثابت من جنس ما بعدها وهي التاء وأدغمت ثم اجتلبت ألف الوصل للنطق وقد يستغنى عنها إذا كان معنى الكلام التقرير كقوله تعالى {قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا} [البقرة: ٨٠] فاستغنى عن ألف الوصل بألف التقرير قال الشاعر:

أَسْتَحَدَّتِ الرَّكْبُ عَنْ أَشْيَاعِهِمْ... خَبْرًا، أَمْ رَاجَعَ الْقَلْبَ مِنْ أَطْرَابِهِ طَرْبُ

ونحوه في القرآن {أَطَّلَعَ الْغَيْبَ} [مريم: ٧٨] {أَصْطَفَى الْبَنَاتِ} [الصفات: ١٥٣] {أَسْتَكْبَرَتْ أُمُّ كُنْتٍ} [ص: ٧٥] ومذهب أبي علي الفارسي أن (اتخذتم) من (تخذ) لا من (أخذ).

{العجل}، "تمثال من ذهب صنعه السامري، وقال لبيبي إسرائيل: {هذا إلهكم وإله موسى فنسي} [طه: ٨٨]"، "أي تركه هاهنا وخرج بطلبه".

روي ذلك عن ابن عباس، والسدي، وابن إسحاق، وابن زيد، ومجاهد، وأبي العالية، نحو ذلك.

قال أبو العالية: "وإنما سمي العجل، لأنهم عجلوا فاتخذوه قبل أن يأتيهم

=

موسى".

وقال مجاهد: قوله: {العجل}، حسيل البقرة، ولد البقرة".

قال الثعلبي: "وكان بنو إسرائيل قد أخلفوا الوعد فعدّوا اليوم واللييلة يومين، فلما مضت عشرون يوماً ولم يرجع موسى عليه السلام ورأوا العجل وسمعوا قول السامري، أفتتن بالعجل ثمانية ألف رجل منهم، وعكفوا عليه يعبدونه من دون الله عزّ وجلّ".

واختلف في الذين عبدوا العجل على أقوال:

أحدها: أنهم كلهم عبدوا العجل، إلا هارون. وها يدل عليه ظاهر قوله تعالى: {ثم اتخذتم} [البقرة: ٥١].

والثاني: وقيل: الذين عكفوا على عبادته من قوم موسى، ثمانية آلاف رجل.

والثالث: وقيل: كلهم عبده إلا هارون مع اثني عشر ألفاً.

والرابع: وقيل: إلا هارون والسبعين رجلاً الذين كانوا مع موسى.

قال أبو حيان: "وهذا هو الصحيح"، أي القول الأخير.

والجمهور على إدغام الذال في التاء في قوله تعالى: {اتَّخَذْتُمْ} [البقرة: ٥١]،، وقرأ ابن كثير وحفص من السبعة: بالإظهار.

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} [البقرة: ٥١]، "أي معتدون في تلك العبادة ظالمون لأنفسكم".

أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد: "قوله: {ظالمون}، قال: أصحاب العجل".

قال الزمخشري: "ياشراككم".

قال الثعلبي: أي: وأنتم: "مشاؤون لأنفسكم بالمعصية، وواضعون العبادة في غير موضعها".

قال البغوي: أي وأنتم "ضارون لأنفسكم بالمعصية، واضعون العبادة في غير

=

موضعها".

قال الواحدي: "أي: ضارون لأنفسكم، وواضعون العبادة في غير موضعها".

قال النسفي: "أي عبدتم العجل وأنتم واضعون العبادة غير موضعها، أو اعتراض أي وأنتم قوم عادتكم الظلم".

قال المراغي: "أي: بإشراكهم ووضعهم للشيء في غير موضعه بعبادة العجل بدل عبادة خالقهم وخالقه".

قال السعدي: وأنتم "عالمون بظلمكم، قد قامت عليكم الحجة، فهو أعظم جرماً وأكبر إثماً".

قال الراغب: "عنى به الظلم المطلق وهو الكفر، وفي الآية حث على معرفة ما وعدنا الله تعالى به ومراعاته والمنع من الاشتغال عنه تعالى بشيء بغيره، وعلى هذا الوجه قال بعض الناس: كل ما شغلك عن الله فهو عجل متخذ وطاغوت متع وشيطان مطاع ومبدأ كل ذلك اتباع الهوى، ولذلك قال: {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} وقال وهذا وإن لم يكن كفرًا فهو شرك وبهذا الوجه قال تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ}."

واختلف في تفسير قوله تعالى {وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} [البقرة: ٥١]، على قولين:

القول الأول: أنه جملة حالية، ومتعلق الظلم، وفيه وجوه:

أحدها: ظالمون بوضع العبادة في غير موضعها.

والثاني: وأنتم ظالمون، بتعاطي أسباب هلاكها.

والثالث: وأنتم ظالمون، برضاكم فعل السامري في اتخاذه العجل، ولم تنكروا عليه.

والقول الثاني: أنه إخبار من الله، وفيه وجهان:

أحدهما: إنهم ظالمون: "أي سجيتهم الظلم، وهو وضع الأشياء في غير محلها،

=

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٢).  
 {ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ} مَحَوْنَا ذُنُوبَكُمْ {مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ} الْإِتِّخَاذُ {لَعَلَّكُمْ  
 تَشْكُرُونَ} نِعْمَتَنَا عَلَيْكُمْ<sup>(١)</sup>.

والمعنى: ثم اتخذتم العجل من بعده وكنتم ظالمين، كقوله تعالى: {اتَّخَذُوهُ  
 وَكَانُوا ظَالِمِينَ}.

والثاني: وقيل: "وانتم ظالمون اليوم بمخالفة محمد ﷺ".

وقد نقل السادة المفسرون قصصاً كثيراً مختلفاً في سبب اتخاذ العجل، وكيفية  
 اتخاذه، وانجر مع ذلك أخبار كثيرة، الله أعلم بصحتها، إذ لم يشهد بصحتها كتاب  
 ولا حديث صحيح، فتركنا نقل ذلك على عادتنا في هذا الكتاب.

(١) قوله تعالى: {ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ} [البقرة: ٥٢].

أي محونا ذنوبكم وتجاوزنا عنكم، والعفو يجوز أن يكون بعد العقوبة والغفران  
 لا يكون معها، وهذا هو الفرق بينهما وهو من الاضداد يقال عفت الريح الأثر أي  
 أذهبه وعفا الشيء أي كثر، ومنه (حتى عفوا) وقال أبو السعود العفو محو الجريمة  
 من عفاه درسه وقد يجيء لازماً قال:

عرفت المنزل الخالي ... عفاه بعد أحوال

عفاه كل هتان ... كثير الوبل هطال

قوله تعالى: {مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ} [البقرة: ٥٢]، أي: "بعد عبادتكم العجل".

قال أبو العالية: "يعني من بعد ما اتخذوا العجل". وروي عن الربيع بن أنس مثل  
 ذلك.

قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: ٥٢]، أي: "لكي تشكروا عفوي عنكم  
 وصنيعي إليكم".

قال عون بن عبد الله: "إن {لعل}، من الله واجب".

و {لعل} هنا للتعليل، بمعنى (كي). قاله أبو مالك.

وقال سفيان بن عيينة: "على كل مسلم أن يشكر ربه عز وجل، لأن الله قال: {لعلكم تشكرون}".

"الشكر يكون بالقلب: وهو إيمان القلب بأن النعمة من الله عز وجل، وأن له المنة في ذلك؛ ويكون باللسان: وهو التحدث بنعمة الله اعترافاً، لا افتخاراً؛ ويكون بالجوارح: وهو القيام بطاعة المنعم".

وقال ابن منظور: "والحمد والشكر متقاربان والحمد أعمهما لأنك تحمد الإنسان على صفاته الذاتية وعلى عطائه ولا تشكره على صفاته ومنه الحديث الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبد لا يحمده كما أن كلمة الإخلاص رأس الإيمان وإنما كان رأس الشكر لأن فيه إظهار النعمة والإشادة بها ولأنه أعم منه فهو شكر وزيادة".

وقال الراغب: "الشكر: تصور النعمة وإظهارها، قيل وهو مقلوب عن الكشر أي الكشف، ويضاده الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، ودابة شكور مظهره بسمنها إسداء صاحبها إليها، وقيل أصله من عين شكري أي ممتلئة، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم عليه، والشكر ثلاثة أضرب:

الأول: شكر القلب، وهو تصور النعمة.

والثاني: شكر اللسان، وهو الثناء على المنعم.

والثالث: شكر سائر الجوارح، وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه".

وقد اختلف أهل العلم في الحمد والشكر هل بينهما فرق؟ على قولين:

القول الأول: أن الحمد والشكر بمعنى واحد، وأنه ليس بينهما فرق، واختار هذا ابن جرير الطبري وغيره.

قال الطبري: "ومعنى (الْحَمْدُ لِلَّهِ): الشكر خالصاً لله جل ثناؤه، دون سائر ما يُعبد



من دونه.."، ثم قال رحمه الله بعد ذلك: "ولا تَمَانُع [أي: اختلاف] بين أهل المعرفة بلغات العرب من الحُكْم لِقَوْلِ القائل: "الحمد لله شكراً" بالصحة، فقد تبين - إذ كان ذلك عند جميعهم صحيحاً - أن الحمد لله قد يُنطق به في موضع الشكر، وأن الشكر قد يوضع موضع الحمد؛ لأن ذلك لو لم يكن كذلك، لما جاز أن يُقال: "الحمد لله شكراً".

القول الثاني: أن الحمد والشكر ليسا بمعنى واحد، بل بينهما فروق، ومن تلك الفروق:

أولاً: أن الحمد يختص باللسان، بخلاف الشكر، فهو باللسان والقلب والجوارح. والثاني: أن الحمد يكون في مقابل نعمة، ويكون بدونها، بخلاف الشكر لا يكون، إلا في مقابل نعمة.

قال ابن كثير رحمه الله - في معرض رده على كلام ابن جرير السابق: "وهذا الذي ادعاه ابن جرير فيه نظر؛ لأنه اشتهر عند كثير من العلماء من المتأخرين: أن الحمد هو الثناء بالقول على المحمود بصفاته اللازمة والمتعدية، والشكر لا يكون إلا على المتعدية، ويكون بالجنان واللسان والأركان، كما قال الشاعر:

أفادتكم النعماءُ مني ثلاثة... يدي ولساني والضميرُ المُحَجَّبَا

ولكنهم اختلفوا أيهما أعمّ الحمد، أو الشكر على قولين، والتحقيق أن بينهما عمومًا وخصوصًا، فالحمد أعم من الشكر من حيث ما يقعان عليه؛ لأنه يكون على الصفات اللازمة والمتعدية، تقول حمدته لفروسيته، وحمدته لكرمه. وهو أخص لأنه لا يكون إلا بالقول، والشكر أعم من حيث ما يقعان عليه؛ لأنه يكون بالقول والفعل والنية، كما تقدم. وهو أخص؛ لأنه لا يكون إلا على الصفات المتعدية: لا يقال شكرته لفروسيته، وتقول شكرته على كرمه وإحسانه إليّ، هذا حاصل ما حرره بعض المتأخرين والله أعلم".

وعلى ذلك بنى أبو هلال العسكري تفريقه بين الأمرين، قال رحمه الله: "الفرق بين الحمد والشكر: الحمد هو الثناء باللسان على الجميل، سواء تعلق بالفضائل كالعلم، أم بالفواضل كالبر، والشكر: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لأجل النعمة، سواء أكان نعتا باللسان، أو اعتقادا، أو محبة بالجنان، أو عملا وخدمة بالأركان، وقد جمعها الشاعر في قوله. (فذكر البيت السابق)، فالحمد أعم مطلقا، لأنه يعم النعمة وغيرها، وأخص موردا إذ هو باللسان فقط، والشكر بالعكس، إذ متعلقه النعمة فقط، ومورده اللسان وغيره، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فهما يتصادقان في الثناء باللسان على الإحسان، ويتفارقان في صدق الحمد فقط على النعت بالعلم مثلا، وصدق الشكر فقط على المحبة بالجنان لأجل الإحسان".

وقال ابن القيم رحمه الله: "والفرق بينهما: أن الشكر أعم من جهة أنواعه وأسبابه، وأخص من جهة متعلقاته، والحمد أعم من جهة المتعلقات، وأخص من جهة الأسباب، ومعنى هذا: أن الشكر يكون: بالقلب خضوعا واستكانة، وباللسان ثناء واعترافاً، وبالجوارح طاعة وانقيادا، ومتعلقه: النعم دون الأوصاف الذاتية، فلا يقال: شكرنا الله على حياته وسمعه وبصره وعلمه، وهو المحمود عليها كما هو محمود على إحسانه وعدله، والشكر يكون على الإحسان والنعم، فكل ما يتعلق به الشكر يتعلق به الحمد من غير عكس، وكل ما يقع به الحمد يقع به الشكر من غير عكس، فإن الشكر يقع بالجوارح والحمد يقع بالقلب واللسان".

ويقارب كلام ابن القيم ما ذكره القرطبي في تفسيره بعد أن ذكر كلام أهل العلم في الفرق بين الحمد والشكر قال: "قلت: الصحيح أن الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان، والشكر ثناء على المشكور بما أولى من الإحسان، وعلى هذا الحد قال علماؤنا: الحمد أعم من الشكر، لأن الحمد يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر، والجزء مخصوص إنما يكون مكافأة لمن أولئك

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (٥٣).  
 {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ} التَّوْرَةَ {وَالْفُرْقَانَ} عَطْفٌ تَفْسِيرٌ أَيْ الْفَارِقَ بَيْنَ  
 الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ {لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} بِهِ مِنْ الضَّلَالِ<sup>(١)</sup>.

معروفا، فصار الحمد أعم في الآية لأنه يزيد على الشكر".  
 وللعلامة أبي السعادات ابن الأثير كلاما نفيسا في الموضوع قال: "والحمد  
 والشكر مُتَقَارِبَانِ، والحمد أَعْمُّهَا لِأَنَّكَ تَحْمَدُ الْإِنْسَانَ عَلَى صِفَاتِهِ الدَّائِيَّةِ وَعَلَى  
 عَطَائِهِ وَلَا تَشْكُرُهُ عَلَى صِفَاتِهِ، ومنه الحديث "الحمدُ رأسُ الشُّكْرِ ما شَكَرَ اللهُ عَبْدٌ  
 لَا يَحْمَدُهُ"، كما أن كلمة الإخلاص رأسُ الإيمان، وإنما كان رأسَ الشُّكْرِ لِأَنَّ فِيهِ  
 إِظْهَارَ النِّعْمَةِ وَالْإِشَادَةَ بِهَا وَلِأَنَّهُ أَعْمُ مِنْهُ فَهُوَ شُكْرٌ وَزِيَادَةٌ".

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ} [البقرة: ٥٣]، "أي واذكروا  
 نعمتي أيضًا حين أعطيت موسى التوراة الفارقة بين الحق والباطل".  
 قال ابن عثيمين: "أي واذكروا إذ أعطينا موسى التوراة الفارقة بين الحق والباطل  
 والباطل".

روي "عن قتادة في قوله: {الكتاب}، قال التوراة". وهو قول جمهور المفسرين.  
 وقال مجاهد: "{الكتاب}": هو الفرقان، فرقان بين الحق والباطل". وروي عن  
 أبي العالية، والربيع بن أنس، نحو ذلك.  
 واختلف في (الواو) في قوله تعالى: {الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ} [البقرة: ٥٣]، على  
 وجهين:

أحدهما: أن (الواو) فيه زائدة. وهذا مذهب الكسائي، إذ يرى: أن الفرقان نعت  
 للكتاب، والمعنى: وإذا آتينا موسى الكتاب الفرقان، أي: الفارق بين الحلال  
 والحرام، ثم زيدت (الواو)، كما تزداد في النعوت فيقال: فلان حسن وطويل  
 وسخي، وأنشد:

=

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَأَبْنِ الْهُمَامِ... وَلَيْثِ الْكُتَيْبَةِ فِي الْمُرْدَحِمِ  
وضَعَّفَ هذا القول أبو حيان وابن كثير.

والثاني: أن (الواو) حرف عطف، فعطف عليه وإن كان المعنى واحداً، كما في قول  
عدي العبادي:

وقدمت الأديم لراقشيه... فألقى قولها كذباً ومينا  
وقال الحطيئة:

ألا حبذا هند وأرض بها هند... وهند أتى من دونها النأي والبعد  
فالكذب هو المين، والنأي: هو البعد، وقال عنترة:

حييت من طلل تقادم عهده... أقوى وأفقر بعد أم الهيثم

قال الزجاج: "والقول الأول هو القول، لأن الفرقان قد ذكر لموسى في غير هذا  
الموضع - قال الله عز وجل: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا  
لِّلْمُتَّقِينَ} [الأنبياء: ٤٨]".

و {الْفُرْقَانَ}: الفصل بين الحق والباطل، والهدى والضلال، وكان ذلك - أيضا -  
بعد خروجهم من البحر، كما دل عليه سياق الكلام في سورة الأعراف، ولقوله  
تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى بَصَائِرَ لِلنَّاسِ  
وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} [القصص: ٤٣].

و (الفرقان) لغة: مصدر فرقت بين الشيئين: أفرق فرقا وفرقانا، كالرجحان  
والنقصان، هذا هو الأصل، ثم يسمى كل فارق: فرقانا، كتسميتهم الفاعل  
بالمصدر، كما سمي كتاب الله الفرقان لفصله بحججه وأدلته بين المحق  
والمبطل، وسمى الله تعالى يوم بدر: يوم الفرقان في قوله {يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْقِي  
الْجَمْعَانِ} [الأنفال: ٤١]، لأنه فرق في ذلك اليوم بين الحق والباطل، فكان ذلك  
اليوم يوم الفرقان، وقوله تعالى: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} [الأنفال: ٢٩]،

أي: يفرق بينكم وبين ذنوبكم، أو بينكم وبين ما تخافون".  
 واختلف في تفسير {الْفُرْقَانِ} [البقرة: ٥٣]، هنا، على أربعة أوجه:  
 أحدها: أن {الْفُرْقَانِ}: ما في التوراة من فَرْقِ بني الحقِّ والباطل، فيكون ذلك نعتاً  
 للتوراة. قاله أبو العالية، ومجاهد، والربيع بن أنس، واختاره الفراء، وارتضاه  
 الزجاج، وهو قول جمهور أهل التفسير.

واحتجوا من وجهين:

الأول: أن العرب تكرر الشيء إذا اختلفت ألفاظه، ومنه قول عدي بن زيد:  
 وَقَدَدَتِ الْأَدِيمَ لِرَاهِشِيهِ... وَأَلْفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيْنًا  
 فقوله (كذبًا ومينًا)، عطف (المين) على (الكذب)، وهو بمعناه.  
 وقال عنتره:

حُيِّتَ مِنْ طَلَلٍ نَقَادِمَ عَهْدِهِ... أَفْوَى وَأَفْقَرَ بَعْدَ أُمَّ الْهَيْثِمِ

والثاني: أن الله تعالى ذكر لموسى الفرقان في غير هذا الموضع، وهو قوله: {وَلَقَدْ  
 آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ} [الأنبياء: ٤٨]. فعلى هذا الفرقان هو الكتاب،  
 والكتاب هو الفرقان، ولكن ذكر بلفظين مختلفين، والعطف هنا من باب عطف  
 الصفة على الموصوف؛ والعطف يقتضي المغايرة؛ والمغايرة يكتفى فيها بأدنى  
 شيء؛ قد تكون المغايرة بين ذاتين؛ وقد تكون المغايرة بين صفتين؛ وقد تكون  
 بين ذات وصفة؛ فمثلاً: قوله تعالى: {خلق السماوات والأرض} [الأنعام: ١]:  
 المغايرة بين ذاتين؛ وقوله تعالى: {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى  
 وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى} [الأعلى: ١ - ٤]: المغايرة بين  
 صفتين؛ وقوله تعالى هنا: {الكتاب والفرقان}: المغايرة بين ذات وصفة؛ ف  
 {الكتاب} نفس التوراة؛ و{الفرقان} صفته؛ فالعطف هنا من باب عطف الصفة  
 على الموصوف.

القول الثاني: أن {الفرقان} : النصر، الذي فرَّق الله به بين موسى وفرعون، حتى أنجى موسى وقومه، وأغرق فرعون وقومه. قاله ابن زيد، وروي عن ابن عباس نحو ذلك.

ومما يعضد هذا الوجه، قول عبدالله بن رواحة، وهو يخاطب النبي - ﷺ -:  
فَثَبَّتَ اللَّهُ مَا آتَاكَ مِنْ حَسَنِ... تَثَبَّيْتَ مُوسَى وَنَصْرًا كَالَّذِي نُصِرُوا  
فعلى هذا، سمي نصره على فرعون وقومه فرقاناً.

وعن يمان بن رباب: " {الفرقان} : انفراق البحر وهو من عظيم الآيات، يدل عليه قوله تعالى: {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ} ". وهذا الوجه أيضا يدخل ضمن القول الثاني.

القول الثالث: أن {الفرقان} : هو "علم الكتاب وتبينه وحكمته". قاله سعيد بن جبير.

القول الرابع: أن {الفرقان} ، هو القرآن، وهذا قول قطرب، حكاه الزجاج عنه، وعللوا قولهم ذلك، من وجهين:

أحدهما: أن الفرقان القرآن وأن معنى إتيانه لموسى عليه السلام، نزول ذكره له حتى آمن به، حكاه ابن الأنباري. وضعفه الألوسي وقال: "وهو بعيد".

والثاني: حكي "عن الفراء وقطرب، أن الفرقان هو القرآن، والكلام على حذف مفعول، أي: ومحمدا الفرقان، لعلكم تهتدون بهذين الكتابين، فترك أحد الاسمين

كقول الشاعر:

تَرَاهُ كَأَنَّ اللَّهَ يَجْدَعُ أَنْفَهُ... وَعَيْنَيْهِ إِنْ مَوْلَاهُ ثَابَ لَهُ وَفُرُّ

أراد ويفقأ عينيه، فاكتمى بـ (يجدع) من يفقأ.

وضعفه الأنباري قائلا: هذا البيت لا يشاكل ما احتج به؛ لأن الشاعر اكتفى بفعل من فعل، وعلى ما ذكر في الآية اكتفى من اسم باسم، ولكنه يصح قول قطرب =

عندي من وجه آخر، وهو أنه لما ذكر الفرقان وهو اسم للقرآن، دل على محمد ﷺ فحذف اتكالا على علم المخاطبين. وكذا اعترض عليه الألوسي وبعده. والصحيح هو قول جمهور أهل التفسير، بأن {الفرقان} هو الكتاب الذي فرق به بين الحق والباطل، وهو نعت للتوراة وصفة لها. والله أعلم. قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}، "أي لكي تهتدوا بالتدبر فيها والعمل بما فيها من أحكام".

قال الطبري: "لتهتدوا بها، وتتبعوا الحق الذي فيها".

روي "عن سعيد بن جبير في قول الله عز وجل: {لعلكم}، يعني (لكي)". قال ابن عثيمين: "أي لعلكم تهتدون بهذا الكتاب الذي هو الفرقان؛ لأن الفرقان هدى يهتدي به المرء من الضلالة، و{تهتدون} أي هداية العلم، والتوفيق؛ فهو نازل للهداية؛ ولكن من الناس من يهتدي، ومنهم من لا يهتدي".

قال الثعلبي: أي: "لهذين الكتابين، فترك أحد الاسمين، كقول الشاعر:

تراه كأن الله يجده أنفه... وعينه إن مولاه بات له وفر"

ويطلق لفظ التوراة: على الشريعة المكتوبة، كما يطلق لفظ التلمود: على الشريعة الشفهية. وأما لفظ العهد القديم: فيطلق على مجموعة الأسفار التي كتبت قبل عهد المسيح عليه السلام والتي تضم الأسفار التي جاء بها موسى وأنبياء بني إسرائيل وسميت كذلك -العهد القديم- للتمييز بينها وبين العهد الجديد، الذي يزعمون أن الرب قطعه مع بني إسرائيل على يد المسيح عيسى عليه السلام.

وإن من المعلوم أن التوراة الموجودة الآن بين يدي اليهود والنصارى محرفة، ومن خلال دراسة تاريخ التوراة يتبين لنا أن هذه الأسفار من صنع أجيال متعددة، وأن فترة التدوين بدأت من عهد عزرا واستمرت بعده، وأن الكهنة كانوا يعتمدون على ما سمعوه وما تلقاه الخلف عن السلف من أخبار وأساطير وأقوال، وكثيراً ما

كان الكهنة يكتبون ما يجيش بصدورهم أو ما يأملونه على أنه حقيقة واقعة، أو تاريخ سابق.

(فائدة): التوراة التاء فيه مقلوب، وأصله من الورى، بناؤها عند الكوفيين: ووراة تفعلة (قال في اللسان: التوراة عند أبي العباس تفعلة، وعند الفارسي فوعلة، قال: لقلة تفعلة في الأسماء وكثرة فوعلة)، وقال بعضهم: هي تفعلة نحو تنفلة (انظر: معاني القرآن للزجاج ١ / ٣٧٤. والتنفلة: أنشى الثعلب)، وليس في كلامهم تفعلة اسما. وعند البصريين وورية، هي فوعلة نحو حوصلة. قال تعالى: {إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور} [المائدة/ ٤٤]، {ذلك مثلهم في التوراة، ومثلهم في الإنجيل} [الفتح/ ٢٩] (انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب: ١٢١).

\* وأما تحريف التوراة، فإليك الأدلة على ذلك:

١ - أدلة من القرآن الكريم:

لقد ذكر الله تعالى في كتابه العزيز وعلى لسان رسولنا الكريم ﷺ، ما يدل على تحريف اليهود لكتابه الذي أنزله إليهم، وأنهم أضافوا وبدلوا منه الشيء الكثير، حتى لم يبقى في كتابهم المزعوم شيء مما أنزل الله على موسى عليه السلام ومن الآيات التي تخبرنا بذلك:

خاطب الله رسوله والصحابة رضوان الله عليهم بقوله تعالى: {أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة: ٧٥].

وقال تعالى مخبراً عن تحريفهم للكتاب وبتوعدهم بالعقاب {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} [البقرة: ٧٩].

وقال تعالى: {وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا



هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ { آل عمران: ٧٨ }.

وفي هذه الآيات دلالة على أنهم أدخلوا في كلام الله ما ليس منه، وافتروا على الله الكذب بأن نسبوا إليه سبحانه ما لم يقله وهم يعلمون ذلك فجورا منهم وجراءة على الله تعالى.

كما أخبرنا تعالى بأنهم قد أخفوا وكتموا ما عندهم من الحق يقول تعالى: { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [آل عمران: ٧١]، وقال تعالى { مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِتِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا } [النساء: ٤٦]، وغيرها من الآيات التي يخبرنا بها القرآن الكريم عن كتابهم وأنه لم يسلم من أيدي المحرفين.

٢ - أدلة من التوراة نفسها

والأمثلة على وقوع التحريف في التوراة كثيرة نذكر بعضاً منها:

أولاً - الاختلاف في عدد الأسفار:

مما هو معلوم أن بين يدي اليهود والنصارى ثلاث نسخ مشهورة من التوراة والعهد القديم، ومن هذه النسخ تتفرع سائر الترجمات تقريباً وهي: النسخة العبرية: وهي المقبولة والمعتبرة لدى اليهود وجمهور علماء البروستانت وهي مأخوذة من الماسورية.

النسخة اليونانية: وهي المعتبرة لدى النصارى الكاثوليك، والأرثوذكس وهي التي تسمى السبعينية.

النسخة السامرية: وهي المعتبرة والمقبولة لدى اليهود السامريين.

=

وإذا عقدنا مقارنة بين هذه النسخ الثلاثة من ناحية عدد الأسفار نجد أن النسخة العبرية تسعة وثلاثون سفرًا فقط.

أما النسخة اليونانية فهي ستة وأربعون سفرًا حيث تزيد سبعة أسفار عن النسخة العبرية ويعتبرها النصارى الكاثوليك والأرثوذكس مقدسة.

أما النسخة السامرية فلا تضم إلا أسفار موسى الخمسة فقط وقد يضمنون إليها سفر يوشع فقط وما عداه فلا يعترفون به ولا يعدونه مقدسًا.

فهذا الاختلاف الهائل بين النسخ لكتاب واحد والكل يزعم أنه موحى به من الله، ويدعي أن كتابه هو الحق وما عداه هو الباطل!!

ثانياً- الاختلاف والتباين بين معلومات النسخ المدونة:

فإذا عقدنا مقارنة بين النسخ الثلاثة فيما اتفقت في ذكره من أخبار وقصص نجد بينهما تباينًا شديدًا واختلافًا كبيرًا ومن ذلك:

١ - أن اليهود ذكروا تاريخ مواليدي بني آدم إلى نوح عليه السلام، ونصوا على عمر كل واحد منهم، وكذلك عمره حين ولد له أول مولود، وبعقد مقارنة بين أعمار من ذكروا حين ولد لهم أول مولود تتبين اختلافات واضحة بين النسخ الثلاثة:

فعمر آدم في نسخة العبرانية والسامرية ١٣٠ بينما عند النسخة اليونانية ٢٣٠.

وعمر شيث في نسخة العبرانية والسامرية ١٠٥ بينما اليونانية ٢٠٥.

وعمر أنوش في نسخة العبرانية والسامرية ٩٠ بينما اليونانية ١٩٠.

فهذا دليل على تحريفهم لكلام الله إن ثبت أن ما سبق هو كلام الله المنزل حيث لا يمكن الجمع بين الروايات المتناقضة

٢ - ورد في سفر التكوين والتثنية والعدد ما يقرر أن الأبناء يؤخذون بذنب الآباء، بينما في سفر حزقيال ما يعارض هذا من أن الأبناء لا يحملون ذنب الآباء.

٣ - في نسخة العبرانية من الزبور وردت عبارة (لم يعصوا كلامه) بينما في النسخة

=

اليونانية (وقد عصوا كلامه).

وعن تباين النسخ واختلافها يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله: "وقولهم ان نسخ التوراة متفقة في شرق الأرض وغربها كذب ظاهر فهذه التوراة التي بأيدي النصارى تخالف التوراة التي بأيدي اليهود والتي بأيدي السامرة تخالف هذه وهذه وهذه نسخ الإنجيل يخالف بعضها بعضا ويناقضه فدعواهم أن نسخ التوراة والإنجيل متفقة شرقا وغربا من البهت والكذب الذي يرجونه على أشباه الأنعام حتى أن هذه التوراة التي بأيدي اليهود فيها من الزيادة والتحريف والنقصان ما لا يخفى على الراسخين في العلم وهم يعلمون قطعا ان ذلك ليس في التوراة التي أنزلها الله على موسى". [هداية الحيارى لابن القيم الجوزية (٤٨)].

ثالثا- الاختلاف بالمقارنة مع ما ذكره في مواضع أخرى من نفس السفر:

١ - فنجد أنهم في سفر التكوين يذكرون أن سفينة نوح استقرت بعد الطوفان على جبال أراط بعد سبعة أشهر وسبعة عشر يوما، ثم ذكروا أن رؤوس الجبال بعد الطوفان لم تظهر إلا في أول الشهر العاشر: "واستقر الفلك في الشهر السابع في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أراط وكانت المياه تنقص نقصًا مواليا إلى الشهر العاشر وفي الشهر العاشر في أول الشهر ظهرت رؤوس الجبال". [الإصحاح ٨ من سفر التكوين ص].

ففي هذا تناقض ظاهر فكيف رست السفينة على الجبال بعد سبعة أشهر مع أن رؤوس الجبال لم تظهر إلا في أول الشهر العاشر!!

٢ - ذكروا في سفر الخروج أن موسى عليه السلام رأى الله "ويكلم الرب موسى وجها لوجه كما يكلم الرجل صاحبه". [الإصحاح ٣٣ من سفر الخروج ص (٧٢)].

فهم هنا يزعمون أن الكلام يتم مقابلة مما يوحي بأن موسى عليه السلام يرى وجهه

=

الله تعالى حين يكلمه، وفي نص آخر من نفس السفر بعد هذا يقولون إن الله قال لموسى لما طلب أن يراه (لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش". [الإصحاح ٣٣ من سفر الخروج ص (٧٢)]. وفي هذا تناقض واضح.

والحق كما جاء في القرآن الكريم أن موسى عليه السلام لم ير الله عز وجل قال تعالى: {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ} [الأعراف: ١٤٣].

٣ - ذكروا في سفر التكوين أن الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام "خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى أرض المريا وأصعده هناك محرقة على أح الجبال" [الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين ص.]. فلاشك أن هذا خطأ، لأن إسحاق عليه السلام لم يكن وحيد إبراهيم عليه السلام بل الذي كان وحيداً هو بكره إسماعيل عليه السلام، حيث نص اليهود في كتابهم على أن إسماعيل عليه السلام ولد قبل إسحاق عليه السلام حيث ختن وعمره ثلاث عشرة سنة ولم يكن إسحاق ولد بعد وفي هذا قالوا (وكان إسماعيل ابن ثلاث عشرة سنة حين ختن في لحم غرلته، في ذلك اليوم عينه ختن إبراهيم وإسماعيل ابنه". [الإصحاح ١٧ من سفر التكوين ص. وأنظر: اليهودية ص (٢٦٩ - ٢٧٠)، ودراسات في الأديان اليهودية والنصرانية للخلف ص (٩٦ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١)].

رابعاً- ذكر وفاة موسى عليه السلام:

فوجد أن سفر التثنية يخبرنا بوفاة موسى عليه السلام وعمره (فمات هنا موسى عبد الرب في أرض موآب حسب قول الرب ودفنه في الجواء في أرض موآب مقابل بيت فخور، ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم.. وكان موسى ابن مائة وعشرين

سنة حين مات ولم تكل عينه ولا ذهب نضارته..". [الإصحاح ٣٤ من سفر التثنية ص (١٧٠)].

ويقول الإمام ابن حزم رحمه الله معلقاً على هذا النص: هذه آخر توراتهم وتامامها، وهذا الفصل شاهد عدل، وبرهان تام، ودليل قاطع، وحجة صادقة في أن توراتهم مبدلة، وأنها تاريخ مؤلف كتبه لهم من تخرص بجهله، أو تعمد بفكره، وأنها غير منزلة من عند الله تعالى، إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل منزلاً على موسى في حياته.. وبيان أنه تاريخ ألف بعد دهر طويل ولا بد". [الفصل في الملل والأهواء لابن حزم (١/ ١٨٦)، وأنظر: دراسات في اليهودية والمسيحية لمحمد الأعظمي ص (١٣٢)].

وغيرها من التحريفات التي أمتلى بها كتابهم المقدس ذكرنا بعضاً منها هنا على سبيل الذكر لا الحصر.

وقد تعددت أنواع التحريف في التوراة، إذ يفصل بعض العلماء في أنواع التحريف الذي قام به أحبار اليهود في التوراة، ويستدلون على ذلك بما ورد في القرآن الكريم من آيات تخبر بذلك، وهذه الأنواع هي:

أولاً: تحريف بالتبديل.

ثانياً: تحريف بالزيادة

ثالثاً: تحريف بالنقصان

رابعاً: تحريف بتغيير المعنى دون اللفظ

وهذه الأنواع تكون بعدة أمور منها:

أ- إلباس الحق بالباطل والباطل بالحق: وفي هذا قال تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [آل عمران: ٧١].

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (لا تخلطوا الحق بالباطل والصدق بالكذب)،

ومن ذلك أنهم كانوا يكتبون في التوراة ما ليس فيها ومثاله اتهام هارون عليه السلام بأنه الذي صنع العجل وأمرهم بعبادتهم.

ب- كتمان الحق وإخفاءه: يقول تعالى: {وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٤٢]، ومن كتمانهم للحق إنكارهم لصفة الرسول ﷺ في التوراة، وهم يعرفونه كما يعرفون أبنائهم {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة: ١٤٦] وقد كتموا حكم رجم الزاني والزانية ولكن الله فضحهم على يد حبرهم حين أسلم الصحابي الجليل عبد الله بن سلام رضي الله عنه وأظهر حكم التوراة وهو الرجم.

ج- تحريف الكلام عن مواضعه: بوضع كلمة مكان كلمة وهذا هو تحريف التبديل، وقد يكون بإسقاط كلمة وهو تحريف النقص، أو بزيادة كلمه وهو تحريف الزيادة، ومن قرأ كتابه وجده ملئاً بذلك وفي هذا قال تعالى: {مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِتِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء: ٤٦].

د- لئى اللسان: وهو أن يقولوا كلمة ظاهرها حسن وباطنها سيئ، ومثاله قولهم للنبي ﷺ (واسمع غير مسمع) وقولهم (راعنا) وظاهر الكلام حسن وباطنه سيئ حيث يتهمونه ﷺ بالرعونة وإنك تسمع قومًا لا يسمعونك لتفاهة كلامك، ومن ذلك أيضًا أنهم إذا سلموا على الرسول لى الله عليه وسلم قالوا: "السام عليكم" [ينظر: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم ص (١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢)]، قال تعالى: {وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُمُ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فُتُوبُوا إِلَيَّ  
بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ  
الرَّحِيمُ (٥٤)

{وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ} الَّذِينَ عَبَدُوا الْعِجَلَ {يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ  
بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ} إِلَهًا {فُتُوبُوا إِلَيَّ بَارِئِكُمْ} خَالِقِكُمْ مِنْ عِبَادَتِهِ {فَاقْتُلُوا  
أَنْفُسَكُمْ} أَي لِيَقْتُلِ الْبَرِيءُ مِنْكُمْ الْمُجْرِمَ {ذَلِكَ} الْقَتْلُ {خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ  
بَارِئِكُمْ} فَوَفَّقَكُمْ لِفِعْلِ ذَلِكَ وَأَرْسَلَ عَلَيْكُمْ سَحَابَةَ سُودَاءَ لَيْلًا يُنْصِرُ بَعْضَكُمْ  
بَعْضًا فَيَرْحَمُهُ حَتَّى قَتَلَ مِنْكُمْ نَحْوَ سَبْعِينَ أَلْفًا {فَتَابَ عَلَيْكُمْ} قَبْلَ تَوْبَتِكُمْ {إِنَّهُ  
هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} <sup>(١)</sup>.

يَعْلَمُونَ} [آل عمران: ٧٨].

ومن ليهم باللسان أن الله أمرهم إذا دخلوا القرية أن يقولوا حطة، لكي يغفر الله  
لهم خطاياهم فقالوا حنطة، قال تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ  
لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [البقرة: ٥٩].  
(١) قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ} [البقرة: ٥٤]، "أي واذكروا إذ قال موسى  
لقومه.

قال الثعلبي: أي: "الذين اتخذوا العجل" وكذا قاله البغوي، والواحدى".  
قال الألوسي: "و (اللام) في {لِقَوْمِهِ}، للتبليغ، وفائدة ذكره التنبيه على أن خطاب  
موسى لِقَوْمِهِ كان مشافهة لا بتوسط من يتلقى منه - كالخطابات المذكورة سابقا  
لبنى إسرائيل".

المعنى: واذكروا يا بنى إسرائيل - لتنتفعوا وتعتبروا - وقت أن قال موسى لقومه  
الذين عبدوا العجل حين كان يناجى ربه بعيدا عنهم: يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم

وهبطتم بها إلى الحضيض بعبادتكم غير الله - تعالى - فإذا أردتم التكفير عن خطاياكم. فتوبوا إلى ربكم توبة صادقة نصوحا، واقتلوا أنفسكم لتنالوا عفو ربكم، فذلكم خير لكم عند خالقكم من الإقامة على المعصية، ففعلتم ذلك فقبل الله توبتكم لأنه هو الذي يقبل التوبة عن عباده على كثرة ما يصدر عنهم من ذنوب لأنه هو الواسع الرحمة لمن ينيب إليه ويستقيم على صراطه الواضح.

وفي نداء موسى - عليه السلام لهم بقوله: «يا قوم» تلطف في الخطاب ليجذب قلوبهم إلى سماعه، وليحملهم على تلقي أوامره بحسن الطاعة، وليشعرهم بأنهم قومه فهو منهم وهم منه، والشأن فيمن كان كذلك ألا يكذب عليهم أو يخدعهم، وإنما يريد لهم الخير.

والبارئ هو الخالق للمخلوقات بدون تفاوت أو اضطراب، فهو أحص من الخالق، ولذا قال تعالى: ... الخالق البارئ المصور.

وفي هذا التعبير الحكيم، تحريض لهم على التوبة والاستجابة للبارئ الذي أحسن كل شيء خلقه، وفيه أيضا تقرير لهم على غباوتهم، حيث تركوا عبادة بديع السموات والأرض، وعبدوا عجلا ضرب به المثل في الغباوة فقالوا «أبلد من ثور» فكأنه - سبحانه - يقول لهم: لقد اتخذتم هذا العجل إلها لتشابهكم معه في البلادة وضيق الأفق.

فإن قلت: من أين اختص هذا الموضع بذكر البارئ؟ قلت: لبارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوتٍ ومتميزا بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة، فكان فيه تقرير بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطف حكمته على الأشكال المختلفة، أبرياء من التفاوت والتنافر إلى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة والبلادة، حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم، ونشر ما نظم من



صورهم وأشكالهم، حين لم يشكروا النعمة في ذلك، وغمطوها بعبادة ما لا يقدر على شيء منها.

قوله تعالى: { يَا قَوْمِ } [البقرة: ٥٤]، "أي يا أصحابي".

قال ابن عثيمين: "وناداهم بوصف القومية تحببًا، وتوددًا، وإظهارًا بأنه ناصح لهم؛ لأن الإنسان ينصح لقومه بمقتضى العادة".

وسمي الرجال قوما، "لأنهم يقومون بما لا يقوم به النساء".

واختلف في اختصاص (القوم) بالرجال دون النساء، على قولين:

أحدهما: المشهور اختصاص (القوم) بالرجال: فالقوم: "اسم جمع لا واحد له من لفظه وإنما واحده أمرىء وقياسه أن لا يجمع وشذ جمعه على أقاويم والمشهور إختصاصه بالرجال" أي الجماعة من الرجال دون النساء، قال الله تعالى: { لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ } [الحجرات: ١١]، ولما كان لفظ قوم مختصا بالرجال لأنهم القوم على النساء، أفرد النساء بالذكر فقال: { وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ } [الحجرات: ١١] ومنه قول زهير:

وما أدري وسوف إخال أدري... أقوم آل حصن أم نساء

يعني: أرجال هم أم نساء؟ فعبر عن الرجال بالقوم، و(قوم) جمع (قائم) كصوم جمع صائم، والقائم بالأمر هم الرجال فعلى هذا الأقوام الرجال لا النساء، وسموا قوماً لأنهم هم الذين يقومون بالأمر: { الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ } [النساء: ٣٤]، فهم يقومون بالأمر، ويتولون الحروب والقيادة. وغير ذلك، وقال تعالى: { وَلَوْ طَآ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ } [الأعراف: ٨٠]، أراد الرجال دون النساء.

والثاني: وقيل: لا إختصاص له بهم بل يطلق على النساء أيضا، قال الله تعالى: { إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ } [نوح: ١] وكذا كل نبي مرسل إلى النساء والرجال جميعا.

والقول الأول أصوب، وإنما إندراج النساء يكون على سبيل "الإستتباع والتغليب"، وإن الإناث قد يدخلن فيه بحكم التبعية إذا اقترن بما يدل على ذلك. وفي إقبال موسى على قومه بالنداء ونداؤه لهم بـ (يا قوم)، إيدان بالتحنن عليهم وأنه منهم وهم منه وهز لهم لقبولهم الأمر بالتوبة بعد تفرغهم بأنهم ظلموا أنفسهم بعبادة العجل.

قوله تعالى: {يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، أي: "ضررتم بأنفسكم".

قال ابن عثيمين: أي "نقصتم أنفسكم حقها؛ لأن "الظلم" في الأصل بمعنى النقص، كما قال الله تعالى: {كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً} [الكهف: ٣٣] أي لم تنقص".

قوله تعالى: {بَاتَّخَذِكُمُ الْعِجْلَ} [البقرة: ٥٤]، "أي بسبب اتخاذكم العجل إليها تعبدونه من دون الله".

وهذا العجل سبق أنه عجل من ذهب، وأن الذي فتن الناس به رجل يقال له: السامري.

و(العجل)، لفظة عربية، اسم لولد البقرة.

وقال قوم: "سمي عجلاً لأنه استعجل قبل مجيء موسى عليه السلام". قال ابن عطية: "وليس هذا القول بشيء".

واختلف في (العجل) هل بقي من ذهب؟، فقال الجمهور بأنه بقي من ذهب، وقال الحسن بن أبي الحسن: "صار لحما ودماً".

قال ابن عطية: والأول أصح.

قوله تعالى: {فَتَوَبُّوا إِلَى بَارئِكُمْ} [البقرة: ٥٤]، "أي ارجعوا إليه من معصيته إلى طاعته".

قال أبو العالية: "أي: إلى خالقكم".

وكذلك فسره سعيد بن جبير والربيع بن أنس.

قال الطبري: أي: "ارجعوا إلى طاعة خالقكم، وإلى ما يرضيه عنكم".

قال البيضاوي: "فاعزموا على التوبة والرجوع إلى من خلقكم براءً من التفاوت، ومميزاً بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة".

قال المراغي: "أي فاعزموا على التوبة إلى من خلقكم وميّز بعضكم من بعض بصور وهيئات مختلفة، وفي قوله {إلى بارئكم}، إيماء إلى أنهم بلغوا غاية الجهل، إذ تركوا عبادة البارئ وعبدوا أغبي الحيوان وهو البقر".

قال أبو حيان: "{توبوا إلى بارئكم}، أي منشئكم وموجدكم من العدم، إذ موجد الأعيان هو الموجد حقيقة. وأما عمل العجل واتخاذة فليس فيه إبراز الذواب من العدم، إنما ذلك تأليف تركيب لا خلق أعيان، فنبهوا بلفظ البارئ على الصانع، أي الذي أوجدكم هو المستحق للعبادة، لا الذي صنعه، مصنوع مثله، فلذلك، والله أعلم، كان ذكر البارئ هنا".

و(الفاء) في قوله تعالى: {فَتُوبُوا إِلَى بَارئِكُمْ} [البقرة: ٥٤]، "لأن الظلم سبب التوبة".

و(البارئ): الخالق المعتنى بخلقه؛ وهو من: برأ الله الخلق يبرؤه فهو بارئ، و(البرية): الخلق، وهي (فعيلة) بمعنى (مفعولة)، غير أنها لا تهمز، كما لا يهمز (ملك) وهو من (لأك)، لكنه جرى بترك الهمزة كذلك قال نابغة بني ذبيان:

إلا سليمان إذ قال الملوك له... قم في البرية فاحدّدها عن الفند

وقد قيل: إن (البرية) إنما لم تهمز لأنها (فعيلة) من (البرى)، والبرى: التراب، فكأن تأويله على قول من تأوله كذلك أنه مخلوق من التراب، وقال بعضهم: إنما أخذت (البرية) من قولك: بريت العود، فلذلك لم يهمز.

وقد قال الزمخشري كلاماً نفيساً في اختصاص ذكر الباري هنا، فقال: "فإن قلت: من أين اختص هذا الموضع بذكر الباري؟ قلت: الباري هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت { ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ } [الملك: ٣]، ومتميزاً بعضه من بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة، فكان فيه تفرُّع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطف حكمته على الأشكال المختلفة أبرياء من التفاوت والتنافر، إلى عباد البقرة التي هي مثل في الغباوة والبلادة. - في أمثال العرب: أبلد من ثور - حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم، وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم، حين لم يشكروا النعمة في ذلك، وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها".

واختلفت القراءة في { بارئكم } [البقرة: ٥٤]، على ثلاثة وجوه:

أحدها: قرأ الجمهور: { بارئكم }، بإظهار الهمزة وكسرها.

والثاني: وقرأ أبو عمرو: «بارئكم» بإسكان الهمزة، وروي عنه الاختلاس.

ومنع المبرد التسكين في حركة الإعراب، وزعم أن قراءة أبي عمرو لحن.

قال أبو حيان: "وما ذهب إليه ليس بشيء، لأن أبا عمرو لم يقرأ إلا بأثر عن رسول الله ﷺ، ولغة العرب توافقه على ذلك، فإنكار المبرد لذلك منكر"، ومن ذلك قول الشاعر:

فاليوم أشرب غير مستحقب... إثمًا من الله ولا واغل

وقول جرير:

سيروا بني العمّ فالأهواز منزلكم... ونهر تيرا ولا تعرفكم العرب

ومن ذلك قول وضاح اليمن:

إنما شعري شهد... قد خلط بالجلجلان

والثالث: وقرأ الزهري: { بارئكم }، بكسر الياء من غير همز، وروي ذلك عن

=

نافع.

قال أبو حيان: ولهذه القراءة تخريجان:

أحدهما: أن الأصل الهمزة، وأنه من برأ، فخففت الهمزة بالإبدال المحض على غير قياس، إذ قياس هذا التخفيف جعلها بين بين.

والثاني: أن يكون الأصل باربيكم، بالياء من غير همز، ويكون مأخوذاً من قولهم: بريت القلم، إذا أصلحته، أو من البري: وهو التراب، ثم حرك حرف العلة، وإن كان قياسه تقديرًا للحركة في مثل هذا رفعًا وجرًا، وقال الشاعر:

ويومًا توافينا الهوى غير ماضي

وقال آخر:

ولم تختضب سمر العوالي بالدم

وقال آخر:

خبيث الثرى كأبي الأزيد

قال أبو حيان: "وهذا كله تعليل شذوذ".

قوله تعالى: {فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، أي: "ليقتل البريء المجرم".

قال ابن عباس ومجاهد: "قام بعضهم إلى بعض بالخناجر يقتل بعضهم بعضًا لا يحن رجل على رجل قريب ولا بعيد".

قال ابن عثيمين: أي: "ليقتل بعضكم بعضًا".

واختلف في تفسير قوله تعالى: {فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤] على ثلاثة أوجه:

أحدها: قيل معناه: أنهم قاموا صفيين، يقتل بعضهم بعضًا، قاله ابن عباس، وسعيد بن جبيرة، ومجاهد، وقتادة، والحسن، وأبو عبدالرحمن.

وقالوا: إنما عبر بقتل النفس، لأن المؤمن أخو المؤمن فكأنه هو نفسه، فقد روي عن أبي عبدالرحمن، أنهم "عمدوا إلى الخناجر، فجعل يطعن بعضهم بعضًا"،

=

=

"حتى قيل لهم كُفُوا. قال قتادة: "كانت شهادة للمقتول وتوبة للحي".  
واعترض القاضي عبد الجبار أن يكون الله قد أمر بني اسرائيل بقتل أنفسهم، وقد ردّ الألوسي على اعتراضه.

والثاني: وقيل معناه البخع، فقله {فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ}: أي فابخعوها واجعلوها مطية ذلولا للعقل والإرادة، واقطعوا شهواتها، والتعبير عن ذلك بقتل النفس، لأن النفس الفاجرة الضالة إذا فطمت عن الشهوات كأنها قتلت، وحلت محلها النفس الطاهرة اللوامة التي تقهر الشهوات قهرا، والشروع دائما من الأهواء والشهوات، واستعمال القتل والبخع بالنسبة للنفس، وإرادة غير الظاهر كثير في كلام العرب، وفي القرآن كقوله تعالى: {لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} [الشعراء: ٣]، وإن هذا النص الكريم يشير إلى أن التوبة النصوح التي يقبلها الله تعالى، ويغفر بها الذنوب توجب قهر الشهوات والأهواء وقتل منابعها في النفس.

ومن ذلك قول حسان:

إن التي ناولتني فرددتها... قُتِلَتْ قُتِلَتْ فهاتها لم تقتل

ذكر الألوسي هذا القول، وعقب عليه قائلا: "ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيرا".

والثالث: وقيل: أمر من لم يعبد العجل أن يقتلوا العبد، أي يقتل البريء المجرم، "وكان السبب في امتحانهم بذلك: أنه كان فيهم من عرف بطلان عبادة العجل؛ إلا أنهم لم ينهوا الآخرين لخشية وقوع القتل فيما بينهم، فابتلاههم الله بما تركوا النهي عن المنكر لأجله".

وجمهور المفسرين أخذوا بظاهر اللفظ وهو (القتل)، إذ هو الأقرب إلى الصواب، وذلك لوجود الروايات التي تؤكد ذلك. والله أعلم.

قد اختلفوا فيمن خوطب بقوله تعالى: {فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، على

=

ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه خطاب للكل. قاله السدي عن أشياخه.

والثاني: أنه خطاب لمن لم يعبد ليقتل من عبد. قاله مقاتل.

والثالث: أنه خطاب للعابدين فحسب، أمروا أن يقتل بعضهم بعضا. قاله أبو سليمان الدمشقي.

واختلف المفسرون: هل هذا القتل وقع في ظلمة، أم وقع جهارًا بدون ظلمة؟، فذكروا فيه وجهين:

الأول: أنهم لما أمروا بذلك قالوا: لا نستطيع أن يقتل بعضنا بعضًا وهو ينظر إليه: ينظر الإنسان إلى ابنه، فيقتله، وإلى أبيه، وإلى صديقه! هذا شيء لا يطاق؛ فألقى الله تعالى عليهم ظلمة، وصار يقتل بعضهم بعضًا، ولا يدري من قتل.

والثاني: وقيل: بل إنهم قتلوا أنفسهم جهارًا بدون ظلمة.

والقول الثاني أقرب إلى الصواب، لأن ظاهر القرآن أنه لم تكن هناك ظلمة، وأنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضًا عيانًا، وهذا أبلغ في الدلالة على صدق توبتهم، ورجوعهم إلى الله سبحانه وتعالى.

قال أبو حيان: "وفي ذلك من الاتعاض والاعتبار ما يوجب مبادرة الازدجار عن مخالفة الملك القهار، وانظر إلى لطف الله بهذه الملة المحمدية، إذ جعل توبتها في الإقلاع عن الذنب، والندم عليه، والعزم على عدم المعاودة إليه".

واختلف في نوع (الفاء) في قوله تعالى: {فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، على وجهين:

أحدهما: أنها سببية، وأن الله تعالى جعل توبتهم قتل أنفسهم.

والثاني: أنها للتعقيب، والمعنى فأتبعوا التوبة القتل، تنمة لتوبتكم.

قال أبو حيان: "وقد أنكر في المنتخب كون القتل يكون توبة وجعل القتل شرطًا في

التوبة، فأطلق عليه مجازاً، كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة: توبتك رد ما غصبت، يعني أنه لا تتم توبتك إلا به، فكذلك هنا".

وقرأ قتادة: {فأقيلوا أنفسكم}، من الإقالة، أي استقيلوا العثرة بالتوبة. قال الآلوسي: "والمعنى أن أنفسكم قد تورطت في عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذي تعاطيتموه، وقد هلكت - فأقيلوها - بالتوبة والتزام الطاعة، وأزيلوا آثار تلك المعاصي بإظهار الطاعات".

قوله تعالى: {ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ} [البقرة: ٥٤]، "أي ما ذكر من التوبة والقتل أنفع لكم عند الله من العصيان والإصرار على الذنوب لما فيه من العذاب".

قال سعيد بن جبير: {خَيْرٌ لَّكُمْ}، "يعني: أفضل".

قال البيضاوي: "من حيث إنه طهرة من الشرك، ووصلة إلى الحياة الأبدية والبهجة السرمدية".

قوله تعالى: {فَتَابَ عَلَيْكُمْ} [البقرة: ٥٤]، "أي قبل توبتكم".

قال الطبري: أي "رَجَعَ لَكُمْ رَبِّكُمْ إِلَى مَا أَحْبَبْتُمْ: من العفو عن ذنوبكم وعظيم ما ركبتم، والصفح عن جرمكم".

قوله تعالى: {إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [البقرة: ٥٤]، "أي عظيم المغفرة واسع التوبة".

قال الطبري: أي "الراجع لمن أناب إليه بطاعته إلى ما يحب من العفو عنه. ويعني ب "الرحيم"، العائد إليه برحمته المنجية من عقوبته".

قال المراغي: "أي إنه هو الذي يكثر توفيق المذنبين للتوبة ويقبلها منهم، وهو الرحيم بمن ينيب إليه ويرجع، ولولا ذلك لعجل بإهلاككم على ما اجترحتم من عظيم الآثام".



وقال ابن عثيمين: " {التوَاب} أي كثير التوبة: لكثرة توبته على العبد الواحد، وكثرة توبته على التائبين الذين لا يحصيهم إلا الله، فهو يتوب في المرات المتعددة على عبده، ويتوب على الأشخاص الكثيرين الذين تكثر توبتهم؛ و {الرحيم} أي ذو الرحمة الواسعة التي وسعت كل شيء".

قال الآلوسي: قوله {إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}، "تذييل لقوله تعالى: {فَتُوبُوا}، فإن التوبة بالقتل - لما كانت شاقة على النفس هونها سبحانه بأنه هو الذي يوفق إليها ويسهلها ويبالغ في الإنعام على من أتى بها، أو تذييل لقوله تعالى: {فَتَابَ عَلَيْكُمْ}".

وفي الآية إثبات اسمين من أسماء الله. وهما {التوَاب}، و {الرحيم}؛ وإثبات ما تضمنناه من صفة. وهي: التوبة، والرحمة؛ وإثبات ما تضمنناه من صفة باقترانهما. لا تكون عند انفراد أحدهما؛ لأنه لما اقترنا حصل من اجتماعهما صفة ثالثة. وهي: الجمع بين التوبة التي بها زوال المكروه، والرحمة التي بها حصول المطلوب، فنبغي للإنسان أن يتعرض لما يقتضيه هذان الاسمان من أسماء الله؛ فيتعرض لتوبة الله، ورحمته؛ فيتوب إلى ربه سبحانه وتعالى، ويرجو الرحمة؛ وهذا هو أحد المعاني التي قال عنها رسول الله ﷺ: "من أحصاها". أي أسماء الله التسعة والتسعين. "دخل الجنة"؛ فإن من إحصائها أن يتعبد الإنسان بمقتضاها.

مسألة: كتب الله على بني إسرائيل من أصحاب موسى قتل أنفسهم؛ عقاباً لهم على اتخاذ العجل من دون الله معبوداً، وهو الظلم المقصود في الآية: {ظلمتم أنفسكم}، والشرك أعظم الظلم؛ كما في قوله تعالى: {وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم} [لقمان: ١٣].

وروى ابن جرير الطبري، عن سعيد بن جبير ومجاهد قالا: قام بعضهم إلى بعض بالخناجر يقتل بعضهم بعضاً، لا يحزن رجل على رجل قريب ولا بعيد، حتى ألوي

موسى بثوبه، فطرحوا ما بأيديهم، فتكشف عن سبعين ألف قتيل، وإن الله أوحى إلى موسى: أن حسبي، فقد اكتفيت! فذلك حين ألوى بثوبه.

✽ إقامة الحدود بالإمام ونوابه: وهؤلاء أقاموا حد الله على أنفسهم بأمر الله وبلاغ موسى، وفي هذا إشارة إلى أن حدود الله وأحكامه يجوز أن يقيمها الناس فيما بينهم عند تحقق العدل وانتفاء الظلم والبغي، وذلك بأمر الإمام ومباشرة صاحب الحق بنفسه بقتل قاتل ووليّه بإذن الإمام، وهو صحيح في قول جمهور العلماء؛ لقوله تعالى: {ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل} [الإسراء: ٣٣].

ولما روى مسلم في "صحيحه"؛ من حديث علقمة بن وائل؛ أن أباه حدثه قال: إني لقاعد مع النبي ﷺ، إذ جاء رجل يقود آخر بنسعة، فقال: يا رسول الله، هذا قتل أخي، فقال رسول الله ﷺ: (أقتلته؟) - فقال: إنه لو لم يعترف، أقتت عليه البينة - قال: نعم قتلته، قال: (كيف قتلته؟)، قال: كنت أنا وهو نختبط من شجرة، فسبني، فأغضبني، فضربته بالفأس على قرنه، فقتلته، فقال له النبي ﷺ: (هل لك من شيء تؤديه عن نفسك؟)، قال: ما لي مال إلا كسائي وفأسي، قال: (فترى قومك يشترونك؟)، قال: أنا أهون على قومي من ذلك، فرمى إليه بنسعته، وقال: (دونك صاحبك)، فانطلق به الرجل، فلما ولي، قال رسول الله ﷺ: (إن قتله، فهو مثله)، فرجع، فقال: يا رسول الله، إنه بلغني أنك قلت: (إن قتله، فهو مثله)، وأخذته بأمرك؟! فقال رسول الله ﷺ: (أما تريد أن يبوء بإثمك، وإثم صاحبك؟)، قال: يا نبي الله - لعله قال: بلى - قال: (فإن ذاك كذاك)، قال: فرمى بنسعته وخلي سبيله.

فالنبي ﷺ دفعه إليه بقوله: (دونك صاحبك).

وإلى هذا ذهب جماعة من السلف؛ كابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد،

وطلق بن حبيب، وقتادة، وجماعة.

وقوله ﷺ في الحديث: (إن قتله، فهو مثله)؛ أي: أنه لا فضل ولا منة لأحدهما على الآخر؛ لأنه أخذ حقه واستوفاه؛ فلبس له أجر، ولا جميل ذكر. وظاهر مذهب الحنابلة: أن حضور الوالي أو نائبه واجب؛ خوفا من التعدي. ومذهب الشافعية: أن حضوره مسنون؛ إذا كان ولي الدم ثقة عدلا. والأصل: أنه لا بد من أخذ إذن ولي الأمر في الاستيفاء، ومن استوفاه بنفسه، مضى استيفاءه إذا كان وفق حكم الله، وللوالي تعزيره لافتئاته عليه، وله العفو عنه. روى ابن أبي حاتم في "تفسيره"، عن ابن عباس رضي الله عنه؛ في قوله تعالى: {فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا} [الإسراء: ٣٣]؛ قال ينصره السلطان حتى ينصفه من ظالمه، ومن انتصر لنفسه دون السلطان، فهو عاص مسرف، قد عمل بحمية أهل الجاهلية، ولم يرض بحكم الله.

\* استيفاء صاحب الحق حقه بنفسه: واستيفاء صاحب الحق أو ولي دمه لما دون النفس: يمنع على الصحيح؛ لعدم الأمن من التجاوز والتعذيب. والشريعة أغلقت باب الثأر؛ لأنه يفضي إلى تسلسل العداوة من الأفراد إلى قتل الجماعات انتقاما، وهكذا كان الجاهليون؛ ففي "صحيح البخاري"، عن ابن عباس؛ أن النبي ﷺ قال: (أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطلب دم امرئ بغير حق ليهريق دمه). وفي "مسند أحمد"؛ من حديث عبد الله بن عمرو؛ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن أعتى الناس على الله عز وجل: من قتل في حرم الله، أو قتل غير قاتله، أو قتل بذحول الجاهلية).

\* إقامة الحدود لولي الأمر: وأصل إقامة الحدود - كحد الزاني، والسارق، والقاتل، وشارب الخمر، والقاذف، والمترد، وغير ذلك - لولي الأمر بالاتفاق،

ولا يجوز لأحد أن يفتت عليه، والتعدي عليه في حقه يستوجب التعزير. وقد قال تعالى: {فاجلدوا كل واحد منهما} [النور: ٢]، والأمر في هذه الآية متوجه إلى ولي الأمر؛ قال ابن العربي في "تفسيره": "لا خلاف أن المخاطب لهذا الأمر بالجلد: الإمام ومن ناب عنه".

روى ابن أبي شيبة، عن الحسن؛ قال: "أربعة إلى السلطان: الزكاة، والصلاة، والحدود، والقضاء".

وروي هذا عن جماعة من السلف؛ كعطاء الخراساني، وابن محيريز. وهذا في كل حد أو تعزير، ولو كان الضرر ظاهرا في حق إنسان بعينه؛ روى ابن أبي شيبة، عن أبي أسامة، عن محمد بن عمر بن عبد العزيز؛ قال: "السلطان ولي من حارب الدين، وإن قتل أخا امرئ أو أباه".

لأن الأمر لو وكل إلى الإنسان صاحب الحق أن يستوفي بنفسه، لظهر البغي في الناس، ولانتقم أهل الجاني الأول من المقتص، وتسلسل الأمر واتسعت دائرة الفتنة، وقد بين سبحانه أن صاحب الحق قد يبغي فحذره من ذلك، فقال: {فلا يسرف في القتل} [الإسراء: ٣٣]؛ يعني: لا يتخذ حقه في إقامة الحد ذريعة إلى البغي.

وهذا في الحدود والقصاص:

وأما في التعزيرات:

فذهب الشافعي إلى أنها حق للإمام لا واجبة عليه؛ وعلّة ذلك: أن لولي الأمر أن يعفو عن المجرم، وأن يعفو عن العقوبة لمصلحة يراها، فله إنزال العقوبة وله عدم إنزالها، والأمر يتعلق بالمصلحة العامة لا المصلحة الخاصة به، وكل ما للإنسان أن يفعله أو يتركه، فهو حق له وليس واجبا عليه.

وظاهر مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد: أن التعزير واجب على الإمام، وليس

حقا له، ويرون أن له العفو ما قامت المصلحة العامة. وهذا تفرع عن كون ولي الأمر يدرك مصالح العامة، وأنه من أهل المعرفة والعدالة.

✽ إقامة الحدود على الموالي:

أما الإماء والعبيد، فذهب جمهور العلماء: إلى جواز إقامة الحد على العبد من سيده؛ ذهب إلى هذا مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر الصحابة والتابعين، وعليه عملهم.

وجاء عن مالك استثناء حد القطع في السرقة، وجعله لولي الأمر بكل حال. ويرى أبو حنيفة: أن ذلك كله للإمام، وفي مذهب الحنفية قول: أنه لا يقيم السيد الحد على عبده إن كان عبده زوجا لحره، أو لأمة غيره، أو كانت أمته زوجة لحر، أو لعبد غيره؛ ففي هذه الصور لا يقيم الحد إلا للإمام فقط.

وهذا مروى عن ابن عمر؛ كما رواه عبد الرزاق، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر؛ قال في الأمة إذا كانت ليست بذات زوج، فزنت: جلدت نصف ما على المحصنات من العذاب؛ يجلدونها سيدها، فإن كانت من ذوات الأزواج، رفع أمرها إلى السلطان.

والأصل: أن الحدود على الإماء والعبيد يقيمها أهلهم في حال قيام البينة. والبينة في حق الإماء كالبينة في حق الحرائر لا فرق؛ فقد روى الشيخان، عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (إذا زنت أمة أحدكم، فتبين زناها، فليجلدها الحد ولا يثرب عليها، ثم إن زنت، فليجلدها الحد ولا يثرب، ثم إن زنت الثالثة، فتبين زناها، فليبعها ولو بحبل من شعر).

والخطاب توجه هنا إلى سيدها، ولكنه أمر بالاستيثاق في قوله (فتبين زناها)، وأمر بعدم التعدي والتعنيف في قوله: (ولا يثرب)؛ فإن الزيادة عن الحد ظلم، وحد

الأمة نصف حد الحرة، كما يأتي بيانه بإذن الله.

ويظهر الخطاب متوجها إلى السيد فيما روى مسلم، والترمذي، وغيرهما؛ من حديث أبي عبد الرحمن السلمي؛ قال: خطب علي رضي الله عنه، فقال: أيها الناس، أقيموا الحدود على أرقائكم؛ من أحصن منهم ومن لم يحصن؛ فإن أمة لرسول الله ﷺ زنت فأمرني أن أجلدها، فإذا هي حديث عهد بالنفاس، فخشيت إن أنا جلدها أن تموت، فأتيت النبي ﷺ فأخبرته، فقال: (أحسن، أتركها حتى تماثل).

وهذا هو عمل الصحابة والتابعين، ومثل هذا العمل إذا وقع في زمنهم يشتهر ويستفيض ويصل إلى الحاكم والمحكوم، وإذ لم يعارض صريحا من إمام المسلمين حينها، دل على جوازه وصحة وقوعه.

قال ابن عبد البر: "روي عن جماعة من الصحابة: أنهم أقاموا الحدود على ما ملكت أيماهم؛ منهم ابن عمر، وابن مسعود، وأنس، ولا مخالف لهم من الصحابة".

فقد روى ابن أبي شيبة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى؛ قال: "أدركت أشياخ الأنصار إذا زنت الأمة، يضربونها في مجالسهم".

وروى نافع، عن ابن عمر: "أنه كان يضرب أمته إذا فجرت".

وأخرج عبد الرزاق، ومن طريقه ابن حزم في "المحلى"، عن نافع: "أن ابن عمر قطع يد غلام له سرق، وجلد عبدا له زنى؛ من غير أن يرفعهما".

وروي عن ابن مسعود - كما رواه سعيد بن منصور في "السنن"، ومن طريقه البيهقي في "الكبرى"، والطبراني في "الكبير"، عن عمرو بن شرحبيل: "أن معقل بن مقرن أتى عبد الله، فقال: عبدي سرق من عندي قباء؟ قال: مالك سرق بعضه في بعض، قال: أظنه ذكر: أمتي زنت؟! قال: اجلدها، قال: إنها لم تحصن؟ قال:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ

=

إحصانها إسلامها".

وروى عبد الرزاق، عن الثوري، عن إبراهيم: "أن معقل بن مقرن المزني جاء إلى عبد الله، فقال: إن جارية لي زنت؟ فقال: اجلدها خمسين، قال: ليس لها زوج؟ قال: إسلامها إحصانها".

وروى ابن أبي شيبة أيضا، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود: "أنهما كانا يقيمان الحدود على جوارى الحي إذا زنين في المجالس".

وكان الصحابة يفتون بذلك ويأمرون بإقامة السيد الحد على أمته من غير أمر بإرجاع ذلك إلى ولي الأمر؛ كما روى ابن أبي شيبة، عن إبراهيم، عن همام، عن عمرو بن شرحبيل؛ قال: "جاء معقل المزني إلى عبد الله، فقال: جاريتي زنت، فأجلدها؟ قال: فقال عبد الله: اجلدها خمسين، فقال: عادت؟ فقال: اجلدها". وذلك أن الأمة والعبد من جملة ملك السيد، فيملك بيعه وشراؤه فيملك تأديبه من باب أولى؛ فالتأديب شيء عارض، والملك دائم، فلما جاز شرعا الملك الدائم، جاز التأديب العارض.

ولولي الأمر إذا فشا ظلم العبيد والإماء أن يكل الأمر إليه؛ وذلك أن الشريعة جاءت بدفع المفسد، فإذا كانت تتحقق المصلحة بإقامة الحد من الوالي من غير تفريط، فله ذلك، وإلا فتركه للناس هو الأصل، وعليه عمل الصحابة والتابعين؛ فقد روى عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري؛ قال: "مضت السنة أن يحد العبد والأمة أهلوهما في الفاحشة، إلا أن يرفع أمرهما إلى السلطان؛ فليس لأحد أن يفتن على السلطان".

والرفع عن أصل لا يكون إلا بتحقيق مفسدة ظاهرة من بقاء الأصل لا يمكن تلافيها ببقائه، فإذا تحققت المصلحة بالإمام، فيجوز رفعه إليه.

تَنْظُرُونَ (٥٥).

{وَإِذْ قُلْتُمْ} وَقَدْ خَرَجْتُمْ مَعَ مُوسَى لَتَعْتَذِرُوا إِلَى اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ الْعِجْلِ  
وَسَمِعْتُمْ كَلَامَهُ {يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً} عِيَانًا {فَأَخَذْتُكُمْ  
الصَّاعِقَةَ} الصَّيْحَةَ فَمُتُّمْ {وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} ما حل بكم<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى} [البقرة: ٥٥]، "أي: واذكروا أيضًا يا بني  
إسرائيل إذ قلتم يا موسى".

قال ابن عثيمين: "والخطاب لمن كان في عهد الرسول ﷺ، لكن إنعامه على أول  
الأمّة إنعام على آخرها؛ فصح توجيه الخطاب إلى المتأخرين مع أن هذه النعمة  
على من سبقهم".

قوله تعالى: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ} [البقرة: ٥٥]، "أي لن ننقاد، ولن نصدق، ولن  
نعترف لك بما جئت به".

قوله تعالى: {حَتَّى نَرَى اللَّهَ} [البقرة: ٥٥] "أي حتى نرى الله علانية".

و(جَهْرَةً): أي "معايينة بلا ساتر بيننا وبينه، وأصل الجهر من الكشف"، يقال  
"فلان يجاهر بالمعاصي أي لا يستتر من الناس منها بشيء"، ويقال: قد جاهر  
فلان بهذا الأمر مجاهرة وجهارا، "إذا أظهره لرأي العين وأعلنه، كما قال الفرزدق  
بن غالب:

من اللائي يظل الألف منه ررر... منيخًا من مخافته جهارا  
ومنه قول الشاعر:

يجهر أجواف المياه السدم... وانتحابها على الحان

وقيل المعنى (جهرة) أنه صفة لقولهم، أي: جهروا بذلك القول.

وفي القائلين لموسى ذلك قولان:

القول الأول: أنهم السبعون المختارون، فلما صار يكلم موسى ربه ويكلمه الله،



قالوا {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً}.

القول الثاني: أنه لما رجع موسى من ميقات الله، وأنزل عليه التوراة، وجاء بها قالوا: ليست من عند الله {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً}.

قال ابن عطية: "واختلف في وقت اختيارهم، فحكى أكثر المفسرين أن ذلك بعد عبادة العجل، اختارهم ليستغفروا لبني إسرائيل، وحكى النقاش وغيره أنه اختارهم حين خرج من البحر وطلب بالميعاد، والأول أصح".

وقوله {جَهْرَةً} [البقرة: ٥٥]، فيه وجهان من القراءة:

أحدهما: {جَهْرَةً}، بجزم الهاء. قرأ بها الجمهور.

والثاني: {جَهْرَةً}، بفتح الهاء، قرأ بها ابن عباس، قرأ سهل بن شعيب وحميد بن قيس، "وهي لغة مسموعة عند البصريين فيما فيه حرف الحلق ساكنا قد انفتح ما قبله، والكوفيون يجيزون فيه الفتح وإن لم يسمعه".

قال الثعلبي: "وهما لغتان، مثل زهره وزهره".

قوله تعالى: {فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ} [البقرة: ٥٥]، أي فأهلكهم الله بالصاعقة، عقابًا.

قال الواحدي: "يعني ما تصعقون منه، أي: تموتون".

قال البغوي: "أي الموت".

قال الثعلبي: "وهي نار جاءت من السماء فأحرقتهم جميعا".

قال ابن عثيمين: "يعني الموت الذي صعقوا به".

قال الصابوني: "أي أرسل الله عليهم نارًا من السماء فأحرقهم".

قال الزجاج: "معنى الصاعقة ما يُصْعَقُونَ منه، أي يموتون، فأخذتهم الصاعقة فماتوا".

قال المراغي: "أي فأخذت الصاعقة من قال ذلك".

=

واختلف في موسى هل أصابه ما أصابهم؟، وللعلماء فيه قولان:  
الأول: أن الخطاب لم يتناول موسى - عليه السلام. قاله الجمهور، وهو الصحيح،  
وذلك لوجهين:

أحدهما: أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام.  
الثاني: أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى: فلما أفاق  
مع أن لفظة الإفاقة لا تستعمل في الموت.  
والقول الثاني: إن موسى عليه السلام قد مات، قاله ابن قتيبة. وهو خطأ لما بيناه في  
القول الأول. والله أعلم.

وفي قوله تعالى: {الصَّاعِقَةُ} [البقرة: ٥٥]، وجهان من القراءة:  
أحدهما: {الصعقة}، بغير ألف، قرأها عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم).  
والثاني: وقرأ الباقون {الصَّاعِقَةُ} بالألف.  
قال الثعلبي: "وهما لغتان".

قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ} [البقرة: ٥٥]، "أي ما حلّ بكم".  
قال عروة بن رويم: "فصعق بعضكم وبعض ينظرون".  
قال الطبري: "وأنتم تنظرون إلى الصاعقة التي أصابتكم".  
قال البغوي: "أي ينظر بعضكم إلى بعض حين أخذكم الموت".  
قال ابن عطية: أي: "إلى حالكم.. حتى أحالهم العذاب وأزال نظرهم".  
قال الماوردي: أي: "ما نزل بكم من الموت".

قال ابن عثيمين: "أي ينظر بعضكم إلى بعض حين تتساقطون".  
وقال المراغي: "والباقون ينظرون بأعينهم" موت من طلب رؤية الله جهرة.  
وللمفسرين في (الصاعقة) التي أخذتهم قولان:  
أحدهما: أنها هي الموت. وهو قول الحسن وقتادة، والربيع.

=

=

واحتجوا عليه بقوله تعالى: {فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ} [الزمر: ٦٨] [الزمر: ٦٨].

قال الرازي: "وهذا ضعيف لوجوه:

أحدها: قوله تعالى: فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة.

وثانيها: أنه تعالى قال في حق موسى: وخر موسى صعقا [الأعراف: ١٤٣] أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتا لأنه قال: فلما أفاق والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي.

وثالثها: أن الصاعقة وهي التي تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت.

ورابعها: أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون. ولذلك قال: {وأنتم تنظرون}، منبها على عظم العقوبة.

القول الثاني: أن الصاعقة هي سبب الموت، ولذلك قال تعالى في سورة الأعراف: {فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ} [الأعراف: ١٥٥].

ومن ثم اختلفوا هؤلاء في سبب الموت أي شيء كان، على أربعة أوجه:

أحدها: أن نارا وقعت من السماء، فأحرقتهم. قاله السدي.

وثانيها: صيحة جاءت من السماء. قاله مروان بن الحكم.

وثالثها: أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بخسها فخرؤا صعقين ميتين يوما وليلة.

ورابعها: أخذتهم الرجفة، وهي الصاعقة، فماتوا جميعا. قاله غبن إسحاق.

و (الصاعقة) هي "الصوت الشديد من الجو، ثم يكون منها نار فقط، أو عذاب، أو موت، وهي في ذاتها شيء واحد، وهذه الأشياء تأثيرات منها"، و"الصاعقة والصاعقة يتقاربان، وهما الهدة الكبيرة، إلا أن الصقع يقال في الأجسام الأرضية، والصعق في الأجسام العلوية.

=

=

وقال بعض أهل اللغة: الصاعقة على ثلاثة أوجه:

أحدها: الموت، كقوله: {فصعق من في السموات ومن في الأرض} [الزمر / ٦٨]،  
وقوله: {فأخذتهم الصاعقة} [النساء / ١٥٣].

والثاني: العذاب، كقوله: {أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وشمود} [فصلت / ١٣].

والثالث: النار، كقوله: {أنذرتكم الصواعق فيصيب بها من يشاء} [الرعد / ١٣].  
وقال الإمام الطبري: "وأصل (الصاعقة) كل أمر هائل رآه (المرء) أو عاينه أو أصابه، حتى يصير من هولته وعظيم شأنه إلى هلاك وعطب، وإلى ذهاب عقل وغمور فهم، أو فقد بعض آلات الجسم صوتا كان ذلك أو نارا، أو زلزلة، أو رجفا، ومما يدل على أنه قد يكون مصعوقا وهو حي غير ميت، قول الله عز وجل: {وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا} [الأعراف: ١٤٣]، يعني مغشيا عليه، ومنه قول جرير بن عطية:

وهل كان الفرزدق غير قرد... أصابته الصواعق فاستدارا

فقد علم أن موسى لم يكن حين غشي عليه وصعق ميتا، لأن الله جل وعز أخبر عنه أنه لما أفاق قال: (تبت إليك) [الأعراف: ١٤٣] - ولا شبه جرير الفرزدق وهو حي بالقرد ميتا".

وقد ذكر الطبري مجموعة من الروايات عن سبب قيلهم لموسى ما أخبر الله جل وعز عنهم أنهم قالوا له، من قولهم: {لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة}، وهي روايات غير صحيحة الإسناد، والصواب من القول فيه أن يقال: "إن الله جل ثناؤه قد أخبر عن قوم موسى أنهم قالوا له: {يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة}، كما أخبر عنهم أنهم قالوه. وإنما أخبر الله عز وجل بذلك عنهم الذين خوطبوا بهذه الآيات، توبيخا لهم في كفرهم بمحمد ﷺ، وقد قامت حجته على

=

من احتج به عليه، ولا حاجة لمن انتهت إليه إلى معرفة السبب الداعي لهم إلى قيل ذلك. وقد قال الذين أخبرنا عنهم الأقوال التي ذكرناها، وجائز أن يكون بعضها حقا كما قال".

وتجدر الإشارة بأن أهل السنة والجماعة أجمعوا بأن رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة ممكنة وقد جاء الوعد بها صريحا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاويه ما نصه "نعم رؤية الله بالأبصار هي للمؤمنين في الجنة وهي أيضا للناس في عرصات القيامة كما تواترت بها الأحاديث عن النبي ﷺ حيث قال: "إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب" إلى أن قال: "وهذه الأحاديث وغيرها في الصحاح وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول واتفق عليها أهل السنة والجماعة وإنما يكذبها أو يحرفها الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة والرافضة ونحوهم الذين يكذبون بصفات الله تعالى وبرؤيته وغير ذلك وهم المعطلة شرار الخلق والخليقة".

(تنبيه): قد غلط أهل الكتاب في دعواهم أن هؤلاء رأوا الله عز وجل فإن موسى الكليم عليه السلام قد سأل ذلك. فمنع منه، فكيف يناله هؤلاء السبعون؟ أفاده ابن كثير. وقد رأيت دعواهم المذكورة في الفصل الرابع والعشرين في سفر الخروج.

وهذا من المواضع المحقق تحريفها. ويدل عليه ما في الفصل الثالث والثلاثين من السفر المذكور أنه تعالى قال لموسى: لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراني ويعيش.

وجهرة، في الأصل، مصدر قولك جهرت بالقراءة. استعيرت للمعاينة، لما بينهما من الاتحاد. في الوضوح والانكشاف. إلا أن الأول في المسموعات، والثاني في

ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٦).  
 {ثم بعثناكم} أحييناكم {من بعد موتكم لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} نِعْمَتًا بِذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

المبصرات. ونصبها على المصدر لأنها نوع من الرؤية. فنصبت بفعلها كما تنصب  
 القرفصاء بفعل الجلوس. أو على الحال من الفاعل أو المفعول.  
 قال ابن جرير: وأصل الصاعقة كل أمر هائل رآه أو عاينه أو أصابه، حتى يصير من  
 هوله وعظيم شأنه إلى هلاك وعطب وإلى ذهاب عقل وغمور فهم، أو فقد بعض  
 آلات الجسم. صوتا كان ذلك أو نارا. أو زلزلة أو رجفا (قال) ومما يدل على أنه  
 قد يكون مصعوقا وهو حي غير ميت قول الله عز وجل وخر موسى صعقا يعني  
 مغشيا عليه. ومنه قول جرير:

وهل كان الفرزدق غير قرد ... أصابته الصواعق فاستدارا  
 فقد علم أن موسى لم يكن، حين غشي عليه وصعق، ميتا. لأن الله، جل وعز،  
 أخبر عنه أنه لما أفاق قال: تبت إليك. ولا شبه جرير الفرزدق، وهو حي، بالقرد  
 ميتا، ولكن معنى ذلك ما وصفناه.

وقوله تعالى: وأنتم تنظرون أي إلى تلك الصاعقة.

(١) قوله تعالى: {ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ} [البقرة: ٥٦]، أي "ثم أحييناكم".

أصل "البعث" في اللغة الإخراج؛ ويطلق على الإحياء، كما هذه الآية؛ ويدل على  
 أن المراد به الإحياء هنا قوله تعالى: {من بعد موتكم}؛ وهو موت حقيقي، وليس  
 نومًا، لأن النوم يسمى وفاة؛ ولا يسمى موتًا، كما في قوله تعالى: {وهو الذي  
 يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار} [الأنعام: ٦٠]، وقوله تعالى: {الله يتوفى  
 الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها} [الزمر: ٤٢]. قال الراغب  
 الأصبهاني في تفسيره: البعث إرسال المبعوث من المكان الذي فيه. لكن فرق بين  
 تفاسيره بحسب اختلاف المعلق به، فقليل: بعث البعير من مبركه أي أثره. وبعثته

في السير أي هيجته، وبعث الله الميت أحياء. وضرب البعث على الجند إذا أمروا بالارتحال. وكل ذلك واحد في الحقيقة، وإنما اختلف لاختلاف صور المبعوثات (ثم قال) والموت حمل على المعروف، وحمل أيضا على الأحوال الشاقة الجارية مجرى الموت، وليس يقتضى قوله فأخذتكم الصاعقة أنهم ماتوا. ألا ترى إلى قوله: وخر موسى صعقا لكن الآية تحتل الأمرين، وحقيقة ما كان إنما يعتمد فيها على السمع المتعدي عن الاحتمالات. انتهى. وقد يؤيد الثاني آية الأعراف المذكورة وهي واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا، فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي [الأعراف: ١٥٥]، فالرجفة هي المسماة بالصاعقة هنا، والتنزيل يفسر بعضه بعضا، والأصل توافق الآي. وقد ذكر ابن إسحاق والسدي أن الذين أخذتهم الرجفة هم الذين سألوا موسى رؤية الله جهرة، وسيأتي في الأعراف بسط ذلك إن شاء الله.

قال قتادة: "ثم بعثهم الله تعالى، ليكملوا بقية آجالهم".

وقال الربيع بن أنس: "فبعثوا من بعد موتهم، لأن موتهم ذاك كان عقوبة لهم، فبعثوا بقية آجالهم".

واختلف أهل العلم في أصل (البعث) على أربعة أقوال:

الأول: أن أصله: إثارة الشيء من محله، يقال: بعثت الناقة: أثرتها، أي حركتها، قال امرؤ القيس:

وفتيان صدق قد بعثت بسحرة... فقاموا جميعا بين ونشوان  
وقال عنتره:

وصحابة شم الأنوف بعثتهم... ليلا وقد مال الكرى بطلاها  
ومنه قول الآخر:

فأبعثها وهي صنيع حول... كركن الرّعن، ذِعْلِبَةً وَقَاحَا

والثاني: أن البعث: الإرسال، ومنه قوله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ  
اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦]، وقوله: {ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ  
مُوسَى} [الأعراف: ١٠٣]، و[يونس: ٧٥].

والثالث: وقيل: أن أصله: الإفاقة من الغشي أو النوم، قال تعالى: {وَكَذَلِكَ  
بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا  
رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى  
طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا} [الكهف: ١٩].

والرابع: وقد تأتي بمعنى: التعليم من بعد الجهل، قال تعالى: {ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ  
مَوْتِكُمْ} [البقرة: ٥٦] أي: "علمناكم من بعد جهلكم".

والقدر المشترك بين هذه المعاني هو إزالة ما يمنع عن التصرف.

والقول الأول أصح، وهو اختيار الإمام القرطبي، لأن الأصل الحقيقة، وكان  
موت عقوبة، ومنه قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ  
حَدَرُ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ} على ما يأتي [البقرة: ٢٤٣].

واختلف في قوله {ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ} [البقرة: ٥٦]، على قولين:

أحدهما: أن المراد: ثم أحييناكم. يعني: إحيائهم بعد موتهم لاستكمال آجالهم،  
وهذا قول قتادة، والربيع بن أنس.

والثاني: أن المراد: ثم بعثناكم أنبياء. يعني: أنهم بعد الإحياء سألوا أن يبعثوا أنبياء  
فبعثهم الله أنبياء، وهذا قول السدي.

ويمكن الجمع بين القولين، فيكون تفسير الآية: {فأخذتكم الصاعقة}، ثم  
أحييناكم {من بعد موتكم}، {وأنتم تنظرون}، إلى إحيائنا إياكم من بعد موتكم،  
{ثم بعثناكم}، أنبياء {لعلكم تشكرون}.

قوله تعالى: {مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ} [البقرة: ٥٦]، أي: "من بعد موتكم بالصاعقة التي



أهلكتمكم".

قال الثعلبي: "أي: "لستوفوا بقيّة آجالكم وأرزاقكم".  
قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: ٥٦]، أي: "لتشكروا الله سبحانه  
وتعالى".

قال النسفي: "نعمة البعث بعد الموت".

قال الصابوني: "أي لتشكروا الله على إنعامه عليكم بالبعث بعد الموت".  
قال النحاس: وهذا احتجاج على من لم يؤمن بالبعث من قريش، واحتجاج على  
أهل الكتاب إذ خبروا بهذا، والمعنى {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} ما فعل بكم من البعث  
بعد الموت".

وذكر أهل التفسير في قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [البقرة: ٥٦]، وجهين:  
أحدهما: أن الشكر خاص، لنعمة البعث بعد الموت.

والثاني: أن الشكر عام، على هذه النعمة وسائر نعمه التي أسداها إليهم.  
والثالث: أن المعنى: لعلكم تشكرون نعمة الله بعدما كفرتموها إذا رأيتم بأس الله  
في رميكم بالصاعقة وإذاقتكم الموت.

والرابع: وقيل: الشكر على إنزال التوراة التي فيها ذكر توبته عليهم، وتفصيل  
شرائعه، بعد أن لم يكن شرائع. ضعفه أبو حيان وقال: "وهذا بعيد".

والصحيح أن لفظ الشكر عام، "يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى: {اعْمَلُوا آلَ  
دَاوُدَ شُكْرًا} [سبأ: ١٣]".

قال ابن كثير: "وهذا السياق يدل على أنهم كلفوا بعد ما أحيوا".

وقال الماوردي واختلف في بقاء تكليف من أعيد بعد موته ومعابنته الأحوال  
المضطرة إلى المعرفة، على قولين:

أحدهما: أنه سقط التكليف عنهم لمعابنتهم الأمر جهرة حتى صاروا مضطرين

إلى التصديق.

والثاني: أنهم مكلفون لئلا يخلو عاقل من تكليف.

قال القرطبي: "والأول أصح فإن بني إسرائيل قد رأوا الجبل في الهواء ساقطاً عليهم والنار محيطه بهم وذلك مما اضطهرهم إلى الإيمان وبقاء التكليف ثابت عليهم ومثلهم قوم يونس. ومحال أن يكونوا غير مكلفين. والله أعلم".

قال الزجاج: "وفي هذه الآية ذكر البعث بعد موت وقع في الدنيا، مثل قوله تعالى: {فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ} [البقرة: ٢٥٩]، ومثل قوله عزَّ وجلَّ: {فَقَالَ لَهُمَ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ} [البقرة: ٢٤٣]، وذلك احتجاج على مشركي العرب الذين لم يكونوا موقنين بالبعث، فأتى النبي ﷺ بالأخبار عمن بعث بعد الموت في الدنيا مما توافقه عليه اليهود والنصارى، وأرباب الكتب فاحتج ﷺ بحجة الله التي يوافقها عليها جميع من خالفه من أهل الكتب".

قال ابن عثيمين: "وهذه إحدى الآيات الخمس التي في سورة البقرة التي فيها إحياء الله تعالى الموتى؛ والثانية: في قصة صاحب البقرة؛ والثالثة: في الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت، فقال الله لهم: {موتوا ثم أحياهم} [البقرة: ٢٤٣]؛ والرابعة: في قصة الذي مرَّ على قرية وهي خاوية على عروشها، فقال: {أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه} [البقرة: ٢٥٩]؛ والخامسة في قصة إبراهيم: {رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي..} [البقرة: ٢٦٠] الآية؛ والله تعالى على كل شيء قدير، ولا ينافي هذا ما ذكر الله في قوله تعالى: {ثم إنكم بعد ذلك لميتون} \* ثم إنكم يوم القيامة تبعثون} [المؤمنون: ١٥، ١٦]؛ لأن هذه القصص الخمس، وغيرها. كإخراج عيسى الموتى من قبورهم. تعتبر أمراً عارضاً يؤتى به لآية من آيات الله سبحانه وتعالى؛ أما البعث العام فإنه لا يكون إلا يوم القيامة؛ ولهذا نقول في شبهة

الذين أنكروا البعث من المشركين، ويقولون: {متى هذا الوعد إن كنتم صادقين} [الأنبياء: ٣٨]، ويقولون: {فأتوا بآبائنا إن كنتم صادقين} [الدخان: ٣٦] نقول: إن هؤلاء مموهون؛ فالرسل لم تقل لهم: إنكم تبعثون الآن؛ بل يوم القيامة؛ وليتظروا، فسيكون هذا بلا ريب".

(فائدة) قد دلت هذه الآية زما قبلها على أن طلب رؤيته تعالى في الدنيا مستنكر غير جائز، ولذا لم يذكر، سبحانه وتعالى، سؤال الرؤية إلا استعظمه. وذلك في آيات. منها هذه. ومنها قوله تعالى: يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء، فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم [النساء: ١٥٣] ومنها قوله تعالى: وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا، لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا [الفرقان: ٢١] فدللت هذه التهويلات الفظيعة الواردة لطالبيها في الدنيا على امتناعها فيها. وكما أخبر تعالى بأنه لا يرى في الدنيا فقد وعد الوعد الصادق عز وجل برؤيته في الدار الآخرة في آيات عديدة، كما تواترت الأحاديث الصحيحة بذلك، وهي قطعية الدلالة. لا ينبغي لمنصف أن يتمسك في مقابلها بتلك القواعد الكلامية التي جاء بها قدماء المعتزلة وزعموا أن العقل قد حكم بها.

(تنبيه): ذهب المعتزلة والجهمية ومن تبعهم من الخوارج والإمامية وبعض الزيدية وبعض المرجئة إلى نفي رؤية الله تعالى عيانا في الدنيا والآخرة، وقالوا: باستحالة ذلك عقلا؛ لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، أي ما هو مادي والله تعالى ذات غير مادية، فمن المستحيل إذن أن يقع عليه البصر، فالقول برؤية الله تعالى هدم للتنزيه وتشويه لذات الله وتشبيه له حيث إن الرؤية لا تحصل إلا بانطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان حتى يمكن اتجاه الحدقة إليه، ومن المعلوم علم اليقين أن

الله تعالى ليس بجسم ولا تحده جهة من الجهات ولو جاز أن يرى في الآخرة لجازت رؤيته الآن. فشروط الرؤية لا تتغير في الدنيا والآخرة. قال ابن رشد في مناهج الأدلة (٨١): "ومن كانت هذه مبادئه فلا يتوقع منه غير هذا إذا كان محترما لها يستنبط منها النتائج المنطقية".

واستدلوا على هذا بالسمع والعقل:

فمن جهة السمع: أولا قوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ١٠٣]، ووجه الدلالة من الآية كما قال عبد الجبار: هو أنه نفى أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيدته رؤية البصر، وإذا كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحق، فيقال أدرك الغلام إذا بلغ وأدركت الثمرة إذا نضجت، وأدرك فلان فلان إذا لحقه، وقال سبحانه: حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ [يونس: ٩٠] يعني لحقه العرق، وقال سبحانه: فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَائِلًا أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ [الشعراء: ٦١] يعني لملحقون، وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة وأدركت الصوت، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه، فاخص بفائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر، فإذا صح ذلك فيجب أن يكون لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] في باب الدلالة على أنه لا يرى، بمنزلة قوله لو قال: "لا تراه الأبصار، فثبت أنه نفى عن نفسه إدراك البصر فيتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات.

ومما يؤيد العموم أن عائشة رضي الله عنها لما أنكرت قول ابن عباس في أن محمدا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة ما ذهبت إليه بهذه الآية ولو لم تكن هذه الآية مفيدة للعموم بالنسبة إلى كل الأشخاص وكل الأحوال لما تم ذلك الاستدلال، ولا شك أنها من أكثر الناس علما بلغة العرب، فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب. وأيضا "إن

الباري تعالى تمدح بكونه لا يرى، حيث إن قوله: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَقَعَتْ فِي أَثْنَاءِ الْمَدَائِحِ فَإِنَّ مَا قَبْلَهَا مُشْتَمَلٌ عَلَى الْمَدْحِ وَالثَّنَاءِ، وَقَوْلُهُ بَعْدَهَا وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] أَيْضًا مَدْحٌ وَثَّنَاءٌ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] مَدْحًا وَثَّنَاءً، وَذَلِكَ يُوْجِبُ الرِّكَاعَةَ، وَهِيَ غَيْرُ لَاقِئَةٍ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقْدَسُ، وَحَيْثُ نَقُولُ: إِنَّ كُلَّ مَا كَانَ عَدَمُهُ مَدْحًا وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الْفِعْلِ كَانَ ثَبُوتُهُ نَقْصًا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى، وَالنَّقْصُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ، لِقَوْلِهِ لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] وَقَوْلِهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١] وَقَوْلِهِ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ [الإخلاص: ٣] إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَوَجِبَ أَنْ يُقَالَ كَوْنُهُ تَعَالَى مَرْتَبًا مُحَالًا. وَقَدْ أَطَالَ الْقَاضِي عَبْدَ الْجَبَّارِ فِي تَقْرِيرِ هَذَا الدَّلِيلِ وَفَرَضَ الِاعْتِرَاضَاتِ وَالرَّدَ عَلَيْهَا فَقَالَ بَعْدَ تَقْرِيرِ وَجْهِ الدَّلَالَةِ:

فإن قيل: ولو قلت إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟

قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائيًا حالة زائدة على كونه مدركًا، لأنه لو كان أمرًا زائدًا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول والمعلوم خلافه.. يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص، وبين قولهم رأيت ببصري هذا الشخص، أو أبصرت ببصري هذا الشخص، حتى لو قال أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت لعد مناقضًا..

فإن قيل: ولم قلت إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟

قلنا: لأن سياق الآية يقتضي ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا:

فلان ورع تقي نقي الجيب مرضي الطريقة أسود يأكل الخبز يصلي بالليل ويصوم

=

بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح.  
 يبين ذلك: أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفي الصاحبة والولد،  
 بين أن تميزه عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى. وبعد فإن الأمة اتفقوا على  
 أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك.  
 فإن قيل: وأي مدح في أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير  
 من الموجودات؟

قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يرى، ولا  
 يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شيء آخر إليه يعتبر مدحا وهكذا  
 فلا مدح في نفي الصاحبة والولد مجردا، ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة به صار  
 مدحا، وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه في ذلك، ثم  
 يصير مدحا بانضمام شيء آخر إليه، وهو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا  
 موجودا، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح كيف يصير مدحا لا مانع من  
 ذلك فمعلوم أن قوله عز وجل لا تأخذهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] بمجرد ليس  
 بمدح ثم صار مدحا لانضمامه إلى قوله الله لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة:  
 ٢٥٥].

فإن قيل: فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحا بانضمامه إلى غيره لكان لا  
 يمتنع أن يصير الجهل مدحا بانضمامه إلى الشجاعة وقوة القلب، حتى يحسن أن  
 يمدح الواحد غيره بأنه جاهل قوي القلب شجاع؟

قيل له: إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا، جاهل وعاجز وما شاكلها.  
 لا تختلف فائدته ولا تتغير حاله لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص  
 بكل حال، سواء ضم إلى غيره أو لم يضم، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا

=

=

نقص فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحا بغيره على ما ذكرناه.  
 فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحا بأن ينضم إليه قولنا عالم ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه، فإذا لم يجز أن يصير مدحا فكذلك لا يجوز في قوله تعالى: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣]** أن يصير مدحا بأن ينضم إليه قوله تعالى: **وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**.

قيل له: إنا لم نقل إن ما ليس بمدح، إذا انضم إليه ما هو مدح صار مدحا على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح وحصل بمجموعهما البيئونة صار مدحا، ولم تحصل البيئونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم، بخلاف مسألتنا لأنه حصل ههنا بيئونة على الوجه الذي ذكرناه. فإن قيل: وما وجه البيئونة؟

قلنا: وجه البيئونة هو أنه يرى ولا يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادرا على أن يمنعنا من رؤيته؟ قلنا: هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسدين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدا، وبعد: فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز.

فإن قيل: ولم قلت إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟

قلنا: لأن المدح على قسمين أحدهما يرجع إلى الذات، والآخر يرجع إلى الفعل، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا قادر عالم حي عليم بصير.

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن.

وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضا:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا رازق محسن ومتفضل.

=

=

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب. إذا ثبت هذا فالواجب أن ننظر في قوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] من أي القبيلين هو. لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى وليس يجب في الشيء إذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيرا من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمرا من الأمور كالمعدومات وككثير من الأعراض.. ولا شيء إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته لا لأنه يفعل أمرا من الأمور وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلت إن ما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا. قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصا لم يكن نفيه مدحا إلا أن نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان إثباته نقصا حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام. كان هذا أيضا نقصا. وبعد فإنه تعالى إذا لم ير فإنما لم ير بما هو عليه في ذاته فلو رئي وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصا.

فإن قيل: وأي نقص في أن يرى القديم تعالى وما وجه النقص في ذلك؟ قلنا: لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلا بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته، وعلمنا أن ما كان نفيه مدحا يرجع إلى الذات كان إثباته نقصا، وهذا كاف. فإذا أردت التفصيل فلأن في انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] أي لا تحيط به الأبصار؟ فنحن هكذا نقول.

قلنا الإحاطة ليس هي بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك

=



=

يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته.  
وبعد: فإن قبل هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين فلا يقبل، على أنه كما لا تحيط  
به الأبصار لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع عن ذلك في الموضوعين واحد فلا  
يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.  
فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه  
ونحن كذلك نقول.

قيل له: إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به  
البيئونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه لأن الأبصار كما لا تراه  
فكذلك لا ترى غيره.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣]  
المبصرون، لوجب مثله في قوله: وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] أن يكون  
المبصرين ليكون النفي مطابقاً للإثبات، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من  
المبصرين وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصراً فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن  
ترى، لما قد بينا أن تمدح بنفي الرؤية مدحا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه راجعا  
إلى ذاته فإن إثباته نقص والنقص لا يجوز على الله تعالى.

وبعد: فإن المراد بقوله لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] المبصرون بالأبصار  
فكذلك في قوله وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] فيجب أن يكون هذا هو  
المراد ليكون النفي مطابقاً للإثبات والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار فلا  
يلزم ما ذكرتموه.

فإن قيل: قوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] عام في دار الدنيا ودار  
الآخرة وقوله: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] خاص في

دار الآخرة ومن حق العام أن يحمل على الخاص كما أن من حق المطلق أن يحمل على المقيد. وربما يستدل بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة.

وجوابنا أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتل التخصيص لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع إلى ذاته وما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه. وبعد فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات وليس في الآية ما يقتضي ذلك لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية، هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه. وزاد الإمامية على ذلك أيضا أوهام القلوب لا تدركه فكيف بأبصار العيون فقالوا في قوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ: (أي إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعَيْونَ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ لَيْسَ يَعْنِي مِنَ الْبَصْرِ بَعِينَهُ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا [الأنعام: ١٠٤]) ليس يعني عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدرهم، وفلان بصير بالثياب. والله أعظم من أن يرى بالعين.

وبعد استعراضنا لغالب هذه الافتراضات المعارضة وردهم عليها والمحاولات الجادة لكي يسلم لهم الدليل على نفي رؤية الله تعالى نقول: لسنا بحاجة إلى تتبع كل هذه الافتراضات ومناقشتها لأنها مبنية على وجهة استدلال خاطئة وسنبين إن شاء الله الخطأ في وجه الدلالة وهذا كاف لإزاحة الدليل عن مرادهم، فقد بنوا استدلالهم بالآية على وجهين:

الأول: على أن الإدراك المقرون بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وقد نفي والنفي عام في جميع الأوقات والأزمان.

الثاني: أن الله تمدح بكونه لا يرى - على فهمهم - وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه.

والجواب على الوجه الأول بأوجه:

الوجه الأول: أن هذا افتراء على اللغة وأنه مجرد دعوى لا دليل عليها وقد رد على هذه الدعوى ابن حزم في الفصل. قال: (واحتجت المعتزلة بقوله عز وجل: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (قال أبو محمد) هذا لا حجة لهم فيه لأن الله تعالى إنما نفى الإدراك، والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة ليس هذا المعنى في النظر والرؤية فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، برهان ذلك قول الله عز وجل: فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ٦١] وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضا فصحت منهم الرؤية لبني إسرائيل ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم: قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ [الشعراء: ٦١] فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى غير الذي أثبتته فالإدراك غير الرؤية والحجة لقولنا هو الله تعالى.

قال ابن القيم: (فلم ينف موسى عليه السلام الرؤية ولم يريدوا بقولهم إِنَّا لَمُدْرِكُونَ إِنَّا لَمُرْتَبُونَ فَإِن مَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفَى إِدْرَاكَهُمْ إِيَّاهُمْ بِقَوْلِهِ كَلَّا وَأَخْبَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ لَا يَخَافُ دَرَكَهُمْ بِقَوْلِهِ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ [طه: ٧٧]. فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه فالرب تعالى يرى ولا يدرك كما لا يعلم ولا يحاط به وهذا هو الذي فهمه الصحابة والأئمة من بعدهم من الآية. قال ابن عباس رضي الله عنهما: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ لَا تَحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ، وقال قتادة هو أعظم من أن تدركه الأبصار، وقال ابن عطية: ينظرون إلى الله ولا تحيط أبصارهم به من

عظمته وبصره يحيط بهم. الوجه الثاني: أن تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ موجبة كلية، وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية، وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل ومع احتمال الثاني فلم يبق فيه حجة لكم علينا، لأن أبصار الكفار لا تدرکه، هذا على تقدير أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية، وقلنا لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدرکه بعض الأبصار، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا.

الوجه الثالث: أن قوله تعالى: لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] الآية، وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام، فإنها لا تعم في الأزمان، لأنها سالبة مطلقة لا دائمة. ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا.

الوجه الرابع: ويقال لهم على دعوى العموم في لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ كما قال أبو الحسن الأشعري: (إذا كان قول الله عز وجل لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ في العموم كقوله وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ [الأنعام: ١٠٣] لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر فخيرونا أليس الأبصار والعيون لا تدرکه رؤية ولا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه من الوجوه؟ فإن قالوا: نعم، فيقال لهم: أخبرونا عن قوله عز وجل وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ في العموم كقوله لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ.

الوجه الخامس: قال الألوسي: (قد يقال إن قوله تعالى: لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ المراد نفي الرؤية وقد عدم إذن الله تعالى للأبصار بالإدراك. والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن العباد لا يقدرّون على شيء من المقدورات إلا بإذن الله تعالى ومشيتته وتمكينه فلا تدرکه الأبصار إلا بإذنه وهو المطلوب. ويؤيد هذا البيان ويشيد أركانه أنه لَأُتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] وقع بعد قوله سبحانه وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل

الإيمان متول لأموره ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن إدراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذي شاء ويقبض عنها الإدراك قبضا كلياً أو جزئياً في الإيمان وقوله تعالى: شاء كيف شاء ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فإن من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدركه الأبصار إلا بإذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية في عزته وقهره وكونه غالباً على أمره.

الوجه السادس: قال الرازي: (هب أن هذه الآية عامة إلا أن الآيات الدالة على إثبات الرؤية لله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام.

وذلك مثل قوله تعالى: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** [القيامة: ٢٢ - ٢٣] وغيرها فإن هذا خاص بالمؤمنين، ويأتي إن شاء الله بيان أن النظر هو الرؤية البصرية قطعاً، وبيان أن إلى حرف جر لا بمعنى النعمة على مدعاكم، وأن المنفي في الآية تمدحاً غير الرؤية التي يشتهها أهل السنة وهو الإدراك على وجه الإحاطة. وعلى ذلك يمكن التخصيص. أما الجواب عن الوجه الثاني وهو قولهم: "إن الله تمدح بأن لا يرى.. الخ". نقول هذا الكلام مجرد دعوى فأين الدليل عليها؟ وثبوت المدح في سياق الكلام ليس لكم فيه دليل على امتناع الرؤية، بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنع رؤيته بل إنما يحصل التمدح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجب الأبصار عن رؤيته، قال ابن القيم: (فالنفي يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء، لأن المدح لا يكون إلا بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، ولا يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إلا إذا تضمن أمراً وجودياً كتمدحه بنفي السنة والنوم، المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت

المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال الصمدية وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه المتضمن كمال توحيده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته، ولهذا لم يتمدح بعدم محض لا يتضمن أمرا ثبوتيا؛ فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه فلو كان المراد بقوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك فإن العدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض فإذا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به كما كان المعنى في قوله: وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ [يونس: ٦١] أنه يعلم كل شيء، وفي قوله: وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ [ق: ٣٨] أنه كامل القدرة، وفي قوله: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩] وفي قوله: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ [البقرة: ٢٥٥] أنه كامل القيومية، فقوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] يدل على غاية عظمته وأنه أكبر من كل شيء وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما مر.

ثانيا: من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قوله تعالى: وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ [الأعراف: ١٤٣] فقد استدلوا بالآية على عدم الرؤية من وجوه:

الوجه الأول: قال تعالى: لَنْ تَرَانِي وَلَنْ مَوْضُوعَةً لِلتَّأْيِيدِ وَإِذَا لَمْ يَرِهِ مُوسَى أَبَدًا لَمْ يَرِهِ غَيْرَهُ إِجْمَاعًا، قال الزمخشري في معنى لَنْ: (إنها لتأكيد النفي الذي تعطيه لا وذلك أن لا تنفي المستقبل تقول: لا أفعل غدا فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدا، والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله تعالى: لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ [الحج: ٧٣] فقولهُ لَأْتَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ [الأنعام: ١٠٣] نفي للرؤية فيما يستقبل ولن تَرَانِي تأكيد وبيان لأن النفي مناف لصفاته.

فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلي محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يزحف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به، وكيف أفعله، وكان بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا [مريم: ٩٠].

قال عبد الجبار بن أحمد: (فإن قالوا: أليس أنه تعالى قال حاكيا عن اليهود: وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ [البقرة: ٩٥] أي لا يتمنون الموت ثم قال حاكيا عنهم: وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُورَنَ [الزخرف: ٧٧] فكيف يقال إن لَنْ مَوْضُوعَةً لِلتَّأْيِيدِ؟ قلنا: إن لَنْ مَوْضُوعَةً لِلتَّأْيِيدِ ثم ليس يجب أن لا يصح استعمالها إلا حقيقة بل لا يمتنع أن تستعمل مجازا وصار الحال فيها كالحال في قولهم أسد وخنزير وحمار فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع واستعمالهم في غيرها لا يقدر في حقيقتها كذلك ههنا).

هذا ما قالوا في وجه الدلالة بالنسبة للنفي ب لَنْ وفي أبديتها له، ومحاولات الرد على ما يرد عليه من اعتراضات ولكن هيئات فقد أسفر الصبح لذي عينين فالحق =

أبلج لا يمازجه ريب إلا عند ذي رين فقولهم: (إن لن موضوعة للتأييد هذا افتراء على اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال الشيخ جمال الدين بن مالك رحمه الله: ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقله أردد وخلافه أعضداً. قال صاحب النحو الوافي: (لن وهو حرف يفيد النفي بغير دوام ولا تأييد إلا بقرينة خارجه عنه فإذا دخل على المضارع نفى معناه في الزمن المستقبل المحض غالباً نفياً مؤقتاً يقصر ويطول من غير أن يدوم ويستمر فمن يقول: لن أسافر، أو لن أشرب، أو لن أقرأ غداً أو نحو هذا فإنما يريد نفي السفر أو غيره في قابل الأزمنة مدة معينة يعود بعدها إلى السفر ونحوه إن شاء ولا يريد النفي الدائم المستمر في المستقبل إلا إن وجدت قرينة مع الحرف لن تدل على الدوام والاستمرار ويؤيد هذا قوله تعالى حكاية عن مريم: فَكَلِمِي وَأَشْرِبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا [مريم: ٢٦] إذ لو كانت لن هنا تفيد تأييد النفي لوقع التعارض بينها وبين كلمة اليوم في الآية؛ لأن اليوم محدد معين، وهي غير محددة ولا معينة، ولوقع التكرار في قوله تعالى فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا [البقرة: ٩٥] فما فائدة كلمة أبداً التي تدل على التأييد إن كانت لن تدل عليه ثم مع تقييدها بالتأييد إن كانت لن تدل عليه ثم مع تقييدها بالتأييد هنا لم تدل عليه قال تعالى: وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَاثِرُونَ [الزخرف: ٧٧] فكيف إذا أطلقت. ومما يؤيد عدم كونها للتأييد المطلق تحديد الفعل بعدها قال تعالى على لسان ابن يعقوب فلنْ أْبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي [يوسف: ٨٠] وقال ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في ذكر الدجال: (تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت) فهذه الشواهد دليل على عدم اقتضاء لن النفي المؤبد.

فإن قيل: كيف دلت لن على التأييد في قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ



يَخْلُقُوا دُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ [الحج: ٧٣]. قلنا: لم تدل كُن على التأييد هنا إلا بسبب قرينة "خارجية" هي العلم القاطع المستمد من المشاهدة الصادقة الدائمة وليس من ذات دلالة كُن والله أعلم. قال الغزالي: (وأما قوله سبحانه كُن تَرَانِي فهو دفع لما التمسه وإنما التمس في الدنيا فلو قال أرني أنظر إليك في الآخرة فقال: كُن تَرَانِي لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم، وما كان أيضا دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب على السؤال في الحال. فالحاصل: أن كُن هنا لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه، والسؤال إنما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله كُن تَرَانِي نفيًا لذلك المطلوب، فأما أن نفي النفي الدائم فلا، وأما عن استشهاد الزمخشري على أن كُن تشعر باستحالة المنفي بها عقلا فمردود بكثير من الآيات كقوله تعالى فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا [التوبة: ٨٣] وقوله تعالى: لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ [هود: ٣٦]، وقوله تعالى: لَنْ تَتَّبِعُونَا [الفتح: ١٥]. فإن الأخبار الواردة في هذه الآيات كلها جائزات عقلا لولا أن الخبر منع من وقوعها، فالرؤية كذلك، فدعوى الاستحالة العقلية على هذا باطلة لهذه الآيات وغيرها.

أما دعوى عبد الجبار بن أحمد المجاز في قوله تعالى: وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ [البقرة: ٩٥] فمردودة بأن المجاز خلاف الأصل، فإن الأصل الحقيقة، وهذه دعوى لا تقف عند حد، وسهلة يسيرة على كل من كان الدليل ضده، ومخالفا لرأيه، فيرده بدعوى المجاز وأن الحقيقة ما يدعيها، وتنزلا نقول: أين القرينة الدالة على أن المراد خلاف الحقيقة؟ ولا قرينة ههنا فالآية على حقيقتها. وكُن لا تقتضي النفي الأبدي وإن اقتضت فليس يدل على منع الجواز بل على منع وقوع الجائز.

الثاني من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: **وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي** [الأعراف: ١٤٣] ووجه الدلالة كما قال عبد الجبار: (هو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل فلا يخلو: إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه دالا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى: **وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ** [الأعراف: ٤٠]. والجواب: أنه علقها باستقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال الحركة أو السكون، وإلا لزم الاحتمال في الكلام، واستقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً، فلو فرض وقوعه لما لزم منه محال لذاته، واستقراره عند حركته ليس بمحال، إذ قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه، إذ المحال الاستقرار مع الحركة في آن واحد، لا وقوع شيء منهما في وقوله تعالى: **آخر بدل صاحبه.**

الثالث من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: **وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا** [الأعراف: ١٤٣] ولو كانت الرؤية جائزة فلم خرم موسى عند سؤالها؟ قال الزمخشري: **وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا** من هول ما رأى.. ومعناه خر مغشياً عليه غشية كالموت، وروي أن الملائكة مرت عليه وهو مغشياً عليه فجعلوا يلكزونه بأرجلهم ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة. بناء على هذا حكموا بامتناع الرؤية على الله تعالى.

والحق أنه ليس فيها دلالة على المنع بل إن دلالتها على الجواز أقرب، فإن الصعق لم يحدث لموسى عليه السلام إلا عندما رأى الجبل يتدكدك لما تجلى له

الرب تبارك وتعالى ظهوراً، أو على القول أن موسى رأى الله - على ضعفه - فصعق، وهذا يدل على الجواز وإنما كان الصعق نتيجة عدم تحمل موسى رؤية الله تعالى في هذه الدار الفانية. أما ما أورد الزمخشري من مرور الملائكة على موسى وهو صعق.. الخ. فقد علق عليها الإسكندري قائلاً: (فهذه حكاية إنما يوردها من يتعسف لامتناع الرؤية فيتخذها عونا وظهرها على المعتقد الفاسد. والوجه التورك بالغلط على ناقلها، وتنزيه الملائكة عليهم السلام من إهانة موسى صفي الله وكليمه بالوكز بالرجل والغمص في الخطاب.

وهل مثل هذه الرواية يحتج بها على عدم الرؤية؟ أو يستشهد بها وأنتم تردون الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ؟ والمنقولة نقلاً صحيحاً بحجة أنها آحاد، فما أكثر تناقض من يسلك غير سبيل المؤمنين ويتخذ إلهه هواه.

الرابع من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى: حكاية عن موسى عليه السلام: فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ [الأعراف: ١٤٣] أي أنزهك مما لا يجوز عليك. قال الرازي عند حكايته للأوجه التي استدلت بها المعتزلة على نفي الرؤية من الآية: قوله سُبْحَانَكَ الكلمة للتنزيه فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو رؤية الله تعالى. فكان قوله سُبْحَانَكَ تنزيهاً له عن الرؤية، فثبت بهذا أن نفي الرؤية تنزيه لله تعالى، وتنزيه الله إنما يكون عن النقائص والآفات وذلك على الله محال فثبت أن الرؤية على الله ممتنعة).

هكذا قالوا في تأويلها، وصحيح أن المراد هو تنزيه الله تعالى وتعظيمه وإجلاله عن أن يتحمل رؤيته من كتب عليه الفناء حتى لا يتعارض مع ما ورد من إثبات الرؤية عن الله وعن رسوله ﷺ في دار الآخرة، والرؤية ليست من النقائص على ما يدعيه نفاتها فهي ليست نقصاً في المخلوق بل هي كمال وكل كمال اتصف به المخلوق، وأمكن أن يتصف به الخالق فالخالق أولى به، وقد أثبتنا الله لنفسه،

وأثبتها له رسوله ﷺ، وطلبها موسى عليه السلام، فكيف يصح أن ندعي أنها من النقائص ومن أين لنا القول في هذا؟ إلا إذا كان فروخ اليونان أعرف بما يجوز على الله ويمتنع من نفسه، وأعرف من رسله عليهم الصلاة والسلام تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

الخامس من أوجه دلالة الآية على استحالة الرؤية عند المعتزلة: قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لما أفاق أنه قال: تَبَّتْ إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْ طَلَبَ الرَّؤْيِيَةَ ذَنْبَ لِمَا تَابَ مِنْهُ، وَلَوْلَا أَنَّهُ ذَنْبَ يَنَافِي صِحَّةَ الْإِسْلَامِ لِمَا قَالَ: وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ الزَّمخَشَرِيُّ: تَبَّتْ إِلَيْكَ مِنْ طَلَبِ الرَّؤْيِيَةِ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّكَ لَسْتَ بِمَرْتَبِي وَلَا تَدْرِكُ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ.

قال: فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية لقومه على ما قلت فمم تاب؟ قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة - وإن كان لغرض صحيح - على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى.

قال الباقلاني: (ويقال لهم في قوله تعالى: تَبَّتْ إِلَيْكَ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ جَلَّ اسْمُهُ أَنَّهُ تَابَ مِنْ مَسْأَلَتِهِ إِيَّاهُ الرَّؤْيِيَةَ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ذَكَرَ ذُنُوبًا لَهُ قَدْ قَدِمَ التَّوْبَةَ مِنْهَا، فَجَدَّدَ التَّوْبَةَ عِنْدَ ذِكْرِهَا لَهَوْلٍ مَا رَأَى، كَمَا يَسَارِعُ النَّاسُ إِلَى التَّوْبَةِ وَيَجِدُّونَهَا عِنْدَ مَشَاهِدَةِ الْهَوْلِ وَالْآيَاتِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ: تَبَّتْ إِلَيْكَ مِنْ تَرْكِ اسْتِثْنَائِي لَكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْعَظِيمَةِ، وَمِثْلِهَا مَا لَا يَكُونُ مَعَهُ تَكْلِيفٌ لِمَعْرِفَتِكَ وَالْعِلْمُ بِكَ. وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: تَبَّتْ إِلَيْكَ أَنْ أَسْأَلَكَ الرَّؤْيِيَةَ لَهَوْلٍ مَا أَصَابَنِي لِأَنَّهَا مُسْتَحِيلَةٌ عَلَيْكَ، وَلَا لِأَنِّي عَاصٍ فِي سَوْأَلِي، كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: تَبَّتْ مِنْ كَلَامِ فُلَانٍ وَمَعَامَلَتِهِ وَرُكُوبِ الْبَحْرِ وَمِنَ الْحَجِّ مَا شِئْنَا، إِذَا نَالَهُ فِي ذَلِكَ تَعَبٌ وَنَصَبٌ وَشِدَّةٌ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَبَاحًا حَسَنًا جَائِزًا، وَالتَّوْبَةُ هِيَ الرَّجُوعُ عَنِ الشَّيْءِ، وَمِنْ ذَلِكَ سَمِيَ الْإِقْلَاعُ عَنِ الذُّنُوبِ وَالْعُودُ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى تَوْبَةً مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ثُمَّ تَابَ

عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [التوبة: ١١٨] أي رجع بهم إلى الفضل والامثال ليرجعوا عما كانوا عليه، فقوله: تَبْتُ إِلَيْكَ أي رجعت عن سؤالي إياك الرؤية، وهذا هو أصل التوبة وليس الرجوع عن الشيء يقتضي كونه عصيانا فبطل تعلقهم بالآية.

قال القرطبي: (قال مجاهد في قوله تَبْتُ إِلَيْكَ من مسألة الرؤية في الدنيا.. وقيل قاله على جهة الإنابة والخشوع له عند ظهور الآيات - كما مر - وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية).

قال الرازي: قوله تعالى: وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ يعني أول المصدقين أنه لا يراك أحد في الدنيا. أو يقال: وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ بأنه لا يجوز السؤال منك إلا بإذنك.

وسياتي إن شاء الله تعالى للبحث زيادة عند الاستدلال بهذه الآية عند أهل السنة.

ثالثا: مما استدلوا به على نفي قولهم: إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه، وورد ذكر ذلك في ثلاث آيات:

الأولى: قوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا [الفرقان: ٢١].

وطالب الممكن لا يكون عاتيا مستكبرا بل يكون بمنزلة طلب سائر المعجزات.

الثانية: قوله تعالى: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ [البقرة: ٥٥].

ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال.

الثالثة: قوله تعالى: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُّبِينًا [النساء: ١٥٣]. فقد سمي الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال

بأخذ الصاعقة، ولو جاز كونه مرثيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة، ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب.

والجواب عن هذا: أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا. قال أبو الحسن الأشعري: (إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل عن طريق الإنكار لنبوة موسى، وترك الإيمان به حتى يروا الله، لأنهم قالوا: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فلما سألوه الرؤية عن طريق ترك الإيمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه، كما استعظم الله سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا).

كما أنكر قول من قال: وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا إِلَى قَوْلِهِ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ [الإسراء: ٩٣] لأنه إنما كان على وجه الاستخفاف بالرسول والتمرد لا على طلب الزيادة في العلم، ولو كان طلب الرؤية ممتنعا في ذاته لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما منعهم حين طلبوا أمرا ممتنعا، وهو أن يجعل لهم صنما إليها يعبدونه كما يفعل غيرهم إذ قال لهم: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأعراف: ١٣٩].

ولا يتصور سكوت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن بيان الحق لأممهم وخاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية مما يجوز ويمتنع فلما لم يحصل من موسى عليه السلام إنكار على من طلب الرؤية دل ذلك على جوازها.

رابعا: من أدلتهم السمعية قوله تعالى: وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِالشُّرَى: [٥١].

ووجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى نفى كلامه لأحد من البشر إلا من هذه الطرق

=  
الثلاثة:

١ - الوحي:

وهو القذف في الروح، أي أن الله تبارك وتعالى يقذف في قلب النبي شيئاً لا يتمارى فيه أنه من الله عز وجل، وهو مثل ما حصل لأم موسى. أو يكون رؤيا منام ورؤيا الأنبياء وحي.

٢ - الكلام بلا وساطة ومن وراء حجاب:

وذلك مثل كلام اله تبارك وتعالى لمحمد ﷺ عندما عرج به إلى السماء، وكما كلم موسى عليه السلام، وقد سأل الرؤية بعد التكليم فحجب عنها.

٣ - إرسال الرسل:

وهو الملك الذي ينزل بالوحي كما ينزل جبريل عليه السلام أو غيره من الملائكة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً، وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق، يؤيد هذا ما جاء في حديث مسروق قال: (كنت متكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة: ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن، قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئاً فجلست فقلت: يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني ألم يقل الله عز وجل وَلَقَدْ رَأَهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ [التكوير: ٢٣]، وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى [النجم: ١٣]، فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه فقال: (إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين. رأيته منهبطاً من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء والأرض)، فقالت: أو لم تسمع أن الله يقول: وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ [الشورى: ٥١].... الحديث. والجواب: كما قال صاحب المواقف

=

وَوَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٥٧).

{ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ } سَتَرْنَاكُمْ بِالسَّحَابِ الرَّقِيقِ مِنْ حَرِّ الشَّمْسِ فِي التَّيِّبِ { وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ } فِيهِ { الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى } هُمَا التَّرَنْجِبِينَ وَالطَّيْرَ السَّمَانِيَّ بِتَخْفِيفِ الْمِيمِ وَالْقَصْرِ وَقُلْنَا { كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ } وَلَا تَدْخُرُوا فَكْفَرُوا النِّعْمَةَ وَادْخُرُوا فَطَقَّعَ عَنْهُمْ { وَمَا ظَلَمُونَا } بِذَلِكَ { وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ } لِأَنَّ وَبَالَه عَلَيْهِمْ<sup>(١)</sup>.

(أن التكليم وحيا وقد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية).

واستدلال عائشة رضي الله عنها بالآية على نفي الرؤية للنبي ﷺ لربه، هذا حق، لأن النفي منصب على وقوع الرؤية في الدنيا - ولم تقع لأحد على الصحيح - وليس لنفي جواز الرؤية مطلقا كما يستدل به النفاة من الجهمية والمعتزلة والإمامية وغيرهم وجمهور أهل السنة على أن الرؤية في الدنيا وإن كانت جائزة إلا أنها لم تقع فيها.

(١) قوله تعالى: { وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ } [البقرة: ٥٧]، "أي سترناكم بالسحاب من حر الشمس وجعلناه عليكم كالظلة".

قال الثعلبي: "في التيه تقيكم حرَّ الشمس".

قال ابن عثيمين: "أي جعلناه ظلًّا عليكم؛ وكان ذلك في التيه حين تاهوا؛ وقد بقوا في التيه بين مصر والشام أربعين سنة يتيهون في الأرض؛ وما كان عندهم ماء، ولا مأوى؛ ولكن الله تعالى رحمهم، فظل عليه الغمام".

قال ابن عباس: "ثم ظل عليهم في التيه بالغمام". وروي عن ابن عمر والربيع



أنس وأبي مجلز والضحاك والسدي نحو ذلك.

و(الْغَمَامُ): جمع (غمامة)، كما السحاب جمع سحابة، (والغمام) هو ما غم السماء فألبسها من سحاب وقتام، وغير ذلك مما يسترها عن أعين الناظرين. وكل مغطى فالعرب تسميه مغموما، وأصل الغمام من (الغم): ستر الشيء، ومنه: الغمام لكونه ساترا لضوء الشمس. قال تعالى: {يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ} [البقرة: ٢١٠]. والغمى مثله، ومنه: غم الهلال، ويوم غم، وليلة غمة وغمى، قال الشاعر:

ليلة غمى طامس هلالها... أو غلتها ومكره إيغالها

وغمة الأمر أي كربة، ومنه قوله تعالى: {ثُمَّ لَا يَكُنُ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً} [يونس: ٧١]، يقال: غم وغمة. أي: كرب وكربة، والغمامة: خرقة تشد على أنف الناقة وعينها، وناصية غماء: تستر الوجه.

وفي {الْغَمَامُ} الذي ظلله الله عليهم أربعة أقوال:

أحدها: أنها لسحابة، قاله ابن عباس،، وري عن ابن عمر والربيع أنس وأبي مجلز والضحاك والسدي، وقتادة، مثل ذلك، وهو قول جمهور أهل التفسير.

والثاني: أنه الغمام الذي يأتي الله فيه يوم القيامة، لم يكن إلا لهم، قال تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة: ٢١٠]. قاله مجاهد.

والثالث: أنه ما ابيض من السحاب، أي السحاب الرقيق الأبيض، " وفعل هذا بهم ليقبهم حر الشمس نهارا وينجلي في آخره ليستضيئوا بالقمر ليلا وذكر المفسرون أن هذا جرى في التيه بين مصر والشام لما امتنعوا من دخول مدينة الجبارين وقتالهم وقالوا لموسى: {فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا} [المائدة: ٢٤] فعوقبوا في ذلك الفحص أربعين سنة يتيهون في خمسة فراسخ أو ستة روي أنهم كانوا يمشون

النهار كله وينزلون للمبيت فيصبحون حيث كانوا بكرة أمس. وإذا كانوا بأجمعهم في التيه قالوا لموسى: من لنا بالطعام فأَنْزَلَ اللهُ عليهم المن والسلوى قالوا من لنا من حر الشمس فظلل عليهم الغمام".

والرابع: أنه السحاب البارد الذي يكون به الجو باردًا، ويتولد منه رطوبة، فيبرد الجو. قالها بن عباس، وابن جريج.

والقول الأول أقرب الى الصواب، "إذ كان معنى الغمام ما وصفنا، مما غم السماء من شيء يغطى وجهها عن الناظر إليها، فليس الذي ظلله الله عز وجل على بني إسرائيل - فوصفه بأنه كان غماما - بأولى، بوصفه إياه بذلك أن يكون سحابا، منه بأن يكون غير ذلك مما ألبس وجه السماء من شيء".

قوله تعالى: {وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰ وَالسَّلْوٰ} [البقرة: ٥٧]، أي و"أنعمنا عليكم" بالمن والسلوى.

قال الصابوني: أي "بأنواع من الطعام والشراب من غير كد ولا تعب".

قال المراغي: "ما منحه الله لعباده يسمى إيجاده إنزالا كما جاء في قوله: {وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ} [الحديد: ٢٥]".

واختلف في (المن) ما هو وتعيينه على أقوال:

الأول: أنه الترنجيبين - بتشديد الراء وتسكين النون ذكره النحاس، ويقال: الطرنجيبين بالطاء - قاله ابن عباس، وابن عامر، والضحاك، وعلى هذا أكثر المفسرين.

والثاني: أنه صمغة حلوة. قاله مجاهد.

والثالث: أنه العسل. قاله ابن زيد، وعامر، ومنه قول أمية بن الصلت في وصف تيه بني إسرائيل وما رزقوا فيه:

فرأى الله أنهم بمَضِيعٍ... لا بذئ مَزْرَعٍ ولا معمورا

=

فَنَسَاهَا عَلَيْهِمْ غَادِيَاتٍ... وَمَرَى مَزْنَهُمْ خَلَايَا وَخُورًا  
عَسَلًا نَاطِفًا وَمَاءَ فِرَاتًا... وَحَلِييَا ذَا بَهْجَةٍ مَثْمُورًا  
المثمور: الصافي من اللبن، فجعل المن الذي كان ينزل عليهم عسلا ناطفا،  
والناطف: هو القاطر.

الرابع: أنه الذي يسقط على الثمام والعُشْر، وهو حلو كالعسل، وإياه عنى الأعشى  
- ميمون بن قيس - بقوله:

لَوْ أَطْعَمُوا الْمَنَ وَالسَّلْوَى مَكَانَهُمْ... مَا أَبْصَرَ النَّاسَ طُعْمًا فِيهِمْ نَجْعًا  
الخامس: أنه خبز الرقاق. قاله وهب.

السادس: أنه الزنجبيل. قاله السدي.

السابع: أنه الكمأة. ومنه حديث الرسول - ﷺ -: "الكمأة من المن، وماؤها شفاء  
للعين".

قال ابن عطية: "فقيل: أراد عليه السلام أن الكمأة نفسها مما أنزل نوعها على بني  
إسرائيل".

الثامن: وقيل: أن {المن}، مصدر يعم جميع ما من الله به على عباده من غير تعب  
ولا زرع، ومنه قول رسول الله ﷺ في حديث سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل:  
"الْكَمَاءُ مِنَ الْمَنِّ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ  
لِلْعَيْنِ" في رواية "الْكَمَاءُ مِنَ الْمَنِّ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ  
لِلْعَيْنِ".

فقيل: "أراد أنه لا تعب في الكمأة ولا جذاذ ولا حصاد، فهي منة دون تكلف، من  
جنس من بني إسرائيل في أنه كان دون تكلف".

والقول الأخير هو الأقرب إلى الصواب، أي: أن (المن) هو: "كل ما امتن الله به  
عليهم من طعام وشراب، وغير ذلك، مما ليس لهم فيه عمل ولا كد، فالمن

=

المشهور إن أكل وحده كان طعاما وحلاوة، وإن مزج مع الماء صار شرابا طيبا، وإن ركب مع غيره صار نوعا آخر، ولكن ليس هو المراد من الآية وحده؛ وهذا الرأي يعضده الحديث السابق.

كما يمكن إرجاع المن بأنه مادة صمغية جوية تنزل على شجر البادية تشبه الدقيق المبلول فيه حلاوة إلى حموضة، فإن أُكِل وحده كان طعامًا وحلاوة، وإن مزج معه الماء صار شرابًا طيبًا، وإن ركب مع غيره صار نوعًا آخر، وعلى هذا القول يمكن حمل أكثر أقوال المفسرين أعلاه عليه، باعتبار كل قول منها ذكر وصفًا للمن سواء في كيفية النزول أم مكان وجوده أم طعمه أم طريقة تناوله. والله أعلم. و(الكَمَاءُ) لغة: بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه مهموز (فتح الباري لابن حجر: ١/ ١٨٠)، والكَمَاءُ واحدها كَمٌّ على غير قياس وهو من النوادرِ فإنَّ القِيَّاسَ العَكْسُ (لسان العرب ١/ ١٤٨)، وقيل: الكَمَاءُ هي التي إلى العُبرة والسَّواد، والجِبَاءُ إلى الحُمْرة والفِقْعَةُ البيضُ، وأكَمَّاتِ الأَرْضِ فهي مُكَمَّئَةٌ كَثُرَتْ كَمَائُهَا وَأَرْضٌ مَكْمُوؤَةٌ كثيرة الكَمَاءِ وَكَمَّ القَوْمَ، وأكَمَّاهم الأَخيرةُ عن أبي حنيفة أطمعهم الكَمَاءُ (لسان العرب ١/ ١٤٨).

وخرَجَ الناسُ يَتَكَمَّؤُونَ أي يَجْتَنُونَ الكَمَاءَ، ويقال: خرج المُتَكَمِّئُونَ وهم الذين يَطْلُبُونَ الكَمَاءَ، والكَمَّاءُ بِيَّاعُ الكَمَاءِ وجانيها (لسان العرب ١/ ١٤٨)، وقيل: سميت بذلك لاستتارها، يقال: كَمَّ الشهادة إذا كتمها (فتح الباري لابن حجر: ١٠/ ١٦٣)

وسُمِّيَتْ كَمَاءٌ لاستتارها فهي مخفية تحت الأرض ولا ورق لها ولا ساق. تكثر في السنين الممطرة وخاصة إذا كان المطر غزيرًا في أوائل فصل الشتاء فتنمو في باطن الأرض على عمق حوالي ١٠ سم أو أكثر وحجمها يختلف ما بين ما يشبه الحمصة وما يصل إلى حجم البرتقالة، وهي مما يوجد في فصل الربيع ويؤكل نيئًا

ومطبوخًا وتُسميها العرب نبات الرعد لأنها تكثر بكثرتة وتنفطر عنها الأرض وهي من أطعمة أهل البوادي.

ويسمونها في بلاد الخليج والجزيرة العربية الفقع وفي بلاد الشام الكمأة وهو الاسم القديم لها كما سماها الرسول ﷺ وتسمى أيضًا نبات الرعد وفي بعض البلاد بشجرة الأرض أو بيضة الأرض أو بيضة البلد من فصيلة الفطريات ولها عدة أنواع: الزبيدي والخلاسي والهبر.

وأما معنى قوله ﷺ: (شفاء للعين) فهذا من طبه ﷺ ونحن نؤمن بذلك إيمان اليقين ولكن ينبغي الرجوع في ذلك إلى ذوي الاختصاص المؤمنين لأن وصفة الطبيب لا يجوز استعمال أي مريض لها بدون مانظرتة، بل الذي يقرره الأطباء ضرورة رجوع المريض نفسه إلى الطبيب الذي أعطاه الوصفة ليقرر له هل يناسب استعمالها الآن مزاجه فيكررها أم لا (من تعليق صطفى ديب البغا على صحيح البخاري ٤ / ١٦٢٧).

وقوله ﷺ: «من المن» قيل في المراد بالمن ثلاثة أقوال:

أحدها: أن المراد أنها من المن الذي أنزل على بني إسرائيل وهو الطل الذي يسقط على الشجر فيجمع ويؤكل حلواً ومنه الترنجيبين فكأنه شبه به الكمأة بجامع ما بينهما من وجود كل منهما عفواً بغير علاج.

الثاني: أن المعنى أنها من المن الذي أمتن الله به على عباده عفواً بغير علاج قاله أبو عبيد وجماعة، وقال الخطابي ليس المراد أنها نوع من المن الذي أنزل على بني إسرائيل فإن الذي أنزل على بني إسرائيل كان الترنجيبين الذي يسقط على الشجر وإنما المعنى أن الكمأة شيء ينبت من غير تكلف ببذر ولا سقي فهو من قبيل المن الذي كان ينزل على بني إسرائيل فيقع على الشجر فيتناولونه.

ثم أشار إلى أنه يحتمل أن يكون الذي أنزل على بني إسرائيل كان أنواعاً؛ منها ما

يسقط على الشجر ومنها ما يخرج من الأرض فتكون الكمأة منه وهذا هو القول الثالث وبه جزم الموفق عبد اللطيف البغدادي ومن تبعه فقالوا أن المن الذي أنزل على بني إسرائيل ليس هو ما يسقط على الشجر فقط بل كان أنواعاً من الله عليهم بها من النبات الذي يوجد عفواً ومن الطير التي تسقط عليهم بغير اصطیاد ومن الطل الذي يسقط على الشجر (فتح الباري ١ / ١٦٣).

والمن مصدر بمعنى المفعول؛ أي ممنون به فلما لم يكن للعبد فيه شائبة كسب كان مناً محضاً وإن كانت جميع نعم الله تعالى على عبده مناً منه عليهم لكن خص هذا باسم المن لكونه لا صنع فيه لأحد فجعل سبحانه وتعالى قوتهم في التيه الكمأة، وهي تقوم مقام الخبز، وأدمهم السلوى وهي تقوم مقام اللحم، وحلواهم الطل الذي ينزل على الشجر، فأكمل بذلك عيشهم، ويشير إلى ذلك قوله ﷺ: «من المن» فأشار إلى أنها فرد من أفرادها، فالترنجبين كذلك فرد من أفراد المن وإن غلب استعمال المن عليه عرفاً، ولا يعكر على هذا قولهم لن نصبر على طعام واحد لأن المراد بالوحدة دوام الأشياء المذكورة من غير تبدل وذلك يصدق على ما إذا كان المطعوم أصنافاً لكنها لا تتبدل أعيانها (فتح الباري ١ / ١٦٣).

وحديث (الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين) قد رواه جمع من الصحابة رضي الله عنه.

وكذا اختلف في المعنى بقوله تعالى {السَّلْوَى} [البقرة: ٥٧]، على أقوال:

الأول: أنه طائر ناعم يسمى (السَّمَانِي)، قاله ابن عباس، وعامر، والضحاك.

والثاني: أنه طائر شبيه بالسَّمَانِي. قاله ابن عباس، والسدي، والربيع.

قال ابن عثيمين: وهو "من أحسن ما يكون من الطيور، وألذه لحم".

والثالث: أنه طائر سمين، يشبه الحمام. قاله وهب.

والرابع: أنه العسل، بلغة كنانة، وسمي به لأنه يسلى به، ومنه عين السلوان. قاله

=

المؤرج، أحد علماء اللغة والتفسير، وأنشد قول رؤبة:  
لو أشرب السلوان ما سليت... ما بي غنى عنك وإن غنيت  
واختاره أبو عبيد، مستشهدا ببيت خالد بن زهير الهذلي:  
وَقَاسَمَهَا بِاللَّهِ جَهْدًا لِأَنْتُمْ... أَلَدُّ مِنَ السَّلْوَى إِذَا مَا نَشُورُهَا  
قال أبو إسحاق: "السلوى طائر، وغلط خالد بن زهير، وظن أنه العسل".  
قال أبو علي: "والذي عندي في ذلك: أن السلوى كأنه ما يسلي عن غيره لفضيلة  
فيه، من فرط طيبه، أو قلة علاج ومعاناة، العسل لا يمتنع أن يسمى سلوى لجمعه  
الأمرين كما يسمى الطائر الذي كان يسقط مع المن به".  
قال الواحدي: "والسلوى بمعنى العسل صحيح في اللغة، وإن أنكره أبو إسحاق،  
ولكن الذي في الآية المراد به الطائر، لإجماع أهل التفسير عليه".  
وقال الجوهري: والسلوى العسل وذكر بيت رؤبة السابق، وقال بعضهم السلوان  
دواء يسقاه الحزين فيسلو والأطباء يسمونه المفروح يقال: سليت وسلوت لغتان،  
وهو في سلوة من العيش أي في رغد.  
قال ابن عطية، " {وَالسَّلْوَى}، طير بإجماع من المفسرين"، فقال ابن عباس،  
وعامر، والضحاك، وقتادة، ومجاهد، والسدي، والربيع، ووهب، وابن زيد،  
وعكرمة، وهو طائر (السُّمَانَى) الذي فكان ينزل عليهم من المن والسلوى ما  
يكفيهم ويقيتهم، وبهذا قال أكثر أهل العلم.  
وقد رد القرطبي على ابن عطية في تخطئه للهذلي، فقال: وما ادعاه من الإجماع لا  
يصح."، ثم استشهد بقول "المؤرج، والجوهري"، من أن (السلوى) يأتي بمعنى  
العسل في اللغة.

واختلف أهل اللغة في {السلوى} [البقرة: ٥٧]، هل هو جمع أو مفرد:  
القول الأول: أنه جمع لا واحد له من لفظه مثل الخير والشر، وهو يشبه أن يكون

=

واحد سلوى مثل جماعته كما قالوا: دفلى للواحد والجماعة وسماني وشكاعى  
في الواحد والجميع، وقال الخليل: واحده سلواة وأنشد:  
وَإِنِّي لَتَعْرُونِي لِذِكْرِكِ هِزَّةٌ... كَمَا انْتَفَضَ السَّلْوَاةُ مِنْ بَلَلِ الْقَطْرِ  
وهذا مذهب الأخفش، والفراء.

القول الثاني: أن (السلوى) واحدة وجمعه سلاوى، وهذا مذهب الكسائي.  
وقد اختلف الروايات في سبب تظليل الله جل ثناؤه الغمام، وإنزاله المن والسلوى  
على هؤلاء القوم؟

وأقرب الروايات أنه: "لما تاب الله على قوم موسى، وأحيا السبعين الذين  
اختارهم موسى بعد ما أماتهم، أمرهم الله بالسير إلى أريحا، وهي أرض بيت  
المقدس. فساروا حتى إذا كانوا قريبا منها بعث موسى اثني عشر نقيبا. فكان من  
أمرهم وأمر الجبارين وأمر قوم موسى، ما قد قص الله في كتابه، فقال قوم موسى  
لموسى: {قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا  
إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ} [المائدة: ٢٤]، فغضب موسى فدعا عليهم فقال: {قَالَ رَبِّ  
إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [المائدة: ٢٥]،  
فكانت عَجَلَةً من موسى عجلها، فقال الله تعالى: {قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ  
سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [المائدة: ٢٦]، فلما  
ضرب عليهم التيه، ندم موسى، وأتاه قومه الذين كانوا معه يطيعونه فقالوا له: ما  
صنعت بنا يا موسى؟ فلما ندم، أوحى الله إليه: أن لا تأس على القوم الفاسقين -  
أي لا تحزن على القوم الذين سميتهم فاسقين - فلم يحزن، فقالوا: يا موسى  
كيف لنا بماء ههنا؟ أين الطعام؟ فأنزل الله عليهم المن - فكان يسقط على شجر  
الترنجيبين - والسلوى وهو طير يشبه السماني فكان يأتي أحدهم فينظر إلى الطير،  
إن كان سمينا ذبحه وإلا أرسله، فإذا سمن أتاه. فقالوا: هذا الطعام، فأين الشراب؟



فأمر موسى فضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا، فشرب كل سبط من عين. فقالوا: هذا الطعام والشراب؟ فأين الظل؟ فظلل عليهم الغمام. فقالوا: هذا الظل، فأين اللباس؟ فكانت ثيابهم تطول معهم كما تطول الصبيان، ولا يتحرق لهم ثوب، فذلك قوله: {وَوَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ} [البقرة: ٥٧]، وقوله: {وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ} [البقرة: ٦٠].

قوله تعالى: {كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة: ٥٧]، "أي وقلنا لهم كلوا من لذائذ نعم الله".

قال الواحدي: "أي: وقلنا لهم: كلوا من طيبات، أي: حلالات، الطيب: الحلال، لأنه طاب، والحرام يكون خبيثا، وأصل الطيب: الطاهر، فسمى الحلال طيبا، لأنه طاهر لم يتدنس بكونه حراما".

قال السعدي: "أي: رزقا لا يحصل نظيره لأهل المدن المترفين، فلم يشكروا هذه النعمة، واستمروا على قساوة القلوب وكثرة الذنوب".  
وقد ذكروا في تفسير قوله تعالى: {كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة: ٥٧]، ثلاثة تأويلات:

أحدها: يعني: كلوا من شهيات رزقنا الذي رزقناكموه.

والثاني: وكلوا من حلالة الذي أبحناه لكم فجعلناه لكم رزقا.

والثالث: أنها المباح.

والقول الأول أولى بالتفسير، وهو اختيار الإمام الطبري، لأنه "وصف ما كان القوم فيه من هنيء العيش الذي أعطاهم، فوصف ذلك ب (الطيب)، الذي هو بمعنى اللذة، أخرى من وصفه بأنه حلال مباح، و (ما) التي مع (رزقناكم)، بمعنى

=

(الذي)، كأنه قيل: كلوا من طيبات الرزق الذي رزقناكموه".  
 قوله تعالى: {وَمَا ظَلَمُونَا} [البقرة: ٥٧]، "أي ما نقصونا شيئاً".  
 قال الواحدي: "بإيائهم على موسى دخول هذه القرية،".  
 قال ابن عثيمين: لأن الله لا تضره معصية العاصين ولا تنفعه طاعة الطائعين".  
 قال السعدي: "يعني بتلك الأفعال المخالفة لأوامرنا لأن الله لا تضره معصية العاصين، كما لا تنفعه طاعات الطائعين".  
 وأخرج ابن أبي حاتم "عن ابن عباس في قوله: {وَمَا ظَلَمُونَا}، قال: نحن أعز من أن نظلم".  
 قوله تعالى: {وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [البقرة: ٥٧]، "أي لا يظلمون بهذا إلا أنفسهم".  
 أخرج ابن أبي حاتم "عن ابن عباس في قوله: {أنفسهم يظلمون}، قال: يضررون".  
 قال السعدي: "فيعود ضرره عليهم".  
 قال القرطبي: "لمقابلتهم النعم بالمعاصي".  
 قال الواحدي: ولكنهم ظلموا أنفسهم حين تركوا أمرنا فحبسناهم في التيه، فكانوا إذا أصبحوا وجدوا أنفسهم حيث ارتحلوا منذ أربعين سنة".  
 وقد ذكروا في تفسير قوله تعالى: {وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [البقرة: ٥٧]، وجهين:  
 أحدهما: أنه يعني: ما نقصونا بالمعصية، ولكن نقصوا حظ أنفسهم باستيجابهم عذابي.  
 قيل: "أنهم نهوا أن يدخروا الغد، لأن الله تعالى كان يجدد لهم كل يوم من المن والسلوى إلا يوم السبت، فكانوا يأخذون يوم الجمعة ما يكفيهم، فتعدوا وادخروا وقددوا وملحوا، فعصوا فقال الله تعالى: {وَمَا ظَلَمُونَا}".

=

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا  
وَقُولُوا حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨).  
{وَإِذْ قُلْنَا} لَهُمْ بَعْدَ خُرُوجِهِمْ مِنَ التِّيهِ {ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ} بَيْتَ الْمَقْدِسِ أَوْ

والثاني: أنه يعني: {وما ظلمونا} بإيائهم على موسى دخول هذه القرية، ولكنهم  
ظلموا أنفسهم حين تركوا أمرنا فحبسناهم في التيه، فكانوا إذا أصبحوا وجدوا  
أنفسهم حيث ارتحلوا منذ أربعين سنة.

وجمهور المفسرين على عموم المعنى، قالوا: وما ظلمونا بفعلهم المعصية وعدم  
شكرهم تلك النعم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون.

ومن فوائد الآية أن الإنسان إذا أنعم الله عليه بنعمة فينبغي أن يتيسط بها، ولا يحرم  
نفسه منها؛ لقوله تعالى: {كلوا من طيبات ما رزقناكم} [البقرة: ٥٧]؛ فإن الإنسان  
لا ينبغي أن يتعفف عن الشيء المباح؛ ولهذا قال شيخ الإسلام. رحمه الله: "من  
امتنع من أكل الطيبات لغير سبب شرعي فهو مذموم"؛ وهذا صحيح؛ لأنه ترك ما  
أباح الله له وكأنه يقول: إنه لا يريد أن يكون لله عليه منة؛ فالإنسان لا ينبغي أن  
يمتنع عن الطيبات إلا لسبب شرعي؛ والسبب الشرعي قد يكون لسبب يتعلق  
ببدنه؛ وقد يكون لسبب يتعلق بدينه؛ وقد يكون لسبب يتعلق بغيره؛ فقد يمتنع  
الإنسان عن اللحم؛ لأن بدنه لا يقبله، فيكون تركه له من باب الحمية؛ وقد يترك  
الإنسان اللحم، لأنه يخشى أن تتسلى به نفسه حتى يكون همه أن يذهب طيباته في  
حياته الدنيا؛ وقد يترك الإنسان الطيب من الرزق مراعاة لغيره، مثل ما يذكر عن  
عمر رضي الله عنه في عام الرمادة. عام الجذب المشهور. أنه كان لا يأكل إلا  
الخبز والزيت، حتى اسود جلده، ويقول: بئس الوالي أنا إن شبعت والناس جياع؛  
فيكون تركه لذلك مراعاة لغيره؛ إذا من امتنع من الطيبات لسبب شرعي فليس  
بمذموم.

أَرِيحًا {فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا} وَاسِعًا لَا حَجْرَ فِيهِ {وَادْخُلُوا الْبَابَ} أَيَّ  
بَابَهَا {سُجَّدًا} مُنْحِنِينَ {وَقُولُوا} مَسْأَلَتْنَا {حِطَّةً} أَيَّ أَنْ تَحُطَّ عَنَّا خَطَايَانَا  
{نَغْفِرْ} وَفِي قِرَاءَةِ بَالِيَاءٍ وَالتَّاءِ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ فِيهِمَا {لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ  
الْمُحْسِنِينَ} بِالطَّاعَةِ ثَوَابًا.

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ  
السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٥٩).

{فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا} مِنْهُمْ {قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ} فَقَالُوا حَبَّةً فِي شَعْرَةٍ  
وَدَخَلُوا يَزْحَفُونَ عَلَى أَسْتَاهِهِمْ {فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا} فِيهِ وَضَعُ الظَّاهِرِ  
مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ مُبَالَغَةً فِي تَقْيِيحِ شَأْنِهِمْ {رِجْزًا} عَذَابًا طَاعُونًا {مِنَ السَّمَاءِ بِمَا  
كَانُوا يَفْسُقُونَ} بِسَبَبِ فِسْقِهِمْ أَيَّ خُرُوجِهِمْ عَنِ الطَّاعَةِ فَهَلَكَ مِنْهُمْ فِي سَاعَةٍ  
سَبْعُونَ أَلْفًا أَوْ أَقَلَّ<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ} [البقرة: ٥٨]، أي: "واذكروا يا بني  
إسرائيل إذ قلنا ادخلوا هذه القرية".

قال الصابوني: أي واذكروا أيضًا نعمتي عليكم حين قلنا لكم بعد خروجكم من  
التيه، ادخلوا بيت المقدس".

واختلف المفسرون في تعيين {القرية} على أقوال:

الأول: أنها بيت المقدس. قاله قتادة، والسدي، والربيع، وهو قول الجمهور.

والثاني: أنها أريحا من بيت المقدس، إذ كانت قاعدة ومسكن ملوك. قاله ابن زيد.

والثالث: أنها: الرملة والأردن وفلسطين وتدمر، قاله الضحاك.

والرابع هو القول الأول، وهو قول الجمهور. والله أعلم.

وقوله تعالى {هَذِهِ الْقَرْيَةَ} [البقرة: ٥٨]، أي "المدينة، سميت بذلك لأنها تقرت

أي اجتمعت ومنه قرية الماء في الحوض أي جمعته".  
وقال أهل اللغة، أن "اشتقاق القرية من قرية، أي جمعت، والمقراة: الحوض  
يجمع فيه الماء، والقريّ: مسيل يجتمع الماء إليه، ويقال لبيت النمل: قرية، لأنه

يجمع النمل، قال:

كَأَنَّ قُرَى نَمْلٍ عَلَى سَرَوَاتِهَا... يُلَبِّدُهَا فِي لَيْلٍ سَارِيَةٍ فَطُرُّ

فالقرية تجمع أهلها، ومنه يقال للظهر: القرى، لأنه مجتمع القوى".  
قوله تعالى: {فَكُلُّوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا} [البقرة: ٥٨]، "أي كلوا منها أكلاً  
واسعاً هنيئاً".

قال مجاهد: {رغدا}: "لا حساب عليهم".

وقال السدي: " {رغدا}: الهنيء".

قال الثعلبي: "موسعا عليكم".

قال الطبري: أي "عيشا هنيا واسعا بغير حساب".

قوله تعالى: {وَادْخُلُوا الْبَابَ} [البقرة: ٥٨]، "أي وادخلوا باب القرية".

قال الثعلبي: "يعني بابا من أبواب القرية وكان لها سبعة أبواب".

قوله تعالى: {سُجِّدًا} [البقرة: ٥٩]، أي: "منحنين متواضعين".

قال الصابوني: "أي ساجدين لله شكراً على خلاصكم من التيه".

عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "قيل لبني إسرائيل: {ادْخُلُوا  
الْبَابَ سُجِّدًا وَقُولُوا حِطَّةً} فدخلوا يزحفون على أستاههم، فبدّلوا وقالوا: حطة:  
حبة في شعرة".

وروي عن عبد الله بن مسعود قال: "قيل لهم: {ادخلوا الباب سجدا}، فدخلوا  
مقنعي رؤسهم".

واختلفوا في (الباب) في قوله {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجِّدًا} [البقرة: ٥٨]، على ثلاثة

=

أوجه:

أحدها: أنه باب في بيت المقدس يعرف اليوم بـ (باب حِطَّة)، وهذا قول ابن عباس، ومجاهد، والسدي، والضحاك، واختاره الطبري، وهو المشهور.

والثاني: أنه باب القبة التي كان يصلي إليها موسى وبنو إسرائيل.

والثالث: أنه باب القرية، التي أمروا بدخولها.

واختلفوا في قوله {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا} [البقرة: ٥٨]، على وجهين:

أحدهما: أن معناه: رُكَّعًا، منحنين ركوعًا. وهذا قول ابن عباس.

والثاني: أن معناه: متواضعين خشوعًا، لا على هيئة متعينة.

والقول الأول أشبه بالصواب: وأصل (السجود) الانحناء لمن سُجِدَ له معظَّمًا بذلك. فكل منحنٍ لشيءٍ تعظيمًا له فهو (ساجد) ومنه قول زيد الخيل بن مهلهل

الطائي:

بَجَمْعِ تَضَلُّ الْبَلْتُقِ فِي حُجْرَاتِهِ... تَرَى الْأَكْمَ فِيهِ سُجْدًا لِلْحَوَافِرِ

فقوله (سجدا)، أي: خاشعة خاضعة، ومن ذلك قول أعشى بني قيس بن ثعلبة:

يُرَاوِحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلِي... لِكِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا حَوَارًا

فذلك تأويل ابن عباس قوله: (سجدا) ركعا، لأن الراكع منحن، وإن كان الساجد أشد انحناء منه.

قوله تعالى: {وَقُولُوا حِطَّةٌ} [البقرة: ٥٨]، "أي قولوا يا ربنا حطَّ عنا ذنوبنا واغفر

لنا خطايانا".

والـ {حِطَّةٌ}: من قول القائل: "حط الله عنك خطاياك فهو يحطها حطة"،

واختلف أهل العلم في تفسيره على أقوال:

الأول: أن معناه: حُطَّ عنا خطايانا، وهو قول الحسن، وقتادة، وابن زيد، وعطاء،

ورواية ابن جريج عن ابن عباس.

=

قال الماوردي: "وهو أشبه بظاهر اللفظ". وهذا تفسير حسن، قال به كثير من أهل العلم.

والثاني: أن معناه: قولوا (لا إله إلا الله). روي ذلك عن عكرمة، كأنهم وجهوا تأويله: قولوا الذي يحط عنكم خطاياكم، وهو قول لا إله إلا الله. والثالث: أن {حِطَّة} المغفرة، فكأنه أمر بالاستغفار، وهو رواية سعيد بن جبير، عن ابن عباس، وروي عن عطاء والحسن وقتادة والربيع بن أنس نحو ذلك. والرابع: أنه قولهم: "هذا الأمر حق كما قيل لكم"، وهو رواية الضحاك، عن ابن عباس.

الخامس: معناه: "أن أقرؤا بالذنب". حكاه الأوزاعي عن ابن عباس. السادس: أن معنى (حِطَّةً): بسم الله، ذكره السمرقندي عن بعضهم، فكأن المعنى عليه: ادخلوا الباب خاضعين لله مستعينين به على عدوكم، فإن فعلتم ذلك غفرنا لكم خطاياكم نتيجة امتثالكم، وهو محتمل.

والسابع: أن (حِطَّةً) من ألقاظ أهل الكتاب لا يعرف المراد منها، قاله الأصم. والثامن: أن (حِطَّةً): كانت تعني في ذلك المكان الدلالة على العجز، وهي من أقوال أصحاب المسألة والشحاذين، أمروا بها كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً، ولا يأخذوا منهم حذراً، فيكون القول الذي أمروا به على ذلك قولاً يخاطبون به أهل القرية.

والتاسع: أن (حِطَّةً) تعني إقامة من الحط بمعنى حط الرحال وإنزالها، أي: ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة والاستقرار بها، قاله أبو مسلم الأصفهاني. وهذان القولان الأخيران كما ذكر الألويسي بعيدان لعدم ظهور تعلق الغفران بهما. وأحسن هذه الوجوه وأقربها إلى التحقيق القول الأول، والله أعلم. واختلف أهل العربية في المعنى الذي من أجله رفعت (الحطة)، على أقوال:

الأول: فقال بعض نحويي البصرة: رفعت (الحطة) بمعنى (قولوا) ليكون منك حطة لذنوبنا، كما تقول للرجل: سَمْعُكَ.

والثاني: وقال آخرون منهم: هي كلمة أمرهم الله أن يقولوها مرفوعة، وفرض عليهم قيلها كذلك.

والثالث: وقال بعض نحويي الكوفيين: رفعت (الحطة) بضمير (هذه)، كأنه قال: وقولوا: (هذه) حطة.

والرابع: وقال آخرون منهم: هي مرفوعة بضمير معناه الخبر، كأنه قال: قولوا ما هو حطة، فتكون (حطة) حينئذ خبر ال (ما).

والأقرب إلى الصواب: "أن يكون رفع (حطة) بنية خبر محذوف قد دل عليه ظاهر التلاوة، وهو دخولنا الباب سجدا حطة، فكفى من تكريره بهذا اللفظ، ما دل عليه الظاهر من التنزيل، وهو قوله: (وادخلوا الباب سجدا)، كما قال جل ثناؤه: {وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَدِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إلی رَبِّكُمْ} [الأعراف: ١٦٤]، يعني: موعظتنا إياهم معذرة إلى ربكم. فكذلك عندي تأويل قوله: (وقولوا حطة)، يعني بذلك: وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية، وادخلوا الباب سجدا، وقولوا: دخولنا ذلك سجدا حطة لذنوبنا، وهذا القول على نحو تأويل الربيع بن أنس وابن جريج وابن زيد".

وأما على تأويل قول عكرمة، "فإن الواجب أن تكون القراءة بالنصب في (حطة)، لأن القوم إن كانوا أمروا أن يقولوا: (لا إله إلا الله)، أو أن يقولوا: (نستغفر الله)، فقد قيل لهم: قولوا هذا القول، ف (قولوا) واقع حينئذ على (الحطة)، لأن (الحطة) على قول عكرمة - هي قول (لا إله إلا الله)، وإذا كانت هي قول (لا إله إلا الله)، فالقول عليها واقع، كما لو أمر رجل رجلا بقول الخير فقال له: "قل خيرا" نصبا، ولم يكن صوابا أن يقول له: (قل خيرا)، إلا على استكراه شديد، وفي



إجماع القَرَأةِ على رفع (الحطة) بيان واضح على خلاف الذي قاله عكرمة من التأويل في قوله: (وقولوا حطة)، وكذلك الواجب على التأويل الذي روينا عن الحسن و قتادة في قوله: (وقولوا حطة)، أن تكون القراءة في (حطة) نصباً، لأن من شأن العرب - إذا وضعوا المصادر مواضع الأفعال، وحذفوا الأفعال - أن ينصبوا المصادر. كما قال الشاعر:

أييدوا بأيدي عصبة وسيوفهم... على أمهات الهام ضرباً شامياً  
وكقول القائل للرجل: (سمعا وطاعة) بمعنى: أسمع سمعا وأطيع طاعة، وكما قال جل ثناؤه: (معاذ الله) [يوسف: ٢٣] بمعنى: نعوذ بالله".  
واختلفت القراءة في قوله تعالى {حِطَّةٌ} [البقرة: ٥٩]، على وجهين:  
الأول: {حِطَّةٌ}، بالنصب، وهي قراءة إبراهيم بن أبي عبلة .  
والثاني: {حِطَّةٌ}، بالرفع، قرأ بها الجمهور، على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي:  
مسألنا حطة

قوله تعالى: {نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ} [البقرة: ٥٨]، "أي نمح ذنوبكم ونكفر سيئاتكم".

قال قتادة: "من كان خاطئاً غفرت له خطيئته".

قال الماوردي: "أي نرحمكم، ونسترها عليكم، فلا نفضحكم بالعقوبة عليها".  
قال الطبري: أي: "نتعمد لكم بالرحمة خطاياكم، ونسترها عليكم، فلا نفضحكم بالعقوبة عليها".

وأصل (الغفر) التغطية والستر، فكل ساتر شيئاً فهو غافره، ومن ذلك قيل للبيضة من الحديد التي تتخذ جُنة للرأس (مغفر)، لأنها تغطي الرأس وتجنه، ومنه (غممد السيف)، وهو ما تغمده فواراه ولذلك قيل لزئير الثوب: (غفرة)، لتغطيته الثوب، وحوله بين الناظر والنظر إليه، ومنه قول أوس بن حجر:

=

=

فلا أعتب ابن العم إن كان جاهلاً... وأغفر عنه الجهل إن كان أجهلاً  
 فقوله: (وأغفر عنه الجهل): أي: أستر عليه جهله بحلمي عنه.  
 و(الخطايا)، جمع: خطية، بغير همز، كما (المطايا)، جمع: مطية، ولو كانت  
 (الخطايا) مجموعة على (خطيئة)، بالهمز: لقييل خطائي على مثل قبيلة وقبائل،  
 وقد تجمع "خطيئة" بالتاء، فيهمز فيقال "خطيئات". و"الخطيئة" فعيلة، من "  
 خَطَى الرجل يخطأ خطأً"، وذلك إذا عدل عن سبيل الحق. ومنه قول الشاعر:  
 وإن مهًا جرّين تكنّفاه... لعمر الله قد خطئا وخابا  
 يعني: أضلا الحق وأثما.

قال ابن عثيمين: " (المغفرة) هي ستر الذنب، والتجاوز عنه؛ ومعناه أن الله ستر  
 ذنبك، ويتجاوز عنك، فلا يعاقبك؛ لأن "المغفرة" مأخوذة من المغفر. وهو ما  
 يوقى به الرأس في الحرب؛ لأنه يستر، ويقي؛ ومن فسر "المغفرة" بمجرد الستر  
 فقد قصر؛ لأن الله تعالى إذا خلا بعبده المؤمن يوم القيامة، وقرره بذنوبه قال: "قد  
 سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم" أي اليوم أسترها أيضًا، ثم أتجاوز  
 عنها؛ و {خطاياكم} جمع خَطِيئَةٍ، كـ "مطايا" جمع مطية؛ و"الخطية" ما يرتكبه  
 الإنسان من المعاصي عن عمد؛ وأما ما يرتكبه عن غير عمد فيسمى "أخطاء"؛  
 ولهذا يفرق بين "مخطئ"، و"خاطئ"؛ الخاطئ ملوم؛ والمخطئ معذور، كما  
 قال الله تعالى: {لنسفعا بالناصية \* ناصية كاذبة خاطئة} [العلق: ١٥، ١٦]، وقال  
 تعالى: {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا} [البقرة: ٢٨٦]."

قوله تعالى: {وَسَنزِيدُ الْمُحْسِنِينَ} [البقرة: ٥٨]، "أي نزيد من أحسن إحسانًا،  
 بالثواب العظيم، والأجر الجزيل".

قال الثعلبي: "إحسانا وثوابا".

قال النسفي: "أي من كان محسنًا منكم، كانت تلك الكلمة سببًا في زيادة ثوابه

=

ومن كان مسيئاً كانت له توبة ومغفرة".  
قال ابن كثير: "أي: إذا فعلتم ما أمرناكم غفرنا لكم الخطيئات وضعفنا لكم الحسنات".  
قال ابن عباس: "من كان منكم محسنا زيد في إحسانه، ومن كان مخطئاً نغفر له خطيئته". وروي عن قتادة، نحو ذلك.  
قال ابن عطية: "المعنى: إذا غفرت الخطايا بدخولكم وقولكم زيد بعد ذلك لمن أحسن، وكان من بني إسرائيل من دخل كما أمر وقال لا إله إلا الله فقيل هم المراد بـ {المُحْسِنِينَ} هنا".  
قال الشنقيطي: ولما زال عنهم التيه، ومات موسى وهارون، وكان الخليفة بعدهما يوشع بن نون، وجاءوا وجاهدوهم الجهاد المعروف الذي رد الله فيه الشمس ليوشع بن نون، وفتحوا البلد، أمرهم الله أن يشكروا هذه النعمة بقول يقولونه، وفعل يفعلونه، فبدلوا القول الذي قيل لهم بقول غيره، وبدلوا \_ أيضا - الفعل الذي قيل لهم بفعل غيره.  
قوله تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا} [البقرة: ٥٩]،: "أي فاختار الذين ظلموا منهم على وجه التبديل والمخالفة".  
قال الصابوني: "أي غيرَ الظالمون أمر الله فقالوا".  
قال الثعلبي: {ظلموا} "أنفسهم بالمعصية، وقيل كفروا".  
قوله تعالى: {قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ} [البقرة: ٥٩]، أي: "قولا غير الذي أمروا أن يقولوه، فقالوا خلافاً".  
قال النسفي: أي "فخالفوه إلى قول، ليس معناه معنى ما أمروا به ولم يمثّلوا أمر الله".  
واختلف في قوله تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ} [البقرة: ٥٩]

[٥٩] على وجوه:

أحدها: أنهم: "دخلوا الباب يزحفون على أستاهم، وقالوا: حبة في شعيرة". روي ذلك عن رسول الله - ﷺ -، وعلى هذا القول عامة المفسرين، وقد روي عن ابن عباس، وعطاء ومجاهد وعكرمة وقتادة والضحاك والحسن والربيع ويحيى بن رافع نحو ذلك.

والثاني: أنهم قالوا: حنطة حمراء فيها شعيرة. قاله عكرمة، وأبو الكنود.

والثالث: أنهم: فجعلوا يدخلون من قبل أستاهم ويقولون: حنطة. قاله ابن عباس.

والرابع: إنهم قالوا: "هطى سمقا يا ازية هزبا"، وهو بالعربية: حبة حنطة حمراء مثقوبة فيها شعيرة سوداء. قاله ابن مسعود.

والخامس: وقال أبو مسلم: إن المراد بقوله تعالى: {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا} [البقرة: ٥٩]: أنهم لم يفعلوا ما أمرهم الله به، ولم يلتفتوا إليه، لا على أنهم أتوا له ببدل، ودلل على قوله ذلك بقوله - عز وجل -: {سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُواهَا دَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ} [الفتح: ١٥]، ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول فكذلك هنا.

وهذا قول بعيد؛ لأن ظاهر الآية والأحاديث الصحيحة تبطله، والله أعلم.

وحاصل ما ذكره المفسرون وما دل عليه السياق أنهم بدلوا أمر الله لهم من الخضوع بالقول والفعل، فأمروا أن يدخلوا سجداً، فدخلوا يزحفون على أستاهم من قبل أستاهم رافعي رؤوسهم، وأمروا أن يقولوا: حطة، أي: احطط عنا ذنوبنا، فاستهزؤوا فقالوا: حنطة في شعرة، وهذا في غاية ما يكون من المخالفة والمعاندة؛ ولهذا أنزل الله بهم بأسه وعذابه بفسقهم، وهو خروجهم عن طاعته؛ ولهذا قال: {فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ}،

ومعنى السجود في قوله تعالى عند الدخول، أي: "الانحناء شكرًا لله تعالى لا لأن بابها قصير كما قيل، إذ لا جدوى له، والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفطن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تتعرض لها التوراة ويعد أن يكون السجود المأمور به سجود الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاتحين وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاهم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفراطوا في التصنع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطيع استمراره".

وقوله تعالى: {رَجْزًا} [البقرة: ٥٩]، فيه وجهان من القراءة:

الأول: {رَجْزًا}، بكسر الراء. وهي قراءة الجماعة.

والثاني: {رُجْزًا}، بضم الراء، قرأ بها ابن محيصة.

قال القرطبي: "والرجز: العذاب" بالزاي "و"بالسين": النتن والقذر، ومنه قوله تعالى {فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ} [التوبة: ١٢٥]، أي نننا إلى ننتهم قاله الكسائي وقال الفراء الرجز هو الرجس، قال أبو عبيد: كما يقال السدغ والزدغ وكذا رجس ورجز بمعنى، قال الفراء: وذكر بعضهم أن الرجز "بالضم" اسم صنم كانوا يعبدونه وقرئ بذلك في قوله تعالى: {وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ} والرجز "بفتح الراء والجيم" نوع من الشعر وأنكر الخليل أن يكون شعرا وهو مشتق من الرجز وهو داء يصيب الإبل في أعجازها فإذا ثارت ارتعشت أفخاذها".

وقال الراغب: "أصل الرجز: الاضطراب، ومنه قيل: رجز البعير رجزا، فهو أرجز، وناقة رجاء: إذا تقارب خطوها واضطرب لضعف فيها، وشبه الرجز به لتقارب أجزائه وتصور رجز في اللسان عند إنشاده، ويقال لنحوه من الشعر أرجوزة وأراجيز، ورجز فلان وارتجز إذا عمل ذلك، أو أنشد، وهو راجز ورجاز

ورجاجة. وقوله: {عذاب من رجز أليم} [سبأ: ٥]، فالرجز ههنا كالزلزلة، وقال تعالى: {إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء} [العنكبوت: ٣٤]، وقوله: {الرجز فاهجر} [المدثر: ٥]، قيل: هو صنم، وقيل: هو كناية عن الذنب، فسماه بالمآل كتسمية الندى شحماً. وقوله: {وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان} [الأنفال: ١١]، والشيطان عبارة عن الشهوة على ما بين في بابه. وقيل: بل أراد برجز الشيطان: ما يدعو إليه من الكفر والبهتان والفساد. والرجاجة: كساء يجعل فيه أحجار فيعلق على أحد جانبي اليهودج إذا مال، وذلك لما يتصور فيه من حركته، واضطرابه".

واختلف أهل التفسير في معنى (الرجز)، في قوله تعالى: {فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ} [البقرة: ٥٩]، على أقوال:

الأول: أنه الطاعون، قاله ابن زيد، وهو قول الجمهور.

والثاني: أنه الغضب. وهو قول أبي العالية.

والثالث: أنه العذاب. قاله ابن عباس، وقتادة، وابن زيد في أحد قولييه.

والرابع: وقيل: إما الطاعون أو البرد. قاله الشعبي.

والقول الأول هو الأقرب إلى الصواب، وذلك لحديث رسول الله ﷺ: "الطَّاعُونَ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ أُرْسِلَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بَأْرَضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ"، وقد روى أنه مات منهم في ساعة بالطاعون أربعة وعشرون ألفاً، وقيل: سبعون ألفاً.

قوله تعالى: {بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [البقرة: ٥٩]، أي: بما كانوا "يعصون ويخرجون من أمر الله تعالى".

قال قتادة: "بما كانوا يعصون".

وقال ابن إسحاق: "أي بما تعدوا في أمري".

قال الطبري: أي "بما كانوا يتركون طاعة الله عز وجل، فيخرجون عنها إلى معصيته وخلاف أمره".

وقال الثعلبي: "يعني يلعبون ويخرجون من أمر الله عز وجل".

وقرأ النخعي وابن وثاب: {يفسقون}، بكسر السين، يقال فسق يفسق ويفسق بضم السين وكسرهما.

\* قد أمرهم - سبحانه - أن يدخلوا باب المدينة التي فتحوها خاضعين وأن يلتمسوا منه مغفرة خطاياهم، لأن تغلبهم على أعدائهم، ودخولهم الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم، نعمة من أجل النعم، وهي تستدعي منهم أن يشكروا الله عليها بالقول والفعل لكي يزيدهم من فضله، فشان الأختيار أن يقابلوا نعم الله بالشكر.

ولهذا كان النبي ﷺ يظهر أقصى درجات الخضوع لله تعالى عند النصر والظفر وبلوغ المطلوب، فعند ما تم له فتح مكة دخل إليها من الثنية العليا، وإنه لخاضع لربه، حتى إن رأسه الشريف ليكاد يمس عنق ناقته شكرا لله على نعمة الفتح، وبعد دخوله مكة اغتسل وصلى ثماني ركعات سماها بعض الفقهاء صلاة الفتح.

ومن هنا استحب العلماء للفاتحين من المسلمين إذا فتحوا بلدة أن يصلوا فيها ثماني ركعات عند أول دخولها شكرا لله - تعالى - وقد فعل ذلك سعد بن أبي وقاص عند ما دخل إيوان كسرى، فقد ثبت أنه صلى بداخله ثماني ركعات.

ولكن، ماذا كان من بنى إسرائيل بعد أن أتم الله لهم نعمة الفتح؟

إنهم لم يفعلوا ما أمروا بفعله، ولم يقولوا ما كلفوا بقوله، بل خالفوا ما أمروا به من قول وفعل، ولذا قال تعالى: فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ.

قال ابن كثير: (وحاصل ما ذكره المفسرون وما دل عليه السياق، أنهم بدلوا أمر

الله لهم من الخضوع بالقول والفعل، فأمرُوا أن يدخلوا الباب سجداً، فدخلوا يزحفون على أستاههم رافعين رؤسهم، وأمرُوا أن يقولوا: حطة، أى احطط عنا ذنوبنا وخطايانا فاستهزءوا وقالوا: حنطة في شعيرة، وهذا في غاية ما يكون من المخالفة والمعاندة، ولهذا أنزل الله بهم بأسه وعذابه بفسقهم وخروجهم عن طاعته).

فقوله تعالى: **فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ** بيان للسبب الذي من أجله نزل عليهم العذاب، وتوييح لهم على مخالفتهم أوامر الله - تعالى -، لأن تبديل الشيء معناه تغييره وإزالته عما كان عليه بإعطائه صورة تخالف التي كان عليها.

والفعل (بدل) يقتضى بدلا ومبدلا منه، إلا أن مقام الإيجاز في الآية استدعى الاكتفاء بذكر البدل - وهو القول الذي لم يقل لهم - دون ذكر المبدل منه - وهو القول الذي قيل لهم - والتقدير: فاختار الذين ظلموا بالقول الذي أمرهم الله به، قولا آخر اخترعوه من عند أنفسهم على وجه المخالفة والعصيان.

قال صاحب الكشاف: **فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ** أى: وضعوا مكان حِطَّةٍ قولا غيرها، يعنى أنهم أمرُوا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه إلى قول ليس معناه معنى ما أمرُوا به، ولم يمثلوا أمر الله، وليس الغرض أنهم أمرُوا بلفظ بعينه. وهو لفظ الحطة فجاءوا بلفظ آخر، لأنهم لو جاءوا بلفظ آخر مستقل، بمعنى ما أمرُوا به لم يؤخذوا به كما لو قالوا مكان حطة: نستغفرك ونتوب إليك. أو اللهم اعف عنا وما أشبه ذلك».

والعبرة التي تؤخذ من هذه الجملة الكريمة، أن من أمره الله - تعالى - بقول أو يفعل، فتركه وأتى بآخر لم يأذن به الله، دخل في زمرة الظالمين، وعرض نفسه لسوء المصير.



وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ (٦٠).

{و} اذكر {إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ} أَي طَلَبَ السُّقْيَا {لِقَوْمِهِ} وَقَدْ عَطِشُوا فِي

وقوله تعالى: فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ تصريح بأن ما أصابهم من عذاب كان نتيجة عصيانهم وتمردهم وجحودهم لنعم الله - تعالى - والرجز في لغة العرب: هو العذاب سواء أكان بالأعراض المختلفة أو غيرها.

وفي النص على أن الرجز قد أتاهم من جهة السماء إشعار بأنه عذاب لا يمكن دفعه وأنه لم يكن له سبب أرضي من عدوى أو نحوها، بل رمتهم به الملائكة من جهة السماء. فأصيب به الذين ظلموا دون غيرهم، ولم يقل القرآن «فأنزلنا عليهم»، بالإضمار، وإنما قال فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا بالإظهار، تأكيداً لوصفهم بأقبح النعوت وهو الظلم، وإشعاراً بأن ما نزل عليهم كان سببه بغيهم وظلمهم. وقد تضمنت الآيتان الكريمتان أن بنى إسرائيل مكنوا من النعمة فنفروا منها، وفتحت لهم أبواب الخير فأبوا دخولها، وأرشدوا إلى القول الذي يكفر سيئاتهم فخالفوا ما أرشدوا إليه مخالفة لا تقبل التأويل، فكانت نتيجة جحودهم ومخالفتهم لأمر الله حرمانهم من تلك النعمة إلى حين، ومعاقبتهم لظلمهم بالعذاب الأليم، وفي هذا التذكير امتنان عليهم ببذل النعمة، لأن عدم قبولهم لها لا يمنع كونها نعمة، وفيه إثارة لحسرة اليهود المعاصرين للعهد النبوي على ما ضاع من أسلافهم بسبب مخالفتهم وتمردهم وفيه أيضاً تحذير لهم من سلوك طريق آبائهم حتى لا يصيبهم ما أصاب أسلافهم من عذاب أليم.

التَّيِّهَ {فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ} وَهُوَ الَّذِي فَرَّ بِثَوْبِهِ خَفِيفَ مُرْبَعٍ كَرَأْسِ الرَّجُلِ رُحَامٍ أَوْ كَذَّانٍ فَضْرَبَهُ {فَانْفَجَرَتْ} انشَقَّتْ وَسَالَتْ {مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا} بِعَدَدِ الْأَسْبَاطِ {قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ} سَبَطَ مِنْهُمْ {مَشْرَبِهِمْ} مَوْضِعَ شُرْبِهِمْ فَلَا يَشْرِكُهُمْ فِيهِ غَيْرُهُمْ وَقُلْنَا لَهُمْ {كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} حَالٌ مُؤَكَّدَةٌ لِعَامِلِهَا مِنْ عَثِي بِكَسْرِ الْمُثَلَّثَةِ أَفْسَدًا<sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: {وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ} [البقرة: ٦٠]، "أي اذكروا يا بني

إسرائيل حين طلب موسى السقيا لقومه وقد عطشوا في التيه".

الاستسقاء: طلب السقيا عند عدم الماء أو حبس المطر، وذلك عن طريق الدعاء لله - تعالى - في خشوع واستكانة، وقد سأل موسى ربه أن يسقيا بني إسرائيل الماء بعد أن استبد بهم العطش، عند ما كانوا في التيه، وهذا تذكير لنعمة أخرى كفروها. وروي في توراتهم أنه ارتحلت كل جماعة بني إسرائيل من بركة سينا بأمره تعالى، وحلوا في رقادين، ولم يكن هناك ماء ليشربوا، فخاصموا موسى، وقالوا له أعطنا ماء لنشرب، أخرجتنا من مصر لتقتلنا نحن وأولادنا، ودوابنا بالعطش؟ فابتهل موسى إلى ربه في السقيا، فأوحى إليه أن أمض أمام الشعب، وخذ معك من شيوخ إسرائيل. والعصا التي ضربت بها النهر خذها بيدك. واذهب إلى صخرة حوريب، فاضربها فيخرج منها ماء ليشرب الشعب. ففعل موسى كذلك أمام شيوخ إسرائيل. انتهى.

• قال الرازي: جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان في التيه، لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر.

• قال ابن عاشور: تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهي:

أ- الري من العطش، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع

=

التمثيل بري الظمان في حصول المطلوب.

ب- وكون السقي في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن في ذلك فضلا لهم.

ج- وكون العيون اثنتي عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا.

قال الطبري: "أي سألنا أن نسقي قومه ماء".

قال ابن كثير: "واذكروا نعمتي عليكم في إجابتي لنبيكم موسى، عليه السلام، حين استسقاني لكم".

قوله تعالى: {فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ} [البقرة: ٦٠]، "العصا" معروفة؛ و{الحجر}: المراد به الجنس؛ فيشمل أي حجر يكون؛ وهذا أبلغ من القول بأنه حجر معين".

واختلف أهل التفسير في نوع (الألف واللام) في قوله {الْحَجَر} [البقرة: ٦٠]، على وجهين:

أحدهما: أن (الألف واللام) للجنس، "أي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر"، وعلى هذا أنه لم يكن حجرا معينا، بل كان موسى يضرب أي حجر كان من عرض الحجارة فينفجر عيوننا لكل سبط عين، وكانوا اثني عشر سبطا ثم تسيل كل عين في جدول إلى السبط الذي أمر أن يسقيهم. وهذا قول وهب بن منبه.

قال الزمخشري: "وعن الحسن: لم يأمره أن يضرب حجرا بعينه قال: وهذا أظهر في الحجة وأبين في القدرة".

وقال العلامة العثيمين: و(الحجر) المراد به الجنس، فيشمل أي حجر يكون، وهذا أبلغ من القول بأنه حجر معين.

والثاني: أن (الألف واللام) للعهد، وعليه أنه كان حجرا مخصوصا بعينه، وقد روي عن قتادة، بأنه كان حجرا من جبل الطور. واختار هذا القول البيضاوي.

=

=

ثم اختلفوا في تحديده على أقوال:

أحدها: كان حجرا خفيفا مربعا، قاله ابن عباس.

والثاني: أنه كان مثل رأس الثور. قاله عطية العوفي.

والثالث: أنها كانت رخاما. حكاه الثعلبي.

والرابع: كان الحجر من الكدان، قاله أبو روق.

والخامس: أنه الحجر الذي وضع موسى ثوبه عليه ليغتسل حين رموه بالأدرة.

قاله سعيد بن جبير.

والخامس: وقيل أهبطه آدم من الجنة فتوارثوه، حتى وقع إلى شعيب، فدفعه إليه

مع العصا.

قال ابن عطية: "ولا خلاف أنه كان حجرا منفصلا مربعا تطرد من كل جهة ثلاث

عيون إذا ضربه موسى، وإذا استغنوا عن الماء ورحلوا جفت العيون".

قال الرازي رحمه الله بعد ذكر بعض هذه الأقوال في صفة الحجر: واعلم أن

السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب، لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع، ولا

يتعلق بها عمل حتى يكتفي فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها.

وقال الآلوسي: بعد أن ذكر أكثر هذه الروايات في صفة الحجر: وظاهر أكثرها

التعارض، ولا ينبىء على تعيين هذا الحجر أمر ديني والأسلم تفويض علمه إلى

الله.

روي عن قتادة في قوله: {وإذ استسقى موسى لقومه} الآية، قال: "كان هذا إذ هم

في البرية اشتكوا إلى نبيهم الظمأ، فأمروا بحجر طوري - أي من الطور - أن

يضره موسى بعصاه. فكانوا يحملونه معهم، فإذا نزلوا ضربه موسى بعصاه

فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا، لكل سبط عين معلومة مستفيض ماؤها لهم".

قوله تعالى (بعصاك) هذه "العصا" كان فيها أربع آيات عظيمة:

=

أولاً: أنه يلقيها، فتكون حية تسعى، ثم يأخذها، فتعود عصا.  
 ثانياً: أنه يضرب بها الحجر، فينفجر عيوناً.  
 ثالثاً: أنه ضرب بها البحر، فانفلق؛ فكان كل فرق كالطود العظيم..  
 رابعاً: أنه ألقاها حين اجتمع إليه السحرة، وألقوا حبالهم، وعصيمهم، فألقاها فإذا هي تلقف ما يأفكون.  
 قوله تعالى: {فانفجرت مِنْهُ اثنتا عَشْرَةَ عَيْنًا} [البقرة: ٦٠]، "أي فضرب فتدفق الماء منه بقوة وخرجت منه اثنتا عشرة عيناً بقدر قبائلهم".  
 وفي سورة الأعراف قال تعالى (فانجست منه اثنتا عشرة عينا) وهنا قال (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) قال ابن كثير قوله (فانجست منه) هذا أول الانفجار، وأخبر ههنا بما آل إليه الحال آخراً وهو الانفجار.  
 وقال بعض العلماء: بل هما بمعنى واحد، فكل من الأنبياس والانفجار انشقاق واسع ينحدر منه الماء بقوة ورجحه الشنقيطي.  
 والفاء في قوله تعالى: فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا كسابقتها للعطف على محذوف تقديره: فضرب فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا، وقد حذفت هذه الجملة المقدره لوضوح المعنى.  
 وكانت العيون اثنتي عشرة عينا لأن بنى إسرائيل كانوا اثني عشر سبطاً، والأسباط في بنى إسرائيل كالقبائل في العرب. وهم ذرية أبناء يعقوب - عليه السلام الاثني عشر، ففي انفجار الماء من اثنتي عشرة عينا إكمال للنعمة عليهم، حتى لا يقع بينهم تنازع وتشاجر.  
 قال مجاهد: "خافوا الظماً في تيههم حين تاهوا، فانفجر لهم الحجر اثنتي عشرة عينا، ضربه موسى".  
 واختلفت القراءة في قوله تعالى {اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} [البقرة: ٦٠]، على ثلاثة أوجه:

الأول: قرأ العامة: بسكون (الشين) على التخفيف.

والثاني: قرأ العباس بن الفضل الأنصاري: بفتح (الشين) على الأصل.

والثالث: وقرئ بكسر (الشين).

قوله تعالى: {قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ} [البقرة: ٦٠]، "أي علمت كل قبيلة مكان شربها لئلا يتنازعا".

والآية إرشاد وتنبية إلى حكمة الانقسام إلى اثنتي عشرة عينا أي: قد عرف كل سبط من أسباط بني إسرائيل مكان شربه، فلا يتعداه إلى غيره، وفي ذلك ما فيه من استقرار أمورهم، واطمئنان نفوسهم، وعدم تعدى بعضهم على بعض.

(فائدة): قال الراغب: وأنكر ذلك بعض الطبيعيين واستبعده، وهذا المنكر، مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبائع والاستحالات الخارجة عن العادات، فقد ترك النظر على طريقته. إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجبر الحديد، وأن الحجر المنفر للنحل ينفره، والحجر الحلاق يحلق الشعر، وذلك كله عندهم من أسرار الطبيعة. وإذا لم يكن مثل ذلك منكرًا عندهم، فغير ممتنع أن يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الأرض.

قال الثعلبي: أي: "موضع شربهم".

قال البيضاوي: أي: "عينهم التي يشربون منها".

قال مجاهد: "لكل سبط منهم عين، كل ذلك كان في تيههم حين تاهوا"

وقال سعيد بن جبير: "كان موسى يضع الحجر ويقوم من كل سبط رجل، ويضرب موسى الحجر فينفجر منه اثنتا عشرة عينا، فينتضح من كل عين على رجل فيدعو ذلك الرجل سبطه إلى تلك العين".

قال الطبري: "إن الله كان جعل لكل سبط من الأسباط الاثني عشر، عينا من الحجر الذي وصف صفته في هذه الآية، يشرب منها دون سائر الأسباط غيره، لا

يدخل سبط منهم في شرب سبط غيره. وكان مع ذلك لكل عين من تلك العيون الاثنتي عشرة، موضع من الحجر قد عرفه السبط الذي منه شربه. فلذلك خص جل ثناؤه هؤلاء بالخبر عنهم: أن كل أناس منهم كانوا عالمين بمشربهم دون غيرهم من الناس. إذ كان غيرهم - في الماء الذي لا يملكه أحد - شركاء في منابعه ومسايله. وكان كل سبط من هؤلاء مفردا بشرب منبع من منابع الحجر - دون سائر منابعه - خاص لهم دون سائر الأسباط غيرهم، فلذلك خصوا بالخبر عنهم: أن كل أناس منهم قد علموا مشربهم".

قوله تعالى: {كُلُوا واشربوا من رزق الله} [البقرة: ٦٠]، "أي قلنا لهم: كلوا من المن والسلوى، واشربوا من هذا الماء، من غير كد منكم ولا تعب، بل هو من خالص إنعام الله".

قال الثعلبي: "أي قلنا لهم: كلوا من المن، واشربوا من الماء فهذا كله من رزق الله الذي بلا مشقة ولا مؤنة ولا تبعة".

قال المراغي: "أي وقلنا لهم كلوا مما رزقناكم من المن والسلوى واشربوا مما فجرنا لكم من الماء من الحجر الصلد".

قال أبو حيان: ولما كان مطعومهم ومشروبهم لا كلفة عليهم ولا تعب في تحصيله حسنت إضافته إلى الله تعالى، وإن كانت جميع الأرزاق منسوبة إلى الله تعالى، سواء كانت مما تسبب العبد في كسبها أم لا، واختص بالإضافة للفظ الله، إذ هو الاسم العلم الذي لا يشركه فيه أحد، الجامع لسائر الأسماء {الله الذي خلقكم ثم رزقكم}، {قل من يرزقكم من السماء والأرض قل الله}، {الله الخلق ثم يعيدها}، و{من يرزقكم من السماء والأرض}، {مع الله بل}؟".

وقوله تعالى: {من رزق الله} [البقرة: ٦٠]، يحتمل وجهين من التفسير:

الأول: يريد به ما رزقهم الله من المن والسلوى وماء العيون، "فهذا كله من رزق

=

الله الذي بلا مشقة ولا مؤنة ولا تبعة".

والثاني: قيل الماء وحده، لأنه يشرب ويؤكل مما ينبت به.

قال أبو حيان: "وهذا القول يكون فيه من رزق الله، يجمع فيه بين الحقيقة والمجاز، لأن الشرب من الماء حقيقة، والأكل لا يكون إلا مما نشأ من الماء، لا أن الأكل من الماء حقيقة".

قلت والوجه الأخير، وإن كان معناه صحيحًا، إلا أن فيه تكلف لسنا بحاجة إليه، والله أعلم.

قال أبو حيان: "و (الرزق) هنا هو المرزوق، وهو الطعام من المن والسلوى، والمشروب من ماء العيون.. وحمل الرزق على القدر المشترك بين الطعام والماء أولى من هذا القول".

قوله تعالى: {وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ} [البقرة: ٦٠]، "أي: ولا تطغوا في الأرض بأنواع البغي والفساد".

وهو تحذير لهم من البطر والغرور واستعمال النعمة في غير ما وضعت له، بعد أن أذن لهم في التمتع بالطيبات، لأن النعمة عند ما تكثر قد تنسى العبد حقوق خالقه فيهجر الشريعة، ويعيث في الأرض فسادا. قال تعالى: كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْطَغَى أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى.

والمعنى: ولا تسعوا في الأرض مفسدين، وتقابلوا النعم بالعصيان فتسلب عنكم. قال أبو العالية: "يقول: لا تسعوا في الأرض فسادا". وروى عن ابن عباس، وقتادة، وابن زيد، نحو ذلك.

وقال أبو مالك: "يعني: لا تمشوا بالمعاصي".

قال الطبري: أي "لا تطغوا، ولا تسعوا في الأرض مفسدين".

قال ابن كثير: أي "ولا تقابلوا النعم بالعصيان فتسلبوها".

=



قال البيضاوي: أي: "لا تعتدوا حال إفسادكم، وإنما قيده لأنه وإن غلب في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد، كمقابلة الظالم المعتدي بفعله، ومنه ما يتضمن صلاحًا راجحًا كقتل الخضر عليه السلام الغلام وخرقه السفينة، ويقرب منه العيث غير أنه يغلب فيما يدرك حسًا، ومن أنكر أمثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره في عجائب صنعه، فإنه لما أمكن أن يكون من الأحجار ما يحلق الشعر وينفر عن الخل ويجذب الحديد، لم يمتنع أن يخلق الله حجرًا يسخره لجذب الماء من تحت الأرض، أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك".

و(العيث): شدة الفساد، نهاهم عن ذلك، يقال: عث عثا وعثا يعثو عثوا، وعاث يعيث عيثا وعيوثا ومعاثا والأول لغة القرآن"، ومنه رؤبة بن العجاج:  
 وعاث فينا مستحل عاث... مُصَدِّقٌ أو تاجر مقاعث  
 يعني بقوله: "عاث فينا"، أفسد فينا، ويقال: "عث يعث في المضاعف أفسد ومنه العثة، وهي السوسة التي تلحس الصوف".

ومنه قول ابن الرِّقاع:

لولا الحياء وأن رأسي قد عثا... فيه المشيب لزلت أم القاسم

و"العثي" معناه الإسراع في الإفساد؛ والإفساد في الأرض يكون بالمعاصي، كما قال الله تعالى: {ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون} [الروم: ٤١].

وقوله تعالى: {في الأرض مُفْسِدِينَ} [البقرة: ٦٠]، "الجمهور على أنها أرض التيه، ويجوز أن يريدوا غيرها مما قدر أن يوصلوا إليها فينالها فسادهم، ويجوز أن يريد الأرضين كلها. وأل: لاستغراق الجنس. ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والإصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط

=

البلاد ونزع البركات، وذلك انتقام يعم الأرض بالفساد".  
وقد تعددت أقول أهل التفسير في معنى قوله تعالى: {وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ  
مُفْسِدِينَ} [البقرة: ٦١]، على وجوه:  
أحدها: ولا تسعوا في الأرض فسادا. قاله أبو العالية، وروي عن ابن عباس، نحو  
ذلك.

والثاني: لا تسيروا في الأرض مفسدين. قاله قتادة.

والثالث: ولا تطغوا. قاله ابن زيد.

والرابع: لا تتظالموا الشرب فيما بينكم، لأن كل سبط منكم قد جعل له شرب  
معلوم.

والخامس: لا تؤخروا الغذاء، فكانوا إذا أخروه فسد.

والسادس: وقيل: معناه لا تخالطوا المفسدين.

والسابع: وقيل: معناه لا تتمادوا في فسادكم.

وهذه الأقوال كلها قريب بعضها من بعض، ضمن المعنى الصحيح، ألا وهو عدم  
نشر الفساد في الأرض، يقال "عَثَا، إِذَا نَشَرَ الشَّرَّ وَالْفَسَادَ وَأَثَارَ الخُبْثِ، فَهُوَ أَخْصَ  
مِنْ مُطْلَقِ الإِفْسَادِ وَذَلِكَ مَعَ كَوْنِ (مُفْسِدِينَ) حَالًا مِنْ ضَمِيرِ {تَعَثُوا}".

قال أبو حيان: "واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال، لأن أقل  
درجات هذا الأمر أن يكون للإباحة، واقتضى أن يكون الرزق مباحًا، فلو وجد  
رزق حرام لكان الرزق مباحًا وحرامًا، وأنه غير جائز. والجواب: إن الرزق هنا  
ليس بعدام هذا أريد به المن والسلوى والماء المنفجر من الحجر، ولا يلزم من  
حلية معين ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق، وفي هذه الآية دليل على جواز  
أكل الطيبات من الطعام، وشرب المستلذ من الشراب، والجمع بين اللونين  
والمطعومين، وكل ذلك بشرط الحل".

=

قال الأشعري في مقالات الإسلاميين (٢٥٧): القول في الأرزاق: قالت المعتزلة أن الأجسام الله خالقها وكذلك الأرزاق وهي أرزاق الله سبحانه فمن غصب إنسانا مالا أو طعاما فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه إياه، وزعموا بأجمعهم أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام وأن الله سبحانه إنما رزق الذي ملكه إياهم دون الذي غصبه، وقال أهل الإثبات: الأرزاق على ضربين: منها ما ملكه الله الإنسان ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وإن كان حراما عليه فهو رزقه إذ جعله الله سبحانه غذاء له لأنه قوام لجسمه ا. هـ

وقال ابن المنير في الإنصاف: فهذه بدعة قدرية، فإنهم يرون أن الله تعالى لا يرزق إلا الحلال، وأما الحرام فالعبد يرزقه لنفسه حتى يقسمون الأرزاق قسمين: هذا الله بزعمهم، وهذا لشركائه. وإذا أثبتوا خالقا غير الله، فلا يأنفون عن إثبات رازق غيره. أما أهل السنة فلا خالق ولا رازق في عقدهم إلا الله سبحانه. تصديقا بقوله تعالى: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَنَّى تُؤَفَّكُونَ) أيها القدرية. ا. هـ

وسئل شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى (٨ / ٥٤٢): عن الرجل: إذا قطع الطريق وسرق أو أكل الحرام ونحو ذلك هل هو رزقه الذي ضمنه الله تعالى له أم لا؟ أفتونا مأجورين.

فأجاب: الحمد لله، ليس هذا هو الرزق الذي أباحه الله له ولا يحب ذلك ولا يرضاه. ولا أمره أن ينفق منه. كقوله تعالى: {ومما رزقناهم ينفقون} وكقوله تعالى: {وأنفقوا من ما رزقناكم} ونحو ذلك لم يدخل فيه الحرام بل من أنفق من الحرام فإن الله تعالى يذمه ويستحق بذلك العقاب في الدنيا والآخرة بحسب دينه. وقد قال الله: {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل} وهذا أكل المال بالباطل. ولكن هذا الرزق الذي سبق به علم الله وقدره كما في الحديث الصحيح عن ابن مسعود

عن النبي ﷺ أنه قال: {يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه وعمله وأجله وشقي أو سعيد} فكما أن الله كتب ما يرزقه يعمله من خير وشر وهو يثيبه على الخير ويعاقبه على الشر فكذلك كتب ما يرزقه من حلال وحرام مع أنه يعاقبه على الرزق الحرام. ولهذا كل ما في الوجود واقع بمشيئة الله وقدره كما تقع سائر الأعمال لكن لا عذر لأحد بالقدر بل القدر يؤمن به وليس لأحد أن يحتج على الله بالقدر بل الله الحجة البالغة ومن احتج بالقدر على ركوب المعاصي فحجته داحضة ومن اعتذر به فعذره غير مقبول كالذين قالوا: {لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا} والذين قالوا: {لو شاء الرحمن ما عبدناهم} كما قال تعالى: {أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين} {أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين}.

وأما الرزق الذي ضمنه الله لعباده فهو قد ضمن لمن يتقيه أن يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وأما من ليس من المتقين فضمن له ما يناسبه بأن يمنحه ما يعيش به في الدنيا ثم يعاقبه في الآخرة كما قال عن الخليل: {وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر} - قال الله -: {ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير} والله إنما أباح الرزق لمن يستعين به على طاعته لم يبحه لمن يستعين به على معصيته؛ بل هؤلاء وإن أكلوا ما ضمنه لهم من الرزق فإنه يعاقبهم كما قال: {ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير} وقال تعالى: {أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم} فإنما أباح الأنعام لمن يحرم عليه الصيد في الإحرام. وقال تعالى: {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ  
الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى  
بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ  
وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ  
الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١).

{وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ} أي نوع {وَاحِدٍ} وَهُوَ الْمَنِّ  
وَالسَّلْوَى {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا} شَيْئًا {مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ} {لِلْبَيَانِ} {بَقْلِهَا  
وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا} {حِنْطَتِهَا} {وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا} قَالَ {لَهُمْ مُوسَى} {أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي  
هُوَ أَدْنَى} {أَخْسَ} {بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ} {أَشْرَفَ} {أَتَأْخُذُونَهُ بِدَلِهِ} {وَالْهَمْزَةَ لِلْإِنْكَارِ} {فَأَبَوْا  
أَنْ يَرْجِعُوا} {فَدَعَا اللَّهُ تَعَالَى} {فَقَالَ تَعَالَى} {اهْبِطُوا} {انزِلُوا} {مِصْرًا} {مِنْ الْأَمْصَارِ  
{فَإِنَّ لَكُمْ} {فِيهِ} {مَا سَأَلْتُمْ} {مِنَ النَّبَاتِ} {وَضُرِبَتْ} {جُعِلَتْ} {عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ} {الذُّلُّ  
وَالهَوَانُ} {وَالْمَسْكَنَةُ} {أَيُّ} {أَثَرِ الْفَقْرِ} {مِنَ السُّكُونِ} {وَالْخِزْيِ} {فَهِيَ} {لَا زِمَةَ لَهُمْ} {وَإِنْ  
كَانُوا} {أَغْنِيَاءَ} {لُزُومِ الدَّرْهِمِ} {الْمَضْرُوبِ} {لِسِكَّتِهِ} {وَبَاءُوا} {رَجَعُوا} {بِغَضَبٍ} {مِنَ اللَّهِ}

والله يحب المحسنين} فكما أن كل حيوان يأكل ما قدر له من الرزق فإنه يعاقب  
على أخذ ما لم يبيح له سواء كان محرم الجنس أو كان مستعينا به على معصية الله  
ولهذا كانت أموال الكفار غير مغصوبة بل مباحة للمؤمنين وتسمى فينا إذا عادت  
إلى المؤمنين؛ لأن الأموال إنما يستحقها من يطيع الله لا من يعصيه بها فالمؤمنون  
يأخذونها بحكم الاستحقاق والكفار يعتدون في إنفاقها كما أنهم يعتدون في  
أعمالهم فإذا عادت إلى المؤمنين فقد فاءت إليهم كما يفى المال إلى مستحقه.

ذَلِكَ { أَي الصَّرْب وَالْغَضَب { بِأَنَّهُمْ } أَي بِسَبَبِ أَنَّهُمْ } كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ { كَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى { بِغَيْرِ الْحَقِّ } أَي ظُلْمًا } ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ { يَتَجَاوَزُونَ الْحَدَّ فِي الْمَعَاصِي وَكَرَّرَهُ لِلتَّأْكِيدِ <sup>(١)</sup>.

(١) قوله تعالى: { وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى { [البقرة: ٦١]، أي " أي واذكروا يا بني

إسرائيل حين قلتم لنبينا موسى وأنتم في الصحراء تأكلون من المن والسلوى، لن نصبر على طعام واحد، أي على نوع واحد من الطعام".

قال المراغي: "أي وإذ قال أسلافكم من قبل إعناتنا لموسى وبطرا بما هم فيه".

قوله تعالى: { لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ } [البقرة: ٦١]، "أي على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى".

قال القرطبي: "كان هذا القول منهم في التيه حين ملوا المن والسلوى، وتذكروا عيشهم الأول بمصر".

قال الثعلبي: "يريدون به ما رزقوا في التيه من المن والسلوى".

قال قتادة: ملوا طعامهم، وذكروا عيشهم الذي كانوا فيه قبل ذلك".

وقال أبو العالية: "كان طعامهم السلوى وشرابهم المن، فسألوا ما ذكروا".

قال المراغي: أي: "لن نصبر على أن يكون طعامنا الذي لا يتغير أبدا هو المن والسلوى".

قال الراغب: "والطعام ما يغتذي به مأكولا كان أو مشروباً، وفي المشروب قالك

{ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ... فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ قَالَ: { لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ }،

وكان لهم المن والسلوى؟ قيل: إن ذلك إشارة إلى مساواته في الأزمنة المختلفة،

كقولك فلان يفعل فعلاً واحداً في كل يوم وإن كثرت أفعاله إذا تحرى طريقة

واحدة وداوم عليها { [البقرة: ٢٥٩]".

وقال الرمخشري: "أرادوا بالواحد ما لا يختلف ولا يتبدل، ولو كان على مائدة

الرجل ألوان عدّة يداوم عليها كل يوم لا يبدّلها، قيل: لا يأكل فلان إلا طعاما واحدا يراد بالوحدة نفى التبدّل والاختلاف. ويجوز أن يريدوا أنهما ضرب واحد، لأنهما معًا من طعام أهل التلذذ والترّف، ونحن قوم فلاحه أهل زراعات، فما نريد إلا ما ألفناه وضرينا به من الأشياء المتفاوتة كالحبوب والبقول ونحو ذلك".

وقال ابن عطية: "وكنى عن (المن والسلوى) بـ {طَعَامٍ وَاحِدٍ}، وهما طعامان، لأنهما كانا يؤكّلان في وقت واحد، ولتكرارهما سواء أبدا قيل لهما {طَعَامٍ وَاحِدٍ}، ولغة بني عامر «فادع» بكسر العين".

قوله تعالى: {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا} [البقرة: ٦١]، "أي سل ربك لأجلنا بدعائك إياه أن يخرج لنا".

قال الزمخشري: أي: سل ربك "يظهر لنا ويوجد".

قال المراغي: "أي سل ربك لأجلنا بدعائك إياه أن يخرج لنا".

قال الراغب: "و (الدعاء) أعم من (النداء)، فإن النداء يقال فيمن يكون بعيدًا أو في حكم البعيد والدعاء فيه وفي القريب".

قوله تعالى: {مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ} [البقرة: ٦١]، "أي مما تخرجه".

قال ابن عثيمين: "هذا توسل منهم بموسى ليدعو الله عزّ وجلّ لهم".

قال المراغي: "وإنما سألوه أن يدعولهم، لأن دعاء الأنبياء أقرب إلى الإجابة من دعاء غيرهم".

وقد ذكر أهل العلم في بأن قوله تعالى: {فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ} [البقرة: ٦١]، يدل على وجهين:

أحدهما: أن قولهم {رَبِّكَ}، تدل على جفاء عظيم منهم؛ فهم لم يقولوا: "ادع لنا ربنا"، أو "ادع الله"؛ بل قالوا: "ادع لنا ربك"، كأنهم بريئون منه، والعياذ بالله؛ وهذا من سفههم، وخطرستهم، وكبريائهم. قاله الشيخ ابن عثيمين.

والثاني: أنهم قالوا {ربك}، ولم يقولوا (ربنا)، لأنه اختصه بما لم يعط مثله لهم، من مناجاته وتكليمه وإيتائه التوراة، فكأنهم قالوا ادع لنا من أحسن إليك بما لم يحسن به إلينا، فكما أحسن إليك من قبل، نرجو أن يحسن إليك بإجابة هذا الدعاء. قاله الشيخ أحمد مصطفى المراغي.

قوله تعالى: {مِنْ بَقْلِهَا} [البقرة: ٦١]، أي: "من خضرتها وهو كل نبات ليس له ساق كالنعناع والكرفس والكراث".

قال الزمخشري: "والبقل ما أنبتته الأرض من الخضر. والمراد به أطيب البقول التي يأكلها الناس كالنعناع والكرفس والكراث وأشباهاها".

قوله تعالى: {وَقَثَائِهَا} [البقرة: ٦١]، "يعني القتة التي تشبه الخيار".

قوله تعالى: {وَفُومِهَا} [البقرة: ٦١]، "أي الثوم".

قال الزمخشري: "والفوم: الحنطة. ومنه فوموا لنا، أي: اخبزوا".

قوله تعالى: {وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا} [البقرة: ٦١]، "أي العدس والبصل المعروفان".

قال الطبري: "و (البقل) و(القثاء) و(العدس) و(البصل)، هو ما قد عرفه الناس بينهم من نبات الأرض وحبها.

وقد اختلف أهل التفسير في قوله تعالى: {وَفُومِهَا} [البقرة: ٦١]، على قولين:

أحدهما: أنه (الحنطة)، وهذا قول ابن عباس، وقتادة، والحسن، وأبي مالك، والسدي، وابن زيد، وأكثر المفسرين، وهو اختيار النحاس، ومن ذلك قول أحيحة بن الجلاح:

قد كنت أغنى الناس شخصا واحدا... وَرَدَ المدينة عن زراعة فوم

وقد ذكر أن تسمية الحنطة والخبز جميعا "فوما" من اللغة القديمة. حكى سماعا من أهل هذه اللغة: (فوموا لنا)، بمعنى اخبزوا لنا.



قال الفراء: "فإن (الفوم) فيما ذكر لغة قديمة، وهي الحنطة والخُبز جميعا قد ذُكِرَا. قال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللغة يقولون: فومونا، بالتشديد لا غير، يريدون اختبزوا".

وقال الزجاج: "محال أن يطلب القوم طعاماً لا بُرَّ فيه، والبرُّ أصلُ الغذاءِ كله، ويقال فومونا، أي اخبزوا لنا، ولا خلاف عند أهل اللغة أن الفوم الحنطة، وسائر الحبوب التي تخبز يلحقها اسم الفوم".

وقال الجوهري: الفوم الحنطة وأنشد الأَخفش:

قد كنت أحسبني كأغنى واجد... نزل المدينة عن زراعة فوم

وقال ابن دريد: الفومة السنبله، وأنشد:

وقال ربيهم لما أتانا... بكفه فومة أو فومتان

والقول الثاني: أنه (الثوم)، قاله مجاهد، والربيع، وهو اختيار الكلبي والنضر بن شميل والكسائي والمعرج، واحتجوا عليه بوجه:

أحدها: يدل عليه قراءة ابن مسعود: {وثومها}.

الثاني: أن الثوم للعدس والبصل أوفق من الحنطة، ومنه قول حسان:

وأنتم أناس لثام الأصول... طعامكم الفوم والحوقل

يعني الثوم والبصل.

الثالث: أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال: أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لأن الحنطة أشرف الأطعمة.

قال الفراء: وهي في قراءة عبد الله {وَوُثْمِهَا} بالثاء، فكأنه أشبه المعنيين بالصواب لأنه مع ما يشاكله: من العدس وَالبَصَلِ وَشِبْهَهُ، والعرب تُبدلُ الفاء بالثاء فيقولون: جدث وَجَدَفٌ، ووقعوا في عاثور شَرٌّ وعافور شَرٌّ، والأثافي والأثافي. وسمعت كثيراً من بني أسد يسمي المغاير المغاير، وذلك لتقارب مخرج الفاء من مخرج

=

الثاء.

والقول الأول هو الأقرب إلى الصواب، وذلك لأن (الفوم)، الحنطة بلسان بني هاشم". والله تعالى أعلم.

وقوله تعالى: {وَقَثَائِهَا} [البقرة: ٦١]، فيه وجهان من القراءة:

الأول: قراءة العامة: {وَقَثَائِهَا}، بكسر القاف.

والثاني: وقرأ يحيى بن وثاب، وطلحة بن مصرف، والأشيب العقيلي: {وَقَثَائِهَا}، بضم القاف، وهي لغة تميم.

قوله تعالى: {قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ} [البقرة: ٦١]، "أي أتأخذون الذي هو أدنى بدلاً عن الذي هو خير".

قال قتادة: "يقول: أتستبدلون الذي هو شر بالذي هو خير منه".

قال الزمخشري: "أي: أتستبدلون" الذي هو أقرب منزلة وأدون مقداراً".

قال الطبري: "أي" أتأخذون الذي هو أحسن خطراً وقيمة وقدراً من العيش، بدلاً بالذي هو خير منه خطراً وقيمة وقدراً؟".

قال ابن كثير: "فيه تقرير لهم وتوبيخ على ما سألوا من هذه الأطمعة الدنيّة مع ما هم فيه من العيش الرغيد، والطعام الهنيء الطيب النافع".

قال المراغي: "أي: قال لهم موسى على سبيل التوبيخ والاستهجان: أتطلبون هذه الأنواع الخسيسة بدل ما هو خير منها وهو المنّ الذي فيه حلاوة تألفها الطباع، والسلوى الذي هو أطيب لحوم الطير، وهما غذاء كامل لذيد وليس فيما طلبوا ما يساويهما؟".

وقال الزجاج: "يعني أن المنّ والسلوى أرفع من الذي طلبتم".

و(الاستبدال): "هو ترك شيء لآخر غيره مكان المتروك".

قال الفراء: "وقد كان زهير الفرقي يهمز: {أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ

خَيْرٌ}، ولم نر العرب تهمزُ (أَدْنَى) إذا كان من الحسة، وهم في ذلك يقولون إنه لدانيء خبيثٌ، إذا كان ماجنا فيهمزون. وأنشدني بعض بني كلاب:

بِاسِلَّةِ الْوَقْعِ سَرَائِلُهَا... يَبْضُ إِلَى دَانَتْهَا الظَّاهِرِ

يعني الدروع على خاصتها- يعني الكتيبة- إلى الخسيس منها، فقال: دانتها يريد الخسيس، وقد كُنَّا نسمع المشيخة يقولون: ما كنت دانتًا ولقد دنات، والعرب تترك الهمزة. ولا أراهم روهه إلا وقد سمعوه".

قال الزجاج: "و (أدنى) القراءة فيه بغير الهمز وقد قرأ بعضهم {أدنا بالذي هو خير}، وكلاهما له وجه في اللغة إلا أن ترك الهمزة أولى بالاتباع".

واختلف في المراد بـ (الأدنى) في قوله تعالى: {قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ} [البقرة: ٦١]، على قولين:

الأول: أن معناه: الذي أخس وأوضع وأصغر قدرا وخطرا، أي استبدال المن والسلوى بالبقل والقثاء والعدس والبصل والثوم، وهو يعني استبدال الوضيع من العيش الرفيع منه.

وقد روي عن مجاهد قوله: "{الذي هو أدنى}، قال: أردأ".

والثاني: أن معناه: الذي هو أقرب، ووجه قوله: (أدنى)، إلى أنه أفعل من "الدنو" الذي هو بمعنى القرب.

والقول الأول أقرب إلى الصواب، وعليه الجمهور.

واختلف في الوجوه التي توجب فضل المن والسلوى على الشيء الذي طلبوه وهي خمسة:

الأول: أن البقول لما كانت لا خطر لها بالنسبة إلى المن والسلوى كانا أفضل، قاله الزجاج.

الثاني: لما كان المن والسلوى طعاما من الله به عليهم وأمرهم بأكله وكان في

استدامة أمر الله وشكر نعمته أجر وذخر في الآخرة، والذي طلبوه عار من هذه الخصائل كان أدنى في هذا الوجه.

الثالث: لما كان ما من الله به عليهم أطيب وألذ من الذي سألوه، كان ما سألوه أدنى من هذا الوجه لا محالة.

الرابع: لما كان ما أعطوا لا كلفة فيه ولا تعب، والذي طلبوه لا يجيء إلا بالحرث والزراعة والتعب كان أدنى.

الخامس: لما كان ما ينزل عليهم لا مرية في حله وخلوصه لنزوله من عند الله، والحبوب والأرض يتخللها البيوع والغصوب وتدخلها الشبه، كانت أدنى من هذا الوجه.

قال ابن عاشور: "وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حماقتهم وسوء اختيارهم".

قوله تعالى: {اهْبِطُوا مِصْرًا} [البقرة: ٦١]، أي "اهبطوا أي مصر من الأمصار تجدون ما سألتهم".

قال الثعلبي: "يعني فإن أبيتم إلا ذلك، فاهبطوا مصرا من الأمصار".

قال الصابوني: "أي ادخلوا مصرًا من الأمصار وبلدًا من البلدان أيًا كان لتجدوا فيه مثل هذه الأشياء".

وقد اختلف أهل التفسير في المراد بـ(مصر) في الآية الكريمة على ثلاثة أقوال: القول الأول: قالوا إن المراد بمصر في الآية الكريمة أي بلد من البلدان وأي مصر من الأمصار لا مصرًا بعينه، وتأويله على قراءتهم (اهبطوا مصرًا من الأمصار؛ لأنكم في البدو والذي طلبتموه لا يكون في البوادي والفيافي وإنما يكون في القرى والأمصار).

وهذا القول مروى عن مجاهد وقتادة والسدي وابن زيد، وبه قال أبو عبيدة،

والسمرقندي، وابن أبي زمنين، وابن كثير، وغيرهم من أهل العلم.  
واستدل هؤلاء بما يلي:

١ - اقتضاء ظاهر القرآن الكريم من أمرهم دخول القرية، قَالَ تَعَالَى: {يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (٢١)} [المائدة].

القول الثاني: قالوا: إن المراد بـ (مصر) في الآية الكريمة البلد المعروف وهي التي كان فيها فرعون، وهذا القول مروى عن أبي العالية والربيع، وبه قال السمعاني.

واستدل هؤلاء بما يلي:

١ - ما ذكر الله عز وجل من أنه أورث بني إسرائيل ديار آل فرعون وآثارهم، قَالَ تَعَالَى: {فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (٥٧) وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (٥٨) كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (٥٩)} [الشعراء].

ووجه الاستدلال: قالوا: ولا يكونون منتفعين بها إلا بمصير بعضهم إليها، وإلا فلا وجه للانتفاع بها إن لم يصيروا إليها.

٢ - قالوا وإن كانت نكرة إلا أنها يراد بها المعين، كما تقول: ائتني برجل وأنت تعني زيذاً.

٣ - استدلوا بما في مصحف أبي وابن مسعود رضي الله عنهما {اهبطوا مصر} بغير ألف ففيه دلالة على أنها مصر المعروفة بعينها.

وتعقب أصحاب القول الأول أصحاب القول الثاني بما يلي:

١ - قالوا: فإن احتج محتج بقوله تعالى: {فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ...} [الشعراء]، قيل له: فإن الله جل ثناؤه إنما أورثهم ذلك فملكهم إياها، ولم يردهم إليها، وإنما جعل مساكنهم الشام.

٢ - قالوا: إن قراءة أبي وابن مسعود قراءة شاذة، فلا دليل لكم عليها.

القول الثالث: التوقف، قال به ابن جرير الطبري.

دليله: "أنه لا دلالة في كتاب الله على هذين التأويلين ولا خبر عن الرسول ﷺ، فيقال: إن موسى -عليه السلام- سأل ربه أن يعطي قومه ما سأله من نبات الأرض وهم في الأرض تائهون، فاستجاب الله لموسى دعاءه وأمره أن يهبط بمن معه من قومه قراراً من الأرض التي تنبت لهم ما سأل لهم من ذلك؛ إذ كان الذي سأله لا تنبته إلا القرى والأمصار، وأنه قد أعطاهم ذلك، إذ صاروا إليه وجائز أن يكون ذلك القرار (مصر) وجائز أن يكون (الشام).

قال ابن كثير: والحق أن المراد: مصر من الأمصار كما روي عن ابن عباس وغيره، والمعنى على ذلك لأن موسى عليه السلام يقول لهم: هذا الذي سألتكم ليس بأمر عزيز بل هو كثير في أي بلد دخلتموها وجدتموه، فليس يساوي مع دناءته وكثرته في الأمصار أن أسأل الله فيه، ولهذا قال (أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم) أي ما طلبتم، ولما كان سؤالهم هذا من باب البطر والأشر ولا ضرورة فيه لم يجابوا إليه.

ظاهر هذا أن موسى لم يسأل الله لهم، لأن هذه التي طلبوها متوفرة موجودة في كل مكان.

و(المصر) أصله في اللغة: الحدّ والحاجز بين الشيين، ومصر الدار: حدودها، ويقال أن أهل هجر يكتبون في شروطهم: اشترى فلان الدار بمصورها، أي:

حدودها، قال عدي بن زيد:

وَجَعَلَ الشَّمْسَ مِصْرًا لآخَفَاءِ بِهِ... بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ اللَّيْلِ قَدْ فَصَلَا

أي: حدّاً، ومُصُور الدار: حدودها، فالمصر: القطعة التي بانّت بعمارتها عما سواها وانتهت إليه البرية.

وقد اختلف القراء في قراءة قوله {أهبطوا مصرًا} [البقرة: ٦٦]، على ثلاثة أوجه:  
 الأول: قرأه عامة القراء: {أهبطوا مصرًا}، بتنوين (المصر) وإجرائه.  
 والثاني: وقراءة عبد الله {أهبطوا مصر} بغير ألف.  
 والثالث: وفي قراءة أبي: {أهبطوا فإن لكم ما سألتم وأسكنوا مصر}، وتصديق ذلك أنها في سورة يوسف بغير ألف: {ادخلوا مصر إن شاء الله آمين} [يوسف: ٩٩].

قال الطبري: "فأما الذين نونوه وأجروه، فإنهم عنوا به مصرًا من الأمصار، لا مصرًا بعينه. فتأويله - على قراءتهم - : اهبطوا مصرًا من الأمصار، لأنكم في البدو، والذي طلبتم لا يكون في البوادي والفيافي، وإنما يكون في القرى والأمصار، فإن لكم - إذا هبطتموه - ما سألتم من العيش. وقد يجوز أن يكون بعض من قرأ ذلك بالإجراء والتنوين، كان تأويل الكلام عنده: "اهبطوا مصرًا" البلدة التي تعرف بهذا الاسم، وهي "مصر" التي خرجوا عنها. غير أنه أجراها ونونها اتباعاً منه خط المصحف، لأن في المصحف ألفاً ثابتة في "مصر"، فيكون سبيل قراءته ذلك بالإجراء والتنوين، سبيل من قرأ: {قواريرا قواريرا من فضة} [الإنسان: ١٥ - ١٦] منونة اتباعاً منه خط المصحف، وأما الذي لم ينون "مصر" فإنه لا شك أنه عنى "مصر" التي تعرف بهذا الاسم بعينها دون سائر البلدان غيرها.  
 قوله تعالى: {وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ} [البقرة: ٦١]، أي: "وضعت عليهم وألزموا بها شرعاً وقدرًا أي: لا يزالون مستذلين، من وجدهم استذلهم وأهانهم وضرب عليهم الصغار، وهم مع ذلك في أنفسهم أذلاء متمسكون".  
 قيل: الذلة: الصغار، والمسكنة: الفقر والخضوع.

قال الرازي (وضربت عليهم الذلة) فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة

=

لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه .  
وقال القرطبي: أي ألزموهما وقضي عليهم بهما . والذلة: الذل والصغار،  
والمسكنة: الفقر، فلا يوجد يهودي وإن كان غنيا خاليا من زي الفقر وخضوعه  
ومهاتته .

قال الواحدي: "أي: ألزموها إلزامًا لا تبرح عنهم".  
قال ابن كثير: أي "وضعت عليهم وألزموا بها شرعًا وقدرًا، أي: لا يزالون  
مستدلين، من وجدهم استدلهم وأهانهم، وضرب عليهم الصغار، وهم مع ذلك  
في أنفسهم أذلاء متمسكون".  
قال الراغب: "أي ألزمت وأوجبت، تشبيها بضرب الخيمة على من فيها والإحاطة  
به".

يقال: ضرب عليه كذا، إذا ألزمه، وأصله من ضرب الشيء على الشيء، كما  
يضرب المسمار على الشيء فيلزمه، ومنه الضريبة، يقال: ضرب السلطان على  
التجار ضريبة أي ألزمهم، ضربة لازم ولازب، ومنه قول النابغة:  
وَلَا يَحْسِبُونَ الْخَيْرَ لَا شَرَّ بَعْدَهُ... لَا يَحْسِبُونَ الشَّرَّ ضَرْبَةَ لَارِبٍ  
و(الذلة): هي الصغار الذي أمر الله جل ثناؤه عباده المؤمنين أن لا يعطوهم أمانا  
على القرار على ما هم عليه من كفرهم به وبرسوله - إلا أن يبذلوا الجزية عليه  
لهم، فقال عز وجل: { قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ  
مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا  
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } [التوبة: ٢٩].

أخرج الطبري: "عن الحسن وقتادة في قوله: { وضربت عليهم الذلة }، قالوا:  
يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون".

وأما {المسكنة} في هذا الموضع، مسكنة الفاقة والحاجة، وهي خشوعها وذليها.

=



وأخرج الطبري: "عن أبي العالية في قوله: {والمسكنة} قال: الفاقة".  
وروي عن السدي: في "قوله: {وضربت عليهم الذلة والمسكنة}، قال: الفقر".  
وقال الزجاج: " (الذَّلَّةُ): الصغار، (المَسْكَنَةُ): الخضوع، واشتقاقه: من السكون،  
إنما يقال مسكين للذي أسكنه الفقر، أي قلل حركته".  
قال ابن الأنباري: "المسكنة الأمور التي تسكن صاحبها وتمنعه من الحركة ومن  
هذا أخذ المسكين، توهمًا أن الميم من أصل الكلمة، كما قالوا: تمكن من  
المكان، وهو مفعول من الكون، ويقال: تسكن الرجل وتمسكن إذا ظهرت عليه  
أمور المساكين وتشبه بهم".  
قال ابن عثيمين: "فلا توجد أمة أفقر قلوبًا، ولا أبخل من اليهود، فالأموال كثيرة،  
لكن قلوبهم فقيرة، وأيديهم مغلولة".  
وفي قوله تعالى {عليهم} [البقرة: ٦٦]، ثلاث قراءات: "كسر الهاء وضم الميم؛  
وكسرها جميعًا؛ وضمهما جميعًا".  
قوله تعالى: {وَبَاءٌ وَبَغَضٌ مِّنَ اللَّهِ} [البقرة: ٦٦]، "أي انصرفوا ورجعوا  
بالغضب والسخط الشديد من الله".  
قال الربيع: "فحدث عليهم غضب من الله".  
وقال الضحاك: "استحقوا الغضب من الله".  
قال الطبري: أي "ورجعوا منصرفين متحملين غضب الله، قد صار عليهم من الله  
غضب، ووجب عليهم منه سخط".  
قوله تعالى {ذَلِكْ} [البقرة: ٦١]، أي: "فعلنا بهم من إحلال الذل والمسكنة  
والسخط بهم".  
قال الصابوني: "أي ما نالوه من الذل والهوان والسخط والغضب بسبب ما اقترفوه  
من الجرائم الشنيعة".

قوله تعالى: {بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ} [البقرة: ٦١]، "أي بسبب كفرهم بآيات الله جحودًا واستكبارًا".

واختلفوا في نوع (الباء) في {بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ} [البقرة: ٦١]، على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها للسببية. والمعنى بسبب كفرهم.

والثاني: أنها بمعنى (اللام) والمعنى: لأنهم. قاله المهدوي.

والثالث: أنها بمعنى (من أجل). والمعنى: "من أجل أنهم كانوا يكفرون". قاله الطبري. واحتج بقول أعشى بني ثعلبة:

مليكيةً جَاوَرَتْ بِالْحِجَا... قوما عداة وأرضا شطيرا

بما قد تَرَبَّعَ رَوْضَ الْقَطَا... وروض التناضب حتى تصيرا

يعني بذلك: جاورت بهذا المكان، هذه المرأة، قوما عداة وأرضا بعيدة من أهله، لمكان قربها كان منه ومن قومه وبلده، من تربعها روض القطا وروض التناضب.

قوله تعالى: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [البقرة: ٦١]، أي: "وقتلهم رسل الله ظلماً وعدواناً".

قال الطبري: يعني: "أنهم كانوا يقتلون رسل الله، بغير إذن الله لهم بقتلهم، منكربين رسالتهم، جاحدين نبوتهم".

وفي قوله تعالى: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [البقرة: ٦١]، وجهان:

أحدهما: أن الله عز وجل؛ إنما جاز أن يُخَلِّيَ بَيْنَ الْكُفَّارِ وَقَتْلِ الْأَنْبِيَاءِ، لينالوا من رفيع المنازل ما لا ينالونه بغيره، وليس ذلك بخذلان لهم، كما يفعل بالمؤمنين من أهل طاعته.

والثاني: وهو قول الحسن، أن الله عز وجل، ما أمر نبيًا بالحرب إلا نَصَرَهُ فلم يُقْتَلْ، وإنما خَلَّى بَيْنَ الْكُفَّارِ وَبَيْنَ قَتْلِ مَنْ لَمْ يَأْمُرْ بِالْقِتَالِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ.

قال القرطبي: "قوله تعالى (بغير الحق) تعظيم للشنعة والذنب الذي أتوه".  
 فإن قيل: هذا دليل على أنه قد يصح أن يقتلوا بالحق؛ ومعلوم أن الأنبياء  
 معصومون من أن يصدر منهم ما يقتلون به، قيل له: ليس كذلك؛ وإنما خرج هذا  
 مخرج الصفة لقتلهم أنه ظلم وليس بحق؛ فكان هذا تعظيما للشنعة عليهم؛  
 ومعلوم أنه لا يقتل نبي بحق، ولكن يقتل على الحق؛ فصرح قوله (بغير الحق)  
 عن شنعة الذنب ووضوحه؛ ولم يأت نبي قط بشيء يوجب قتله.  
 • وقال السعدي (بغير الحق) زيادة شناعة، وإلا فمن المعلوم أن قتل النبيين لا  
 يكون بحق، لكن لئلا يظن جهلهم وعدم علمهم.  
 • عن ابن مسعود. أن رسول الله ﷺ قال (أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل قتله  
 نبي أو قتل نبيا وإمام ضلالة وممثل من الممثلين) رواه أحمد.  
 قال القرطبي: فإن قيل: كيف جاز أن يخلى بين الكافرين وقتل الأنبياء؟  
 قيل: ذلك كرامة لهم وزيادة في منازلهم؛ كمثل من يقتل في سبيل الله من المؤمنين،  
 وليس ذلك بخذلان لهم.  
 وقال ابن عباس والحسن: لم يقتل نبي قط من الأنبياء إلا من لم يؤمر بقتال، وكل  
 من أمر بقتال نصر.  
 و(الأنبياء) جمع (نبي) وقد جاء في جمع (نبي): (نُبَاء)، قال العباس ابن مرداس  
 السُّلمي، يمدح النبي ﷺ):  
 يَا خَاتَمَ النَّبَاءِ إِنَّكَ مُرْسَلٌ... بِالْحَقِّ حَيْثُ هُدَى إِلَهُ هَدَاكَ  
 فقال: (يا خاتم النبأ)، على أن واحدهم: (نبيء)، مهموز. وقد قال بعضهم: النبي  
 والنبوة، غير مهموز، لأنهما مأخوذان من: النبوة، وهي مثل: النجوة، وهو المكان  
 المرتفع.  
 وفيما أخذ منه اسم (النبي)، ثلاثة أفاويل:

أحدها: أنه مأخوذ من النبأ، وهو الخبر، لأنه يُنبئ عن الله، أي يُخبر، ومنه قوله تعالى: {أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى} [النجم: ٣٦].

والثاني: أن أصل النبي هو الطريق، ويستشهد على ذلك بيت القطامي:

لما وردن نبيًّا واستتبَّ بها... مُسْحَنُفِرٍ كخطوط السَّيْحِ مُسْحِلِ  
فَسُمِّيَ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - نبيًّا، لأنه الطريق إليه.

والثالث: أنه مأخوذ من النبوة؛ لأن منزلة الأنبياء رفيعة.

واختلفت القراءة في قوله عز وجل: {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ} [البقرة: ٦١]، على وجهين:

الأول: القراءة المجمع عليها في النبيين والأنبياء والبرثة طرح لهزمة.

والثاني: وجماعة من أهل المدينة يهمزون جميع ما في القرآن من هذا فيقرأون، {النبيين}.

قال الزجاج: "والأجود ترك الهزمة، لأن الاستعمال يُوجب أن ما كان مهموزًا من فعيل فجمعه: فُعلاء، مثل: ظريف وظرفاء ونبيء ونُبَاء".

قوله تعالى: {ذَلِكَ} [البقرة: ٦١]، أي "المشار إليه ما سبق من كفرهم بآيات الله، وقتلهم الأنبياء بغير حق".

قال الطبري: أي: "وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وباؤوا بغضب من الله. ففعلت بهم ما فعلت من ذلك".

قوله تعالى: {بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ} [البقرة: ٦١]، أي: "بسبب ارتكابهم أنواع المعاصي واعتدائهم حدود الله".

وهذه علة أخرى في مجازاتهم بما جوزوا به أنهم كانوا يعصون ويعتدون فالعصيان فعل المناهي، والاعتداء المجاوزة في حد المأذون فيه والمأمور به، والله أعلم.

قال الطبري: أي "من أجل عصيانهم ربهم، واعتدائهم حدوده".

واختلف في الإشارة بـ {ذلك} في قوله تعالى {ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا} [البقرة: ٦١]،  
على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الإشارة بـ {ذلك} الأخير، إلى الشيء الذي أشير إليه بـ {ذلك} الأول،  
قاله الطبري والزجاج وغيرهما.

والثاني: إن الإشارة بـ {ذَلِكَ} الأخير، إنما هي إلى "كفرهم وقتلهم". وهذا  
مذهب ابن عطية.

إذ يقول: "وذلك أن الله تعالى، استدرجهم فعاقبهم على العصيان والاعتداء  
بالمصير إلى الكفر وقتل الأنبياء، وهو الذي يقول أهل العلم: إن الله تعالى يعاقب  
على المعصية بالإيقاع في معصية، ويجازي على الطاعة بالتوفيق إلى طاعة، وذلك  
موجود في الناس إذا تؤمل، وعصيان بني إسرائيل واعتداؤهم في السبب وغيره  
متقرر في غير ما موضع من كتاب الله، وقال قتادة رحمه الله عند ما فسر هذه الآية:  
"اجتنبوا المعصية والعدوان فإن بها أهلك من كان قبلكم من الناس"".

والثالث: أن المشار إليه، يشمل كل ما سبق. قاله ابن عثيمين.  
والظاهر أن المشار إليه كل في قوله تعالى {ذَلِكَ} الأخير، أنه يشمل كل ما سبق،  
ومن ضمنه سؤالهم الذي هو أدنى عن الذي هو خير". والله تعالى أعلم.

ويحتمل قوله تعالى: {وَكَاثُرًا يَعْتَدُونَ} [البقرة: ٦١]، وجهان:

الأول: أن الاعتداء عام، والمراد: اعتدائهم في كل شيء.

والثاني: أن الإعتداء خاص، والمراد: اعتداؤهم في السبب.

قال الزجاج: "الاعتداء المجاوزة في كل شيء، مجاوزة القدر"، وكل متجاوز  
حد شيء إلى غيره فقد تعداه إلى ما جاوز إليه".

قال السعدي: وأعلم أن الخطاب في هذه الآيات لأمة بني إسرائيل الذين كانوا  
موجودين وقت نزول القرآن، وهذه الأفعال المذكورة خوطبوا بها وهي فعل

=

أسلافهم، ونسبت لهم لفوائد عديدة:

منها: أنهم كانوا يتمدحون ويزكون أنفسهم، ويزعمون فضلهم على محمد ومن آمن به، فبين الله من أحوال سلفهم التي قد تقرر عندهم، ما يبين به لكل أحد منهم أنهم ليسوا من أهل الصبر ومكارم الأخلاق، ومعالي الأعمال، فإذا كانت هذه حالة سلفهم، مع أن المظنة أنهم أولى وأرفع حالة ممن بعدهم فكيف الظن بالمخاطبين؟

ومنها: أن نعمة الله على المتقدمين منهم، نعمة واصله إلى المتأخرين، والنعمة على الآباء، نعمة على الأبناء، فخطبوا بها، لأنها نعم تشملهم وتعمهم.  
ومنها: أن الخطاب لهم بأفعال غيرهم، مما يدل على أن الأمة المجتمعة على دين تتكافل وتتساعد على مصالحها، حتى كان

متقدمهم ومتأخرهم في وقت واحد، وكان الحادث من بعضهم حادثاً من الجميع.  
لأن ما يعمل به بعضهم من الخير يعود بمصلحة الجميع، وما يعمل من الشر يعود بضرر الجميع.

ومنها: أن أفعالهم أكثرها لم ينكروها، والراضي بالمعصية شريك للعاصي، إلى غير ذلك من الحكم التي لا يعلمها إلا الله.

قال العلامة العثيمين في تفسير سورة البقرة: ومن فوائد الآية: جواز إسناد الشيء إلى مكانه لا إلى الفاعل الأول؛ لقولهم {مما تنبت الأرض}؛ والذي ينبت حقيقة هو الله سبحانه وتعالى ...

ومنها: جواز إسناد الشيء إلى سببه الحقيقي الذي ثبت أنه سبب شرعاً، أو حساً؛ مثال ذلك: لو أطعمت جائعاً يكاد يموت من الجوع فإنه يجوز أن تقول: "لولا أني أطعمته لهلك"؛ لأن الإطعام سبب لزوال الجوع؛ والهلاك معلوم بالحس؛ ومثال الشرعي: القراءة على المريض، فيبرأ، فتقول: "لولا القراءة عليه لم يبرأ"؛ أما

=

المحظور فهو أن تثبت سبباً غير ثابت شرعاً، ولا حساً، أو تقرن مشيئة الله بالسبب بحرف يقتضي التسوية مع الله عز وجل؛ مثال الأول: أولئك الذين يعلقون التمام البدعية، أو يلبسون حلقاً، أو خيوطاً لدفع البلاء، أو رفعه. كما زعموا؛ ومثال الثاني: ما جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال له رجل: "ما شاء الله وشئت"، فقال له النبي ﷺ "أجعلتني لله نداً، بل ما شاء الله وحده"، لأنك إذا قلت: "ما شاء الله وشئت" جعلت المخاطب نداً لله في المشيئة.

فإذا قال قائل: أليس الله قد ذم قارون حينما قال: {إنما أوتيته على علم عندي} [القصص: ٧٨]؛ فنسب حصول هذا المال إلى العلم؛ وهذا قد يكون صحيحاً؟ فالجواب أن هذا الرجل أنكر أن يكون من الله ابتداءً؛ ومعلوم أن الإنسان إذا أضاف الشيء إلى سببه دون أن يعتقد أن الله هو المسبب فهو مشرك؛ وأيضاً فإن قارون أراد بقوله هذا أن يدفع وجوب الإنفاق عليه مبتغياً بذلك الدار الآخرة.. والخلاصة: أن الحادث بسبب معلوم له صور..

الصورة الأولى: أن يضيفه إلى الله وحده.

الثانية: أن يضيفه إلى الله تعالى مقروناً بسببه المعلوم؛ مثل أن يقول: "لولا أن الله أنجاني بفلان لغرقت" ..

الثالثة: أن يضيفه إلى السبب المعلوم وحده مع اعتقاد أن الله هو المسبب؛ ومنه قول النبي ﷺ في عمه أبي طالب لما ذكر عذابه: "لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار" ..

الرابعة: أن يضيفه إلى الله مقروناً بالسبب المعلوم بـ"ثم"، كقوله: "لولا الله ثم فلان"؛ وهذه الأربع كلها جائزة" ..

الصورة الخامسة: أن يضيفه إلى الله، وإلى السبب المعلوم مقروناً بالواو؛ فهذا شرك، كقوله: "لولا الله وفلان"

=

=

الصورة السادسة: أن يضيفه إلى الله، وإلى السبب المعلوم مقرونًا بالفاء، مثل: "لولا الله ففلان"؛ فهذا محل نظر: يحتمل الجواز، ويحتمل المنع..  
الصورة السابعة: أن يضيفه إلى سبب موهوم ليس بثابت شرعًا، ولا حسًا، فهذا شرك. كما سبق.

ومنها: ضرب الذلة على بني إسرائيل؛ وقد ذكر الله تعالى أنهم ضربت عليهم الذلة أيما ثقفوا إلا بحبل من الله. وهو الإسلام؛ أو بحبل من الناس وهو المساعدات الخارجية؛ والمشاهد الآن أن اليهود أعزاء بما يساعدهم إخوانهم من النصارى..  
ومن فوائد الآية: أن اليهود قد ضربت عليهم المسكنة وهي الفقر؛ ويشمل فقر القلوب الذي هو شدة الطمع بحيث أن اليهودي لا يشبع، ولا يتوقف عن طلب المال ولو كان من أكثر الناس مألًا؛ ويشمل أيضًا فقر المال وهو قتلته..

ومنها: أن بني إسرائيل لا يقومون للمسلمين لو حاربوهم من قبل الإسلام؛ لأن ضرب الذلة بسبب المعصية؛ فإذا حاربوا بالطاعة والإسلام فلا شك أنه سيكون الوبال عليهم؛ وقد قال الله تعالى: { لا يقاتلونكم جميعًا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر } [الحشر: ١٤]؛ وما يشاهد اليوم من مقاتلة اليهود للعرب فإنما ذلك لسببين:..

الأول: قلة الإخلاص لله تعالى؛ فإن كثيرًا من الذين يقاتلون اليهود. أو أكثرهم. لا يقاتلونهم باسم الإسلام، وأن تكون كلمة الله هي العليا؛ وإنما يقاتلونهم باسم العروبة؛ فهو قتال عصبي قبلي؛ ولذلك لم يفلح العرب في مواجهة اليهود..

والسبب الثاني: كثرة المعاصي من كبيرة، وصغيرة؛ حتى إن بعضها ليؤدي إلى الكفر؛ وقد حصل للمسلمين في أحد ما حصل بمعصية واحدة مع ما انضم إليها من التنازع، والفسل، كما قال الله تعالى: { حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتهم من بعد ما أراكم ما تحبون } (آل عمران: ١٥٢).

=



ومن فوائد الآية: إثبات صفة الغضب لله تعالى؛ وغضب الله سبحانه وتعالى صفة من صفاته؛ لكنها لا تماثل صفات المخلوقين؛ فنحن عندما نغضب تنتفخ الأوداج منا، ويحمر الوجه، ويقفُّ الشعر، ويفقد الإنسان صوابه؛ وهذه العوارض لا تكون في غضب الله؛ لأن الله ليس كمثله شيء؛ بل هو غضب يليق بالله عز وجل دال على كمال عظمته، وسلطانه؛ وإذا قلنا بهذا، وسلّمنا أن الغضب صفة حقيقية برئت بذلك ذمتنا، وصرنا حسب ما أمر الله به، ورسوله.

وفسر أهل التحريف "غضب الله" بانتقامه، ولا يثبتونه صفة لله عز وجل؛ وفسره آخرون بأنه إرادة الانتقام؛ فمعنى {غضب الله عليهم} عندهم: أراد أن ينتقم منهم؛ وتفصيل ذلك مذكور في كتب العقائد.

(تتمة): قال ابن كثير رحمه الله: أي: ألزمهم الله الذلة، والصغار، أينما كانوا، فلا يأمنون (إلا بحبل من الله) أي: بذمة من الله، وهو عقد الذمة لهم، وضرب الجزية عليهم، وإلزامهم أحكام الملة، (وحبل من الناس) أي: أمان منهم، ولهم... وقوله: (وباءوا بغضب من الله) أي: ألزموا، فالتزموا بغضب من الله، وهم يستحقونه.

(وضربت عليهم المسكنة) أي: ألزموها قدرا، وشرعا، ولهذا قال: (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) أي: وإنما حملهم على ذلك: الكبر، والبغي، والحسد، فأعقبهم ذلك: الذلة، والصغار، والمسكنة، أبدا، متصلا بذلة الآخرة، ثم قال تعالى: (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) أي: إنما حملهم على الكفر بآيات الله، وقتل رسل الله، وقبضوا لذلك: أنهم كانوا يكثرون العصيان لأوامر الله عز وجل، والغشيان لمعاصي الله، والاعتداء في شرع الله، فعيادا بالله من ذلك، والله المستعان. اهـ.

والذلة التي ضربها الله على اليهود تشمل الذلة القدرية التي قدرها الله عليهم،

والذلة الشرعية، بمعنى أن الله تعالى أمرنا بإذلالهم، بضرب الجزية عليهم.  
قال الطبري رحمه الله: و" الذلة " هي الصغار الذي أمر الله جل ثناؤه عباده  
المؤمنين أن لا يعطوهم أمانا على القرار على ما هم عليه من كفرهم به، وبرسوله،  
إلا أن يبذلوا الجزية عليهم لهم.

وقال رحمه الله: أخبرهم الله جل ثناؤه أنه يبذلهم بالعز ذلا، وبالنعمة بؤسا،  
وبالرضا عنهم غضبا، جزاء منه لهم على كفرهم بآياته، وقتلهم أنبياءه ورسله،  
اعتداء، وظلما منهم بغير حق، وعصيانهم له، وخلافا عليه. ١. هـ  
وسبق قول ابن كثير رحمه الله: "ألزموها قدرا، وشرعا".

فإن الله تعالى قدر عليهم الإذلال بسبب كفرهم، وفسادهم، وحكم به عليهم شرعا  
بما ضربه عليهم من الجزية.

ومن هذا الباب قول تعالى: (وإذ تأذن ربك لبيعن عليهم إلى يوم القيامة من  
يسومهم سوء العذاب إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم) الأعراف / ١٦٧.  
قال ابن كثير رحمه الله: قوله: (ليبعن عليهم) أي: على اليهود، (إلى يوم القيامة  
من يسومهم سوء العذاب) أي: بسبب عصيانهم، ومخالفتهم أوامر الله، وشرعه،  
واحتيالهم على المحارم.

ويقال: إن موسى عليه السلام ضرب عليهم الخراج سبع سنين، وقيل: ثلاث  
عشرة سنة، وكان أول من ضرب اخراج، ثم كانوا في قهر الملوك، من اليونانيين،  
والكشديانيين، والكلدانيين، ثم صاروا في قهر النصارى، وإذلالهم إياهم، أخذهم  
منهم الجزية، والخراج، ثم جاء الإسلام، ومحمد عليه أفضل الصلاة والسلام،  
فكانوا تحت صغاره، وذمته، يؤدون الخراج، والجزية. ١. هـ

وهذا هو واقع اليهود على مر الأزمان؛ وحتى في هذا العصر الحديث لا تجد لهم  
محبة، ولا قبولا في الأرض، وما مذابح الأوربيين لهم في "أوربا" ببعيد، وهم

يؤمنون بذلك ، ولذلك لا يعيشون إلا منعزلين، منطوين، أو أذلاء يستجدون  
النصرة من دول الكفر، والمنظمات الدولية.

قال ابن القيم هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى في وصف اليهود :-  
فالأمة الغضبية هم اليهود، أهل الكذب، والبهت، والغدر، والمكر، والحيل، قتلة  
الأنبياء، وأكلة السحت - وهو الربا، والرشوة - أخبث الأمم طوية، وأرداهم  
سجية، وأبعدهم من الرحمة، وأقربهم من النقمة، عادتهم البغضاء، وديدهم  
العداوة والشحناء، بيت السحر، والكذب، والحيل، لا يرون لمن خالفهم في  
كفرهم وتكذيبهم الأنبياء حرمة، ولا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة، ولا لمن  
وافقهم حق، ولا شفقة، ولا لمن شاركهم عندهم عدل، ولا نصفة، ولا لمن  
خالطهم طمأنينة، ولا أمانة، ولا لمن استعملهم عندهم نصيحة، بل أخبثهم:  
أعقلهم، وأحذقهم: أغشهم، وسليم الناصية - وحاشاه أن يوجد بينهم: ليس  
بيهودي على الحقيقة، أضيقت الخلق صدوراً، وأظلمهم بيوتا، وأنتنهم أفنية،  
وأوحشهم سجية، تحيتهم: لعنة، ولقاؤهم: طيرة، شعارهم: الغضب، ودثارهم:  
المقت. اهـ.

أما ما يقع من وجود " الغنى " و " العز " لليهود في زماننا هذا: فهو لا يخالف  
معنى الآية، وبيان ذلك من وجهين مجملين:

١ - ضرب الذلة والمسكنة على اليهود لازم لا يتخلف، وقد استثنى الله تعالى  
بقوله: (إلا بحبل من الله وحبل من الناس) فما تراه هو من هذا، وأما بمجردهم:  
فهم أحقر من أن يكون لهم عز، ونصر، ولذلك لا يعرف لهم انتصار في معركة  
دخلوها وحدهم، ولا يزالون في حاجة إلى الشرق والغرب لتثبيت دولتهم، فإما  
مددهم من الله ليدل بهم من تركوا دينه، أو حبل من الناس: عهد وميثاق مع  
المؤمنين، أو تحالف مع دول الكفر لنصرتهم، وتأيدهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى: وأما كون اليهود كانوا ينتصرون على العرب: فهذا لا يعرف، بل المعروف خلافه، والله تعالى قد أخبر بما يدل على ذلك، فقال تعالى: (ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) آل عمران / ١٢، فاليهود من حين ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله، وحبل من الناس: لم يكونوا بمجردهم ينتصرون، لا على العرب، ولا غيرهم، وإنما كانوا يقاتلون مع حلفائهم قبل الإسلام، والذلة ضربت عليهم من حين بعث المسيح عليه السلام فكذبوه، قال تعالى: (إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) آل عمران / ٥٥، وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فأمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين) الصف / ١٤. هـ.

وقال ابن عاشور رحمه الله: والمعنى: لا يسلمون من الذلة، إلا إذا تلبسوا بعهد من الله، أي: ذمة الإسلام، أو إذا استنصروا بقبائل أولى بأس شديد، وأما هم في أنفسهم: فلا نصر لهم، وهذا من دلائل النبوة؛ فإن اليهود كانوا أعزة بيثرب، وخيبر، والنضير، وقريظة، فأصبحوا أذلة، وعمتهم المذلة في سائر أقطار الدنيا. هـ.

٢- أن " المسكنة " ليست هي " الفقر "، بل لعلهم أغنى الناس، لكن المسكنة التي ضربها الله عليهم هي إظهار فقرهم، وبخلهم بما في أيديهم، وقد أخبرنا نبينا =

محمد ﷺ أنه (ليس الغنى عن كثرة العرض ولكن الغنى غنى النفس) رواه البخاري (٦٠٨١) ومسلم (١٠٥١)، وأنى لهؤلاء هذا الغنى؟! .  
قال العثيمين في تفسير سورة البقرة: في تفسير قوله تعالى: (وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله) البقرة/ من الآية ٦١ - : (وضربت عليهم الذلة والمسكنة):

١ . خبر من الله عن بني إسرائيل أنه ضربت عليهم الذلة والمسكنة، (الذلة) هذه في الشجاعة، أذلة، لا يقابلون عدوا، قال الله تعالى: (لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر) الحشر/ ١٤ .

٢ . و(المسكنة) يعود إلى الفقر، فليس عندهم شجاعة، وليس عندهم غنى، لا كرما بالمال، ولا كرما بالنفس؛ لأن الشجاعة كرم بالنفس، وجود الإنسان بنفسه لإعلاء كلمة الله، والكرم: جود بالمال، ثم - والعياذ بالله - ما حصل لهم هذا، ولا هذا، بل العكس (ضربت عليهم الذلة) فلا شجاعة عندهم، وضربت عليهم المسكنة فلا جود عندهم، ولهذا لا يوجد أمة أفقر من اليهود، ولا أبخل، أي: لا أفقر قلبا منهم، وليس مالا، وإلا فأموالهم كثيرة.

٣ . فهذه الذلة - والعياذ بالله - عليهم مضروبة، وكذلك المسكنة، فإذا قال قائل: الواقع خلاف هذا الأمر؟! قلنا: لا يمكن أن يكون الواقع مخالفا لكلام الله، ورسوله، وإنما الخطأ في الفهم، والتصوير، أما كلام الله: فلا يختلف، فنقول:

هذه الآية مطلقة - أي: قوله تعالى: (وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله) البقرة/ ٦١ - وفي قوله تعالى في آل عمران: (ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس) آل عمران/ ١١٢: يقيد هذه الآية، ويصير المعنى: "ضربت الذلة والمسكنة إلا بحبل من الله وحبل من الناس"، فإذا وصلهم الله تعالى، أو وصلهم الناس: فإنهم تزول عنهم الذلة، ويكون معهم

شجاعة، وقوة.

٤ . الحبل من الله ما هو؟ قيل: إنه الإسلام، والحبل من الناس: أن يمدهم الناس غير اليهود بما يمدونهم به، فاليهود الموجودون الآن في حبل من الناس يمدهم، وهم النصارى في كل مكان، يمدونهم؛ لأن الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) المائدة/ ٥١، وهذا خبر، والخبر من الله: لا يخلف، النصارى تمدهم من جميع أقطار الدنيا، إما علنا وإما سرا، وإما مباشرا أو غير مباشر.

٥ . الحبل من الله قلنا: إنه الإسلام - على ما ذكره كثير من أهل العلم - ويحتمل عندي: أنه أعم من الإسلام؛ لأنهم إذا أسلموا: زال عنهم وصف اليهودية، وصاروا من المسلمين، لكن عندي أنه (حبل من الله): أن الله قد يسلمهم على غيرهم؛ عقوبة لهم، قد يسلمون على غيرهم، وتكون لهم الغلبة، عقوبة على الآخرين؛ لعلهم يرجعون إلى الله عز وجل، لا سيما إذا كانوا من أمة محمد عليه الصلاة والسلام، وعصوا وأبعدوا عن هذه الملة: فإن الله عز وجل يسلم عليهم من شاء من خلقه؛ لعلهم يرجعون، وهذا الأمر هو الواقع، لو نظرنا إلى الذين جعلوا أنفسهم في مسير هؤلاء اليهود - وهم العرب - لوجدنا أكثرهم ضالين - ولا سيما ذوي القيادات منهم - منحرفين عن الحق، بل ربما يصل أمر بعضهم إلى الكفر - والعياذ بالله -، فلذلك يسلم عليهم هؤلاء، ويحصل ما يحصل.

٦ . إذن يزول عنا الاشتباه في قوله: (وضربت عليهم الذلة والمسكنة): "لماذا نراهم الآن في هذه الحال، والآية خبر من الله، وخبر الله حق وصدق، لا يمكن أن يتخلف":

فالجواب:

أن هذه الآية مقيدة بقوله تعالى (ضربت عليهم الذلة أين ما تقفوا إلا بحبل من الله

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢).  
{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} بِالْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِ {وَالَّذِينَ هَادُوا} هُمُ الْيَهُودِ {وَالنَّصَارَى  
وَالصَّابِئِينَ} طَائِفَةٌ مِنَ الْيَهُودِ أَوْ النَّصَارَى {مَنْ آمَنَ} مِنْهُمْ {بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ}  
فِي زَمَنِ نَبِيِّنَا {وَعَمِلَ صَالِحًا} {فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ} {أَيُّ ثَوَابِ أَعْمَالِهِمْ  
{عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} رُوِيَ فِي ضَمِيرِ آمَنَ وَعَمِلَ لَفْظِ  
مَنْ وَفِي مَا بَعْدَهُ مَعْنَاهُ<sup>(١)</sup>.

وحبل من الناس)، وانظر التقييد في "آل عمران": تقييد في الذلة فقط، لكن  
المسكنة غير مقيدة، ولذلك هم مضروب عليهم المسكنة أينما كانوا، ولا يمكن  
أن يبذلوا قرشا إلا وهم في أمل أن يحصلوا درهما، فالمسكنة مطلقة، والمذلة  
مقيدة، (إلا بحبل من الله وحبل من الناس).

(١) ذكر سبب النزول.

عن سلمان رضي الله عنه؛ قال: سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكرت  
من صلاتهم وعبادتهم؛ فنزلت: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى...}  
أخرجه ابن أبي عمير العدني في "مسنده"؛ كما في "الدر المشور" (١ / ١٧٩) -  
ومن طريقه ابن أبي حاتم في "تفسيره" (١ / ١٩٨ رقم ٦٣٨ - البقرة) - ثنا  
سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عنه به. وسنده ضعيف؛ للانقطاع بين مجاهد  
وسلمان؛ فهو لم يسمع منه؛ كما في "جامع التحصيل" (ص ٣٣٦، ٣٣٧)، وقال  
الحافظ في "العجاب" (١ / ٢٥٦): "وأخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن  
مجاهد"، ولم ينبه على الانقطاع.

وعن مجاهد: (لما قص سلمان على النبي ﷺ قصة أصحاب الدير؛ قال: "هم في

النار"، قال سلمان: فأظلمت عليّ الأرض؛ فنزلت: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا} إلى قوله: {يَحْزَنُونَ} قال: فكأنما كشف عني جبل) أخرجه أبو الشيخ في "تفسيره"؛ كما في "العجاب" (١ / ٢٥٥) - ومن طريقه الواحدي في "أسباب النزول" (ص ١٤) - من طريق يحيى بن زكريا ابن أبي زائدة عن ابن جريج عن عبد الله بن كثير عن مجاهد به. وهذا سند ضعيف؛ فيه علتان:

الأولى: الإرسال. الثانية: عنعنة ابن جريج.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في "العجاب" (١ / ٢٥٥): "أخرج الواحدي من تفسير أبي الشيخ عبد الله بن محمد بن حيان الحافظ الأصبهاني بسند له صحيح إلى ابن جريج".

وأخرجه ابن جرير في "جامع البيان" (١ / ٢٥٦) من طريق الحسين بن داود: ثني حجاج عن ابن جريج عن مجاهد به. وهذا سند ضعيف؛ سنيد؛ ضعيف؛ كما في "التقريب"، وفيه تدليس ابن جريج، وأسقط من سنده عبد الله بن كثير، أضف إلى هذا أنه مرسل.

، عن السدي؛ قال: (نزلت هذه الآية في أصحاب سلمان الفارسي، فبينما هو يحدث النبي ﷺ؛ إذ ذكر أصحابه؛ فأخبره خبرهم فقال: كانوا يصومون، ويصلون، ويؤمنون بك، ويشهدون أنك ستبعث نبياً، فلما فرغ سلمان من ثنائه عليهم؛ قال له نبي الله ﷺ: "يا سلمان! هم من أهل النار"؛ فاشتد ذلك على سلمان؛ فأنزل الله - تعالى - هذه الآية: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} أخرجه إسحاق بن راهويه في "تفسيره"؛ كما في "العجاب" (١ / ٢٥٦) - ومن طريقه الواحدي في "أسباب النزول" (ص ١٥) -، وابن أبي حاتم في "التفسير" (١ / ١٩٨، ١٩٩ رقم ٦٤٠ - البقرة)، وابن جرير الطبري في "جامع البيان" (١ / ٢٥٤ - ٢٥٦) من طريق عمرو بن حماد القناد ثنا أسباط بن



=

نصر عن السدي.

قلنا: وسنده ضعيف جداً؛ فيه علتان: الأولى: الإعضال. الثانية: أسباط بن نصر؛ ضعفه النسائي وأحمد وأبو نعيم وابن معين والساجي.  
قال الحافظ ابن حجر في "العجاب" (١ / ٢٥٦، ٢٥٧): "وأخرج الواحدي - أيضاً - من تفسير إسحاق بن راهويه بسنده القوي إلى السدي". قلت فيه نظر؛ كما تقدم.

وعن عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود: الآية في أصحاب سلمان نزلت، وكان من أهل جند سابور، وكان من أشرفهم، وكان ابنُ الملك صديقاً له ومواخياً، وكانا يركبان إلى الصيد، فبينما هما في الصيد إذ رفع لهما بيتٌ من عباء، فأتياه، فإذا هما برجل بين يديه مصحف يقرأ فيه، ويكي، فسألاه: ما هذا؟ قال: الذي يريد أن يعلم هذا لا يقف موقفكما، فانزلا. فنزلا إليه، فقال: هذا كتاب جاء من عند الله أمر فيه بطاعته، ونهى عن معصيته، فيه: أن لا تزني ولا تسرق، ولا تأخذ أموال الناس بالباطل، فقصَّ عليهما ما فيه، وهو الإنجيل. فتابعاه فأسلما، وقال: إن ذبيحة قومكما عليكم حرام. ولم يزل معهما يتعلمان منه حتى كان عيد للملك فجعل طعاماً، ثم جمع الناس والأشراف، وأرسل إلى ابن الملك، فدعاه ليأكل. فأبى، وقال: إني عنك مشغول. فلما أكثر عليه، أخبر أنه لا يأكل من طعامهم. فقال له الملك: من أخبرك بهذا؟ فذكر له الراهب. فطلب الراهب وسأله، فقال: صدق ابنك. فقال: لولا أن الدم عظيم لقتلتك. اخرج من أرضنا، فأجله أجلاً. فقمنا نكي عليه، فقال: إن كنتما صادقين، فأنا في بيعة في الموصِل مع ستين رجلاً نعبد الله، فأتونا. فخرج، وبقي سلمان وابن الملك. فجعل سلمان يقول لابن الملك: انطلق بنا، وابن الملك يقول: نعم. فجعل يبيعُ متاعه يريد الجهاز، وأبطأ، فخرج سلمان حتى أتاهم، فنزل على صاحبه وهو ربُّ البيعة.

=

فكان سلمان معه يجتهد في العبادة، فقال له الشيخ: إنك غلام حدث، وأنا خائف أن تفتر، فارتفق بنفسك، قال: خل عني. ثم إن صاحب البيعة دعاه، فقال: تعلم أن هذه البيعة لي، ولو شئت أن أخرج هؤلاء، لفعلت، ولكنني رجل أضعف عن عبادة هؤلاء، وأنا أريد أن أتحول إلى بيعة أهلها أهون عبادة، فإن شئت أن تقيمها هنا، فأقم. فأقام بها يتعبد معهم، ثم إن شيخه أراد أن يأتي بيت المقدس، فدعا سلمان، وأعلمه، فانطلق معه، فمروا بمقعد على الطريق، فنادى: يا سيد الرهبان، ارحمني. فلم يكلمه حتى أتى بيت المقدس، فقال لسلمان: اخرج فاطلب العلم، فإنه يحضر المسجد علماء أهل الأرض. فخرج سلمان يسمع منهم، فخرج يوماً حزينا، فقال له الشيخ: ما لك؟ قال: أرى الخير كله قد ذهب به من كان قبلنا من الأنبياء وأتباعهم. قال: أجل، لا تحزن فإنه قد بقي نبي ليس من نبي بأفضل تبعا منه، وهذا زمانه، ولا أراني أدركه، ولعلك تدركه. وهو يخرج في أرض العرب، فإن أدركته فأمن به. قال: فأخبرني عن علامته. قال: مختوم في ظهره بخاتم النبوة، يأكل الهدية، ولا يأكل الصدقة. ثم رجعا حتى بلغا مكان المقعد. فناداهما: يا سيد الرهبان، ارحمني يرحمك الله؛ فعطف إليه حماره، فأخذ بيده، ثم رفعه، فضرب به الأرض ودعا له، فقال: قم ياذن الله، فقام صحيحا يشتد، وسار الرهبان، فتغيب عن سلمان وتطلبه سلمان. فلقيه رجلان من كلب، فقال: هل رأيتما الراهب؟ فأناخ أحدهما راحلته وقال: نعم، راعي الصرمة هذا فانطلق به إلى المدينة. قال سلمان: فأصابني من الحزن شيء لم يصبني قط. فاشترته امرأة من جهينة، فكان يرعى عليها هو وغلام لها يتراوحان الغنم، وكان سلمان يجمع الدراهم ينتظر خروج محمد ﷺ فيبينما هو يرعى إذ أتاه صاحبه، فقال: أشعرت أنه قدم المدينة رجل يزعم أنه نبي؟

فقال: أقم في الغنم حتى آتي، فهبط إلى المدينة، فنظر إلى النبي ﷺ، ورأى خاتم

النبوة، ثم انطلق فاشترى بدينار بنصفه شاة فشواها، وبنصفه خبزاً وأتى به، فقال النبي ﷺ: "ما هذا؟" قال: صدقة، قال: "لا حاجة لي بها" أخرجها يأكلها المسلمون. ثم انطلق فاشترى بدينار آخر خبزاً ولحمًا، فأتى به، فقال: هذا هدية، فأكلا جميعًا، وأخبره سلمان خبر أصحابه، فقال: كانوا يصومون ويُصلُّون، ويشهدون أنك ستبعث. فقال: "يا سلمان! هم من أهل النار"، فاشتد ذلك على سلمان. وقد كان قال: لو أدركوك صدقوك وأتبعوك.

فأنزل الله {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ} أخرجهم سموه؛ كما في "سير أعلام النبلاء" (١ / ٥٢٢)، والواحد في "أسباب النزول" (ص ١٥) من طريق أسباط بن نصر عن السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس. وعن مرة عن ابن مسعود عن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ. وإسناده ضعيف.

\* قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (البقرة: ٦٢)

إن المؤمنين من هذه الأمة، الذين صدَّقوا بالله ورسله، وعملوا بشرعه، والذين كانوا قبل بعثة محمد ﷺ من الأمم السالفة من اليهود، والنصارى، والصابئين، هؤلاء جميعًا إذا صدَّقوا بالله تصديقًا صحيحًا خالصًا، وبيوم البعث والجزاء، وعملوا عملاً مرضياً عند الله، فتوابهم ثابت لهم عند ربهم، ولا خوف عليهم فيما يستقبلونه من أمر الآخرة، ولا هم يحزنون على ما فاتهم من أمور الدنيا. وأما بعد بعثة محمد ﷺ خاتماً للنبيين والمرسلين إلى الناس كافة، فلا يقبل الله من أحد ديناً غير ما جاء به، وهو الإسلام.

قال ابن كثير: "لما بين الله تعالى حال من خالف أوامره وارتكب زواجره، وتعدى

في فعل ما لا إذن فيه وانتهك المحارم، وما أحلّ بهم من النكال، نبه تعالى على أن مَنْ أحسن من الأمم السالفة وأطاع، فإن له جزاء الحسنى، وكذلك الأمر إلى قيام الساعة؛ كُلٌّ من اتبع الرسول النبي الأمي فله السعادة الأبدية، ولا خوف عليهم فيما يستقبلونه، ولا هُمْ يحزنون على ما يتركونه ويخلفونه، كما قال تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [يونس: ٦٢] وكما تقول الملائكة للمؤمنين عند الاحتضار في قوله: {إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ} [فصلت: ٣٠].

واختلف في هذه الآية هل نسخت أم لا؟، فذكروا وجهين: أحدهما: أنها منسوخة، روي عن ابن عباس أن قوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا} [الحج: ١٧] الآية، منسوخ بقوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} [آل عمران: ٨٥] الآية. فردت الشرائع كلها إلى شريعة محمد ﷺ. قال الطبري: "وهذا الخبر يدل على أن ابن عباس كان يرى أن الله جل ثناؤه كان قد وعد من عمل صالحا - من اليهود والنصارى والصابئين - على عمله، في الآخرة الجنة، ثم نسخ ذلك بقوله: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} [آل عمران: ٨٥]."

والثاني: أنها ليست بمنسوخة، وهى فيمن ثبت على إيمانه من المؤمنين بالنبي عليه السلام.

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٦٢]، أي: "المؤمنون أتباع محمد". قال الطبري: أي: "هم المصدقون رسول الله فيما أتاهم به من الحق من عند الله، وإيمانهم بذلك، تصديقهم به".

قال ابن عثيمين: "يعني أمة محمد ﷺ - لأنهم هم الذين يستحقون الوصف

بالإيمان المطلق، حيث آمنوا بجميع الكتب، والرسول". قال البيضاوي: "يريد به المتدينين بدين محمد ﷺ المخلصين منهم والمنافقين، وقيل المنافقين لانخرطهم في سلك الكفرة". واختلف أهل التفسير في قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: ٦٢]، على ثلاثة أوجه:

الأول: فالذين آمنوا: هم المصدقون رسول الله فيما أتاهم به من الحق من عند الله، وقوله مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ يكون فيهم بمعنى من ثبت ودام، وفي سائر الفرق بمعنى من دخل فيه. وهذا قول الجمهور.

والثاني: أن المراد المنافقون، قاله سفيان الثوري، كأنه قال: الذين آمنوا في ظاهر أمرهم، فلذلك قرنهم باليهود والنصارى والصابئين، ثم بين حكم من آمن بالله واليوم الآخر من جميعهم، فمعنى قوله مَنْ آمَنَ فِي الْمُؤْمِنِينَ المذكورين: من حقق وأخلص، وفي سائر الفرق المذكورة: من دخل في الإيمان.

والثالث: وقال السدي: هم أهل الحنيفية ممن لم يلحق محمداً ﷺ، كزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، وورقة بن نوفل، وَالَّذِينَ هَادُوا كذلك ممن لم يلحق محمداً ﷺ، إلا من كفر بعباسي عليه السلام، وَالنَّصَارَى كذلك ممن لم يلحق محمداً ﷺ، وَالصَّابِئِينَ كذلك.

قوله تعالى: {وَالَّذِينَ هَادُوا} [البقرة: ٦٢]، "أي الذين انتسبوا إلى دين اليهود. وهي شريعة موسى".

وقد اختلفت آراء اللغويين والمفسرين في أصل الكلمة التي اشتقت منها كلمة «يهود»، وسبب تسمية اليهود بهذا الاسم، وذكرها وجوها:

أحدها: أنها من «هاد» بمعنى رجع، سموا بذلك حين تابوا عن عبادة العجل.

والثاني: أنهم سموا بذلك، لقولهم: {إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ} [سورة الأعراف: ١٥٦]، أي:

تبنا، قاله ابن جريج، والهائد: التائب، ومن ذلك قول الشاعر:  
 إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ حُبِّهِ هَائِدٌ  
 أي: تائب.

والثالث: قال ابن عرفة: {هدنا إليك}، أي: سكننا إلى أمرك، والهوادة السكون  
 والموادعة. قال: ومنه قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا}.  
 والرابع: أنهم نُسبوا إلى «يهودا» بالذال المعجمة، وهو أكبر ولد يعقوب-عليه  
 الصلاة والسلام-، فغيرته العرب بالذال المهملة، جريا على عاداتها في التلاعب  
 بالأسماء الأعجمية، فعرب ونسب الواحد إليه، فقبل يهودي، ثم حذف الياء في  
 الجمع، فقبل يهود.

والخامس: أنها مشتقة من: هاد، يهود؛ فالهود: الميل والرجوع؛ لأن اليهود كانوا  
 كلما جاءهم نبي أو رسول هادوا إلى ملكهم ودلوه عليه ليقتلوه.  
 والسادس: أنه من «التهويد»، وهو النطق في سكون ووقار ولين، وسموا بذلك  
 لأنهم يتهودون عند قراءة التوراة. حكاه ابن عطية عن الزهراوي، وأنشد قول  
 الراعي النميري:

وخودٌ من اللائي تسمَّعنَ بالضُّحَى... قريصُ الرُّدافي بالغِناءِ المُهوِّدِ

والسابع: أنه من الهوادة، وهي الخضوع، ف {هدنا إليك}، أي: خضعنا إليك.  
 والثامن: أن أصلها من: «هاد يهيد»، أي: تحرك، ومنه سمي اليهود؛ لتحركهم في  
 دراستهم، قاله أبو عمرو بن العلاء.

وفي أصل الألف في كلمة: «هادوا»، وجهان:

أحدهما: أنه من «واو»، والأصل: «هاد يهود» أي: تاب.

الثاني: أنها من «ياء»، والأصل: «هاد يهيد»، أي: تحرك.

وقد ورد بأن اليهود يرجعون إلى بقايا جماعة «يهودا» الذين سباهم نبوخذ نصر

إلى بابل في القرن السادس (ق. م)، وهؤلاء سموا كذلك نسبة إلى مملكة ومنطقة يهوذا (١٣٩ - ٦٨٥ ق. م)، ولم تستعمل هذه التسمية إلا في عهد مملكة يهوذا، لذلك فهي تسمية متأخرة ولا صلة لها بيهوذا ويعقوب، اللذين عاشا في القرن السابع عشر قبل الميلاد، ولعل -يهوذا- كانت اسم مدينة في فلسطين منذ عهد الكنعانيين، فبعد أن نزحت جماعة موسى عليه السلام إلى فلسطين تكونت مملكة يهوذا بعد عصر يعقوب وابنه -يهوذا- بحوالي ألف عام في منطقة يهوذا الكنعانية، فسميت باسمها، ثم انتشر استعمال اسم اليهود بعد السبي البابلي منذ القرن السادس للميلاد.

وقد ذكروا في القرآن بعبارات عدة، كما في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٦٢]، وقوله تعالى: {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [البقرة: ١٣٥]، والآيات في ذكرهم باسم اليهود كثيرة، وذكر شيخ الاسلام: "أن هؤلاء المذكورين في الآية، الذين أثنى الله عليهم من الذين هادوا والنصارى كانوا مسلمين مؤمنين لم يبدلوا ما أنزل الله ولا كفروا بشيء مما أنزل الله؛ فاليهود والنصارى صاروا كفارًا من جهة تبديلهم لما أنزل الله، ومن جهة كفرهم بما أنزل على محمد".

ولهذا فإن لفظ «اليهود»: هو اسم خاص بالمنحرفين من بني إسرائيل.. وهو لفظ أعم من لفظة "عبرانيين" و"بني إسرائيل" وذلك لأن لفظة يهود تطلق على العبرانيين وعلى غيرهم ممن دخل في دين اليهود وهو ليس منهم، وفي الحقيقة أنه لا يستطيع أحد أن يجزم بتحديد التاريخ الذي أطلقت فيه هذه التسمية على بني إسرائيل وسبب إطلاقها، لعدم وجود دليل على ذلك لا من الكتاب ولا من السنة،

وإنما بنيت الاجتهادات السابقة على تخمينات لغوية لا تقوم بها حجة؛ غير أننا نستطيع أن نستنتج من الاستعمال القرآني لكلمة «يهود» أن هذه التسمية إنما أطلقت عليهم بعد انحرافهم عن عبادة الله وعن الدين الصحيح، وذلك لأنه لم يرد في القرآن الكريم إطلاق اليهود على سبيل المدح، بل لم تذكر عنهم إلا في معرض الذم والتحقير، وإظهار صفاتهم وأخلاقهم الذميمة، والتنديد بكفرهم.

وذكروا في قوله تعالى: {هَادُوا} [البقرة: ٦٢]، وجهان من القراءة:

أحدهما: {هَادُوا}، بضم الدال. قرأ بها الجمهور.

والثاني: {هَادَا} - بفتح الدال، من المهادة، قرأ بها أبو السماك العدوي.

قوله تعالى: {وَالنَّصَارَى} [البقرة: ٦٢]، "أي الذين انتسبوا إلى دين عيسى".

قال الثعلبي: "الذين كانوا على دين عيسى عليه السلام ولم يبدلوا وماتوا على ذلك".

{وَالنَّصَارَى} جمع اختلف في مفرده على قولين:

الأول: واحده (نصراني)، وقيل: (نصران)، بإسقاط الياء، وهذا قول سيويه.

وقد حكى عنهم سماعا (نصران)، بطرح الياء، ومنه قول الشاعر:

تراه إذا زار العشي مُخَنَّفًا... ويضحى لديه وهو نصران شامس

والأنثى (نصرانة)، قال الأخزر الحماني:

فَكَلَّمْتَاهُمَا خَرَّتْ وَأَسْجَدَ رَأْسُهَا... كَمَا سَجَدَتْ نَصْرَانَةٌ لَمْ تَحْنَفِ

والثاني: واحده نصري. قاله الخليل بن أحمد.

قال الماوردي: "والأول أظهر".

وفي سبب تسميتهم بـ (النصارى)، ثلاثة أقوال:

أحدها: أنهم سُمُّوا بذلك، لقريّة تُسَمَّى (ناصره)، كان ينزلها عيسى عليه السلام،

فَنُسِبَ إليها، فقليل: عيسى الناصري، ثم نسب أصحابه إليه فقليل: النصارى، وهذا



=

قول ابن عباس، وقتادة، وابن جريج.

والثاني: أنهم سُمُّوا بذلك، لنصرة بعضهم لبعض، قال الشاعر:

لَمَّا رَأَيْتُ نَبَطًا أَنْصَارًا... شَمَّرْتُ عَنْ رُكْبَتِي الْإِزَارَا

كُنْتُ لَهُمْ مِنَ النَّصَارَى جَارَا

والثالث: أنهم سُمُّوا بذلك، لقوله: {مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ} [الصف: ١٤].

وقد وردت هذه التسمية في الشعر الجاهلي، فقد ذُكر أن أمية بن أبي الصلت

ذكرهم في هذا البيت:

أيام يلقي نصاراهم مسيحيهم... والكائنين له ودًا وقربانا

وذكر أن شاعرًا جاهليًا ذكر النصاري في شعر له، هو:

اليك تعدو قلقا وضيئها معترضا في بطنها جنينها

مخالفا دين النصاري دينها

وذكر أن جابر بن حنن قال:

وقد زعمت بهراء أن رماحنا رماح نصاري لا تخوض إلى دم

وأن حاتم الطائي قال في شعر له:

ومازلت أسعى بين نابٍ ودارة... بلحيان حتى خفت أن أت نصرا

وأن (طخيم بن أبي الطخماء) قال في شعر له في مدح بني تميم:

وإني وإن كانوا نصاري أحبهم ويرتاح قلبي نحوهم ويؤثوق

وأن حسان بن ثابت قال:

فرحت نصاري يثرب ويهودها لما توارى في الضريح الملحد

غير أن هذه الأبيات وأمثالها إن صح أنها لشعراء جاهليين حقًا، هي من الشعر

المتأخر الذي قيل قبيل الإسلام. أما قبل ذلك، فليس لنا علم بما كان العرب

يسمّون به النصاري من تسميات.

=

أما في القرآن الكريم وفي الأخبار، فلم ترد هذه اللفظة اليونانية الأصل. ولهذا نجد أن العربية اقتضت على إطلاق (نصارى) و(نصراني) و(نصرانية) على النصارى تمييزاً لهم عن أهل الأديان الأخرى. أما مصطلح (عيسوي) و(مسيحي)، فلم يُعرفا في المؤلفات العربية القديمة وفي الشعر الجاهلي، فهما من المصطلحات المتأخرة التي أطلقت على النصارى، وقد قصد في القرآن الكريم ب (أهل الإنجيل) النصارى، إذ لا يعترف اليهود بالإنجيل، وقد أدخل علماء اللغة اللفظة في المعربات.

وأهم علامة فارقة ميزت نصارى عرب الجاهلية عن العرب الوثنيين، هي أكل النصارى للخنازير، وحملهم الصليب وتقديسه، يروى أن الرسول ﷺ - قال لراهبين أتياه من نجران: "أسلما تسلما، فقالا: قد أسلمنا قبلك، فقال النبي ﷺ: كذبتما منعكما من الإسلام ثلاث، سجدوكما للصليب، وقولكما: إتخذ الله ولدًا، وشربكما الخمر، فقالا: فما تقول في عيسى؟، قال: فسكت النبي ﷺ ونزل القرآن ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم إلى قوله: أبناءنا وأبناءكم قال: فدعاهما رسول الله ﷺ إلى الملاعنة قال: وجاء بالحسن والحسين وفاطمة أهلته وولده، قال: فلما خرجا من عنده، قال أحدهما لصاحبه: أقرر بالجزية ولا تلاعنه، قال: فرجعا، فقالا: نقر بالجزية ولا نلاعنك، قال: فأقرأ بالجزية".

وقد روي عن عدي بن حاتم، قال: "أثبت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب. فقال: "يا عدي أطرح عنك هذا الوثن"، وسمعتُه يقرأ في سورة براءة: {اتخذوا أخبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله} [التوبة: ٣١]، قال: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرّموا عليهم شيئاً حرّموه".

وورد في شعر ذي الرمة:

=

ولكنَّ أصل امرىء القيس معشرٌ... يحل لهم أكل الخنازير والخمر  
يريد أنهم نصارى في الأصل، فهم يختلفون عن المسلمين في أكلهم لحم الخنزير  
وفي شربهم الخمر.

وقد أقسم النصارى بالصليب. هذا (عدي بن زيد) يحلف به في شعر ينسب إليه،  
فيقول:

سَعَى الْأَعْدَاءُ لَا يَأْلُونَ شَرًّا... عَلَيْكَ وَرَبِّ مَكَّةَ وَالصَّلِيبِ

قوله تعالى: { وَالصَّابِئِينَ } [البقرة: ٦٢]، أي: "والصابئين- وهم قوم باقون على  
فطرتهم، ولا دين مقرر لهم يتبعونه-".

قال البيضاوي: "قوم بين النصارى والمجوس".

قال النسفي: أي "الخارجين من دين مشهور إلى غيره، من صبأ إذا خرج من  
الدين، وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة".

وقوله تعالى: { وَالصَّابِئِينَ } [البقرة: ٦٢]، فيه قراءتان:

أحدهما: { الصَّابِئِينَ } و { الصَّابُونَ }، بترك الهمزة، قرأ بها أهل المدينة في جميع  
القرآن.

والثاني: وقرأ الباقون: { الصَّابِئِينَ } و { الصَّابِئُونَ }، بالهمزة وهو الأصل.

قال الثعلبي: يقال: صبا يصبوا صبوءا، إذا مال وخرج من دين إلى دين".

وقد اختلف العلماء في { الصَّابِئِينَ }، ولعل من أسباب الاختلاف حول حقيقة  
الصابئة ما يلي:

١- ورود التعاليم الصابئية باللغة الآرامية؛ مما أدى إلى اقتصار جماعة محدودة  
من رجال الدين والمهتمين بأمره على فهم التعاليم الصابئية، بينما ظلت هذه  
التعاليم بالنسبة للآخرين - بما في ذلك اتباع الطائفة - رهن السماع والملاحظة،  
وهما لا يغنيان شيئا عن قراءة النصوص قراءة مباشرة.

=

٢- انطواء الصابئين على أنفسهم، وعدم مخالطتهم بغيرهم، وكتمان عقيدتهم، وانغلاقهم عليها، لأنهم لا يرون أن دينهم تبشيراً يقومون بالدعوة إليه والتعريف به، بل على عكس ذلك.

٣- اصطناع التقية حيث يبدوون تعاطفاً مع أتباع جميع الملل والنحل معتمدين على أوجه التشابه بينهم وبين أتباع هذه الملل والنحل، مما جعل من الصعب كشف الستار عن بواطن معتقداتهم وشعائرهم.

٤- كثرة الملل والأهواء والنحل التي ظهرت في العصر العباسي الذي يعد العهد الذهبي للتأليف والترجمة؛ مما سبب صعوبة في التمييز بين تلك الملل والنحل بشكل كبير، ساعد على ذلك انتحال فئات أخرى من غير الصابئين اسمهم والتشبه بهم.

كما اختلف العلماء في أصل كلمة (صابئة) مما أدى إلى اختلافهم في المراد من ذلك، ويمكن إجمال أقوالهم فيما يلي:

القول الأول (بالهمز): إن الكلمة عربية تفيد معنى الخروج والتحول والانتقال من دين إلى آخر، مأخوذة من قول العرب: صبأ ناب البعير إذا طلع حده وخرج، وتصبأ النجوم أي تخرج من مطالعها، والصابيء: المستحدث سوى دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلى دين آخر، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه، وجمع الصابيء: صابئون، وصبَاء، وصابئة، صبَاءة، ويعرفون في العراق باسم الصُبَّة.

والفعل (صبأ) يأتي على فَعَلَ، ك (منع)، ويأتي على وزن فَعَلَ، ك (كَرَّمَ).

وتقول: صبأ يصبأ، وصبؤ، كلاهما يدل على الخروج والبروز، وهذا القول عليه جمهور أهل اللغة.

القول الثاني (بغير الهمز): إن الكلمة عربية تفيد معنى الميل والنزع، تقول أصبا إلى الشيء يصبو إذا مال قلبه إليه، ونزع واشتاق وفعل فعل الصبيان، وقد يقال =

=

=

صبا الرجل إذا عشق وهوى.

ومن هذا المعنى قوله تعالى عن يوسف - عليه السلام - {وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين} [يوسف: ٣٣].

قال بعض العلماء: وسمى القوم بذلك؛ لأنهم مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم... أو مالوا عن سنن الحق وزاغوا عن نهج الأنبياء.

القول الثالث: ذهب (جسنيوس) العالم اللغوي الألماني إلى أن الكلمة صابئين مشتقة من (صباؤوث) العبرانية، أي جند السماء دلالة على أنهم يعبدون الكواكب. وذهب نولدكي إلى أنها مشتقة من صب الماء إشارة إلى اعتمادهم بالماء لأنهم يعتمدون كالنصارى، وقال غيره أن الديانة المسيحية اتصلت ببقية الكلدانيين فنشأ منهم مسيحيو "مار يوحنا" في البصرة وهم الصابئون.

القول الرابع: إن الكلمة لاتفيد معنى خاصاً وإنما هي منسوبة إلى أحد الأشخاص يسمى صباً، واختلف أصحاب هذا القول في تحديد هذا الشخص بين اثنين:

أ- صابيء متوشلخ (متوشالح) حفيد النبي إدريس - عليه الصلاة والسلام -.

ب- صابيء بن ماري، الذي ظهر في زمن الخليل عليه السلام.

وقد أنكر هذا القول المسعودي، ونسب هذه التسمية لرجل في الهند ظهر زمن الملك (طمهوث بن نويجهان) ودعى الناس إلى عبادة الكواكب لأنها المتصرفة في الكون.

هذه هي بعض الأقوال التي تحدثت عن أصل اشتقاق كلمة (الصابئة) ولعلنا نلاحظ أن الأقوال السابقة بينها ترابط، وذلك من خلال أن الشخص الذي صبأ وخرج عن دينه إلى دين آخر، هو في الحقيقة لم يصنع ذلك إلا لما مال قلبه إلى ذلكم الدين الجديد، ثم اغتسل بالماء إعلاناً منه الخروج عن الدين الأول، وتمسكه بأبرز سمة الدين الجديد ألا وهو عبادة الكواكب.

=

وقد قص الله علينا في كتابه قصص السابقين، وأديان الأمم الماضية، ومما أشار إليه القرآن في هذا الشأن ذكر الصابئين، وقد ذكرهم الله تعالى في ثلاث مواضع من كتابه العزيز وهي على النحو التالي:

الموضع الأول: قوله تبارك وتعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٦٢].

الموضع الثاني: قوله تبارك وتعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [المائدة: ٦٩].

الموضع الثالث: قوله تبارك وتعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [الحج: ١٧].

وقد اختلفت عبارات المفسرون في تفسير معنى (الصابئة) على أقوال: الأول: أنهم قوم بين المجوس واليهود والنصارى، وليس لهم دين. قاله مجاهد، وعطاء.

والثاني: أنهم منزلة بين اليهود والنصارى. قاله سعيد بن جبير.

والثالث: قبيلة بين المجوس واليهود، ولا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم. قاله الحسن، ومجاهد، وابن أبي نجيح.

والرابع: هم فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور. قاله أبو العالية والسدي، والربيع بن أنس، وأبو الشعشاء جابر بن زيد، والضحاك، وإسحاق بن راهويه.

والخامس: أنهم أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل، يقولون: لا إله إلا الله، وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي، إلا قول لا إله إلا الله، ولم يؤمنوا برسول

=

الله. قاله ابن زيد.

والسادس: هم الذين لم تبلغهم دعوة نبي. ذكره ابن كثير.

والسابع: هم قوم يعيدون الملائكة ويصلون إلى القبلة. قاله قتادة، وزياذ بن أبيه، وأبو جعفر الرازي.

والثامن: أنهم طائفة من أهل الكتاب. قاله السدي.

قال ابن كثير: "وأظهر الأقوال - والله أعلم - قول مجاهد ومتابعيه، ووهب بن منبه: أنهم ليسوا على دين اليهود ولا النصارى ولا المجوس ولا المشركين وإنما هم باقون على فطرتهم، ولادين مقرر يتبعونه ويقتضونه".

نستنتج مما سبق، بأن الصابئة أحد أمرين:

إما أن تكون فرقة واحدة لكن بعضهم انخرط مع المجوسية والبعض مع أهل الكتاب والبعض اعتزل جميع الأديان.

وإما أن تكون فرقة الصابئة، عبارة عن فرق متعددة ومذاهب متفرقة، كل فرقة لها طابع خاص تستقل به عن الفرقة الأخرى، فالجامع بينهم جميعاً المسمى - فقط - أما الحقيقة ففيه اختلاف فيما بينهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه في الرد على المنطقيين إن حران كانت دار هؤلاء الصابئة وفيها ولد إبراهيم عليه السلام أو انتقل إليها من العراق على اختلاف القولين، وكان بها هيكل العلة هيكل العقل الأول هيكل النفس الكلية هيكل زحل هيكل المشتري هيكل المريخ هيكل الشمس، وكذلك الزهرة وعطارد والقمر، وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم، ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابئة المشركين حتى جاء الإسلام ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة الإسلام إلى آخر وقت، ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها أطباء وكتاباً وبعضهم لم يسلم.

=

ولما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم وتعلم منهم وأخذ عنهم ما أخذ من المتفلسفة، وكان ثابت بن قرة الحراي صاحب الزيج قد شرح كلام أرسطو في الإلهيات، وقد رأيتُه وبينت بعض ما فيه من الفساد، فإن فيه ضللاً كثيراً، وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية وكانوا يصلون إلى القطب الشمالي، ولهذا يوجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبة إلى القطب الشمالي، وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبة إلى القطب الشمالي كان لهؤلاء، فإن الصابئة نوعان صابئة حنفاء موحدون، وصابئة مشركون، فالأول هم الذين أثنى الله عليهم بهذه الآية فأثنى على من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الملل الأربع: المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين، فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل، وكذلك الذين دانوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل، والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملة إبراهيم إمام الحنفاء قبل نزول التوراة والإنجيل، وهذا بخلاف المجوس والمشركين فإنه ليس فيهم مؤمن، فلهذا قال تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد) فذكر الملل الست هؤلاء، وأخبر أنه يفصل بينهم يوم القيامة لم يذكر في الست من كان مؤمناً، وإنما ذكر ذلك في الأربعة فقط، ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين، والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين.

وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم ويقرون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم، ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرون بحدوث هذا العالم كما كان المشركون من العرب يقرون بحدوثه، وكذلك المشركون من الهند، وقد ذكر أهل المقالات أن أول من ظهر عنه القول بقدمه من هؤلاء الفلاسفة



المشركين هو أرسطو، انتهى المقصود منه.

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، بحسب ما وصل إليهم من معرفة دينهم، وهم منقسمون إلى مؤمن وكافر. قال الله تعالى: {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين... الآية} [البقرة: ٦٢]. فذكرهم - جل وعلا - في الأمم الأربعة الذين تنقسم كل أمة منها إلى ناج وهالك كما في قوله تعالى {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة} [الحج: ١٧]، فذكر الأمتين اللتين لا كتاب لهن، ولا ينقسمون إلى شقي وسعيد وهما: المجوس والمشركون، ولم يذكرهما في آية الوعد بالجنة، وذكر الصابئين فيهما فعلم أن فيهم الشقي والسعيد".

وقد اختلف موقف العلماء في الصابئة، قال ابن القيم: "لقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم: فقال الشافعي رحمه الله تعالى: هم صنف من النصارى، وقال في موضع: ينظر في أمرهم، فإن كانوا يوافقون النصارى في أصل الدين، ولكنهم يخالفونهم في الفروع، فتؤخذ منهم الجزية، وإن كانوا يخالفونهم في أصل الدين لم يقرؤا على دينهم ببذل الجزية، ثم اختلف أصحابه - وكذلك اختلف الأحناف والمالكية والحنابلة -".

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "وبالجملة فالصابئة أحسن حالاً من المجوس، فأخذ الجزية من المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأولى، فإن المجوس من أخصب الأمم ديناً ومذهباً، ولا يتمسكون بكتاب ولا ينتمون إلى ملة ولا يثبت لهم كتاب ولا شبهة كتاب أصلاً... وكل ما عليه المجوس من الشرك فشر الصابئة إن لم يكن أخف منه فليس بأعظم منه".

قوله تعالى: {مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [البقرة: ٦٢]، "أي من آمن من هذه

=

الطوائف إيماناً صادقاً فصدق بالله، وأيقن بالآخرة".

قال النسفي: "من هؤلاء الكفرة إيماناً خالصاً".

قال البيضاوي: أي "من كان منهم في دينه قبل أن ينسخ. مصداقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد".

وأخرج ابن أبي حاتم "عن ابن عباس: قوله: {من آمن بالله}، يعني: من وحد الله".

قوله تعالى: {وَعَمِلَ صَالِحًا} [البقرة: ٦٢]، "أي عمل بطاعة الله في دار الدنيا".

قال البيضاوي: أي: "عاملاً بمقتضى شرعه".

قال أبو حيان: "هو عام في جميع أفعال الصلاح وأقوالها وأداء الفرائض، أو التصديق بمحمد ﷺ".

قوله تعالى: {فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ} [البقرة: ٦٢]، "أي لهم ثوابهم عند الله".

قال قتادة: "أجر كبير لحسناتهم، وهي الجنة".

قال ابن عثيمين: "وسمى الله تعالى "الثواب" أجراً؛ لأنه سبحانه وتعالى التزم على نفسه أن يجزي به كالتزام المستأجر بدفع الأجرة للأجير؛ {عند ربهم}: أضاف ربوبيته إليهم على سبيل الخصوص تشريعاً، وتكريماً، وإظهاراً للعناية بهم؛ فهذه كفالة من الله عز وجل، وضمنان، والتزام بهذا الأجر؛ فهو أجر غير ضائع".

قوله تعالى: {وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ} [البقرة: ٦٢]، "أي: ليس على هؤلاء المؤمنين خوف في الآخرة، حين يخاف الكفار من العقاب".

قال الثعلبي: "فيما قدموا".

قال البيضاوي: "حين يخاف الكفار من العقاب".

قال الطبري: أي: "ولا خوف عليهم فيما قدموا عليه من أهوال القيامة".

وقرأ الجمهور: {وَلَا خَوْفٌ}، بالرفع والتنوين. وقرأ الحسن: {وَلَا خَوْفٌ}، من

=

=

غير تنوين.

قوله تعالى: {وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة: ٦٢]، ولا يحزنون "على ما مضى من الدنيا".

قال الثعلبي: "على ما خلّفوا".

قال البيضاوي: حين "يحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب".

قال الطبري: "ولا هم يحزنون على ما خلفوا وراءهم من الدنيا وعيشها، عند معاينتهم ما أعد الله لهم من الثواب والنعيم المقيم عنده".

قال ابن عثيمين: "لأنهم انتقلوا إلى خير منها؛ أما الكافر فيحزن على ما فرط في الحياة الدنيا، ويتحسر، كما قال تعالى: {وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ} \* واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتاكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون \* أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله { [الزمر: ٥٤ . ٥٦]: هذا تحزن، وتحسّر".

• هذه الآية هي قطعا في الأمم التي كانت قبل مبعث النبي، فإن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب، فمن تبع الأنبياء وقبل دعوتهم واستجاب لهم فإن الله وعده بالرحمة والجنة، وأما بعد مبعث النبي ﷺ فإن الله لا يقبل من أحد سوى الإسلام. كما قال (ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين). وقال النبي ﷺ (لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار) رواه مسلم.

• فقد جاءت الآيات القرآنية في كفر اليهود والنصارى، وكونهم مشركين لا يقبل الله منهم إيماناً ولا عملاً قال تعالى (وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون).

=

=

وقال تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار).  
وقال تعالى (إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدون فيها أولئك هم شر البرية).

• فالمراد إذا من الآية (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من...  
(الإخبار عمن مضى ممن كان متمسكا بدين حق من اليهود والنصارى والصابئين، ومن المؤمنين بعد مبعث النبي ﷺ).  
قال ابن القيم: فتناولت هذه الآية من كان من أهل هذه الملل الأربع متمسكا بها قبل النسخ بغير تبديل.

وقال السعدي: والصحيح أن هذا الحكم بين هذه الطوائف من حيث هم، لا بالنسبة إلى الإيمان بمحمد، فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد ﷺ، وأن هذا مضمون أحوالهم.  
ويستدل لهذا:

ما جاء عن سلمان أنه قال (سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكرت من صلاتهم وعبادتهم فنزلت: (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين..  
(.

ولحديث عياض بن حمار. أن رسول الله ﷺ قال في حديثه عن قبل البعثة (وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب) رواه مسلم.

• قال ابن الجوزي في نواسخ القرآن: ذكر الآية الثانية: قوله تعالى: {إن الذين آمنوا والذين هادوا} الآية.

=

=

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية على ثلاثة أقوال:  
 أحدها: أن المعنى: إن الذين آمنوا من هذه الأمة، والذين هادوا، وهم أتباع موسى، والنصارى، وهم أتباع عيسى، والصابئون: الخارجون من الكفر إلى الإسلام من آمن، أي: من دام منهم على الإيمان.  
 والثاني: إن الذين آمنوا بألسنتهم وهم، المنافقون والذين هادوا: وهم اليهود، والنصارى والصابئون: وهم كفار أيضا، من آمن أي من دخل في الإيمان بنية صادقة.

والثالث: إن المعنى إن الذين آمنوا ومن آمن من الذين هادوا، فيكون قوله: بعد هذا: من آمن راجعا إلى المذكورين مع الذين آمنوا، ومعناه: من يؤمن [منهم] وعلى هذه الأقوال الثلاثة لا وجه لادعاء نسخ هذه الآية. وقد قيل: إنها منسوخة بقوله: {ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه}.

فأخبرنا المبارك بن علي الصيرفي قال: أخبرنا أحمد بن الحسن بن قريش، قال: أخبرنا إبراهيم بن عمر البرمكي، قال: أخبرنا محمد بن إسماعيل الوراق، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي داود، قال: حدثنا يعقوب بن سفيان قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما {إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين} الآية. قال: فأنزل الله تعالى بعد هذه الآية {ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}.

قلت: فكأنه أشار بهذا إلى النسخ وهذا القول لا يصح لوجهين:  
 أحدهما: أنه إن أشير بقوله: {والذين هادوا والنصارى} إلى من كان تابعا لنبيه قبل أن يبعث النبي الآخر فأولئك على الصواب وإن أشير إلى من كان في زمن نبينا ﷺ، فإن من ضرورة من لم يبدل دينه ولم يحرف أن يؤمن بمحمد ﷺ ويتبعه.

=

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ  
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٦٣).

{و} اذْكُرْ {إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ} عَهْدَكُمْ بِالْعَمَلِ بِمَا فِي التَّوْرَةِ {و} قَدْ  
{رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ} الْجَبَلِ اقْتَلَعْنَاهُ مِنْ أَصْلِهِ عَلَيْكُمْ لَمَّا أُبَيِّنْتُمْ قَبُولَهَا وَقُلْنَا  
{خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} بِجِدٍّ وَاجْتِهَادٍ {وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ} بِالْعَمَلِ بِهِ {لَعَلَّكُمْ  
تَتَّقُونَ} النَّارَ أَوْ الْمَعَاصِي<sup>(١)</sup>.

والثاني: أن هذه الآية خبر والأخبار لا يدخلها النسخ.

وقد اختار ابن جرير أحكام الآية ورد دعوى النسخ، وأورد مكي بن أبي طالب  
هذه الآية في ناسخه، وعزا دعوى النسخ إلى ابن عباس من طريق علي بن أبي  
طلحة ثم قال: "والصواب أن تكون محكمة، لأنها خبر من الله بما يفعل بعباده  
الذين كانوا على أديانهم قبل مبعث النبي ﷺ وهذا لا ينسخ، لأن الله لا يضيع أجر  
من أحسن عملاً من الأولين والآخرين" ولم يتعرض النحاس لدعوى النسخ  
أصلاً.

(١) قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ} [البقرة: ٦٣].

أي: اذكروا إذا أخذنا ميثاقكم؛ و"الميثاق": العهد الثقيل المؤكد؛ وسمي بذلك  
من الوثاق. وهو الحبل الذي يُشد به المأسور، كما في قوله تعالى: {فَإِذَا لَقِيتُمْ  
الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرِبُوا الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا أَثْخَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ} (محمد: ٤).

قال البغوي: أي "عهدكم يا معشر اليهود".

قال القاسمي: "أي واذكروا وقت أخذنا لميثاقكم بالمحافظة على ما في التوراة".

قال المراغي: "أي واذكروا يا بني إسرائيل رفت أخذنا العهد على أسلافكم  
بالعمل بما في التوراة وقبولهم ذلك".

قال السعدي: "وهو العهد الثقيل المؤكد بالتخويف لهم".

قال النسفي: "يقبول ما في التوراة".

قال البيضاوي: "باتباع موسى والعمل بالتوراة".

قال أبو العالية: "أخذ موثيقهم أن يخلصوا له ولا يعبدوا غيره".

وفي سبب أخذ ميثاقهم ما أخرج الطبري بسنده عن ابن زيد: "لما رجع موسى من عند ربه بالألواح. قال لقومه بني إسرائيل: إن هذه الألواح فيها كتاب الله، فيه أمره الذي أمركم به ونهيه الذي نهاكم عنه. فقالوا: ومن يأخذه بقولك أنت؟ لا والله حتى نرى الله جهرة، حتى يطلع الله إلينا فيقول: هذا كتابي فخذوه! فما له لا يكلمنا كما كلمك أنت يا موسى، فيقول: هذا كتابي فخذوه؟ قال: فجاءت غضبة من الله، فجاءتهم صاعقة فصعقتهم، فماتوا أجمعون. قال: ثم أحياهم الله بعد موتهم، فقال لهم موسى: خذوا كتاب الله. فقالوا: لا. قال: أي شيء أصابكم؟ قالوا: متنا ثم حيننا! قال: خذوا هذا الطور، قال: خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم. قال: فأخذوه بالميثاق، وقرأ قول الله: {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} حتى بلغ: {وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: ٨٣ - ٨٥]، قال: ولو كانوا أخذوه أول مرة، لأخذوه بغير ميثاق".

قال المفسرون: "إن موسى لما أتاهم بالتوراة فرأوها وما فيها من التغليظ كبر ذلك عليهم وأبوا أن يقبلوا ذلك، فأمر الله جبلاً من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام على رؤوسهم مثل الظلة، وكان العسكر فرسخاً في فرسخ والجبل كذلك، وأوحى الله إلى موسى إن قبلوا التوراة وإلا رضختهم بهذا الجبل، فلما رأوا ذلك وأن لا مهرب لهم، قبلوا ما فيها وسجدوا من الفزع، وجعلوا يلاحظون الجبل وهم سجدود، فمن أجل ذلك يسجد اليهود على أنصاف وجوههم، فهذا معنى أخذ الميثاق في حال رفع الجبل فوقهم، لأن في هذه الحالة قيل لهم: {خُذُوا

مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ { وكان فيما أتاهم الله تعالى الإيمان بمحمد ﷺ } .  
قال الواحدي: "وهذه الآية خطاب لليهود وإن كان آباؤهم أخذ الميثاق عليهم.  
روى أبو صالح، عن ابن عباس أنه قال. هما ميثاقان: الأول: حين أخرجهم من  
صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم. والثاني: أن كل نبي بعث إلى قومه أخذ عليهم  
الميثاق بالطاعة لله والإيمان بمحمد ﷺ".

وقد ذكر الزجاج قولين فيه:

الأول: حين أخرج الناس كالذر ورجحه.

ودليله قوله: { وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ } [الأعراف: ١٧١]، ثم قال من بعد  
تمام الآية: { وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ } [الأعراف: ١٧٢]،  
فهذه الآية كالأية التي في البقرة.

والثاني: ما أخذه على الرسل ومن تبعهم.

ودليله قوله عز وجل: { وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ  
جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَكَلْتَنْصُرُنَّهُ } [آل عمران: ٨١].

قوله تعالى: { وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ } [البقرة: ٦٣]، أي: ورفعناه فوق رؤوسكم.

قال النسفي: "أي: الجبل حتى قبلتم وأعطيتم الميثاق".

قال القاسمي: "ترهيبا لكم لتقبلوا الميثاق".

قال مجاهد: "رُفِعَ الجبل فوقهم كالسحابة، فقبل لهم: لتؤمننَّ أو ليقعن عليكم،  
فآمنوا". وروي عن عطاء مثل ذلك.

قال مسلم البطين: "رفعته الملائكة".

قال الصابوني: "أي: نتفناه حتى أصبح كالظلة فوقكم".

قال الزجاج: "أي: جئناكم بآية عظيمة، وهي أن الطور - وهو الجبل - رُفِعَ فوقهم  
حتى أظلمهم وظنوا أنه واقع بهم، فأخبر الله بعظم الآية التي أروها بعد أخذ



=

الميثاق".

وذكر أهل التفسير في {الطُّور} [البقرة: ٦٣]، أقاويل:

أحدها: إنه اسم جبل بعينه، ثم اختلفوا في تحديده على وجهين:

الأول: أنه اسم الجبل، الذي كلم الله عليه موسى، وأنزلت عليه التوراة دون غيره، وهذه رواية ابن جريج عن ابن عباس.

وقال الفراء في تفسير قوله تعالى: {وَالتُّورِ} [الطور: ١]، قال: "وهو الجبل الذي بمدین، الذي كلم الله جلَّ وَعَزَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام عنده نكليما".

والثاني: إنه جبل بالشام، قال ذو الرمة:

أَعَارِبُ طُورِيَّوْنَ عَنْ كُلِّ بَلَدَةٍ... يَحِيدُونَ عَنْهَا مِنْ حِذَارِ الْمَقَادِرِ

قوله (طوريون)، أي: "وحشيون، يحيدون عن القرى حذار الوباء والتلف، كأنهم نسبوا إلى الطور وهو جبل بالشام".

والثالث: أن الطور ما أُنبَتَ من الجبال خاصة، دون ما لم ينبت، وهذه رواية الضحاک عن ابن عباس.

والرابع: أن الطور اسم لكل جبل، وهو قول قتادة، ورواية سعيد بن جبیر عن ابن عباس، وعطاء، وعكرمة والحسن، والضحاک، والربيع بن أنس، وأبي صخر، ومجاهد، وابن زيد.

واختلف في الأصل اللغوي لكلمة (الطور)، على وجهين:

الأول: أنها كلمة عربية، قال العجاج:

داني جناحيه من الطور فمر... تقضي البازي إذا البازيُّ كر

والثاني: أنها كلمة سريانية تعني (الجبل). قاله مجاهد، وابن زيد.

والقول الأول أقرب إلى الصواب، لأنه جاء (الطور) بمعنى الجبل في كلام العرب، كما سبق الاستشهاد بقول العجاج، وبه قال الإمام الطبري، ومنه قول

=

جرير:

فإن ير سليمان الجنّ يستأنسوا بها... وإن ير سليمان أحب الطّور ينزل  
قال القفال رحمه الله: إنما قال: «ميثاقكم»، ولم يقل: موثيقكم، لوجهين:  
أحدهما: أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال: {ثم  
يخرجكم طفلاً} [غافر: ٦٧] أي كل واحد منكم.

والثاني: أنه كان شيئاً واحداً أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم  
كان كله ميثاقاً واحداً ولو قيل موثيقكم لأشبهه أن يكون هناك موثيق أخذت  
عليهم لا ميثاق واحد، والله أعلم.

قوله تعالى: {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} [البقرة: ٦٣]، "أي: اقبلوا ما أعطيناكم من  
التوراة، واعملوا به بقوة".

قال الزجاج: "أي خذوه بجد واتركوا الريب والشك لما بأن لكم من عظيم  
الآيات".

قال الفراء: "يقول: بجدّ وبتأدية ما افترض عليكم فيه".

قال ابن كثير: أي "بقوة وحزم وهمة وامثال".

قال السعدي: "أي: بجد واجتهاد، وصبر على أوامر الله".

قال الواحدي: أي: "اعملوا بما أمرتم فيه وانتهوا عما نهيتهم عنه".

قال الصابوني: "أي اعملوا بما في التوراة بجد وعزيمة".

قال الزمخشري: " {خُذُوا} على إرادة القول {ما آتَيْنَاكُمْ}، من الكتاب، بحدّ  
وعزيمة".

قال الطبري: " {ما آتيناكم} " ما أمرناكم به في التوراة".

وأصل القوة: "الشدة، ومنه قوة الحبل، لأنها تقوي الحبل وتشد فتله".

واختلف أهل العربية في قوله تعالى: {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} [البقرة: ٦٣]، على

=

وجهين:

الأول: قال بعض نحويي أهل البصرة: هو مما استغني بدلالة الظاهر المذكور عما ترك ذكره له، وذلك أن معنى الكلام: ورفعنا فوقكم الطور، وقلنا لكم: خذوا ما آتيناكم بقوة، وإلا قذفناه عليكم.

والثاني: ويقول بعض نحويي أهل الكوفة: أخذ الميثاق قول فلا حاجة بالكلام إلى إضمار قول فيه، فيكون من كلامين، غير أنه ينبغي لكل ما خالف القول من الكلام - الذي هو بمعنى القول - أن يكون معه (أن) كما قال الله جل ثناؤه {إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ} [نوح: ١] قال: ويجوز أن تحذف (أن). والصحيح: "أن كل كلام نطق به - مفهوم به معنى ما أريد - ففيه الكفاية من غيره".

واختلف في قوله {بِقُوَّةٍ} [البقرة: ٦٣]، على ثلاثة أوجه:

الأول: معناه: بجهد واجتهاد. قاله قتادة، والسدي

والثاني: تعملوا بما فيه. قاله مجاهد.

والثالث: بطاعة. قاله أبو العالية، وروي عن الربيع بن أنس نحو ذلك.

والقول الأول هو الأقرب إلى الصواب، وبه قال قتادة والسدي، وجمهور أهل التفسير.

قال ابن عثيمين: "والمراد بالـ "قوة" هنا الحزم، والتنفيذ، والتطبيق؛ وضده أن يأخذ الإنسان أخذًا ضعيفًا متساهلاً على كسل؛ والباء في قوله تعالى: {بقوة} للمصاحبة؛ أي خذوا هذا الكتاب. أي التوراة التي جاء بها موسى ﷺ. أخذًا مصحوبًا بقوة، فلا تهملوا شيئًا منه".

قوله تعالى: {وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ} [البقرة: ٦٣]، "أي اذكروا كل ما فيه، واعملوا به". قال أبو العالية: "يقول أقروا ما في التوراة واعملوا به". وروي عن الربيع نحو

=

=

ذلك.

وقال ابن وهب: سألت ابن زيد عن قول الله: {واذكروا ما فيه}، قال: اعملوا بما فيه بطاعة لله وصدق. قال: وقال: اذكروا ما فيه، لا تنسوه ولا تغفلوه".

قال الطبري: أي "واذكروا ما فيما آتيناكم من كتابنا من وعد ووعد شديد، وترغيب وترهيب، فاتلوه، واعتبروا به، وتدبروه".

قال الزجاج: "معناه اذُرُّسُوا ما فيه".

قال الزمخشري: "أي: واحفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه".

قال الواحدي: أي "احفظوا ما في التوراة من الحلال والحرام، واعملا بما فيه".

قال السعدي: "أي: ما في كتابكم بأن تتلوه وتعلموه".

قال الصابوني: "أي احفظوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه".

قال المراغي: "أي وادرسوه ولا تنسوا تدبر معانيه واعملا بما فيه من الأحكام".

قال الزمخشري: وقرئ: {وتذكروا}، {واذكروا}، أي بتشديد الذال والكاف، وأصله: وتذكروا.

قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ٦٣]، أي لأجل أن تتقوا الله عز وجل".

قال ابن عطية: "ترج في حق البشر".

قال الطبري: "كي تتقوا وتخافوا عقابي".

قال ابن عباس: "تنزعون عما أنتم عليه".

قال الزمخشري: أي "رجاء منكم أن تكونوا متقين، أو قلنا خذوا واذكروا إرادة أن تتقوا".

قال السعدي: أي تتقون "عذاب الله وسخطه، أو لتكونوا من أهل التقوى".

قال ابن عثيمين: "فالأخذ بهذا الميثاق الذي آتاهم الله على وجه القوة، وذكر ما

=

فيه وتطبيقه يوجب التقوى؛ لأن الطاعات يجبر بعضها بعضاً، كما قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون} [البقرة: ١٨٣]؛ فالطاعات يجبر بعضها بعضاً، لأن الطاعة إذا ذاق الإنسان طعمها نشط، وابتغى طاعة أخرى، ويتغذى قلبه؛ وكلما تغذى من هذه الطاعة رغب في طاعة أخرى؛ وبالعكس المعاصي: فإنها توجب وحشة بين العبد وبين الله عز وجل، ونفوراً، والمعاصي يجبر بعضها بعضاً؛ وسبق قوله تعالى: {ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون} [البقرة: ٦١]؛ ثم بعد هذا الإنذار، وكون الجبل فوقهم في ذلك الوقت خضعوا، وخشعوا، قال الله تعالى: {وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة} [الأعراف: ١٧١]؛ ففي تلك الساعة هرعوا إلى السجود؛ وسجدوا؛ ولكنهم مالوا في سجودهم ينظرون إلى الجبل خائفين منه؛ ولهذا يقال: إن سجود اليهود إلى الآن سجود مائل كأنما ينظرون إلى شيء فوقهم؛ وقالوا: إن هذا السجود سجدناه لله سبحانه وتعالى لإزالة الشدة؛ فلا نزال نسجد به؛ فهذا سجودهم إلى اليوم".

## الفهرس

٥	مقدمة المؤلف .....
٧	ترجمة جلال الدين المحلي .....
١٤	ترجمة السيوطي .....
٣٠	التعريف بتفسير الجلالين .....
٣٤	أعوذ بالله من الشيطان الرجيم .....
٤٧	سُورَةُ الْفَاتِحَةِ .....
٥٥	بسم الله الرحمن الرحيم .....
٨٥	الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) .....
٩٧	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) .....
١٠٥	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) .....
١١٩	أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) .....
١٢٩	صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧) .....
١٦٣	سورة البقرة .....
١٧٩	الم (١) .....
١٩٩	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢) .....
٢٢٢	الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣) .....
٢٤٠	وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٤) .....
٢٤٥	أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥) .....
٢٥١	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦) .....

- خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٧) .. ٢٦١
- وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (٨) ..... ٢٧٥
- يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (٩) ..... ٢٩٠
- فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (١٠) ..... ٢٩٦
- وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١) ..... ٣٠٤
- أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (١٢) ..... ٣٠٧
- وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (١٣) ..... ٣١٠
- وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (١٤) ..... ٣١٤
- اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (١٥) ..... ٣١٩
- أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (١٦) .. ٣٣٢
- مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (١٧) ..... ٣٣٨
- صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يُرْجِعُونَ (١٨) ..... ٣٤٩
- أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (١٩) ..... ٣٥٤
- يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠) ..... ٣٦٥
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) ..... ٣٧٦
- الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ

- رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)..... ٣٨٢
- وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ  
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣)..... ٣٩٤
- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ  
(٢٤)..... ٤٠٦
- وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا  
مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ  
وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥)..... ٤١٥
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ  
مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا  
يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦)..... ٤٢٩
- الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي  
الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (٢٧)..... ٤٤٥
- كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨)..... ٤٥٢
- هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٩)..... ٤٥٨
- وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا  
وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)..... ٤٦٨
- وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ  
صَادِقِينَ (٣١)..... ٤٩٢
- قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢)..... ٤٩٩



- قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣)..... ٥٠٧
- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ  
(٣٤)..... ٥١٠
- وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ  
فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥)..... ٥٣٣
- فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي  
الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦)..... ٥٤٥
- فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧)..... ٥٥٩
- قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ (٣٨)..... ٥٧٠
- وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩)..... ٥٧٠
- يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ  
فَارْهَبُونِ (٤٠)..... ٥٧٨
- وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا  
وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (٤١)..... ٥٧٨
- وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٤٢)..... ٥٩٤
- وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣)..... ٦٠١
- أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٤٤)..... ٦٠٧
- وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥)..... ٦٢١
- الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (٤٦)..... ٦٣٠

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (٤٧) . . . . . ٦٣٧  
وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ  
يُنصَرُونَ (٤٨) . . . . . ٦٤٤  
وَإِذْ جَعَلْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ  
وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (٤٩) . . . . . ٦٦٤  
وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (٥٠) . . . . . ٦٨٠  
وَإِذْ وَاعدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (٥١) . . . . . ٦٨٧  
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٢) . . . . . ٦٩٥  
وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (٥٣) . . . . . ٦٩٩  
وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ مِنْكُمْ لَمَنِ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَيَّ إِنَّكُمْ فاقْتُلُوا  
أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٥٤) . . . . . ٧١١  
وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ  
(٥٥) . . . . . ٧٢٧  
ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٦) . . . . . ٧٣٤  
وَوَهَبْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا  
وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٥٧) . . . . . ٧٦٠  
وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ  
نَعْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨) . . . . . ٧٧١  
فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا  
كَانُوا يَفْسُقُونَ (٥٩) . . . . . ٧٧٢  
وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ عَيْنًا فِذْ

عَلِمَ كُلُّ أَنْاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٦٠).

٧٨٥ .....

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعِ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ

بآياتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١) ..... ٧٩٧

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) ..... ٨٢٣

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

(٦٣) ..... ٨٤٦

الفهرس ..... ٨٥٤

