

جامعة قطر

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

استدراكات الإمام أبي السعود على من سبقه

حزب المفصل أنموذجاً

دراسة تحليلية نقدية

إعداد

حمدة بنت خليفة بن سلطان العسيري المعاضيد

قُدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلوم القرآن

يناير ٢٠٢١م / جمادى الأولى ١٤٤٢هـ

©٢٠٢١. حمدة بنت خليفة بن سلطان العسيري المعاضيد. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استعرضت الرسالة المقدّمة من الطالبة حمدة بنت خليفة بن سلطان العسيري المعاضيد بتاريخ ٢٠٢٠/١١/١٢، وُؤوْفِقَ عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالبة المذكور اسمها أعلاه. وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالبة.

الأستاذ الدكتور محمد عبد اللطيف عبد العاطي

المشرف على الرسالة

الأستاذ الدكتور عبد السلام مقبل المجيدي

مناقش

الدكتور رمضان خميس الغريب

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَص

حمدة بنت خليفة بن سلطان العسيري المعاضيد، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن :
يناير ٢٠٢١.

العنوان: استدراقات الإمام أبي السعود على من سبقه - حزب المفصل أنموذجاً - دراسة تحليلية
نقدية.

المشرف على الرسالة: الأستاذ الدكتور محمد عبد اللطيف عبد العاطي

تعنى هذه الرسالة بدراسة المواطن التي استدرك فيها الإمام أبو السعود على من سبقه
من المفسرين في حزب المفصل دراسة تحليلية نقدية، وقد حاولت الرسالة الإجابة عن عدة أسئلة
أهمها: ما المنهجية التي اتبعها الإمام أبو السعود في الاستدراك؟ وما مدى صحة استدراقات
الإمام أبي السعود على من سبقه من المفسرين؟

وقد تناولت الرسالة هذا الموضوع من جانبين: الأول: نظري تأصيلي، وقد تضمنت:
التعريف بأبي السعود وبتفسيره (إرشاد العقل السليم)، وبحزب المفصل، وبالاستدراك، وبطريقة
أبي السعود فيه، والثاني: عملي تطبيقي، وقد تضمنت دراسة استدراقات أبي السعود في حزب
المفصل.

ومن أهم النتائج التي توصلت لها الباحثة: أن استدراقات أبي السعود في حزب المفصل
بلغت ثلاثة وأربعين استدراكاً، وقد استدرك فيها على البيضاوي في تسعة عشر موضعاً، وعلى
الزمخشري في ثلاثة مواضع، وعليهما معاً في اثني عشر موضعاً، وقد تنوعت موضوعات
الاستدراك فاشتملت مسائل متعلقة ببيان المعاني، والبلاغة، والنحو، والصرف، وتوجيه القراءات،
والعقيدة، وعلوم القرآن، والفقه، وتبين بعد الدراسة النقدية قبول أكثر الاستدراقات ورفض بعضها.
وأبرزت دراسة استدراقات أبي السعود دقته في النقد وسعة علمه.

ABSTRACT

Istidrakat of Imam Abū Al-Sa‘ūd on his predecessors - A critical analysis through *Hizb Al-Mufasssal*

This thesis is concerned with studying the cases in which Imam Abū Al-Sa‘ūd (Ebusuud Efendi) made an *Istidrak* (criticism) on the interpretations of his predecessors in his *tafsir* of *Hizb Al-Mufasssal*. The thesis tried to answer several questions, the most important of which are: What is the methodology used by Imam Abū Al-Sa‘ūd in his *istidrak*? And to what extent are Imam Abū Al-Sa‘ūd’s *istidrakat* valid?

The thesis dealt with this topic from a theoretical and practical aspect, with the theoretical study addressing the biography of Abū Al-Sa‘ūd, an introduction to his *tafsir* (*Irshad Al-‘aql Al-Saleem*), *Hizb Al-Mufasssal*, *Istidrak*, and Abū Al-Sa‘ūd’s methodology in his *istidrak*, and the practical study dealing with the *istidrakat* of Abu Al-Sa‘ud in *Hizb Al-Mufasssal*.

The most important findings of the research are as follows: the number of Abū Al-Sa‘ūd’s *istidrakat* in *Hizb Al-Mufasssal* is forty-three, they included nineteen criticisms on Al-Baidawi, three on Al-Zamakhshari and twelve on both Al-Baidawi and Al-Zamakhshari. These *istidrakat* covered a wide variety of areas of knowledge including the clarification of meanings, *Tawjeeh Al-Qira’at*, rhetoric, grammar, morphology, the sciences of the Qur’an, theology, and jurisprudence. After critical study it was found that most of the *istidrakat* were valid and acceptable, while some were judged to be unacceptable. The study of Abū Al-Sa‘ūd’s *istidrakat* has shown his accuracy in criticism and the breadth of his knowledge.

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا وحبيبنا محمد ﷺ،
وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فأحمد الله تعالى أولاً وآخراً أن وفقني لإتمام هذه الرسالة بمنّه وفضله وكرمه،
ثم أتوجه بالشكر الجزيل لوالدتي الغالية - حفظها الله تعالى وأطال عمرها في طاعته -
التي لم تفتأ تدعو لي بالتيسير والتوفيق، ووالدي الغالي - رحمه الله تعالى بوسع رحمته- الذي
وافته المنية قبل إتمام رسالتي، فجزاهما الله تعالى عني خيراً وكتب اسمهما في عليين.
ثم إن كلمات الشكر والامتنان لا تفي بحق زوجي الذي كان الداعم الأول لي مذ وضعت
قدمي على طريق طلب علم التفسير، فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء.

كما أتوجه بوافر الشكر والتقدير إلى فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد اللطيف الذي
تتلمذت عليه، ودعمني خلال مسيرتي في مرحلة الماجستير بتشجيعه وتوجيهه وإرشاده، ثم تكرم
بالإشراف على هذه الرسالة ومتابعتها بصبر وحلم حتى اكتملت بهذه الصورة، فجزاه الله تعالى
عني خير الجزاء.

كما أتّي أتقدم بالشكر الجزيل للمناقشين الجليلين فضيلة الأستاذ الدكتور عبد السلام
المجيدي وفضيلة الدكتور رمضان خميس على تفضّلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة، فجزاهما الله
تعالى عني خير الجزاء.

كما لا يسعني إلا أن أشكر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر متمثلة في
عميدها الفاضل الدكتور إبراهيم بن عبد الله الأنصاري، وطاقمها التدريسي والإداري، وعلى رأسهم
أساتذتي الذين تعلمت منهم، فجزاهم الله خير الجزاء، ووفّقهم لما يحب ويرضى، وجعلني وإياهم
من أهل القرآن.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير.....	هـ
المقدمة.....	١
أولاً: فكرة البحث.....	٢
ثانياً: إشكالية البحث وأسئلته.....	٢
ثالثاً: أهداف البحث.....	٣
رابعاً: أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه.....	٣
خامساً: حدود البحث.....	٤
سادساً: منهج البحث.....	٤
سابعاً: الدراسات السابقة والإضافة العلمية.....	٧
ثامناً: هيكل البحث.....	١١
الفصل الأول: الدراسة النظرية.....	١٤
المبحث الأول: التعريف بالمفسر الإمام أبي السعود.....	١٤
المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه ومولده.....	١٥
المطلب الثاني: طلبه للعلم.....	١٧
المطلب الثالث: حياته العملية.....	١٨

- المطلب الرابع: آثاره العلمية وأقوال العلماء فيه..... ٢٠
- المطلب الخامس: وفاته..... ٢٣
- المبحث الثاني: التعريف بتفسير الإمام أبي السعود..... ٢٥
- المطلب الأول: تسمية التفسير والهدف من تأليفه وزمن كتابته ونسخه ٢٥
- المطلب الثاني: منهج الإمام أبي السعود في تفسيره..... ٢٩
- المطلب الثالث: مكانة تفسير الإمام أبي السعود بين التفسير ٣٥
- المطلب الرابع: أهم مميزات تفسير الإمام أبي السعود والمآخذ عليه ٤٣
- المبحث الثالث: التعريف بتحزيب القرآن وبحزب المفصل..... ٤٦
- المطلب الأول: التعريف بتحزيب القرآن الكريم..... ٤٦
- المطلب الثاني: التعريف بحزب المفصل..... ٥١
- المبحث الرابع: التعريف بالاستدراك..... ٥٨
- المطلب الأول: معنى الاستدراك..... ٥٨
- المطلب الثاني: المصطلحات ذات الصلة..... ٦١
- المطلب الثالث: نشأة الاستدراك في علم التفسير..... ٦٤
- المطلب الرابع: أثر الاستدراكات في التفسير..... ٦٩
- المبحث الخامس: طريقة الاستدراك عند الإمام أبي السعود..... ٧١

المطلب الأول: صيغ الاستدراك عند الإمام أبي السعود ٧١

المطلب الثاني: منهجية الإمام أبي السعود في الاستدراك ٧٧

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة ق إلى سورة التحريم . ٨٦

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في سورة ق وجزء الذاريات ٨٦

المطلب الأول: الاستدراك في سبب إفراد صفة الملكين في قوله تعالى ﴿مَا

يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] ٨٦

المطلب الثاني: الاستدراك في العلاقة بين المقسم به وجواب القسم في قوله

تعالى ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ﴿٧٠﴾ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ ﴿٧١﴾﴾ [الذاريات: ٧-٨] ٩٠

المطلب الثالث: الاستدراك في وجه التوكيد في قوله تعالى ﴿فَقِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي

لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الذاريات:

٥٠-٥١] ٩٤

المطلب الرابع: الاستدراك في تعيين اليوم المراد في قوله تعالى ﴿فَذَرَهُمْ حَتَّى

يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ [الطور: ٤٥] ٩٩

المطلب الخامس: الاستدراك في تعيين المراد بالرؤية في قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمْ

اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [النجم: ١٩-٢١] ١٠٥

المطلب السادس: الاستدراك في وقت انشقاق القمر في قوله تعالى ﴿اقْتَرَبَتِ

السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١] ١١٢

المطلب السابع: الاستدراك في غرض الاستفهام في قوله تعالى ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ [القمر: ١٨] وقوله ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ [القمر: ٢١]

١١٦

المطلب الثامن: الاستدراك في تعيين الغد في قوله تعالى ﴿سَيَعْلَمُونَ عَذَابَ مَنْ

الْكَذَّابِ الْأَشْرُ﴾ [القمر: ٢٦] ١٢٢

المطلب التاسع: الاستدراك في معنى المقوين في قوله تعالى ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا

تَذَكِيرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣] ١٢٥

المطلب العاشر: الاستدراك في سبب تقديم الخلق على العلم في قوله تعالى

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي

الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] ١٣٠

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء المجادلة ١٣٤

المطلب الأول: الاستدراك في تخصيص اعتبار الفقر في ذوي القربي بغير بني

النضير في قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر:

٨] ١٣٤

المطلب الثاني: الاستدراك في المراد بـ﴿فِيكُمْ﴾ في قوله تعالى ﴿وَلَا تُطِيعُ

فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر: ١١] ١٤٠

المطلب الثالث: الاستدراك في تقدير مفعول ﴿يَعْقِلُونَ﴾ في قوله تعالى

﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤] ١٤٤

المطلب الرابع: الاستدراك في سبب استثناء دعاء إبراهيم ﷺ لأبيه في قوله

تعالى ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [المتحنة: ٤] ١٤٧

المطلب الخامس: الاستدراك في سبب نزول قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ

تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] ١٥٦

المطلب السادس: الاستدراك في سبب تخصيص النداء للنبي ﷺ في قوله تعالى

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١]، وتعميم الخطاب له ولأمته ﷺ في قوله تعالى ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ

النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] ١٦٣

المطلب السابع: الاستدراك في معنى (ظلم النفس) في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ

حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١] ١٦٨

المطلب الثامن: الاستدراك في المخاطب بقوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ

بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] ١٧٢

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة الملك إلى سورة الناس ١٧٦

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في جزء تبارك ١٧٧

المطلب الأول: الاستدراك في مرجع ضمير ﴿لَهَا﴾ في قوله تعالى ﴿إِذَا الْقُورَٰ

فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ﴾ [الملك: ٧] ١٧٧

المطلب الثاني: الاستدراك في توجيه جمع ضمير الخطاب ﴿أَنْتُمْ﴾ مع إفراد

﴿نَذِيرٌ﴾ في قوله تعالى ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ

أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [المك: ٩] ١٨١

المطلب الثالث: الاستدراك في المراد بالصلاح في قوله تعالى ﴿وَأَنَا مِنَّا

الصَّالِحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا﴾ [الجن: ١١] ١٨٨

المطلب الرابع: الاستدراك في الموعود به في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا

يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعُفٌ نَّاصِرًا وَأَقْلَبُ عِدَدًا﴾ [الجن: ٢٤] ١٩٢

المطلب الخامس: الاستدراك في الاستدلال بنفي الكرامات من قوله تعالى ﴿عَالِمِ

الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [إلا من ارتضى من رسول] ﴿[الجن: ٢٦-٢٧] ١٩٧

المطلب السادس: الاستدراك في وجه وصف يوم القيامة بالمشيب في قوله

تعالى ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧] ٢٠٢

المطلب السابع: الاستدراك في تعيين السائل في قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي

سَقَرٍ﴾ [المدثر: ٤٢] ٢٠٥

المطلب الثامن: الاستدراك في تعيين المراد بالنفس اللوامة في قوله تعالى ﴿وَلَا

أُفْسِمُ بِالتَّنْفِيسِ اللّوَامَةِ﴾ [القيامة: ٢] ٢١٢

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء عم ٢٢٠

المطلب الأول: الاستدراك في المراد بالنبأ العظيم المتساءل عنه في قوله تعالى

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ ﴿النَّبَأُ: ١-٢﴾ ٢٢٠

المطلب الثاني: الاستدراك في تعيين المتسائلين في قوله تعالى ﴿عَمَّ

يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ﴿النَّبَأُ: ١-٣﴾ ٢٢٧

المطلب الثالث: الاستدراك في توجيه قراءة ابن عامر في قوله تعالى ﴿ثُمَّ كَلَّا

سَيَعْلَمُونَ﴾ [النَّبَأُ: ٥] ٢٣١

المطلب الرابع: الاستدراك في المقصود من إدبار فرعون في قوله تعالى ﴿ثُمَّ

أَدْبَرَ يَسْعَى﴾ [النَّازِعَاتُ: ٢٢] ٢٣٤

المطلب الخامس: الاستدراك في تعليل إخفاء الساعة في قوله تعالى ﴿فِيمَ أَنْتَ

مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ [النَّازِعَاتُ: ٤٣] ٢٤٠

المطلب السادس: الاستدراك في مرجع الضمير في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا

تَذَكَّرَةٌ﴾ [عَبَسَ: ١١-١٢] ٢٤٤

المطلب السابع: الاستدراك في إسناد فعل الشقّ في قوله تعالى ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا

الْأَرْضَ شَقًّا﴾ [عَبَسَ: ٢٦] ٢٥٠

المطلب الثامن: الاستدراك في سبب تعدية فعل (اكتألوا) بحرف (على) في قوله

تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا اُكْتُالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢] ٢٥٦

المطلب التاسع: الاستدراك في النكته في التقديم والتأخير في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ

إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢] ٢٦٠

المطلب العاشر: الاستدراك في تعيين ما تتصدع عنه الأرض في قوله تعالى

﴿وَالْأَرْضُ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١٢] ٢٦٣

المطلب الحادي عشر: الاستدراك في المراد بـ(فَذَكِّرْ) في قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنْ

نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٩] ٢٦٨

المطلب الثاني عشر: الاستدراك في تقدير المحذوف الموصوف بالغاشية في

قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١] ٢٧١

المطلب الثالث عشر: الاستدراك في الاستدلال على عدم وجوب قبول التوبة

على الله عز وجل في الدنيا بقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ [الفجر:

٢٣] ٢٧٥

المطلب الرابع عشر: الاستدراك في تقدير مفعول فعلي أُعْطِيَ وَبَخِلَ في قوله

تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى﴾ [الليل: ٥] وقوله ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴾ [الليل: ٨]

..... ٢٧٩

المطلب الخامس عشر: الاستدراك في سبب تخصيص الصبح في التعوذ في

قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١] ٢٨٣

المطلب السادس عشر: الاستدراك في تعميم الإضافة للرب في سورة الفلق

وتخصيصها في سورة الناس ٢٨٨

المطلب السابع عشر: الاستدراك في متعلق الجار والمجرور في قوله تعالى

﴿مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦] ٢٩٣

الخاتمة ٢٩٨

أولاً: النتائج ٢٩٨

ثانياً: التوصيات ٣٠٠

قائمة المصادر والمراجع ٣٠١

المراجع باللغة العربية: ٣٠١

المراجع باللغات الأجنبية: ٣٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين نبينا محمد

ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإن علم التفسير من أشرف العلوم وأرفعها منزلة؛ لتناوله كتاب الله تعالى، وقد أُلّف فيه

كثير من العلماء، وتركوا لنا تراثاً تفسيرياً غزيراً، وتفاوت هذا التراث التفسيري من حيث قيمته

العلمية، فمن المفسرين من هو ناقل لكلام من سبقه دون تمحيص، ومنهم من حرّر الأقوال.

هذا وقد وقع الاختلاف في تفسير القرآن الكريم بدءاً من الصحابة رضوان الله عليهم فلما

كان النبي ﷺ بين ظهرانيهم كان يبيّن لهم الصواب من المعاني، ولما توفاه الله تعالى اجتهد

المفسرون فظهر الخلاف في التفسير؛ وهذا الاختلاف نتيجة طبيعية لاختلاف أفهام البشر

ومداركهم، واختلافهم فيما يمتلكون من الأدوات والعلوم، والاختلاف فيما يفتح الله تعالى عليهم به

من الفتوحات^(١). وكان من نتيجة هذا الخلاف أن يستدرك اللاحق على السابق، ومن هؤلاء

المستدركين: الإمام محمد بن محمد بن مصطفى العمادي المكنى بأبي السعود، والمتوفى

بالقسطنطينية سنة ٩٨٢ هـ الموافق ١٥٧٤م، حيث ظهرت له عناية خاصة في تفسيره الموسوم

ب(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) بالاستدراك على من سبقه من المفسرين، وبيان

مواطن الخلل فيما ذكروه في مصنفاتهم من وجهة نظره.

(١) سمّاه السيوطي علم الموهبة وعرفه بأنه "علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم"، السيوطي: جلال الدين

عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة

المصرية العامة للكتاب، د.ط.، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ج٤، ص٢١٥.

وانطلاقاً مما سبق، فقد آثرت دراسة استدراكات هذا المفسّر في مرحلة الماجستير، وكان عنوان رسالتي هو: (استدراكات الإمام أبي السعود على من سبقه - حزب المفصل أنموذجاً - دراسة تحليلية نقدية).

وقبل الحديث في مضمون الرسالة، أعرج على خطة البحث من خلال العناصر الآتية:

أولاً: فكرة البحث

تقوم فكرة البحث على جمع المواطن التي استدرِك فيها الإمام أبو السعود على من سبقه من المفسّرين، ثم دراسة هذه المواطن دراسة تحليلية نقدية يتم فيها تقييم استدراك أبي السعود والنظر فيما إذا كان استدراكه في محله أم لا.

ثانياً: إشكالية البحث وأسئلته

تكمن إشكالية البحث في الكشف عن مدى القيمة العلمية لاستدراكات الإمام أبي السعود على من سبقه من المفسّرين، وهذه الإشكالية تقود إلى الأسئلة الآتية:

- ١- هل للإمام أبي السعود استدراكات على من سبقه من المفسّرين؟
- ٢- ما مدى صحة استدراكات الإمام أبي السعود على من سبقه من المفسّرين؟
- ٣- ما صيغ الاستدراك عند الإمام أبي السعود؟
- ٤- ما المنهجية التي اتبعها الإمام أبو السعود في الاستدراك؟

ثالثاً: أهداف البحث

تكمن أهداف البحث فيما يأتي:

١. جمع استدراكات أبي السعود في تفسيره لحزب المفصل.
٢. تحليل الاستدراكات ونقدها نقداً علمياً طبقاً لأصول علم التفسير وقواعده.
٣. الوقوف على صيغ الاستدراك عنده.
٤. الوقوف على منهجه في الاستدراك.

رابعاً: أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه

تكمن أهمية البحث فيما يأتي:

١. إن تفسير الإمام أبي السعود رحمه الله من التفاسير القيمة التي لم تحظ بالعناية الكافية لدى الباحثين.
٢. يمتاز تفسير أبي السعود بأنه تلخيص لتفسير الزمخشري والبيضاوي، مع الكثير من الإضافات التي انفرد بها أبو السعود، ومن هنا تظهر أهمية البحث عند النظر لمكانة المستدرك ومكانة المستدرك عليهم.
٣. إن جمع هذه الاستدراكات يبين لنا مدى إفادة اللاحقين من السابقين في علم التفسير، كما يثبت عدم جمودهم على أقوال من سبقهم، وذلك من خلال تبين مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينهم، حيث إن اللاحقين ينقلون ويناقشون ويوافقون ويخالفون، فيبدعون ويخرجون بجديد.

٤. دراسة الاستدراكات لها أهمية بالغة في الإثراء المعرفي، ومعرفة طرق الترجيح بين أقوال

المفسرين، وكيفية إعمال أصول التفسير وقواعده.

٥. يُسهم البحث في تنمية المهارة النقدية عند الباحثة، وذلك من خلال تمحيص آراء

السابقين وتعليلها ونقدها.

خامساً: حدود البحث

لقد أَلَّفَ الإمام أبو السعود تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم تحت اسم (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، وقد اخترتُ حزب المفصل كأنموذج لدراسة استدراكات أبي السعود على من سبقه من المفسرين، مراعاة لحجم الرسالة والزمن المتاح لإنجازها، تاركة المجال لبقية الإخوة والأخوات من طلبة الدراسات العليا في التفسير لاستكمال دراسة استدراكات أبي السعود في بقية تفسيره.

وقد اقتصرْتُ على دراسة الاستدراكات الصريحة التي يردُّ فيها المفسر قولاً أو يضعفه ويتبنى قولاً آخر، مثل صيغ: (لا كما توهم، لا كما قيل، ليس بذاك، قول يردّه...، قول يأباه...)، كما استثنيتُ مسائل الاستدراك النحوية البحتة والتي تدور في اختلافات المدارس النحوية في الإعراب ولا يبنى عليها اختلاف في معنى الآية.

سادساً: منهج البحث

اعتمدتُ في كتابة هذا البحث ثلاثة مناهج علمية:

المنهج الأول: الوصفي: وذلك في التعريف بالمفسر وتفسيره، وبحزب المفصل

وبالاستدراك.

المنهج الثاني: الاستقرائي: وذلك في جمع صيغ الاستدراك، ومسائله.

المنهج الثالث: التحليلي النقدي: ويظهر ذلك في أمرين:

أ- اكتشاف منهج أبي السعود في الاستدراك.

ب- الدراسة التطبيقية لهذا البحث، حيث قمت بدراسة المسألة المستدركة على النحو الآتي:

أولاً: عرض الآيات التي استدرك فيها أبو السعود على من سبقه، وذلك بحسب ترتيب

المصحف الشريف.

ثانياً: وضع عنوان لكل مسألة يبيّن موضوع الاستدراك والآية التي ورد فيها.

ثالثاً: عرض القول المستدرك عليه، وتفصيل ذلك:

إن أبا السعود لا يصّرح باسم المستدرك عليه، وعليه فقد اجتهدت في الوصول للنص

المستدرك عليه على النحو الآتي:

أ- إن كان القول المستدرك عليه عند الزمخشري أو البيضاوي أو كليهما أكتفي

بنقل نصّه عنهما وأشار إلى من وافقهما في القول ممن سبقهما أو لحقهما عند

عرض الأقوال في المسألة تحت فقرة (الدراسة).

ب- وإن لم يكن عند أحدهما، نقلته عن أول قائل به من التفسير التي اطلّعت

عليها.

ج- وإن لم أجد القول المستدرك عليه بكامله عند مفسّر واحد، أو اختلفت عباراتهم

عن عبارة أبي السعود نقلته عن أكثر من مفسّر بالقدر الذي يوضّح القول

المستدرك عليه.

رابعاً: عرض نص المستدرِك أبي السعود، مع الإشارة لموضع الاستدراك بالخط الغامق.

خامساً: دراسة المسألة المستدرِك فيها دراسة نقدية من خلال الخطوات الآتية:

أ- التمهيد للمسألة وعرض سياق الآيات عند الحاجة.

ب- بيان سبب الاختلاف بشكل موجز عند الحاجة.

ج- نقل الأقوال الرئيسية في المسألة مع عزو الأقوال أولاً لأصحابها من السلف

(الصحابة، والتابعين، وتابعيهم) - إن كان القول منقولاً عن أحد منهم - منبوعة

ذلك بالمراجع التي نقلت القول عنهم مرتبة زمنياً بحسب الوفيات، ثم أشير لمن

ذكر القول من المفسرين مرتبة إياهم بالترتيب الزمني مع الإشارة لمن قال

بالإجماع أو إن القول هو قول الأكثرين إن وجد، ويكون هذا العزو في هامش

البحث.

د- بيان أدلة كل قول مما ورد في كتب التفسير أو مما اجتهدت بإضافته.

ه- بيان موقف أبي السعود من المسألة من خلال تحليل نصه، وبيان التعليقات

التي ذكرها.

و- قصر الدراسة على موضوع الاستدراك قدر الإمكان، والتعرض لما يعتمد عليه

فهم الاستدراك من مسائل محيطة على قدر الحاجة.

سادساً: بيان الرأي الراجح لديّ من خلال النظر في تفاسير المحقّقين^(١) وتطبيق أصول التفسير وقواعده، مع بيان موقفني من استدراك أبي السعود: إما بالموافقة الكلية، أو الجزئية، أو الرفض.

سابعاً: الدراسات السابقة والإضافة العلمية

تنوعت الدراسات السابقة التي تكلمت عن تفسير أبي السعود، ولم أقف على دراسة خاصة تناولت استدراقات أبي السعود على من سبقه من المفسّرين إلا قبل إتمام البحث ببضعة أشهر؛ فقد تيسّر لي الاطلاع على رسالة الدكتوراة للباحث منير حسين مقشر والموسومة ب: (تعقبات أبي السعود العمادي على من سبقه من المفسّرين في ضوء دلالة السياق القرآني من بداية الجزء السادس إلى نهاية الجزء العاشر من القرآن الكريم: جمعاً ودراسة)، وقد نوقشت هذه الرسالة بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان عام ٢٠١٩م.

وبعد اطلّاعي على هذه الرسالة تبين أنها تختلف عن موضوع البحث الذي نحن بصدد من وجهين:

الأول: أن الباحث حصر موضوع دراسته في الاستدراقات التي لها تعلق بدلالة السياق القرآني، بينما هذه الدراسة لم تنحصر فيما يتعلق بدلالة السياق.

(١) اعتمدتُ عدداً من التفاسير في دراسة مسائل الاستدراك، وهي كالاتي: تفسير الطبري، والماتريدي، والبسيط للواحدي، وتفسير الزمخشري، وابن عطية، والفخر الرازي، والبيضاوي، وابن جزري، وأبي حيان، والبقاعي، والشوكاني، والآلوسي، وابن عاشور، بالإضافة إلى حاشية شيخ زاده، وحاشية الشهاب، وحاشية القونوي على تفسير البيضاوي، وما تيسر لي الاطلاع عليه من التفاسير الأخرى السابقة واللاحقة لأبي السعود.

والثاني: أنه حصر مجال الدراسة على الأجزاء من السادس إلى العاشر، بينما هذه الدراسة محصورة في حزب المفصل، وهو في الأجزاء من السادس والعشرين إلى الثلاثين، ولم أقف على أبحاث أخرى متممة للأجزاء التي لم يدرسها الباحث في رسالته.

وبالتالي تختلف هذه الدراسة عن دراسة الباحث اختلافاً كلياً من حيث النوع والكم.

وقد حظي تفسير أبي السعود بعدد من الدراسات المقارنة التي لم تركز على موضوع

الاستدراك لكنها تناولت تفسير أبي السعود مع تفاسير أخرى، ومن تلك الدراسات:

أولاً: مشروع بحثي في مرحلة الماجستير بكلية أصول الدين بجامعة أم درمان

الإسلامية في السودان بعنوان (دراسة مقارنة بين تفسير الزمخشري وأبي السعود والآلوسي)،

وقد وقفت على مجموعة من الرسائل ضمن هذا المشروع، أقربها لحدود دراستي: رسالة الباحثة

مواهب رمضان محمد حسين، وقد تناولت الجزئين السابع والعشرين والثامن والعشرين من

أجزاء القرآن، ونوقشت هذه الرسالة عام ٢٠٠٥م.

وبعد اطلاعي على هذه الرسالة تبين لي أنها تختلف عن البحث الذي نحن بصدد من

وجهين رئيسيين:

الأول: أن رسالة الباحثة مواهب كانت عبارة عن جمع لأقوال الزمخشري وأبي السعود

والآلوسي دون تحليلٍ لأقوالهم والمقارنة بينها، فلم تتعرض للاستدراكات إلا بنقل نصوصها دون

تمحيصها أو تقييمها^(١)، بل إنها قد تذكر استدراك أبي السعود على الزمخشري مع زعمها أن المفسرين متفقان في تفسير الآية^(٢).

والثاني: أنها اقتصر على هذه التفاسير الثلاثة، ولم ترجع إلى غيرها إلا في حدود ضيقة، أما بحثي فلا يقتصر على ثلاثة تفاسير، خاصة إذا علمنا أن أبا السعود لم يصرح بالمستدرك عليهم.

ثانياً: مشروع بحثي في مرحلة الدكتوراه بكلية أصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية في السودان بعنوان (دراسة مقارنة بين تفسير البيضاوي وأبي السعود والآلوسي)، وقد وقفت على رسالتين ضمن هذا المشروع، أقربها لحدود دراستي رسالة الباحث عبد اللطيف أحمد علي، وقد تناول دراسة الآيات من أول الجزء الخامس والعشرين إلى آخر الجزء السابع والعشرين من القرآن الكريم، ونوقشت عام ٢٠١٦م.

(١) يقارن على سبيل المثال: تناول الباحثة مواهب لتفسير قوله تعالى ﴿فَدَرَهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ [الطور: ٤٥] في ص ٩١ من بحثها مع تناولي للآية في ص ٩٩ من هذا البحث، وتناولها لتفسير قوله تعالى ﴿فَنَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَنَمَآءًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣] في ص ٢٤٠ من بحثها مع تناولي للآية في ص ١٢٥ من هذا البحث، وتناولها لتفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر: ١١] في ص ٣٢١ من بحثها مع تناولي للآية في ص ١٤٠ من هذا البحث.

(٢) ينظر على سبيل المثال: حسين: مواهب رمضان، تفسير الزمخشري وأبي السعود والآلوسي: دراسة مقارنة للجزئين السابع والعشرين والثامن والعشرين، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، (أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠٠٥م)، ص ٢٤٠، وص ٣٢٣.

وبعد اطلّاعي على هذه الرسالة تبين لي أنها تختلف عن رسالتي من وجهين رئيسيين:

الأول: أن بحثه اقتصر على دراسة بعض المسائل الخلافية^(١): فقد اختار ثلاث مسائل

في كل سورة من السور التي تناولتها دراسته، ولم تتضمن هذه المسائل إلا مسألة واحدة من

مسائل هذا البحث، وهي في قوله تعالى ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]^(٢)، مع أن

عدد مسائل الاستدراك عندي التي هي ضمن القدر المشترك بين حدود بحثه وحدود بحثي (من

أول سورة ق إلى نهاية سورة الحديد) هي عشر مسائل.

والثاني: عدم عنايته بالاستدراكات: فإن المسألة الواحدة التي اشترك فيها مع هذا البحث

نقل فيها نص استدراك أبي السعود^(٣) ثم غفل عن استدراكه حيث عدّ القول المستدرك عليه من

الأقوال التي نقلها أبو السعود، ونسب تضعيف القول للألوسي وحده^(٤).

ثم إن هناك فارقاً رئيساً بين الدراسات المقارنة ودراسة الاستدراكات، وهو: أن التفسير

المقارن يبحث في أصول المسائل التفسيرية، وهو أعمّ من الاستدراك من أحد الأوجه وهو أنه قد

يتضمن دراسة بعض المسائل التي يتفق فيها المفسرون؛ بينما مجال الاستدراك أعمّ من الدراسة

المقارنة من وجه آخر؛ فالاستدراك يكون في أصول المسائل وفروعها بما يتضمن التعليقات

(١) صرّح بذلك في منهج بحثه، ينظر: علي: عبد اللطيف أحمد، تفسير البيضاوي وأبو السعود والألوسي

من أول الجزء الخامس والعشرين إلى آخر الجزء السابع والعشرين (دراسة مقارنة)، رسالة دكتوراة، كلية

أصول الدين، (أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠١٦م)، ص(ي).

(٢) يقارن بين: المرجع السابق، ص٣١٢، وص١١٢ من بحثي

(٣) ينظر: علي، تفسير البيضاوي وأبو السعود والألوسي من أول الجزء الخامس والعشرين إلى آخر الجزء

السابع والعشرين (دراسة مقارنة)، رسالة دكتوراة، ص٣١٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص٣١٥.

والاستدلالات، وقد يكون الاستدراك على كلمة أو عبارة نكرها المفسر ضمن تفسيره، وهذه الأمور لا تدرس عادة في التفسير المقارن.

ومما سبق تتبين الإضافة العلمية التي امتازت بها هذه الرسالة عن البحوث السابقة.

ثامناً: هيكل البحث

يشتمل البحث على مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة مذيبة بقائمة المصادر والمراجع،

وتفصيلها كالآتي:

المقدمة، وتشتمل على الآتي:

فكرة البحث، وإشكالية البحث وأسئلته، وأهدافه، وأهميته ودواعي الكتابة فيه، وحدوده،

ومنهجه، والدراسات السابقة المتعلقة بالبحث، وهيكله.

الفصل الأول: الدراسة النظرية

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمفسر الإمام أبي السعود، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه ومولده

المطلب الثاني: طلبه للعلم

المطلب الثالث: حياته العملية

المطلب الرابع: آثاره العلمية وأقوال العلماء فيه

المطلب الخامس: وفاته

المبحث الثاني: التعريف بتفسير الإمام أبي السعود، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تسمية التفسير والهدف من تأليفه وزمن كتابته ونسخه

المطلب الثاني: منهج الإمام أبي السعود في تفسيره

المطلب الثالث: مكانة تفسير الإمام أبي السعود بين التفاسير

المطلب الرابع: أهم مميزات تفسير الإمام أبي السعود والمآخذ عليه

المبحث الثالث: التعريف بتحزيب القرآن وبحزب المفصل، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بتحزيب القرآن الكريم

المطلب الثاني: التعريف بحزب المفصل

المبحث الرابع: التعريف بالاستدراك، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: معنى الاستدراك

المطلب الثاني: المصطلحات ذات الصلة

المطلب الثالث: نشأة الاستدراك في علم التفسير

المطلب الرابع: أثر الاستدراكات في التفسير

المبحث الخامس: طريقة الاستدراك عند الإمام أبي السعود، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: صيغ الاستدراك عند الإمام أبي السعود

المطلب الثاني: منهجية الإمام أبي السعود في الاستدراك

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة ق إلى سورة التحريم

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في سورة ق وجزء الذاريات

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء المجادلة

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة الملك إلى سورة الناس

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في جزء تبارك

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء عمّ

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات

فهرس المصادر والمراجع

الفصل الأول: الدراسة النظرية

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمفسر الإمام أبي السعود

المبحث الثاني: التعريف بتفسير الإمام أبي السعود

المبحث الثالث: التعريف بتحزيب القرآن وبحزب المفصل.

المبحث الرابع: التعريف بالاستدراك

المبحث الخامس: طريقة الاستدراك عند الإمام أبي السعود

المبحث الأول: التعريف بالمفسر الإمام أبي السعود

يتضمن هذا المبحث بيان سيرة الإمام أبي السعود رحمه الله من حيث التعريف باسمه وألقابه

ومولده، ثم طلبه للعلم، ثم الحديث عن المناصب التي تقلدها، ثم استعراض أبرز مؤلفاته

ومناقبه، وأختم بذكر وفاته رحمه الله.

المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه ومولده

أولاً: اسمه

اسمه هو محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الإسكليبي^(١)، فالعمادي نسبة إلى قرية عماد، والإسكليبي نسبة إلى إسكليب^(٢)، وعماد هي قرية من قرى إسكليب^(٣)، وهي موطن والده وجده^(٤)، وتقع حوالي ٢٠٠ كم شمالي شرق العاصمة التركية الحالية أنقرة^(٥).

(١) ينظر في تحرير اسمه: العيدروس: عبد القادر بن عبد الله، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، تحقيق: أحمد حالو ومحمود الأرنؤوط وأكرم البوشي، (بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣١٩، والغزي: نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ج٣، ص٣١، وابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ج١٠، ص٥٨٤، وعدوان: عصام، "شيخ الإسلام أبو السعود أفندي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثاني والعشرين، شباط ٢٠١١م، ص٢٦٥.

(٢) ينظر: العيدروس، النور السافر، ص٣١٩، واللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (القاهرة: مطبعة دار السعادة، ط١، ١٣٢٤ هـ)، ص: ٨٢، وإسكليب تكتب بالتركية .İskilip.

(٣) ذكر بعض الباحثين أن قرية (عماد) سماها أهلها بهذا الاسم العربي لتولعهم بالثقافة العربية، وهي الآن تسمى Direklibel، ينظر: Simsek, Halil, **The missing link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud**, PhD diss., Department of Near and Middle Eastern Civilizations, (Toronto: University of Toronto, 2018), p121.

(٤) ينظر: Simsek, Halil, **The missing link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud**, p120.

(٥) ينظر: موقع مدينة إسكليب على الخريطة في موقع خرائط قوقل

<https://goo.gl/maps/rKWK2gJPgL9ZU6cu8>

ثانياً: كنيته ولقبه

اشتهر بكنيته أبي السعود ولا تذكر المصادر سبب تكتّيه بهذه الكنية واشتهاره بها. وقد

اشتهر في الدولة العثمانية بلقب (أبو السعود أفندي)^(١) ولقب (خواجة چلبی)^(٢).

(١) ينظر: الشوكاني: محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، د.ت.)، ج ١، ص ٢٦١، وأفندي (بالتركية: Efendi) هو لقب عثماني تشريفي يُطلق على أهل العلم المثقفين ثقافة واسعة. ينظر: هوتسما: م. ت.، وأرنولد: ت. و.، وباسيت: ر.، وهارتمان: ر.، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مراجعة وإشراف: حسن حبشي، وعبد الرحمن عبد الله الشيخ، ومحمد عناني، (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م)، ج ٣، ص ٩١٤، وعامر: محمود، "المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية"، مجلة دراسات تاريخية بجامعة دمشق، العددان ١١٧ - ١١٨، كانون الثاني-حزيران ٢٠١٢ م، ص ٣٦٢.

(٢) ينظر: حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، (إسطنبول: مكتبة إرسیکا، د.ط.، ٢٠١٠ م)، ج ١، ص ٩٤، وهذا اللقب يكتب بالتركية (Hoca Celebi) و(خواجة) تعني المعلم، (وچلبی) هو لقب يطلق على صاحب النبل والفضل، ويستعمل بمعنى السيد، وحرف (چ) ينطق شيناً. ينظر: زناتي: أنور محمود، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، (عمّان: دار زهران للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١١ م)، ص ١١١، و ص ١٤٣.

ثالثاً: مولده

وُلد أبو السعود في صفر سنة ست وتسعين وثمانمائة (٨٩٦هـ)^(١) وذلك في قرية المدرّس^(٢) بالقرب من إسطنبول^(٣)، وكان والده محمد الملقب بـ(محيي الدين)^(٤) من أهل الخير والعلم ممن انتسب إلى الطريقة البييرمية^(٥) الصوفية^(٦).

المطلب الثاني: طلبه للعلم

بدأ أبو السعود طلبه للعلم في سن صغيرة وهو في كنف والده؛ فقرأ عليه كتابي حاشية التجريد وشرح المواظف للشريف الجرجاني، وهما في علم الكلام، كما قرأ عليه شرح المفتاح

(١) ينظر: العيدروس، النور السافر، ص ٣١٩، وحاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج ١، ص ٩٤، والأدنه وي: أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ص ٣٩٨ وقد تفرد صاحب العقد المنظوم بذكر أن مولده كان عام ٨٩٨هـ، ينظر: ابن بالي: علي بن بالي منق، العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم (مطبوع في ذيل الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده)، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط.، د.ت.)، ص ٤٤٠.

(٢) ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج ١، ص ٩٤.

(٣) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤٠.

(٤) جرت العادة في ذلك العصر على إطلاق لقب (محيي الدين) لمن اسمه محمد، ولقب (مصلح الدين) لمن اسمه مصطفى، ولقب (بدر الدين) أو (شمس الدين) لمن اسمه محمود، و(شهاب الدين) لمن اسمه أحمد. ينظر: أوغلو: خليل ساحلي، "قانون نامه آل عثمان (ترجمة)"، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد ١٣ العدد ٤، نيسان ١٩٨٦م، ص ١٠٨ نقلاً عن عدوان، "شيخ الإسلام أبو السعود أفندي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ع ٢٢، ص ٢٨٢.

(٥) الطريقة البييرمية أو البيرامية هي طريقة صوفية أسسها الحاجي بيرم أو بايرام(ت: ٨٣٣هـ) بمدينة أنقرة التركية، وهي طريقة متفرعة عن الطريقة الخلوتية، ينظر: مفتاح: عبد الباقي، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ٢٠، والمصري: حسين مجيب، معجم الدولة العثمانية، (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، ص ٣٢.

(٦) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤٠، والعيدروس، النور السافر، ص ٣١٩.

للجرجاني أيضاً وهو في علم البلاغة، وقيل إنه حفظ المفتاح للسكاكي^(١). وقد لازم في مرحلة طلب العلم المولى سعدي جلبلي^(٢)، وأخذ عن علماء عصره^(٣) ومنهم قادري جلبلي^(٤)، ومؤيد زاده^(٥). وقد أتقن العربية والفارسية والرومية.

المطلب الثالث: حياته العملية

يمكن تقسيم حياة أبي السعود العملية إلى ثلاث حقب:

ففي الحقبة الأولى من حياته العملية: عمل مدرساً في عدد من المدارس^(٦)، واستمر في

التدريس حوالي سبعة عشر عاماً.

-
- (١) ينظر: ابن بالي، **العقد المنظوم**، ص ٤٤٠، والعيدروس، **النور السافر**، ص ٣١٩.
- (٢) سعد الله بن عيسى بن أمير خان القسطنوني الشهير بسعدي جلبلي، مفتي إسطنبول، توفي سنة ٩٤٥هـ، له حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على العناية شرح الهداية، وحاشية على قاموس الفيروزآبادي. ينظر: الباباني: إسماعيل بن محمد أمين، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، د.ت.)، ج ١، ص ٣٨٦.
- (٣) ينظر: ابن بالي، **العقد المنظوم**، ص ٤٤٠، والغزي، **الكواكب السائرة**، ج ٣، ص ٣١، وحاجي خليفة، **سلم الوصول**، ج ١، ص ٩٤.
- (٤) المولى عبد القادر الشهير بقادري جلبلي، عمل في التدريس والقضاء، وكان قاضياً لعسكر الأناضول، توفي عام ٩٥٥هـ. ينظر: طاشكبري زاده: أحمد بن مصطفى، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط.، د.ت.)، ص ٢٦٥.
- (٥) مؤيد زاده هو عبد الرحمن بن علي بن مؤيد الأماسي، صحب في شبابه السلطان بايزيد خان ووشي به المفسدون إلى أبيه فأمر بقتله فأخرجه بايزيد خان خفية فارتحل حتى وصل لشيراز وأقام بها وأخذ العلم على بعض علمائها ثم عاد إلى بلده بعد تولي السلطان بايزيد الحكم، وفوض إليه التدريس والقضاء، توفي سنة ٩٢٢هـ. ينظر: اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص ٨٩-٩١.
- (٦) ينظر: ابن بالي، **العقد المنظوم**، ص ٤٤٠، والعيدروس، **النور السافر**، ص ٣٢٠.

وفي الحقبة الثانية: انتقل إلى مجال القضاء، فعمل قاضياً في بورصة لستة أشهر ثم في

اسطنبول لأربع سنوات، ثم ولي قضاء العسكر في ولاية روم إيلي^(١) لمدة ثمان سنين^(٢).

وفي الحقبة الثالثة: ولي الإفتاء في إسطنبول خلفاً لشيخه سعدي چلبي، وحاز على لقب

(شيخ الإسلام) في الدولة العثمانية^(٣)، فنظم أمور الإفتاء خير النظم^(٤)، واستمر في هذا

المنصب نحواً من ثلاثين سنة إلى وفاته ﷺ، فكان أطول من تولى هذا المنصب خدمة^(٥).

وقد عاصر في هذا المنصب السلطان سليمان الملقب بالقانوني، وكان لأبي السعود دور

في الإشراف على القوانين التي سنّها السلطان سليمان القانوني^(٦) وقد مارس دوراً ريادياً من

خلال إشرافه على العديد من التنظيمات التشريعية والإدارية المرتبطة بهيئة الإفتاء^(٧)، كما أنه

في عصر سليمان القانوني أصبح من يتولى منصب مفتي الدولة أرفع رتبة من باقي الوزراء،

وله الصدارة عليهم^(٨).

(١) الروم إيلي أو الروملي اسم أطلقه الترك على أراضي الدولة العثمانية الواقعة في أوروبا. ينظر: صابان: سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، د.ط.، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ص ١٢٩.

(٢) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤١.

(٣) شيخ الإسلام هو لقب يطلق على مفتي الدولة العثمانية وهو أعلى منصب ديني في الدولة، وكانت من مسؤولياته: تعيين القضاة وعزلهم، والإشراف على التدريس والمدارس وإصدار الفتاوى الشرعية. ينظر: صابان، سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، ص ١٤٢.

(٤) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤١.

(٥) ينظر: عدوان، "شيخ الإسلام أبو السعود أفندي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ٢٢٤، ص ٢٦٤.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

وقد كان يكتب الفتوى على منوال ما يكتبه السائل، فإذا جاءت الفتوى بالرومية، أجاب

بالرومية، وإذا جاءت منظومة ردّ عليها بالمنظوم وهكذا^(١).

المطلب الرابع: آثاره العلمية وأقوال العلماء فيه

أولاً: آثاره العلمية

لم يكن النتاج العلمي للإمام أبي السعود كثيراً بالرغم من أنه كان معمرًا؛ فقد شغله

التدريس والإفتاء والقضاء عن التفرغ للتصنيف؛ وقد ذكرت المراجع بعض مصنّفات^(٢)، وأغلبها

مخطوط^(٣)، ولعل أبرز مؤلفاته ما يأتي:

أ- في التفسير:

١- إرشاد العقل السليم: وهو أبرز مصنّفات^(٤) وسيأتي الحديث عنه في المبحث الثاني

من هذا الفصل.

٢- معاهد النظر: وهي حاشية على تفسير الكشاف بلغها إلى آخر سورة الفتح^(٤).

(١) للاطلاع على بعض فتاويه ينظر: ابن باني، العقد المنظوم، ص ٤٤١-٤٤٢، والغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣٢.

(٢) ينظر: ابن باني، العقد المنظوم، ص ٤٤٣-٤٤٥، والزركلي: خير الدين بن محمود، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م)، ج ٧، ص ٥٩.

(٣) ينظر: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط (علوم القرآن - مخطوطات التفسير وعلومه)، (عمّان: المجمع الملكي، د. ط.، ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٦١٨-٦٣٣، فقد تضمّن كشفاً لمخطوطات أبي السعود مع بيان أماكن وجودها.

(٤) ينظر: الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٨.

٣- معاهد الطرّاف في أول سورة الفتح من الكشّاف^(١): وتضمّنت تفسير الآيات الثلاث

الأولى من السورة، وقد درست وحققت في بحث علمي^(٢).

ب- في الفقه: بالرغم من كونه فقيهاً وقد انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه^(٣) لكنه لم يؤلف

كتاباً مستقلاً في الفقه. وقد جمع بعض ملازميه جملة من فتاويه في كتاب^(٤)، وله رسائل

في مسائل فقهية متفرقة كمسألة المسح على الخفين وبعض المسائل المتعلقة بالوقف، كما

أن له حاشية على كتاب (العناية شرح الهداية للبابرتي) من أول كتاب البيع، وجميعها

مخطوطة^(٥).

ج- في الأدب واللغة: له شعر بديع باللغات الثلاث التي كان يتقنها؛ العربية والتركية

والفارسية، ومنها قصيدته الميمية الطويلة والتي مطلعها:

أبعد سليمى مطلب ومرام... ودون هواها لوعة وغرام^(٦)

(١) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٤٧٥، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط، ج١، ص٦٣٣، ونويهض: عادل، معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م)، ج٢، ص٦٢٦.

(٢) ينظر: هاناي: نجات الدين، وياير: إسماعيل، "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin "Ma'âkidü't-tarrâf Adlı Risalesi: Dirâse ve Tahkîk أفندي المسماة ب(معاهد الطرّاف) دراسة وتحقيق، Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 42, 2016, p279 – 308.

(٣) ينظر: اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص٨١.

(٤) ينظر: الغزّي، الكواكب السائرة، ج٣، ص٣١، وحاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٢١٩.

(٥) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص٤٤٥، وحاجي خليفة، كشف الظنون، ج١، ص٦٦٥، وص٨٩٨، والزركلي، الأعلام، ج٧، ص٥٩.

(٦) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص٤٤٥، والغزّي، الكواكب السائرة، ج٣، ص٣٢، وحاجي خليفة، كشف الظنون، ج٢، ص١٩١٩.

وله مرثية قالها في السلطان سليمان القانوني^(١).

ثانياً: أقوال العلماء فيه

قال عنه صاحب العقد المنظوم: " كان ﷺ من الذين قعدوا من الفضائل والمعارف على سنامها وغاربها^(٢) وضربت له نوبة الامتياز في مشارق الارض ومغاربها، تفرد في ميدان فضله فلم يجاره أحد وضافت عن إحاطته صدور الحصر والحد... وحصل له من المجد والإقبال والشرف والأفضال ما لا يمكن شرحه بالمقال"^(٣).

وقد شهد له ببراعته في العربية قطب الدين النهروالي^(٤) حيث قال: " واجتمعت به في الرحلة الأولى وهو قاضي إسطنبول سنة ثلاث وأربعين وتسعمائة فرأيتَه فصيحاً وفي الفن رجيحاً، فعجبت لتلك العربية ممن لم يسلك ديار العرب، ولا محالة أنها منح الرب"^(٥).

وكان صاحب همة عالية واجتهاد، حاضر الذهن، سريع البديهة، فروي عنه أنه قال: "جلست يوماً بعد صلاة الصبح أكتب على الأسئلة المجتمعة فكتبت إلى صلاة العصر على ألف وأربعمائة واثنى عشرة فتياً"^(٦).

(١) ينظر: ابن بالي، **العقد المنظوم**، ص ٣٧٨.

(٢) الغارب هو: أعلى مقدّم السنام، ينظر: ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، مادة (غ ر ب)، ج ١، ص ٦٤٤.

(٣) ابن بالي، **العقد المنظوم**، ص ٤٤٣.

(٤) هو قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي الهندي المولد المكي الإقامة، مؤرخ الدولة العثمانية وقد رحل لها مرتين، له كتاب (الفوائد السنوية في الرحلة المدنية والرومية)، و(البرق اليماني في الفتح العثماني)، توفي سنة ٩٩٠هـ، ينظر: العيروس، **النور السافر**، ص ٣٤٢-٣٤٧، **الكواكب السائرة**، ج ٣، ص ٤٠-٤٣، وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١٢٩٨.

(٥) العيروس، **النور السافر**، ص ٣٢٠.

(٦) المرجع السابق.

وقد وصفه صاحب الكواكب السائرة بقوله: "هو أعظم موالي الروم وأفضلهم، لم يكن له نظير في زمانه في العلم، والرئاسة، والديانة... وكان المولى أبو السعود عالماً عاملاً، وإماماً كاملاً شديد التحري في فتاويه حسن الكتابة عليها"^(١).

وقال عنه صاحب (الفوائد البهية في تراجم الحنفية): "شيخ كبير وعالم نحير لا في العجم له مثل ولا في العرب له نظير انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه"^(٢)، وقد لُقّب بسلطان المفسرين ومقدمة جيش المتأخرين^(٣).

المطلب الخامس: وفاته

توفي أبو السعود رحمته بإسطنبول سنة اثنتين وثمانين وتسعمئة (٩٨٢هـ)، في ليلة الخامس من جمادى الأولى^(٤) عن ست وثمانين سنة، وكانت جنازته حافلة وقد حضرها العلماء والوزراء وخلق لا يحصون كثرة^(٥)، وصلي عليه في جامع السلطان محمد الكبير^(٦)، وتقدم

(١) الغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣١-٣٢.

(٢) اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ٨١.

(٣) ينظر: الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٨.

(٤) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤٣، والغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣٢، وابن العماد، شذرات الذهب، ج ١٠، ص ٥٨٤. وقد تفرد العيديروس في النور السافر بأن وفاته سنة ٩٥٢هـ، وهو وهم كما أشار لذلك الزركلي وكما أشار محققو (النور السافر)؛ فإنه قد روي أن السلطان سليم أكرم أبا السعود إكراماً عظيماً، والسلطان سليم تولى الحكم سنة ٩٧٤هـ، ينظر: العيديروس، النور السافر، ص ٣١٩، والزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ٥٩، والملفت أن اللكنوي نقل عن العيديروس أن وفاته ٩٨٢هـ، وعليه فقد يكون ما أثبت في النسخة المطبوعة من كتاب العيديروس نتيجة لخطأ في النسخ أو التحقيق وليس وهماً من العيديروس. ينظر: اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ٨٢.

(٥) ينظر: ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤٣.

(٦) ينظر: الغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣٢.

للصلاة عليه المولى سنان^(١)، ودُفِنَ بالمقبرة التي أنشأها بالقرب من قبر الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه^(٢).

ووصل نعيه إلى الحرم فصلي عليه صلاة الغائب، ورثاه جماعة^(٣)، منهم الأنقشاري^(٤)،
الذي قال:

أَمْسَى بِجَوَارِ رَبِّهِ ذِي الْجِلْمِ... مُنْتَبِي الْإِسْلَامِ بَلْ سَمِيَ الْإِسْمِ
وَالْعِلْمُ بَكَى مُذْ قِيلَ فِي تَارِيخِهِ... قَدْ مَاتَ أَبُو السُّعُودِ مَوْلَى الْعِلْمِ^(٥)

(١) المولى سنان هو: يوسف سنان الدين بن عبد الله الأماصي الرومي، له حاشية على تفسير البيضاوي، وتوفي سنة ٩٨٦هـ. ينظر: الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٩، والزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٢٤١.
(٢) ينظر: ابن باني، العقد المنظوم، ص ٤٤٣، والغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣٢.
(٣) ينظر: العيدروس، النور السافر، ص ٣٢١.
(٤) مامية الرومي الانقشاري أو الانكشاري هو شاعر رومي مشهور، توفي سنة ٩٨٧هـ. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ١٠، ص ٦٠٦.
(٥) العيدروس، النور السافر، ص ٣١٩.

المبحث الثاني: التعريف بتفسير الإمام أبي السعود

بعد الحديث عن سيرة الإمام أبي السعود ناسب التعريف بتفسيره.

المطلب الأول: تسمية التفسير والهدف من تأليفه وزمن كتابته ونسخه

الفرع الأول: تسمية التفسير

سماه أبو السعود في مقدمته بـ(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)^(١)، ويسميه

البعض اختصاراً (الإرشاد)، لكنه اشتهر عند عامة الناس باسم صاحبه، فيقولون: (تفسير أبي

السعود) أو (تفسير أبو السعود)^(٢).

(١) أبو السعود: محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: خالد عبد

الغني محفوظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٠م)، ج١، ص٣٨.

(٢) يجوز في اللغة أن يقال (تفسير أبو السعود) بإلزام الواو في (أبو) على الحكاية؛ لأن كنيته غلبت على

اسمه، قال ابن قتيبة: "وربما كان للرجل الاسم والكنية، فغلبت الكنية على الاسم، فلم يعرف إلا بها، كأبي

سفيان، وأبي طالب، وأبي ذرّ، وأبي هريرة. ولذلك كانوا يكتبون: علي بن أبو طالب ومعاوية بن أبو

سفيان، لأن الكنية بكمالها صارت اسماً، وحظّ كلّ حرف الرفع ما لم ينصبه أو يجزّه حرف من الأدوات أو

الأفعال. فكأنه حين كُنّي قيل: أبو طالب، ثم ترك ذلك كهيئته، وجعل الاسمان واحداً"، ينظر: ابن قتيبة:

أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار

الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.)، ص١٦٠.

الفرع الثاني: الهدف من تأليفه

صرّح أبو السعود في مقدّمته بأنه أراد أن يؤلف تفسيراً ينظم فيه الفوائد التي في تفسيري الزمخشري والبيضاوي ويرتبها، ويضيف إليهما ما يجده من جواهر في تضاعيف الكتب، ويسلك خلالها ما يسنح به فكره ونظره من معارف وتحقيقات، ويبرز مكنونات القرآن وأسراره^(١).

الفرع الثالث: زمن كتابته

ذكر أبو السعود في مقدّمته أن الرغبة في كتابة التفسير كانت موجودة عنده منذ أن كان معلماً، إلا أنه انشغل عن ذلك لما عيّن على العسكر، فكان ينتظر الفرصة السانحة التي يتفرغ فيها للتأليف، ولكن بعد انتهائه من عمله في العسكر كلف بالإفتاء والقضاء، فلما خشي أن ينقضي عمره وهو لم يحقق مراده، شرع في تأليف تفسيره مستعيناً بالله تعالى^(٢)، وكان يختلس الفرص ليصرفها في كتابة التفسير، قال ﷺ في مقدّمته: "فلما انصرمت عرى الآمال عن الفوز بفراغ البال، ورأيت أن الفرصة على جناح الفوات، وشمل الأسباب في شرف الشتات، وقد مسّني الكبر، وتضاءلت القوى والقدرة، ودنا الأجل من الحلول، وأشرفت شمس الحياة على الأفول، عزمت على إنشاء ما كنت أنويه، وتوجهت إلى إملاء ما ظللت أبتغيه، ناوياً أن أسمىه عند تمامه بتوفيق الله تعالى وإنعامه (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، فشرعت فيه مع تقاوم المكاره علي وتزاحم المشادة بين يدي"^(٣).

(١) ينظر: أبو السعود، *إرشاد العقل السليم*، ج ١، ص ٣٥-٣٦، وقد كان له ذلك؛ فقد أحسن البلاء في تفسيره وحقّق ما كان يصبو إليه.

(٢) ينظر: أبو السعود، *إرشاد العقل السليم*، ج ١، ص ٣٦-٣٨.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٧-٣٨.

ولم يخرج تفسيره دفعة واحدة؛ فقد طلب منه السلطان سليمان القانوني أن يعطيه نسخة من التفسير فبيّضه إلى سورة ص وأهداه للخليفة فأكرمه وزاد في مرتبه^(١)، ثم أتم بقيته في العام الذي يليه^(٢).

وقد قام الباحث الدكتور آدم يرينده بدراسة النسخة الأصلية للتفسير (نسخة المؤلف) المكونة من خمسة أجزاء والموجودة أربعة منها في مكتبة بايزيد الوطنية^(٣)، واستنتج بناء على التواريخ المدونة في نهاية تفسير كل سورة ما يأتي:

أولاً: أن أبا السعود بدأ كتابة التفسير من سورة يونس واستمر إلى أن وصل لتفسير سورة الكهف، ثم توقف، واستأنف من سورة الفاتحة بعد انقطاع دام أربع سنوات^(٤).

ثانياً: أنه يقدر أن أبا السعود بدأ كتابة تفسيره عام ٩٥٣هـ، وانتهى منه عام ٩٧٣هـ،

مما يعني أنه قضى عشرين عاماً في كتابته^(٥).

(١) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٦٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: يرينده: آدم، "نسخة المؤلف وأقدم نسخ لتفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl1, Cilt 1 , Sayı 2, Güz 2015, ص ٢٠٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٠٠-٢٠٤.

الفرع الرابع: نسخته المخطوطة والمطبوعة

إن أقدم نسخة للكتاب هي النسخة الأصلية للتفسير (نسخة المؤلف) التي كتبها بخط يده، وهذه النسخة هي مسوِّدة مصحَّحة من قبل المؤلف، وعليها الكثير من الإضافات والملحوظات التي قيدها المؤلف والتي أهملت في النسخ المطبوعة^(١).

وقد بُذلت جهود كبيرة لنسخ التفسير بعد تمامه، ومن ثم تعميمه في أطراف الدولة العثمانية، ويشهد لذلك: الأعداد الكبيرة من النسخ التي كُتبت في حياة أبي السعود، والتي تضمنت أسطراً كتبها المؤلف في افتتاحيتها^(٢)، بالإضافة إلى النسخ التي كُتبت بعد وفاته، والتي تقدَّر أعدادها بالمئات^(٣).

أما بالنسبة للطبعات التي طُبعت لهذا التفسير: فقد طُبِعَ مراراً، أولها سنة ١٢٧٥هـ في بولاق بمصر^(٤)، ثم أصدرته المطبعة المصرية عام ١٣٤٧هـ^(٥).

(١) ينظر: بيرنده: آدم، "نسخة المؤلف وأقدم نسخ لتفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، ص ١٩٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٠٥، وص ٢١١.

(٣) بلغ عدد نسخ مخطوطات تفسير أبي السعود المذكورة في الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط أربعمئة وأربع وخمسين نسخة منتشرة في أقطار الأرض ما بين المخطوطات الكاملة والناقصة، ينظر: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط (علوم القرآن - مخطوطات التفسير وعلومه)، ج ١، ص ٦١٨-٦٣٣.

(٤) ينظر: نويهض، عادل، معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، ج ٢، ص ٦٢٦.

(٥) ينظر: إسحاق: علي شواخ، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، ج ٢، ص ١٠٨.

ومن أشهر الطبقات الموجودة لهذا التفسير:

- طبعة دار إحياء التراث العربي، في تسعة مجلدات^(١).
- طبعة مكتبة الرياض الحديثة، بتحقيق: عبد القادر عطا، في خمسة مجلدات.
- طبعة دار الكتب العلمية، بتحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، في ثمانية مجلدات^(٢).

وقد أوصى بعض الباحثين بإعادة تحقيق هذا التفسير اعتماداً على النسخة الأصل

والنسخ القديمة التي كُتبت في عصر المؤلف^(٣).

بعد الوقوف على ملامح عامة متعلقة بتأليف الكتاب أنقل إلى الحديث حول مضمون التفسير من خلال التعرّيج على منهج أبي السعود فيه.

المطلب الثاني: منهج الإمام أبي السعود في تفسيره

لقد خط أبو السعود لنفسه منهجاً خاصاً به في تفسيره، وبالرغم من أنه لم يصرح بهذا

المنهج، إلا أنه يمكننا استنباطه من خلال استقراء تفسيره والاستعانة بكلام العلماء الذين درسوا

هذا التفسير القيم دراسة متعمقة. ويمكن تلخيص أبرز المعالم في منهجه في المحاور الآتية:

(١) وهي النسخة الموجودة في المكتبة الشاملة.

(٢) اخترت هذه الطبعة للاعتماد عليها في بحثي؛ لتوفرها في المكتبات التجارية ولجودة إخراجها.

(٣) ينظر: يرينده، "نسخة المؤلف وأقدم نسخ لتفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، 2، Sayı 1، Cilt 1، Yıl 1، Dergisi، Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi، ص ٢١٨، وقد أنجز مشروع علمي لتحقيق التفسير في رسائل دكتوراة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حسبما تبين من البحث في قاعدة بيانات الرسائل في الجامعة على موقع <https://thesis.iu.edu.sa/>، وهي بشارة خير، ولعلّ التحقيق يُطبع ويرى النور قريباً.

الفرع الأول: موقفه من التفسير بالمنقول

إن جملة من كتب عن تفسير أبي السعود صنّفه ضمن كتب التفسير بالرأي^(١)، إلا أن هذا لا ينفي عنايته بالتفسير بالمنقول، وإن لم تكن سمة بارزة في تفسيره؛ فقد كانت له بعض عناية بتفسير القرآن بالقرآن بالمعنى المشهور^(٢) - وهو ربط آية بآية أخرى خارجة عن سياقها - وكان له مزيد عناية باستعمال دلالة السياق القرآني في الترجيح بين الأقوال كما سيتبين في الفصلين الثاني والثالث من البحث.

وقد كان له بعض عناية بالأثر، فكان يستشهد بالأحاديث النبوية، وبكلام الصحابة والتابعين وأتباعهم^(٣)، وإن لم يكن ذلك من السمات البارزة في تفسيره، وكان الغالب عليه في الحديث أن ينقله بالمعنى وأن لا يذكر إسناده ولا يعلّق على صحته^(٤).

(١) صنّف الدكتور محمد حسين الذهبي تفسير أبي السعود ضمن أهم كتب التفسير بالرأي الجائز، ووافقته جماعة ممن كتب بعده في مناهج المفسرين، ينظر: الذهبي: محمد حسين، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، ج١، ص٢٩٧، والخالدي: صلاح عبد الفتّاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، ط٥، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، ص٤٥٣، والرومي: فهد بن عبد الرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: دن. د. ط.، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ص١٥٦، والشرقاوي: أحمد بن محمد، مناهج المفسرين، (الرياض: مكتبة الرشد، ط٤، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ص١٩٣.

(٢) ينظر على سبيل المثال: ص٢٤٠ من البحث، وينظر: شاوش: العربي، "تفسير أبي السعود: طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية"، مجلة دار الحديث الحسنية، العدد ١٥، ١٩٩٨م، ص١٩٥.

(٣) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٧، ص٤٥٨، وج٨، ص٦٦ و٣٢٩.

(٤) ينظر: شاوش: العربي، "تفسير أبي السعود: طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية"، مجلة دار الحديث الحسنية، العدد ١٥، ١٩٩٨م، ص١٩٩، فقد فصل الباحث في بيان منهج أبي السعود في التعامل مع الروايات.

الفرع الثاني: موقفه من اللغة

إن أبرز سمة غالبية على تفسير (إرشاد العقل السليم) هي الاهتمام باللغة، وقد ظهر ذلك جلياً من خلال عنايته بعلمي البلاغة والنحو.

أولاً: عنايته بالبلاغة

اشتهر تفسير أبي السعود بأنه تفسير بلاغي، وذلك لطغيان الصبغة البلاغية عليه، فالمصنّف اهتم بإظهار بلاغة القرآن "وسر إعجازه في نظمه وأسلوبه"^(١). وهو كثيراً ما يشير إلى أكثر من مسألة بلاغية في الآية الواحدة، وقد عني أبو السعود بعلوم البلاغة الثلاثة: المعاني^(٢)، والبيان^(٣)، والبدیع^(٤)، إلا أن جل عنايته كانت منصبّة في علم المعاني^(٥)؛ فقد اهتم بإظهار المعاني الدقيقة للتراكيب القرآنية التي لا تظهر إلا لمن عرف دقائق العربية^(٦).

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٧

(٢) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٧، ص ٤٧٠، و ج ٨، ص ١٧٢ و ص ١٨٢ و ص ٣٧٧، وللاستزادة ينظر: أبو مزيد: يوسف سلامة، تفسير أبي السعود وجهوده في الدرس البلاغي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، (غزة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، ص ٤٢-١٥٦.

(٣) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦١، و ص ٤١٧، وللاستزادة ينظر: أبو مزيد، تفسير أبي السعود وجهوده في الدرس البلاغي، رسالة ماجستير، ص ١٥٧-١٩٢.

(٤) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٣٩، وللاستزادة ينظر: أبو مزيد، تفسير أبي السعود وجهوده في الدرس البلاغي، رسالة ماجستير، ص ١٩٤-٢١٣، وحسن: سامي عطا، "من صور البديع في تفسير أبي السعود"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص ١٧-٢٦.

(٥) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٧.

(٦) ينظر: المرجع السابق.

ثانياً: عنايته بالنحو:

إن الاهتمام بالجانب النحوي سمة بارزة في تفسير أبي السعود؛ ففي كثير من المواضع يذكر أبو السعود وجوهاً إعرابية للكلمة ويرجّح بينها أحياناً، ويناقش اختلافات النحاة في المسائل النحوية، ويذكر اختياراته^(١)، وهو يميل إلى المدرسة البصرية^(٢)، وقد ركّز جهوده النحوية في مسائل دون أخرى^(٣).

الفرع الثالث: موقفه من القراءات

اعتنى أبو السعود بذكر القراءات إلا أنه لم يكن ينسبها لقارئها غالباً، ولا يبيّن صحّتها من شذوذها^(٤)، ولعله يستشهد بقراءة لترجيح معنى على آخر^(٥).

(١) للاستزادة في هذا الباب ينظر: رفيده: إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ٣، ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٩٨٦-٩٩٣، والمبارك: آمال عوض، الجهود النحوية في كتاب إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - النصف الأول من القرآن الكريم، رسالة دكتوراة، كلية اللغة العربية، (أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، وزين: عماد أحمد، أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره (الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً)، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، (عمان: الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م).

(٢) ينظر: زين: عماد أحمد، أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره (الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً)، رسالة ماجستير، ص ١٥٨-١٦٢.

(٣) ذكرت الباحثة آمال عوض ضمن نتائج بحثها أن جهود أبي السعود النحوية تركّزت في أبواب المبتدأ والخبر والإضافة، وقلّت في المنصوبات والتوابع. ينظر: المبارك: آمال عوض، الجهود النحوية في كتاب إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - النصف الأول من القرآن الكريم، رسالة دكتوراة، ص ٢٧٧.

(٤) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٢٨، وص ٤٦٠.

(٥) ينظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ج ٨، ص ١٥٠.

وهو يفاضل أحيانا بين القراءات، ويجوز انتقاد القراءة القرآنية إذا خالفت الصناعة

النحوية، ولو كانت من القراءات السبع^(١).

الفرع الرابع: موقفه من بعض العلوم الشرعية

أولاً: العقيدة

لقد اعتمد أبو السعود في تفسيره على الكشاف للزمخشري، ولكنه بالرغم من ذلك لم يتأثر باعتزاليات الزمخشري^(٢)، أما في باب الأسماء فقد وافق مذهب أهل الحديث والأثر في إثبات ما ورد في النصوص الشرعية من الأسماء، لكنه اختار مذهب التأويل لبعض الأسماء على طريقة المتكلمين^(٣). وأما في الصفات فقد سار على مذهب الماتريدية الذي كان شائعاً في بلده، لكنه خالفهم في بعض المسائل حيث وافق مذهب أهل الحديث والأثر^(٤).

(١) ينظر: زين: عماد أحمد، أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره (الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً)، رسالة ماجستير، ص ٥٣-٥٦، وينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٥١٥.

(٢) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٧، ولم يوافق أبو السعود الزمخشري في معتقده الاعتزالي إلا في مسألة واحدة وهي مسألة إنكار مسّ الجن، وكان ذلك محل اجتهاد منه - غفر الله له - ينظر: الحلواني: محمد بن عبد الله، القاضي أبو السعود وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، رسالة دكتوراة، كلية الدعوة وأصول الدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ص ٤٩٧-٥٠١.

(٣) ينظر: الحلواني: محمد بن عبد الله، القاضي أبو السعود وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، رسالة دكتوراة، ص ١٧٣-٢٢٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٢٤-٣٦٩.

ثانياً: علوم القرآن

اعتنى أبو السعود بذكر مسائل علوم القرآن المتعلقة بالتفسير، كأسباب النزول، وكون البسمة آية، ومسألة النسخ، وكان يعرض الأقوال في المسألة ويرجح بينها^(١).

ثالثاً: الفقه

إن أبا السعود كان فقيهاً وقاضياً ومفتياً ومع ذلك لم يكن مسهباً في شرح المسائل الفقهية في تفسيره للقرآن، وإنما كان يتعرض لها بحسب المقام وبالقدر الذي يتبين به معنى الآية^(٢)، ولم يكن متعصباً لمذهبه الحنفي، بل يذكره ويذكر غيره، ويشير لمذهبه بقوله: (وعندنا) أو (هذا عندنا) أو (عند أبي حنيفة رضي الله عنه)^(٣).

الفرع الخامس: موقفه من الإسرائيليات

كان أبو السعود مقلداً في سرد الإسرائيليات، وإذا ذكرها يقدّم لها بما يشعر بضعفها كقوله روي أو قيل^(٤)، ويعقب بإنكارها أحياناً خاصة إذا كان فيها ما يخالف الشرع^(٥).

(١) ينظر: البسيوني، "منهج الإمام أبي السعود في تفسيره"، ص ٢٥-٥٠ فقد بسط هذا الموضوع.

(٢) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٨.

(٣) البسيوني: خالد سعيد، "منهج الإمام أبي السعود في تفسيره المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)"، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية - جامعة الأزهر، العدد الخامس والثلاثون، ٢٠١٦م، ص ٥١، وينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٣٢٤، و ص ٤٣٩، و ج ٨، ص ٩٦.

(٤) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٨، وينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٦، ص ٢٩٢.

(٥) ينظر على سبيل المثال: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٤، ص ٤١٦.

وبعد التعرّف على منهج المؤلف في التفسير ناسب توضيح مكانته بين التفسير من خلال بيان قيمته العلمية، ومن استفاد منهم، ومن استفادوا منه.

المطلب الثالث: مكانة تفسير الإمام أبي السعود بين التفسير

الفرع الأول: القيمة العلمية لتفسيره

لقد كان تفسير أبي السعود من أكثر التفسير تداولاً في الدولة العثمانية بعد الكشف والبيضاوي، ويؤكد ذلك ما كتَبَ عليه من حواشٍ وتعليقات، وكثرة النسخ المخطوطة التي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا^(١)، وقد شهد لمكانته العلمية جماعة من العلماء قديماً وحديثاً:

فقال عنه علي بن بالي (ت: ٩٩٢هـ) صاحب (العقد المنظوم): "أتى فيه بما لم تسمح به الأذهان ولم تفرع به الآذان فصدق المثل السائر كم ترك الأول للأخر"^(٢).

وقال حاجي خليفة (ت: ١٠٦٧هـ) صاحب (كشف الظنون): "انتشر نسْخُه في الأقطار، ووقع التلقي بالقبول من الفحول والكبار، لحسن سبكه، ولطف تعبيره، فصار يقال له: خطيب المفسرين. ومن المعلوم أن تفسير أحد سواه بعد الكشف، والقاضي^(٣) لم يبلغ إلى ما بلغ من رتبة

(١) ينظر: يرينده، "نسخة المؤلف وأقدم نسخ لتفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، 2، Sayı 1، Cilt 1، Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994، ص ١٩٤.

(٢) ابن بالي، العقد المنظوم، ص ٤٤٤، ونسب خالد عبد الغني محقق الإرشاد هذا القول لطاشكبري زاده خطأ، ينظر مقدمة التحقيق في: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٢٦، وهو غير صحيح، فالكلام إنما جاء في العقد المنظوم المطبوع في ذيل مؤلف طاشكبري زاده، وقد تضمنت ترجمة أبي السعود الحديث عن وفاته التي كانت في عام ٩٨٢هـ، وطاشكبري زاده توفي قبله في ٩٦٨هـ فلا يمكن أن يكون هذا من كلام طاشكبري زاده أصلاً.

(٣) يقصد: البيضاوي.

الاعتبار والاشتهار"^(١)، وقال الأدنه وي(ت: في القرن الحادي عشر) صاحب الطبقات: إنه "من أكمل التفاسير"^(٢).

وقد خصّ ابن عقيلة المكي (ت: ١١٥٠هـ) تفسير أبي السعود بالإطراء فقال إنه "من أحسن التفاسير التي فسّر بها المتأخرون القرآن العزيز... فإنه تفسير جليل سلك فيه مسلكاً حسناً من تهذيب العبارة وحسن الإشارة، فهو تفسير بديع، لا يعدل به شيء من التفاسير المناظرة له، مثل: الكشاف وأمثاله"^(٣)، وقال أيضاً: "ولم يبلغنا عن أحد في هذا العصر القريب فسّر القرآن بتفسير منقح مفيد بعد الشيخ أبي السعود أفندي"^(٤)، وقد قال معلّقاً على كثرة الحواشي على تفسير البيضاوي: "والحقيق بهذا النظر والاعتبار تفسير أبي السعود، فإنه هو التفسير الحقيق بالنظر من تفاسير المتأخرين"^(٥).

وقال عنه الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) صاحب (البدر الطالع) وصاحب التفسير المشهور: "وهو من أجلّ التفاسير وأحسنها وأكثرها تحقيقاً وتدقيقاً"^(٦).

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٦٥-٦٦.

(٢) الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٨.

(٣) ابن عقيلة المكي: محمد بن أحمد، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، (الشارقة: مركز البحوث والدراسات بجامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٧هـ)، ج ٩، ص ٤٠٥.

(٤) المرجع السابق، ج ٩، ص ٤١٠.

(٥) المرجع السابق، ج ٩، ص ٤٠٨.

(٦) الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج ١، ص ٢٦١.

وقال اللكنوي (ت: ١٣٠٤هـ) صاحب (الفوائد البهية): "وقد طالعت تفسيره وانتفعت به وهو تفسير حسن ليس الطويل الممل ولا بالقصير المخل متضمن لطائف ونكات ومشتغل على فوائد وإشارات"^(١).

وقال عنه محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٠هـ) صاحب (التفسير ورجاله): "تلقفه الناس منذ بروزه بالاعتناء، ونظروا إليه بالإعجاب، فشاعت نسخته الخطية شرقاً وغرباً وأصبح مقاسماً للبيضاوي عناية الناس به، وملاً برامج التعليم في معاهد البلاد الإسلامية قاطبة بعد أن نظمت العظمة العثمانية تلك البلاد في سلك واحد، اتسق به سير التعليم الإسلامي في المشرق والمغرب منذ القرن العاشر إلى قرننا الحاضر... فلم يكد يستهل القرن الحادي عشر حتى كانت خزائن الكتب عامرة بنسخ هذا التفسير، ومجالس الدرس حافلة به، وكان العلماء من العرب والعجم قد اعتنوا بتدريسه والتعليق عليه. ففي تونس شاعت نسخته، حتى لا تخلو خزانة من الخزائن العامة... من نسخة أو نسخ موجود الكثير منها إلى اليوم في مخطوطات المكتبة العبدلية"^(٢)، وقد عدّ محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣) صاحب تفسير (التحرير والتنوير) تفسير أبي السعود من أهم التفاسير^(٣).

وقال محمد حسين الذهبي (ت: ١٣٩٨هـ) صاحب (التفسير والمفسرون): "والحق أن هذا التفسير غاية في بابه، ونهاية في حسن الصوغ وجمال التعبير، كشف فيه صاحبه عن أسرار

(١) اللكنوي، الفوائد البهية، ص ٨٢.

(٢) ابن عاشور: محمد الفاضل بن محمد الطاهر، التفسير ورجاله، (تونس: مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، ص ١١٩-١٢٠.

(٣) ينظر: ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المشهور ب(التحرير والتنوير)، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٩٨٤م)، ج ١، ص ٧.

البلاغة القرآنية، بما لم يسبقه أحد إليه، ومن أجل ذلك ذاعت شهرة هذا التفسير بين أهل العلم، وشهد له كثير من العلماء بأنه خير ما كُتب في التفسير"^(١).

وتتضح القيمة العلمية لهذا التفسير بشكل أكبر عند النظر إلى التفاسير السابقة التي استناد منها أبو السعود، وإلى التفاسير اللاحقة التي استقادت منه، وهو ما يأتي بيانه في الفرعين التاليين

الفرع الثاني: مصادره في التفسير

إن من سنة التأليف النافع أن يُبنى على ما سبق بناؤه، ولذلك فمن البدهي أن يكون أبو السعود قد اعتمد على عدد من التفاسير السابقة. وقد نصَّ المصنّف في مقدّمته على مرجعين من مراجعه، وهما كشاف الزمخشري وتفسير البيضاوي، وقد وصفهما في مقدمة تفسيره بقوله: "فإن كلاّ منهما قد أحرز قصب السبق أيّ إحراز كأنه مرآة لاجتلاء وجه الإعجاز، صحائفهما مريا المزايا الحسان، وسطورهما عقود الجمان وقلائد العقيان"^(٢).

وقد كانت عناية أبي السعود بهذين التفسيرين سابقة لتأليفه للتفسير، كما أشار في مقدمته حين قال: "ولقد كان في سوابق الأيام وسوائف الدهر والأعوام- أوان اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما، وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما- يدور في خلدي على استمرار، آناء الليل وأطراف النهار، أن أنظم درر فوائدهما في نمط دقيق، وأرتب غرر فرائدهما على ترتيب أنيق"^(٣).

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٥.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق.

وقد كان كتب في أول عمره حاشية للكشاف بلغها إلى آخر سورة الفتح^(١) مما يبرز عنايته بهذين التفسيرين مبكراً، وسيظهر تأثيره بهذين التفسيرين واضحاً من خلال الفصلين الثاني والثالث من البحث.

وقد ذكر أصحاب السير أنه اعتمد أيضاً بعض التفاسير الأخرى كتفسير الثعلبي، والواحدي، والبغوي، القرطبي^(٢)، وعند استقراء تفسيره يتبين أنه نصّ على نقل أقوال جماعة من أهل العلم منهم على سبيل التمثيل لا الحصر: سيبويه، والفراء، والزجاج، والكسائي^(٣).

ومن الضروري التنبيه على أن أبا السعود لم يقف عند مجرد الجمع والنقل عمّن سبقه أو التعليق والشرح فقط، بل كان ينظر في مقولاتهم ويوجهها ويرجّح بين أقوالهم ويردّ بعضها أحياناً، ويأتي باللطائف والفرائد التي لم يسبق لها، وما يأتي في الفصلين الثاني والثالث من البحث خير شاهد على إضافاته وإسهاماته. وإذا كانت قيمته العلمية تثبت بمعرفة من نقل عنهم، فإنها تترسخ وتتأكد بالاطلاع على من نقل عنه، وهو ما يأتي بيانه.

(١) ينظر: الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٩.

(٢) ينظر: الغزي، الكواكب السائرة، ج ٣، ص ٣١، وقد ذكر أبو السعود اسم الثعلبي صريحاً مرتين، والواحدي ١٧ مرة، والبغوي مرتين باسمه ومرة بلقب (محيي السنة)، والقرطبي ١٣ مرة، بحسب برنامج (المكتبة الشاملة) الإلكتروني، وقد فرض الباحث خليل سيمسك فرضية مفادها أن المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه أبو السعود في تفسيره لم يكن الكشاف ولا تفسير البيضاوي بل تفسير الوسيط أو البسيط للواحدي، وجاء الباحث ببعض المواضع التي قارن فيها بين التفاسير الأربعة ووصل عن طريق هذه المقارنة إلى فرضيته، ينظر: **Simsek, The missing link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud**, PhD diss., p201-207.

(٣) ذكر أبو السعود أسماء بعض العلماء صريحاً، وكان أكثرهم ذكراً -ممن أحصيت ذكراً- بالترتيب: سيبويه (٦٢ مرة)، ثم الفراء (٤٣ مرة)، ثم الزجاج (٢٩ مرة)، ثم الكسائي (٢١ مرة)، ثم الواحدي (١٧ مرة) ثم الخليل والمبرد (١٤ مرة)، ثم الراغب والقرطبي (١٣ مرة)، وهذا الإحصاء مبني على نسخة التفسير التي في برنامج (المكتبة الشاملة).

الفرع الثالث: من استفاد من تفسيره

أولاً: الحواشي والشروح

حظي تفسير أبي السعود بعناية أهل العلم فقام جماعة منهم بشرحه والتعليق عليه، ومن

هؤلاء ممن بلغنا خبرهم^(١):

- ديباجة طويلة لمحمد الحسيني المدعو بزيرك زاده (ت: ١٠٠٣هـ)^(٢).
- تعليقة رضي الدين المقدسي (ت: ١٠٢٨): قارن فيها بين تفاسير الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود، وكانت من تفسير الكهف إلى نهاية المصحف^(٣).
- تعليقة الشيخ أحمد الأقفصاري الرومي (ت: ١٠٤١هـ)، وهي من سورة الروم إلى الدخان^(٤).
- حاشية زيتونة التونسي (ت: ١١٣٨هـ) المسماة (مطالع العود وفتح الودود على إرشاد أبي السعود)^(٥).
- حاشية السقا (ت: ١٢٩٨هـ): وهي من أول التفسير إلى الآية ٥١ من سورة الأنبياء وتوجد منها نسخة بمكتبة الأزهر الشريف^(٦)، وقد حققت في جامعة الأزهر. وليس شيء من هذه الشروح مطبوعاً بحسب علمي.

(١) لمزيد من التفاصيل حول ما كتب على تفسير أبي السعود يُراجع: المجمع الملكي لبحوث الحضارة

الإسلامية، الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط، ج ١، ص ٦٣١-٦٣٣.

(٢) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٦٦.

(٣) ينظر: الأدنه وي، طبقات المفسرين، ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٤) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٦٥.

(٥) ينظر: ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٢٠.

(٦) ينظر: مقدّمه المحقق خالد عبد الغني لتفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم، ج ١، ص ٢٧.

ثانياً: التفاسير المستقلة

يعد تفسير أبي السعود مرجعاً مهماً "يعتمد عليه كثير ممن جاء بعده من المفسرين"^(١)، وكما هو معلوم فإنه لا يلزم في عرف المتقدمين - بخلاف ما هو عليه عند المتأخرين- التصريح بمصدر القول، ولا يُعدّ هذا عيباً في عُرفهم، ولذا فإننا نجد من المفسرين من يصرّح بالنقل عن أبي السعود ويذكر اسمه، ومنهم من لا يصرّح بهذا النقل، لكنه ينقل عبارات أبي السعود بنصّها أو بتصرّف يسير، ولأن أبا السعود امتاز بأسلوب خاص في الكتابة ولأنه له السبق في كثير من الدقائق البيانية، فلا يرتاب القارئ لتلك التفاسير أن المفسر إما نقل مباشرة عن أبي السعود أو نقل عمّن نقل عنه^(٢).

ومن أبرز من استفاد من تفسير أبي السعود من المفسرين بحسب ما اطلّعت عليه^(٣):

- ١- شهاب الدين الخفاجي (ت: ١٠٦٩هـ) في حاشيته على البيضاوي: وقد كانت له تعليقات على استدراقات أبي السعود على البيضاوي.
- ٢- إسماعيل حقي (ت: ١١٢٧هـ) في تفسيره (روح البيان): وقد ذكر أبا السعود في متن تفسيره فوق السبعين مرة.
- ٣- القونوي (ت: ١١٩٥هـ) في حاشيته على البيضاوي: وهو كالخفاجي يعلّق على استدراقات أبي السعود على شيخه البيضاوي.

(١) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) البرامج الإلكترونية الحديثة تعين الباحث على إدراك الناقل والمنقول عنه من المفسرين، وبخاصة التي تعرض التفاسير متتابعة بالترتيب الزمني التاريخي، مثل: برنامج (الجامع التاريخي للتفسير)، وقد انتصح لي بعض من استفاد من أبي السعود من خلال الاطلاع على كلام المفسرين من خلال هذا البرنامج.

(٣) الإحصائيات المذكورة تحت هذا العنوان مستفادة من برنامج (المكتبة الشاملة) الإلكتروني، وهي تقريبية.

٤- ابن عجيبة (ت: ١٢٢٤هـ) في تفسيره (البحر المديد): وقد ذكر أبا السعود فوق المئة مرة، كما نصّ على أنه من عمده في التفسير^(١).

٥- الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ) في تفسيره (روح المعاني): ولا يكاد يترك مسألة حتى يذكر فيها رأي أبي السعود حتى يكاد يكون تفسير الآلوسي تعليقاً على تفسير أبي السعود. وقد ذكر اسمه صريحاً ما يزيد على سبعين مرة فيسبق اسمه بلقب (مولانا) أو (المولى)، ويذكره أحياناً بالألقاب التي تدل على علو شأنه، مثل (شيخ الإسلام)، و(مفتي الروم)، و(مفتي الديار الرومية) وقد ذكره بهذه الألقاب قرابة ٢٤ مرة، ويذكره أحياناً باسم تفسيره (الإرشاد).

٦- القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ) في (فتح البيان): فقد ذكر اسمه ما يزيد عن مئتي مرة.

٧- القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ) في تفسيره (محاسن التأويل): وقد نصّ على اسم أبي السعود ما يقارب الخمسمائة مرة^(٢).

٨- اطفيش (ت: ١٣٣٢هـ) في تفسيره (تيسير التفسير): كثيراً ما ينقل كلام أبي السعود، ويعلق عليه أحياناً بالإيضاح.

(١) ابن عجيبة: أبو العباس أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط.، ١٤١٩هـ)، ج٧، ص٣٧٩.

(٢) درس الباحث يوسف أبو مزيد مدى تأثير تفسير أبي السعود على تفسيري الآلوسي والقاسمي، ينظر: أبو مزيد، تفسير أبي السعود وجهوده في الدرس البلاغي، رسالة ماجستير، ص٢٣٧-٢٦٤.

٩- رشيد رضا (ت:١٣٥٤هـ) في تفسيره (المنار): نصّ على اسمه قرابة الثلاثين مرة،

وناقش أقواله في أكثر من موضع، وضعّف بعضها^(١)، ووافقه في البعض الآخر^(٢)،

وأشار في بعض المواضع إلى اعتياد أبي السعود متابعة البيضاوي^(٣).

١٠- طنطاوي (ت:١٤٣١هـ) في تفسيره (التفسير الوسيط): نصّ على اسم أبي السعود فوق

العشرين مرة، ويتضح من الاطلاع على تفسيره أنه استفاد كثيراً من تفسير أبي السعود

وإن لم ينصّ عليه في كل موضع من باب الاختصار.

١١- الهري (ت:١٤٤١هـ) في (حدائق الروح والريحان): نصّ على اسم أبي السعود قرابة

الأربعمئة مرة في متنه وهامشه، ويقول أحياناً: (قال في الإرشاد).

١٢- الصابوني في (صفوة التفاسير): فقد نصّ على اسمه قرابة المئتي مرة.

بعد الوقوف على مكانة تفسير أبي السعود أعرج على أهم ميزاته وبعض الملاحظات عليه.

المطلب الرابع: أهم مميزات تفسير الإمام أبي السعود والمآخذ عليه

إن كل نتاج العلمي لا يخلو من مزايا تثريه ومآخذ تعتريه، ولقد أبلى الإمام أبو السعود

في كتابة تفسيره الإرشاد بلاء حسناً، وفي هذا المطلب سأبيّن مميزات هذا التفسير وبعض المآخذ

عليه.

(١) ينظر على سبيل المثال: رشيد رضا: محمد رشيد بن علي، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط.، ١٩٩٠م)، ج٧، ص١١٤، وج٧، ص٢٥٣، وج٧، ص٣٦١، وج٩، ص١٠٣.

(٢) ينظر مثلاً: المرجع السابق، ج٤، ص٧٥.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ج٣، ص٨٠، وص٢٢١، وج٦، ص١٣٠، والحق أن أبا السعود يوافق البيضاوي ويخالفه، كما سيتضح في الفصلين الثاني والثالث من البحث.

الفرع الأول: أبرز ما امتاز به تفسير أبي السعود

١. بروز النكت البلاغية، وبيان أسرار التعبير القرآني في الفصل والوصل والإيجاز والإطناب والتقديم والتأخير، وغير ذلك^(١).
٢. النقد وتحريير الأقوال، ويظهر ذلك من خلال استدراقات أبي السعود على من سبقه من المفسرين.
٣. التعليل والتدليل، حيث ظهر ذلك جلياً في تضاعيف التفسير.
٤. الدقة والبعد عن الاستطراد في المسائل التي لا تتعلق ببيان المعنى^(٢).
٥. تضمّنه للاستنباطات الفقهية، والعقدية، والإرشادية^(٣).
٦. إبراز المناسبات بين الآيات والسور^(٤).

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٧.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٠.

(٣) ينظر: الشايب: مسعد أحمد، "منهج تفسير أبي السعود"، شبكة الألوكة، ٢٠١٧/٣/٣٠،

[./https://www.alukah.net/sharia/0/114284](https://www.alukah.net/sharia/0/114284)

(٤) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥٨.

الفرع الثاني: بعض المآخذ على تفسير أبي السعود

١. صعوبة عبارته؛ نظراً لعمقها وظهور النزعة المنطقية فيها.
 ٢. تضمّنه لبعض الروايات عمّن اشتهر بالكذب، وبخاصة الحديث الموضوع في فضائل السور^(١)، والإمام أبو السعود مقلّد في نقلها لمن سبقه من المفسّرين كالثعلبي والزمخشري.
 ٣. تضمّنه لبعض القراءات الشاذة من غير بيان شذوذها^(٢).
- ولا تقل هذه المآخذ من قيمة تفسير أبي السعود؛ لطغيان ميزاته على المآخذ عليه.

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) ينظر: شاوش، "تفسير أبي السعود: طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية"، مجلة دار الحديث الحسنية، ع ١٥، ص ٢١٦، والشايب، "منهج تفسير أبي السعود"، شبكة الألوكة، [/https://www.alukah.net/sharia/0/114284](https://www.alukah.net/sharia/0/114284)، ٢٠١٧٣١٣٠.

المبحث الثالث: التعريف بتحزيب القرآن وبحزب المفصل

بما أن حدود الدراسة مقتصرة على حزب المفصل؛ ناسب التعريف بتحزيب القرآن أولاً ثم التعريف بحزب المفصل ثانياً.

المطلب الأول: التعريف بتحزيب القرآن الكريم

الفرع الأول: معنى الحزب

أولاً: الحزب في اللغة

الحزب: هو تجمّع الشيء^(١)، وجمعه أحزاب.

○ ويطلق الحزب على الجماعة من الناس^(٢)، "وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم

أحزاب"^(٣)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ

الْعَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦]، وقوله: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣].

○ ويطلق على "ما يجعله الرجل على نفسه من قراءة وصلاة كالورد"^(٤) كما جاء في

الحديث أن النبي ﷺ قال: «من نام عن حزبه، أو عن شيء منه، فقرأه فيما بين صلاة

(١) ينظر: ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد

هارون، (دم.: دار الفكر، د.ط.، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، مادة (ح ز ب)، ج ٢، ص ٥٥

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ز ب)، ج ١، ص ٣٠٨.

(٤) المرجع السابق.

الفجر، وصلاة الظهر، كُتِبَ له كأنما قرأه من الليل»^(١). وعلى هذا الاستعمال يكون الحزب مرادفاً للورد، أي أن الحزب يطلق على مجموعة من السور أو الآيات القرآنية^(٢).

ثانياً: الحزب في الاصطلاح

- إن إطلاق الحزب القرآني في اصطلاح المتقدمين يختلف عنه في اصطلاح المتأخرين؛
- فعند المتقدمين له معنى عام: وهو بمعنى الورد، أي: مجموعة السور التي يحددها التالي لكتاب الله لنفسه ليقراها كل يوم بحسب المدة التي يريد أن يختم فيها القرآن.
 - وعند المتأخرين له معنى خاص: وهو ما اصطلح عليه في المصاحف من تقسيم القرآن الكريم إلى ثلاثين جزءاً ثم تقسيم كل جزء إلى حزبين، فيكون مجموع أحزاب القرآن ستين حزباً.

الفرع الثاني: الدليل على تحزيب القرآن

تحزيب القرآن ثابت عن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم، ومن الآثار الواردة في ذلك: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ حين بلغ النبي ﷺ أنه يختم القرآن كل ليلة، فقال له النبي ﷺ "«واقراً القرآن في كل شهر» قال قلت: يا نبي الله، إني أطيق أفضل من ذلك، قال: «فاقرأه في كل عشرين» قال قلت: يا نبي الله، إني أطيق أفضل من ذلك، قال: «فاقرأه في كل

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، ومن نام عنه أو مرض، ج ١، ص ٥١٥، رقم (٧٤٧).

(٢) ينظر: السخاوي: علم الدين علي بن محمد، جمال القراءة وكمال الإقراء، تحقيق: عبد الحق عبد الدايم، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ج ١، ص ٣٨٢.

عشر» قال قلت: يا نبي الله، إنني أطيق أفضل من ذلك، قال: «فاقرأه في كل سبع، ولا تزد على ذلك»^(١)، وهذا الحديث أصل في مسألة تحزيب القرآن الكريم.

الفرع الثالث: الغرض من تحزيب القرآن

تظهر أهمية التحزيب عند بيان الغرض منه، وهو: تيسير تلاوة القرآن، وحفظه، ومدارسته، وقيام الليل به، وحفز الهمم وتنشيطها من خلال تحديد ورد يومي يُتَّوَصَّلُ به إلى ختم كتاب الله تعالى على الدوام دون كلل أو ملل.

الفرع الرابع: طرق تحزيب القرآن

أولاً: تحزيبه بحسب السور

ثبت عن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم تحزيب القرآن بحسب السور، ومما جاء في ذلك^(٢): تقسيم القرآن لسبعة أقسام، ويسمى بـ(التسبيع): وهو ما أرشد النبي ﷺ عبد الله بن عمرو ﷺ ألا يزيد عليه، وتفصيله مروى في حديث أوس بن حذيفة ﷺ الذي قال في آخره:

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا أو لم يفطر العيدين والتشريق، وبيان تفضيل صوم يوم، وإفطار يوم، ج ٢، ص ٨١٣، رقم (١١٥٩)، وما ورد في الحديث هو من باب الإرشاد لا الإيجاب.

(٢) للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: الحربي: عبد العزيز بن علي، تحزيب القرآن الكريم، (بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م)، ص ١٠٦ فما بعدها.

"فسألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف تحزّبون القرآن فقالوا ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل وحده"^(١).

والمراد: أنهم يقرؤون في اليوم الأول السور الثلاث الأولى في المصحف، ثم الخمس

التي تليها في اليوم التالي، وهكذا بالتتابع حتى يختتمون في اليوم السابع بحزب المفصل^(٢).

والملاحظ على هذا التقسيم أنه يعتمد على السور؛ فالصحابية إنما كانوا يحزّبونه سوراً

تامة لا يحزّبون السورة الواحدة"^(٣) فيفتتحون بما فتح الله به كل سورة ويختتمون بما ختم الله به

السورة، وبهذا يخرجون من الإشكال الذي قد يقع من الوقف أو البدء القبيحين، ولذا قال ابن

تيمية إن تحزيب الصحابة هو الأحسن^(٤).

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ج ٢٦، ص ٨٩، رقم (١٦١٦٤)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب في كم يستحب أن يختم القرآن، ج ١، ص ٤٢٧، رقم (١٣٤٥)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب تحزيب القرآن، ج ٢، ص ٥٥، رقم (١٣٩٣)، واللفظ له، وضعف إسناده كلاً من الأرنؤوط في تحقيق المسند والألباني في ضعيف أبي داود، ج ٢، ص ٦٩، رقم (٢٤٦).

(٢) رمز بعضهم لتحزيب القرآن المذكور بقوله: "قَمِي بِشَوْقٍ"، فالفاء لـ "الفتاحه"، والميم لـ "المائدة"، والياء لـ "يونس"، والباء لـ "بني إسرائيل" أي سورة الإسراء، والشين لـ "الشعراء"، والواو لـ "الصافات"، والقاف لـ "ق"، وهذا الرمز منسوب لعلي بن أبي طالب ﷺ، ينظر: الملا علي القاري: علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م)، ج ٤، ص ١٥٠٢، والحربي، تحزيب القرآن الكريم، ص ١١١-١١٢.

(٣) ابن تيمية: شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط.، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م)، ج ١٣، ص ٤٠٨.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ج ١٣، ص ٤١٠.

ثانياً: تحزيبه بحسب الآيات^(١):

إن تحزيب القرآن بحسب الآيات حصل بعد عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ودخل إلى

المصاحف في مراحل ضبط المصحف الشريف^(٢)، ومن ذلك^(٣):

أ- تقسيم القرآن إلى ثلاثين جزءاً والجزء إلى حزبين، والحزب إلى أربعة أرباع^(٤)، ووضعوا

علامات لذلك في المصحف، وهي موجودة في المصاحف إلى الآن.

ب- التعشير: وهو وضع علامة بعد كل عشر آيات، وقد كان في المصاحف القديمة، وقيل

إن المأمون العباسي هو من أمر به وقيل الحجاج^(٥)، ومستند التعشير أثر أبي عبد

الرحمن السلمي: "حدثني الذين كانوا يقرؤون على عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود

وأبي بن كعب أن رسول الله كان يقرئهم العشر فلا يجاوزونها إلى عشر أخرى حتى

يتعلموا ما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً"^(٦).

(١) سماه ابن تيمية تحزيباً بحسب الحروف باعتبار أن النظر فيه لعدد الحروف المكتوبة، لكنه أيضاً تقسيم بحسب الآيات باعتبار أنه لا يوقف فيه إلا على رأس آية.

(٢) من العلماء من كره وضع هذه العلامات في المصاحف، وردّ عليهم الداني بقوله: "إن المسلمين في سائر الأفاق قد أطبقوا على جواز ذلك... والحرّج والخطأ مرتفعان عنهم فيما أطبقوا عليه إن شاء الله تعالى"، ينظر: الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ص ١٢٩-١٣١.

(٣) ينظر: الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص ٣٠٢-٣١٦، والسخاوي، جمال القراء، ص ٢١٦-٢٤٢.

(٤) ينظر تفصيله في: الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص ٣١٧-٣٢٠، والسخاوي، جمال القراء، ص ٢٤٣-٢٧١.

(٥) ينظر: ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ)، ج ١، ص ٥٠.

(٦) الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ص ٣٣.

والملاحظ على التحزيب بحسب الآي أنه ينبغي على القارئ أن يتنبه لموضع وقفه

وموضع بدئه حتى يسلم من الوقف أو البدء القبحين^(١).

المطلب الثاني: التعريف بحزب المفصل

الفرع الأول: معنى المفصل

المفصل هو المقطع؛ فالفصل في اللغة: هو القطع، وإبانة أحد الشئيين من الآخر حتى

يكون بينهما فرجة^(٢)، قال ابن فارس: "الفاء والصاد واللام كلمة صحيحة تدل على تمييز الشيء

من الشيء وإبانته عنه"^(٣).

وقد جاءت لفظة (مفصل) في القرآن على وجهين:

الأول: بمعنى المفرق^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ

وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ﴾ [الأعراف: ١٣٣]، "أي: متفرقات بعضها من بعض"^(٥).

(١) كُفِّي تالي القرآن مؤونة ذلك في بعض مصاحف بلاد بخارى وما وراء النهر وشبه القارة الهندية، حيث وضعوا علامات للركوع في مواطن يناسب الوقف عليها والبدء بما بعدها، ليخرج القارئ من الحرج، فقسموا القرآن إلى ٥٤٠ أو ٥٥٨ ركوعاً، ووضعوا لها علامة حرف (ع)، ينظر: السندي: عبد القيوم بن عبد الغفور، "مصطلح الركوع في المصاحف مدلوله نشأته وأقوال العلماء فيه"، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، العدد الرابع والعشرون، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ص ١٩-٧٣.

(٢) ينظر: الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، مادة (ف ص ل)، ج ٥، ص ١٧٩٠، والراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ط٥، ١٤٣٣هـ-٢٠١١م)، ص ٦٣٨.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ف ص ل)، ج ٤، ص ٥٠٥.

(٤) ينظر: ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم الراضي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ص ٢١٢.

(٥) المرجع السابق.

والثاني: بمعنى المبيّن^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾

[الأنعام: ١١٤]، "يعني: مبينا فيه الحكم فيما تختصمون فيه"^(٢).

وكلا الوجهين متفقان مع المعنى اللغوي؛ إذ إن الوجه الأول هو من باب القطع

الحقيقي، والوجه الثاني من باب القطع المعنوي، وهو التفريق بين الصواب والخطأ، وبين الحق

والباطل.

(١) ينظر: ابن الجوزي، *نزهة الأعين النواظر*، ص ٢١٢.

(٢) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، ج ٩، ص ٥٠٩.

الفرع الثاني: الدليل على تسمية حزب المفصل

ثبتت تسمية حزب المفصل في عدد من الأحاديث، ومنها:

أ- قوله ﷺ «أعطيت مكان التوراة السبع^(١)، وأعطيت مكان الزبور المئين^(٢)، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني^(٣)، وفُضِّلَت بالمفصل^(٤)».

(١) اتفق العلماء على أن الست الطوال هي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف واختلفوا في السابعة أهي الأنفال وبراءة معاً لعدم الفصل بينهما بالبسمة أم هي سورة يونس؟ ينظر: الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م)، ج١، ص٢٤٤، وقد رجَّح فضل عباس أن تكون السورة السابعة هي براءة دون الأنفال لأنهما سورتان، ولأن سورة التوبة تكاد تكون ضعف سورة يونس في الطول، ينظر: عباس: فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، (عمان: دار النفائس، ط٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م)، ج١، ص٤٤٠-٤٤١.

(٢) المئون: "ما ولي السبع الطول سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة آية أو تقاربها"، ينظر: الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٤٤.

(٣) المثاني: هي ما ولي المئين، وقيل: هي السور التي تقل آياتها عن مئة آية؛ وسميت بذلك لأنها تتننى أي تكرر أكثر مما تتننى الطوال والمئون. ينظر: الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٤٥، الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط٣، د.ت.)، ج١، ص٣٥٢.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، ج٢٨، ص١٨٨، رقم (١٦٩٨٢)، واللفظ له، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، ج٣، ص٤٠٩، رقم (١٣٧٩)، والطبراني في المعجم الكبير، ج٢٢، ص٧٦، والبيهقي في شعب الإيمان، ج٤، ص٧١، رقم (٢١٩٢)، وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند: "إسناده حسن"، وصحَّه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة، ج٣، ص٤٦٩، رقم (١٤٨٠)، والظاهر أن التقسيم الوارد في هذا الحديث ليس الغرض منه تسهيل قراءة القرآن كما جاء في التحزيبات المذكورة سابقاً، وإنما مراد النبي ﷺ هو بيان مئة الله تعالى على هذه الأمة بأن جمع لها في كتابها ما كان في الكتب السابقة وزيادة، ويؤيد هذا أمران: الأول: أن النبي ﷺ وجَّه لعدم الختم في أقل من سبعة أيام، والثاني: عدم وجود تناسب في أحجام الأقسام؛ فالسبع الطوال مثلاً تشكّل ثلث القرآن تقريباً، والمفصل يشكّل أقل من السُدُس، ولذلك لم أورد هذا الحديث ضمن تحزيب القرآن الكريم بحسب السور.

ب- حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنه "جاء رجل إلى ابن مسعود، فقال: قرأت المفصل الليلة في

ركعة، فقال: «هَذَا كَهَذَا الشَّعْرُ؟! لقد عرفت النظائر^(١) التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرن بينهما،

فذكر عشرين سورة^(٢) من المفصل، سورتين في كل ركعة»^(٣).

ج- الأثر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر

الجنة والنار"^(٤).

والسبب في تسميته بالمفصل ليس لأنه تميّز ببيانه؛ لأن القرآن كله مفصل أي مبين^(٥)،

قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ [فصلت: ٣]، وإنما سمّي بذلك لقصر سوره وكثرة الفصل

(١) قال ابن حجر: "النظائر، أي: السور المتماثلة في المعاني كالموعظة أو الحكم أو القصص"، ينظر: ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ)، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٢) في رواية أبي داود تفصيل هذه السور عن ابن مسعود رضي الله عنه وهي: الرحمن مع النجم، والقمر مع الحاقة، والطور مع الذاريات، والواقعة مع نون، والمعارج مع النازعات، والمطففين مع عبس، والمدثر مع المزمل، والإنسان مع القيامة، وعم مع المرسلات، والدخان مع التكوير، ينظر: سنن أبي داود، كتاب أبواب قراءة القرآن وتحزيبه وترتيبه، باب تحزيب القرآن، ج ٢، ص ٥٦، رقم (١٣٩٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الجمع بين السورتين في الركعة، ج ١، ص ١٥٥، رقم (٧٧٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ترتيل القراءة، واجتتاب الهدّ، وهو الإفراط في السرعة، وإباحة سورتين فأكثر في ركعة، ج ١، ص ٥٦٥، رقم (٨٢٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، ج ٦، ص ١٨٥، رقم (٤٩٩٣).

(٥) روي عن ابن عمر رضي الله عنهما اعتراضه على تسمية حزب المفصل، فعنه رضي الله عنه أنه قال: "وأي القرآن ليس بمفصل؟ ولكن قولوا: قصار السور، وصغار السور"، ينظر: ابن أبي داود: أبو بكر عبد الله بن سليمان السجستاني، المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، ص ٣٥٥، واعتراض ابن عمر رضي الله عنهما مبني على أن التفصيل بمعنى البيان، لكن التفصيل في تسمية (حزب المفصل) هو بمعنى القطع لا البيان، وعليه يزول الإشكال.

بينها بالبسمة^(١)، ولعله أيضاً لقصر آياته وكثرة الفصل بينها بالفواصل؛ فالتفصيل هنا هو على المعنى الحقيقي وهو القطع.

الفرع الثالث: السور الداخلة في حزب المفصل

اتفق أهل العلم على أن المفصل ينتهي بنهاية المصحف بسورة الناس، لكن اختلفت أقوالهم في بدايته إلى أن وصلت إلى اثني عشر قولاً^(٢) أشهرها قولان مستندان إلى حديث أوس رضي الله عنه الذي قال فيه: "فسألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف تحزبون القرآن فقالوا ثلاث وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة وحزب المفصل وحده"^(٣)، فإن هذا الحديث يدل على أن بداية المفصل هي السورة التاسعة والأربعون من سور القرآن، لكنهم اختلفوا في الفاتحة هل تحسب في السور الثلاث الأولى أو يبدأ الحساب من البقرة؟

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ١٠١، وابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٢٢هـ)، ج ٤، ص ١٤١، والسخاوي، جمال القراء، ج ١، ص ١٨٦، والسيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٢١.

(٢) وسّع بعضهم حزب المفصل فجعله يبدأ من سورة الصافات، وضيّقه آخرون حتى جعلوا بدايته من سورة الضحى، ينظر: الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٤٥-٢٤٦، والسيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٢١.

(٣) سبق تخريجه ص ٤٩ من البحث.

فعلى القول الأول: تحسب سورة الفاتحة، وتكون السورة التاسعة والأربعون هي سورة

الحجرات، ويكون المفصل من الحجرات إلى الناس^(١).

وعلى القول الثاني: لا تحسب سورة الفاتحة، فتكون السورة التاسعة والأربعون هي سورة

ق، ويكون المفصل من ق إلى الناس^(٢)، وهذا هو القول الراجح، وهو ما اعتمدته في هذا البحث،

لأمرين اثنين:

(١) هذا القول هو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، ينظر: ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ج١، ص٥٤٠، والدسوقي: محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.ت.)، ج١، ص٢٤٧، والرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، ج١، ص٤٩٥، وهو اختيار جماعة من المفسرين، ينظر: الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، البسيط، (الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ)، ج٤، ص٤٩، والسمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، (الرياض: دار الوطن، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ج٥، ص٢١٢، والبقاعي: إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط.، د.ت.)، ج١٨، ص٣٤٩، والقاسمي: محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ)، ج٧، ص٢٧٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢١٤-٢١٥، وج٣٠، ص٩٩.

(٢) هذا القول هو مذهب الحنابلة، ينظر: البهوتي: منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.)، ج١، ص٣٤٢، وهو اختيار جماعة من المفسرين، ينظر: ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ج٧، ص٣٩٢، والشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤هـ)، ج٥، ص٨٣.

الأول: أن الرواية الثانية لحديث أوس رضي الله عنه في تحزيب القرآن تؤيده؛ فقد جاء فيها

قول أوس رضي الله عنه: "وحزب المفصل من ق حتى يختم"^(١).

والثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قسم سور القرآن لأربعة أقسام: طوال ومئين ومثاني

ومفصل^(٢) بدأ بالسبع الطوال، ولا شك أن الفاتحة ليست منها.

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ج ٢٦، ص ٨٩، رقم (١٦١٦٤)، وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند: "إسناده ضعيف".

(٢) سبق تخريج الحديث ص ٥٣ من البحث.

المبحث الرابع: التعريف بالاستدراك

قبل أن أتحدث عن الاستدراك عند أبي السعود أعرج على التعريف بالاستدراك من خلال

بيان معنى الاستدراك، والمصطلحات ذات الصلة، ثم بيان نشأة الاستدراك وأثره في التفسير

المطلب الأول: معنى الاستدراك

الفرع الأول: الاستدراك لغة

للقوف على معنى الاستدراك لغة فإننا نقوم بإرجاع اللفظة - بعد تجريدها من الزوائد-

إلى الفعل الثلاثي درك، وعند الرجوع إلى المعاجم نجد أن أصحاب المعاجم اتفقوا على أن معنى

الدرك: اللحق والوصول للشيء،^(١) يقول ابن فارس: "درك) الدال والراء والكاف أصل واحد،

وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه"^(٢).

والاستدراك على وزن استفعال وهو بمعنى الطلب، وله في اللغة استعمالان:

الأول: استعمال حقيقي: وهو أن يستدرك الشيء بالشيء، بأن يلحق به.

الثاني: استعمال مجازي: وهو "تدارك خطأ الرأي بالصواب"^(٣)، يقال: استدرك عليه قوله،

أي: "أصلح خطأه"^(٤).

(١) ينظر: مادة (د ر ك) في: الجوهري، الصحاح، ج٤، ص١٥٨٢، وابن منظور، لسان العرب، ج١٠،

ص٤١٩، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٢٦٩.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٢٦٩.

(٣) الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار

الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ج١، ص٢٨٥.

(٤) الزبيدي: محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دم.: دار

الهداية، د.ط.، د.ت.)، ج٢٧، ص١٤٤.

الفرع الثاني: الاستدراك اصطلاحاً

إن مصطلح الاستدراك ليس بجديد على العلوم الشرعية، بل هو مصطلح مشهور مستعمل في عدد من العلوم:

- **ف عند أهل الحديث** هو: "جمع الأحاديث التي تكون على شرط أحد المصنفين، ولم يخرجها في كتابه"^(١)، مثل: مستدرك الحاكم على الصحيحين، جمع فيه الأحاديث التي على شرط الشيخين أو أحدهما، ولم يخرجها في كتابيهما.
- **وعند أهل الفقه** هو: "إصلاح ما حصل في القول أو العمل من خلل أو قصور أو فوات. ومنه عندهم: استدراك نقص الصلاة بسجود السهو، واستدراك الصلاة إذا بطلت بإعادتها، واستدراك الصلاة المنسية بقضائها، والاستدراك بإبطال خطأ القول وإثبات صوابه"^(٢).
- **وعند أهل أصول الفقه** هو "رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل (ما جاءني زيد لكن عمرو) إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما"^(٣)، وهذا المعنى مأخوذ من معنى الاستدراك عند أهل اللغة^(٤).

(١) أبو زهو: محمد محمد، **الحديث والمحدثون**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط.، ١٣٧٨هـ)، ص ٤٠٧.

(٢) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: دار السلاسل، ط ٢، د.ت.٠)، ج ٣، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٣) الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (القاهرة: دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ج ٣، ص ٢٠٩.

(٤) ينظر: ابن هشام: عبد الله بن يوسف، **مغني اللبيب عن كتب الأعراب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي عبد الله، (دمشق: دار الفكر، ط ٦، ١٩٨٥م)، ص ٣٨٣.

ونخلص مما سبق أن مصطلح الاستدراك مصطلح متعارف عليه عند أهل الفنون الشرعية، ويدور معناه عندهم حول إكمال النقص وإصلاح الخلل.

أما في علم التفسير فلم أطلع على تعريف للاستدراك عند المتقدمين، وقد اصطاح المتأخرون على عدة تعريفات منها:

التعريف الأول: أن الاستدراك هو "إتباع المفسر قولاً في بيان معاني القرآن الكريم بقول آخر يصلح خطأه أو يكمل نقصه"^(١).

التعريف الثاني: أن الاستدراك هو "تصويب مفسر لقول مفسر آخر في التفسير، أو تكميل نقصه أو الإشارة إلى خطئه أو ضعفه"^(٢).

وعند النظر والتأمل في التعريفين أعلاه، نجد أن التعريف الأول حصر عمل المستدرك في نشاطين هما تصحيح الخطأ وإكمال النقص، بينما أضاف التعريف الثاني نشاطاً آخر وهو الإشارة إلى الخطأ وفي الحقيقة فإن إشارة المفسر إلى الخطأ داخلة في تصحيح الخطأ، فلا داعي لذكرها استقلالاً؛ إذ لا يتصور أن تخلو الإشارة للخطأ من بيان الصواب حيث إن ذلك غير جائز شرعاً؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

بناء على ما سبق يمكن وضع تعريف للاستدراك فأقول -وبالله التوفيق-: الاستدراك هو (نقد مفسر لقول مفسر آخر).

(١) الزهراني: نايف بن سعيد، استدراقات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٠هـ)، ص٣٤، بتصرف.

(٢) أبو ليل: آيات محمود، استدراقات الثعالبي على ابن عطية من خلال تفسيره: الجواهر الحسان في تفسير القرآن عرضاً ودراسة، رسالة دكتوراة، كلية الدراسات العليا، (عمّان: الجامعة الأردنية، ٢٠١٧م)، ص١٩.

المطلب الثاني: المصطلحات ذات الصلة

الاستدراك من صور النقد العلمي في مجال التفسير، وهناك مصطلحات أخرى ذات

صلة أوردتها مبينة ماهيتها وعلاقتها بمصطلحنا^(١).

الفرع الأول: التعقب

أولاً: تعريف التعقب

عُرّف التعقّب بأنه: "أن يتعقب مفسر متأخر مفسراً متقدماً في بعض آرائه المتعلقة

بالتفسير، ويتبع ذلك التعقب غالباً بالتصحيح والترجيح بما يراه المتأخر"^(٢).

ثانياً: العلاقة بين الاستدراك والتعقب

فرّق بعض الباحثين بين الاستدراك والتعقب؛ فحملوا الاستدراك على الإضافة والزيادة،

وحملوا التعقّب على نقض الأقوال وإبطالها^(٣)، لكن المترجح عندي هو أن الاستدراك والتعقب

مترادفان^(٤)؛ لأن كلاهما يتضمن التتبع لقول الآخر والتعليق عليه، وهذا ما جرى عليه كثير

(١) لا يوجد اتفاق بين المعاصرين على تعريف هذه المصطلحات، والبعض يجعل الاستدراك لفظة عامة تدخل فيها جميع هذه المصطلحات لكنّي أرى أن المصلحة العلمية تستلزم التفرقة بين هذه المصطلحات والحد من التداخل بينها؛ للتمكن من خدمة هذه العلوم أتمّ خدمة.

(٢) السيد: أحمد بن عمر، تعقبات الإمام ابن كثير على من سبقه من المفسرين من خلال كتابه تفسير القرآن العظيم جمعاً ودراسة، رسالة دكتوراة، كلية الدعوة وأصول الدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، ص ٩٦.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: الجدعاني: مجمول بنت أحمد، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣٤هـ)، ص ٩٢، فقد أصّلت الباحثة العلاقة بين الاستدراك والتعقب في مجال الفقه، وذهبت إلى أن معناهما واحد. وما ذهبت إليه الباحثة في الاستدراك الفقهي ينطبق على الاستدراك التفسيري.

من الباحثين المعاصرين في هذا المجال كما هو واضح في الرسائل العلمية الكثيرة التي تناولت موضوع الاستدراك وهي في مضمونها موافقة للأبحاث المتناولة لموضوع التعقب.

الفرع الثاني: الترجيح والاختيار

أولاً: تعريف الترجيح والاختيار

الترجيح هو: "تقوية أحد الأقوال في تفسير الآية على غيره لدليل، أو تضعيف ما سواه من الأقوال"^(١).

والاختيار هو: "الميل إلى أحد الأقوال في تفسير الآية مع تصحيح بقية الأقوال"^(٢).

ثانياً: العلاقة بين الاستدراك والترجيح والاختيار

للقوف على حقيقة الفرق بين الاستدراك والترجيح، لا بد من التعرّيج على موضوع درجات الخلاف بين أقوال المفسّرين؛ وقد أشار إلى هذه المسألة ابن جزى حيث قال إن "أقوال الناس على مراتب: فمنها الصحيح الذي يعول عليه، ومنها الباطل الذي لا يلتفت إليه، ومنها ما يحتمل الصحة والفساد. ثم إنّ هذا الاحتمال قد يكون متساوياً أو متفاوتاً، والتفاوت قد يكون قليلاً أو كثيراً"^(٣).

ثم بيّن ابن جزى مراتب الصحة والفساد عنده وهي كما يأتي:

١- ما يصرّح بأنه خطأ أو باطل.

(١) الحربي: حسين بن علي، منهج الإمام ابن جرير الطبري في الترجيح، (عمّان: دار الجنادرية، ط١، ١٤٢٩هـ)، ص ٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) ابن جزى: أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤١٦هـ)، ج ١، ص ١٠.

٢- ما يقال إنه ضعيف أو بعيد.

٣- ما يقال إن غيره أرجح أو أقوى أو أظهر.

٤- ما يقدّم غيره عليه إشعاراً بترجيحه، أو ما يسبق ب(قيل) مبنية للمجهول إشعاراً بالتضعيف.

والذي يترجّح عندي -بناء على التعريف المختار للاستدراك، وتعريف الترجيح- أن المرتبة الأولى هي استدراك، بينما المرتبة الثانية مشتركة بين الاستدراك والترجيح، أما الثالثة والرابعة فهي ترجيحات، إذن فالترجيح إذا صرّح فيه بتضعيف القول لآخر فهو استدراك، وإذا لم يصرّح فهو ليس استدراكاً وإن كان يفهم من الترجيح ضمناً بتضعيف الأقوال الأخرى بالنسبة للقول الراجح.

أما الاختيار فهو خارج عن معنى الاستدراك؛ لأنه لا يتضمن نقداً للقول غير الراجح لا

تصريحاً ولا تلميحاً.

الفرع الثالث: الزيادة والإضافة والتفرد

أولاً: تعريف الزيادة والإضافة والتفرد

عرّف بعضهم الإضافات بأنها: "الزيادات والاستدراكات من بعض المفسرين على أقوال من سبقهم في التفسير"^(١) وهو تعريف مبني على تفسير الاستدراك بمعنى إكمال النقص. ولعل الأصل -بناء على التعريف المختار للاستدراكات- أن تعرّف الإضافة والزيادة والتفرد بأنها: (قول تفسيري مبتكر لم يسبق إليه).

ثانياً: العلاقة بين الاستدراك والزيادة والإضافة والتفرد

العلاقة بين الاستدراك والزيادة والإضافة والتفرد هي علاقة تباين؛ لأن الزيادة والإضافة والتفرد ليست من صور النقد العلمي، وهي على ذلك لا تدخل في معنى الاستدراكات على التعريف المختار.

المطلب الثالث: نشأة الاستدراك في علم التفسير

الفرع الأول: الاستدراك في عهد النبي ﷺ

إن نشأة الاستدراك في التفسير بدأت مع نشأة التفسير وظهوره؛ فقد تولى النبي ﷺ مهمة البيان لأُمَّته عملاً بقوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤] فكان أول

(١) الرويلي: عمر عقله، إضافات الماوردي في تفسيره النكت والعيون من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (الدوحة: جامعة قطر، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م)، ص ٢٥.

مفسر وشارح لكتاب الله تعالى، حتى إذا التبس عليهم فهم آية استدرك عليهم النبي ﷺ فبين الصواب، ولذلك أمثلة عديدة نجدها في كتب الحديث، منها^(١):

أولاً: ما جاء في الصحيحين عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»^(٢)، وفي رواية مسلم قال ﷺ: «ليس هو كما تظنون»^(٣)؛ فاستدرك النبي ﷺ على ما فهموه ابتداءً، وبين لهم الصواب وهو أن الظلم في قوله تعالى ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ يراد به الشرك.

وثانياً: ما جاء في الصحيحين عن عدي بن حاتم ﷺ قال: "لما نزلت: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عمدت إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل، فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله ﷺ، فذكرت له ذلك فقال: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار»^(٤)، فصحح له النبي ﷺ فهمه.

(١) للاستزادة، ينظر: الزهراني، استدراقات السلف في التفسير، ص ٣٩-٩٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، ج ٦، ص ١١٥، رقم (٤٧٧٦).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، ج ١، ص ١١٤، رقم (١٢٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ج ٣، ص ٢٨، رقم (١٩١٦)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ج ٢، ص ٧٦٦، رقم (١٠٩٠).

الفرع الثاني: الاستدراك في التفسير في عهد الصحابة رضي الله عنهم والتابعين رضي الله عنهم

تابع الصحابة والتابعون -رضوان الله تعالى ورحماته عليهم -على هذا النهج، فصحوا لغيرهم، امتثالاً لقوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] واقتداء بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)، ولذلك أمثلة كثيرة منها^(٢):

أولاً: ما روي عن عروة بن الزبير رضي الله عنه أنه قال: "قلت لعائشة رضي الله عنها - زوج النبي صلى الله عليه وسلم - وأنا يومئذ حديث السن: رأيت قول الله تبارك وتعالى ﴿إِنَّ الصَّافِيَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، فلا أرى على أحد شيئاً أن لا يطوف بهما؟"، فقالت عائشة: "كلا، لو كانت كما تقول، كانت: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما"^(٣).

وثانياً: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "بينما أنا في الحجر جالس، أتاني رجل يسأل عن ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ [العاديات: ١]" فقلت له: "الخيول حين تغير في سبيل الله، ثم تأوي إلى الليل، فيصنعون طعامهم، ويورون نارهم". فانفتل عني، فذهب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو تحت سقاية زمزم، فسأله عن ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ فقال: "سألت عنها أحدًا قبلي؟" قال: "نعم، سألت عنها ابن عباس، فقال: الخيول حين تغير في سبيل الله"، قال: "اذهب فادعه لي" فلما

(١) أجادت الباحثة مجمول الجدعاني في التأصيل للاستدراك الفقهي من خلال النصوص الشرعية والقواعد الكلية، وما ذكرته في بحثها ينطبق إجمالاً على الاستدراك التفسيري، ينظر: الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، ص ٩٧-١٢١.

(٢) للاستزادة ينظر: الزهراني، استدراقات السلف، ص ٩٧-٣٠٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب العمرة، باب (يفعل في العمرة ما يفعل في الحج)، ج ٣، ص ٦، رقم (١٧٩٠) واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، ج ٢، ص ٩٢٩، رقم (١٢٧٧).

وقفت على رأسه قال: "تقتي الناس بما لا علم لك به، والله لكانت أول غزوة في الإسلام لبدر، وما كان معنا إلا فرسان: فرس للزبير، وفرس للمقداد فكيف تكون العاديات ضبحا! إنما العاديات ضبحا من عرفة إلى مزدلفة إلى منى" قال ابن عباس: "فنزعت عن قولي، ورجعت إلى الذي قال علي عليه السلام"^(١).

ولا يخفى أن استدراكات الصحابة ومن بعدهم تحتل الصواب والخطأ، وهي من باب الاختلاف في الفروع وهو اختلاف غير مذموم يرجع سببه للاجتهاد، وصاحبه مأجور تبعاً لحديث «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٢)، والاستدراك ناتج عن وجود اختلاف بين شخصين، الأول يرى أن ما قاله صواب، والثاني يراه خطأ.

الفرع الثالث: الاستدراك في كتب التفسير

استمر المفسرون في الاستدراك على بعضهم البعض ثم بدأ التدوين في العلوم وكثر فأصبح الاستدراك ظاهراً في كتب التفسير وخاصة المحررة منها التي لم يقتصر مؤلفوها على مجرد جمع الأقوال دون التمهيص والترجيح.

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره جامع البيان، ج ٢٤، ص ٥٥٩، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ١١٥، رقم (٢٥٠٧) وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، وعلق عليه الذهبي فقال: "والخبر منكر".

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج ٩، ص ١٠٨، رقم (٧٣٥٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج ٣، ص ١٣٤٢، رقم (١٧١٦).

وقد أصبح هذا الباب في العصر الحديث مجالاً خصباً للدراسات العليا، فانبرى بعض

الباحثين لجمع استدراقات المفسرين ودراساتها في أبحاث علمية أكاديمية، ومن تلك الدراسات:

١. رسالة دكتوراه بعنوان: (استدراقات ابن عطية في المحرر الوجيز على الطبري في جامع

البيان عرضاً ودراسة)، وهي للباحث شايح بن عبده الأسمرى، وقد نوقشت عام ١٤٢٧ هـ

بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد بلغت عدد الاستدراقات التي جمعها الباحث

أكثر من مئتي استدراك.

٢. بحث علمي بعنوان: (استدراقات الرازي في مفاتيح الغيب على الزمخشري في الكشاف)،

وهو للباحثة هويدا عبد الله زغلول، وهو منشور في مجلة كلية اللغات والترجمة بجامعة

الأزهر، العدد الخامس، يوليو ٢٠١٣، ص ٢٠٠-٤٠٢، وقد تنوعت استدراقات الرازي

في موضوعاتها بين الفقهية واللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية وفي أسباب النزول.

٣. رسالة دكتوراه بعنوان: (تعقبات الإمام ابن كثير على من سبقه من المفسرين من خلال

كتابه تفسير القرآن العظيم جمعاً ودراسة)، وهي للباحث أحمد بن عمر السيد، وقد

نوقشت عام ١٤٣١ هـ-٢٠١٠م بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٤. رسالة دكتوراه بعنوان: (استدراقات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في

تفسيره التحرير والتنوير دراسة نظرية تطبيقية)، وهي للباحث أحمد محمد مذكور، وقد

نوقشت عام ١٤٣٢ هـ-٢٠١١م بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

وغيرها الكثير من الأبحاث التي تؤكد كثرة وجود الاستدراقات في كتب التفسير قديماً

وحديثاً.

المطلب الرابع: أثر الاستدراكات في التفسير

إن للاستدراك في التفسير أثراً إيجابياً على كتب التفسير وعلى المفسرين، ومن ذلك:

الفرع الأول: أثر الاستدراكات على كتب التفسير

- أولاً: تخلص كتب التفسير من الفهم الخطأ.
- ثانياً: استمرار الحركة العلمية مما يمنع الركود في التفسير ويؤكد مقولة كم ترك الأول للآخر.
- ثالثاً: الاستدراكات كانت دافعاً لتأليف بعض المصنّفات^(١) مما أسهم في إثراء العلوم.
- رابعاً: ارتفاع القيمة العلمية للمصنّف الذي يحوي استدراكات وتحريرات.

الفرع الثاني: أثر الاستدراكات على المفسرين

- أولاً: تنمية الملكة النقدية المبنية على التعليل والتدليل.
- ثانياً: تعدّد مصادر الاستنباط قواعد الترجيح عند المفسرين^(٢).
- ثالثاً: دفع المفسر للتصنيف في التفسير، إذ لا أحد معصوم؛ فلا ينبغي أن يكون الخوف من الخطأ مانعاً من التصنيف.

(١) مثل: الانتصاف لابن المنير والذي خصّصه للرد على اعتزاليات الزمخشري في كشفه.

(٢) ينظر: الزهراني، استدراكات السلف في التفسير، ص ٤٣٣.

- رابعاً: جعل المفسّر يتحلى بالتواضع ولا يغترّ بعلمه، إذ كان من العلماء أكابر
استُدرك عليهم^(١).

- خامساً: تمكين المفسّر من دراسة أسباب الخطأ في التفسير ليجنبها^(٢).

- سادساً: قد يكون للاستدراكات أثرٌ سلبي، فتتسبب في حصول الشحناء بين أهل
العلم:

- إذا لم يراعِ المستدرك الأدب في استدراكه.
- وإذا أصيب المستدرك عليه بالغرور والكبر، فلم يقبل النقد.

(١) استدرك بعض المفسرين كابن عطية وابن كثير على الطبري - وهو الملقب بـ(شيخ المفسرين)، وقد سبقَت الإشارة لبعض الرسائل العلمية التي جمعت هذه الاستدراكات.

(٢) ينظر: الزهراني، استدراكات السلف في التفسير، ص ٤٣٩.

المبحث الخامس: طريقة الاستدراك عند الإمام أبي السعود

بعد التعريف بالاستدراك بشكل عام، أنتقل للحديث عن الاستدراك عند أبي السعود بشكل خاص من خلال عرض صيغ الاستدراك عنده، ثم بيان منهجه في الاستدراك.

المطلب الأول: صيغ الاستدراك عند الإمام أبي السعود

تنوعت صيغ الاستدراك التي استعملها الإمام أبو السعود في تفسيره^(١)، ويمكن تقسيمها

إلى قسمين:

الفرع الأول: صيغ الاستدراك الدالة على إبطال القول المستدرك عليه

استعمل أبو السعود عدداً من الصيغ تدل على إبطال القول المستدرك عليه، من أبرزها:

أولاً: التعبير بقوله (لا... كما قيل)

ومثاله: قول أبي السعود في المتساءل عنه في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١]:

"المتساءل عنه هو البعث، لا القرآن أو نبوة النبي عليه الصلاة والسلام كما قيل"^(٢).

ثانياً: التعبير بقوله (لا... كما تُؤهم)

ومثاله: استدراكه على من جعل الخطاب للنبي ﷺ في قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ

يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، فقد قال أبو السعود: "وقوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي﴾ خطاب

(١) اختصرت النصوص المنقولة عن أبي السعود في هذا المبحث واقتصر قدر الإمكان على موضع الشاهد خشية الإطالة والتكرار، وتفصيل دراسة هذه الاستدراكات مع كامل نصّها يأتي في الفصلين الثاني والثالث من البحث.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١، وينظر: ص ٢٢٠ من البحث.

للمتعددي بطريق الالتفات لمزيد الاهتمام بالزجر عن التعدي لا للنبي عليه الصلاة والسلام كما
تُوهِم^(١).

ثالثاً: التعبير بقوله (بمعزل من السداد)

ومثاله: استدراكه على من حصر مفعول (يعقلون) على معنى خاص متعلق بأمور الدنيا
في قوله تعالى ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤]، فقد قال
أبو السعود: "﴿قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ أي لا يعقلون شيئاً حتى يعرفوا الحق ويتبعوه... وأما ما قيل من
أن المعنى لا يعقلون أن تشتت القلوب مما يوهن قواهم فبمعزل من السداد"^(٢).

رابعاً: التعبير بقوله (فقد نأى عن الحق)

ومثاله: استدراكه على من حصر الاستعاذة في سورة الفلق في المضار البدنية، فقد قال
أبو السعود في تفسير قوله تعالى ﴿مَنْ شَرَّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢]: "أي: من شر ما خلقه من
الثقلين وغيرها كائنا ما كان من ذوات الطباع والاختيار، وهذا كما ترى شامل لجميع الشرور،
فمن توهم أن الاستعاذة هاهنا من المضار البدنية، وأنها تعم الإنسان وغيره مما ليس بصدد
الاستعاذة، ثم جعل عمومها مداراً لإضافة الرب إلى الفلق؛ فقد نأى عن الحق بمراحل"^(٣).

خامساً: التعبير بقوله (ويرده)

ومثاله: استدراكه على من جعل التساؤل في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ النَّبِيِّ
الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبا: ١-٣] من المسلمين والكافرين، حيث قال أبو السعود:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٣، وينظر: ص ١٧٢ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ١١٧، وينظر: ص ١٤٤ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج ٨، ص ٤٦٦-٤٦٧، وينظر: ص ٢٨٨ من البحث.

"وحمله على الاختلاف بالنفي والإثبات بناء على تعميم التساؤل لفريقي المسلمين والكافرين، على أن سؤال الأولين ليزدادوا خشية واستعداداً، وسؤال الآخرين ليزدادوا كفراً وعناداً يرده قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: ٤]"^(١).

سادساً: التعبير بقوله (ويأباه)

ومثاله: استدراكه على من فسّر الغد بيوم القيامة في قوله تعالى: ﴿سَيَعْلَمُونَ عَدَا مَنْ الْكُذَّابُ الْأَشِرُّ﴾ [القمر: ٢٦] حيث قال أبو السعود: "وقيل المراد بالغد يوم القيامة، ويأباه قوله تعالى ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ﴾ [القمر: ٢٧]"^(٢).

سابعاً: التعبير بقوله (والأول هو الحق)

ومثاله: استدراكه على من فسّر الغاشية بالنار في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١]، فقد قال أبو السعود: "هي القيامة... وقيل: هي النار... والأول هو الحق"^(٣).

ثامناً: التعبير بقوله (والاستدلال به...مما لا وجه له)

ومثاله: استدراكه على من استشهد بقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ [الفجر: ٢٣] على عدم وجوب قبول التوبة على الله تعالى في الدنيا، فقد قال أبو السعود: "والاستدلال به على عدم وجوب قبول التوبة في دار التكليف مما لا وجه له"^(٤).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩٠، وينظر: ص ٢٢٧ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ٢٩، وينظر: ص ١٢٢ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٧٥، وينظر: ص ٢٧١ من البحث.

(٤) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٨٩، وينظر: ص ٢٧٥ من البحث.

تاسعاً: التعبير بقوله (وليس فيه ما يدل على...)

ومثاله: استدراكه على من استشهد بقوله تعالى ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ

أَحَدًا ۚ ۲٦ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧] على نفي كرامات الأولياء حيث قال أبو

السعود: "وليس فيه ما يدل على نفي كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف"^(١).

الفرع الثاني: صيغ الاستدراك الدالة على تضعيف القول المستدرك عليه

أولاً: التعبير بقوله (ليس بذاك)

ومثاله: استدراكه على تفسير (وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ) في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَخْرَجْتُمْ لَخُرَجَنَّ

مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر: ١١] بمعنى عدم الطاعة في القتال أو الخذلان،

فقد قال أبو السعود: "﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ﴾ أي في شأنكم ﴿أَحَدًا﴾ يمنعنا من الخروج معكم

﴿أَبَدًا﴾ وإن طال الزمان، وقيل: لا نطيع في قتالكم أو خذلانكم، وليس بذاك"^(٢).

ثانياً: التعبير بقوله (هو بعيد)

ومثاله: استدراكه في تفسير قوله تعالى ﴿يَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَنَمَآءًا لِلْمُقِيمِينَ﴾ [الواقعة:

٧٣]، حيث قال أبو السعود: "وقد جُوز أن يراد بالمقيمين الذين خلت بطونهم ومزاودهم من

الطعام، وهو بعيد"^(٣).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٧، ص ٢٤٠، وينظر: ص ١٩٧ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص ١١٦، وينظر: ص ١٤٠ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص ٦٧، وينظر: ص ١٢٥ من البحث.

ثالثاً: التعبير بقوله (لا يخفى ضعفه)

ومثاله: استدراكه على من فسّر النفس اللوامة في قوله تعالى ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ

اللَّوَامَةِ﴾ [القيامة: ٢] بجنس النفس، حيث قال أبو السعود: "وقيل بالجنس... ولا يخفى ضعفه" (١).

رابعاً: التعبير بقوله (ولا تعويل عليه)

ومثاله: استدراكه على من جعل قوله تعالى ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦] بياناً للناس،

حيث قال أبو السعود: "﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦] بيان للذي يوسوس على أنه ضربان:

جني وإنسي... وقد جوز أن يكون بياناً للناس على أنه يطلق على الجن أيضاً حسب إطلاق

النفر والرجال عليهم، ولا تعويل عليه" (٢).

خامساً: التعبير بقوله (فتعسف ظاهر)

ومثاله: استدراك أبي السعود على القائلين بتخصيص اعتبار الفقر بفيء بني النضير

حيث قال: "﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: ٨] بدلٌ من لذي القربى وما عطف عليه... ومن

أعطى الأغنياء ذوي القربى خصّ الإبدال بما بعده، وأما تخصيص اعتبار الفقر بفيء بني

النضير فتعسف ظاهر" (٣).

سادساً: التعبير بقوله (وأنت خبير بأن...)

ومثاله: استدراك أبي السعود على من جعل شبه الجملة ﴿عَلَى النَّاسِ﴾ متعلقة بفعل

﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢] حيث قال أبو

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦٤، وينظر: ص ٢١٢ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ٤٧١، وينظر: ص ٢٩٣ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج ٨، ص ١١٣، وينظر: ص ١٣٤ من البحث.

السعود: "وقد جُوِّزَ أن تكون ﴿عَلَى﴾ متعلقة بـ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ ويكون تقديمها على الفعل لإفادة الخصوصية أي يستوفون على الناس خاصة فأما أنفسهم فيستوفون لها، وأنت خير بأن القصر بتقديم الجار والمجرور إنما يكون فيما يمكن تعلق الفعل بغير المجرور أيضا حسب تعلقه به"^(١).

سابعاً: التعبير بقوله (.... يقتضي...)

ومثاله: استدراكه على من جعل تعدية ﴿اكتالوا﴾ بحرف ﴿عَلَى﴾ في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا اُكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢] للدلالة على أن الاكتيال هو لما لهم على الناس، حيث قال أبو السعود: "وأما ما قيل: من أن ذلك للدلالة على أن اكتيالهم لما لهم على الناس؛ فمع اقتضائه لعدم شمول الحكم لاكتيالهم قبل أن يكون لهم على الناس شئ بطريق الشراء ونحوه - مع أنه الشائع فيما بينهم - يقتضي أن يكون معنى الاستيفاء أخذ ما لهم عليهم وافياً من غير نقص إذ هو المتبادر منه عند الإطلاق في معرض الحق، فلا يكون مداراً لزمهم والدعاء عليهم"^(٢).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٤٥، وينظر: ص ٢٦٠ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٤٥، وينظر: ص ٢٥٦ من البحث.

المطلب الثاني: منهجية الإمام أبي السعود في الاستدراك

بعد الاستقراء والتتبع يمكن بيان منهجية الإمام أبي السعود في استدراكاته من خلال

المعالم الآتية:

الفرع الأول: عدم تصريحه بذكر المستدرك عليه

إن من منهجية أبي السعود بل من قواعده التي لا تكاد تتخرم عدم التصريح بذكر اسم المستدرك عليه، والاكتفاء بذكر القول المستدرك عليه^(١)، وهذا الصنيع منه فيه احترام للعلماء، حيث إنّه يوجه النقد للقول لا لقائله، وإن كانت لا توجد غضاضة في التصريح باسم المستدرك عليه ما دام الحديث في إطار النقد العلمي البناء.

الفرع الثاني: التنوع بين نقل القول المستدرك عليه وعدمه

لم يتخذ أبو السعود منهجاً واحداً في التعامل مع النص المستدرك عليه، بل تنوع أسلوبه في التعامل معه؛ فهو يأتي في الغالب بذات عبارة المستدرك عليه، وأحياناً يعبر عن قول المستدرك عليه بمعناه، بينما يكتفي في بعض الأحيان بالإشارة للاستدراك دون ذكره، ويمكن التمثيل على ما سبق بما يأتي:

أ- أن يأتي بذات عبارة المستدرك عليه:

ومثاله: استدراكه على البيضاوي في بيان العلاقة بين المقسم به وجواب القسم في قوله

تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ۗ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٧-٨]، فقد قال البيضاوي:

(١) الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة عنده في حدود الدراسة (حزب المفصل) كان في موضع واحد له ملابساته الخاصة، ينظر: ص ١١٣ من البحث.

"ولعل النكتة في هذا القسم تشبيه أقوالهم في اختلافها وتنافي أغراضها بطرائق السموات في تباعدها واختلاف غاياتها"^(١)، واستدرك عليه أبو السعود مع نقله لنصّ كلامه فقال: "وقيل: النكتة في هذا القسم تشبيه أقوالهم في اختلافها وتنافي أغراضها بطرائق السموات في تباعدها واختلاف غاياتها، وليس بذاك"^(٢).

ب- أن يأتي بمعنى القول المستدرك عليه:

ومثاله: في بيان المراد بالصالحين في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِّنَّا الصَّالِحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١]، فقد قال الزمخشري إن الصالحين هم "الأبرار المتقون"^(٣)، وقال البيضاوي: هم "المؤمنون الأبرار"^(٤)، وقد عبّر أبو السعود عن قولهم بعبارة أخرى، فقال إن الصالحين هم "الموصوفون بصلاح الحال في شأن أنفسهم وفي معاملتهم مع غيرهم، المائلون إلى الخير والصلاح حسبما تقتضيه الفطرة السليمة... على الوجه المذكور لا في الإيمان والتقوى كما تُؤمّم"^(٥) فجمع بأسلوبه بين عبارتي الزمخشري والبيضاوي، فذكر التقوى من عبارة الزمخشري، والإيمان من عبارة البيضاوي.

(١) البيضاوي: ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ)، ج٥، ص١٤٦.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٧، ص٤٥٨، وينظر: ص٩٠ من البحث.

(٣) الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ)، ج٤، ص٦٢٧.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص٢٨٢.

(٥) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٨، ص٢٣٦-٢٣٧، وينظر: ص١٨٨ من البحث.

ج- أن لا يذكر القول المستدرك عليه ويكتفي بذكر عبارة تدل على وجود الاستدراك:

ومثاله: استدراكه على ما قيل في تعيين السائل وطريقة إلقاء السؤال في قوله تعالى:

﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [المدثر: ٤٢]، حيث قال أبو السعود: "﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴿

يسألونهم عن أحوالهم وقد حذف المسؤول لكونه عين المسؤول عنه، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ

فِي سَقَرٍ﴾ مقدر بقول، هو حال من فاعل ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾، أي: يسألونهم قائلين أي شيء أدخلكم

فيها، فتأمل ودع عنك ما تكلف فيه المتكلفون"^(١)، فقد اكتفى بذكر رأيه في المسألة مع بيان

وجه اعتراضه على المستدرك عليهم، ولم يذكر القول المستدرك عليه لا بالنص ولا بالمعنى.

الفرع الثالث: تنوع طرق تعامله مع ذكر علة الاستدراك

إن الغالب في استدراكات أبي السعود أن يذكر تعليلاً أو أكثر يؤيد به استدراكه أو يؤيد

به القول الذي اختاره، وقد يكتفي أحياناً بذكر الاستدراك دون التعليل إذا كان التعليل ظاهراً،

ويمكن التمثيل على ما سبق بما يأتي:

أ- التعليل بما يبطل القول المستدرك عليه

ومثاله: ما قاله أبو السعود في تعيين اليوم في تفسير قوله تعالى ﴿فَدَرَهُمْ حَتَّى

يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ [الطور: ٤٥]، فقد ذكر القول الذي يرتضيه، ثم القول

المستدرك عليه، وعقب ذلك بالتعليل لاستدراكه بتعليين، قال أبو السعود: "﴿يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ

يُصْعَقُونَ﴾... وهو يوم يصيبهم الصعقة بالقتل يوم بدر لا النفخة الأولى كما قيل؛ إذ لا

يصعق بها إلا من كان حياً حينئذ، ولأن قوله تعالى ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً﴾

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦١، وينظر: ص ٢٠٥ من البحث.

[الطور: ٤٦] أي شيئاً من الإغناء بدل من يومهم ولا يخفى أن التعرض لبيان عدم نفع كيدهم يستدعي استعمالهم له طمعاً في الانتفاع به وليس ذلك إلا ما دبروه في أمره ﷺ من الكيد الذي من جملة مناصبتهم يوم بدر، وأما النفخة الأولى فليست مما يجري في مدافعته الكيد والحيل" (١).

ب- التعليل بما يؤيد القول الذي يختاره

ومثاله: استدلاله بالسياق على أن سبب نزول قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] هو الوعد بالقتال، حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] بيان لما هو مرضي عنده تعالى بعد بيان ما هو ممقوت عنده، وهذا صريح في أن ما قالوه عبارة عن الوعد بالقتال لا عما نقوله الممتدح أو انتحله المنتحل أو ادّعاه المنافق" (٢).

ج- ذكر الاستدراك دون تعليله

ومثاله: استدراكه في بيان المراد في قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٩] دون التعليل، حيث قال أبو السعود: "فذكر الناس حسبما يسرناك له بما يوحى إليك، واهداهم إلى ما في تضاعيفه من الأحكام الشرعية كما كنت تفعله، لا بعد ما استنتب لك الأمر كما قيل" (٣).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٧، ص٤٧٧، وينظر: ص٩٩ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج٨، ص١٣٦-١٣٧، وينظر: ص١٥٦ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص٣٧٢، وينظر: ص٢٦٨ من البحث.

الفرع الرابع: تنوع التعليقات التي يذكرها لتأييد استدراكه

لقد تنوعت التعليقات التي يستعملها أبو السعود في تأييد استدراكاته، مما يدل على غزارة

علمه، ومن أبرزها ما يأتي:

أولاً: الاستدلال بالسياق

يظهر في استدراكات أبي السعود اهتمامه الكبير بتوظيف دلالة السياق في تعليل

استدراكاته، ومثاله: الاستدراك في مرجع الضمير في قوله تعالى ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا﴾ [الملك:

٧]، حيث قال أبو السعود: "وجعل الشهيق لأهلها منهم وممن طرح فيها قبلهم كما في قوله تعالى

﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦] يرده قوله تعالى ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ﴾ [الملك: ٨] أي تتميز

وتتفرق ﴿مِنَ الْعِظِ﴾ أي من شدة الغضب عليهم، فإنه صريح في أنه من آثار الغضب

عليهم" (١).

ثانياً: الاستدلال بكون القول خلاف الظاهر

ومثاله: استدلاله بأن تفسير الإعطاء بإعطاء الطاعة في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ

أَعْطَى﴾ [الليل: ٥] والبخل بالبخل عن الطاعة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ﴾ [الليل: ٨]

هو خلاف الظاهر، حيث قال: "﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى﴾ حقوق ماله... ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ﴾ أي:

بماله، فلم يبذله في سبيل الخير... وتفسير الأول بإعطاء الطاعة، والثاني بالبخل بما أمر

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٣، وينظر: ص ١٧٧ من البحث.

به مع كونه خلاف الظاهر يأباه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى﴾ [الليل: ١١] (١)،

وقد استدل هنا بأمرين: الأول كونه خلاف الظاهر، والثاني دليل من السياق.

ثالثاً: الاستدلال بمعهود القرآن

ومثاله: استدلاله بمعهود القرآن في الاستشهاد بإحياء الأرض الميتة على قدرة الله

تعالى على البعث، حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَالأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١٢]:

"هو ما تتصدع عنه الأرض من النبات أو مصدر من المبني للمفعول وهو تشققها بالنبات لا

بالعيون كما قيل؛ فإن وصف السماء والأرض عند الإقسام بهما على حقية القرآن الناطق

بالبعث بما ذكر من الوصفين للإيماء إلى أنهما في أنفسهما من شواهد، وهو السر في

التعبير بالصدع عنه وعن المطر بالرجع وذلك في تشقق الأرض بالنبات المحاكي للنشور

حسبما ذكر في مواقع من التنزيل لا في تشققها بالعيون" (٢).

رابعاً: الاستدلال بدلالات حروف المعاني

ومثاله: استدلاله بدلالة حروف العطف على أن الشق المراد بقوله تعالى ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا

الأرض﴾ [عبس: ٢٦] هو شق الله تعالى للأرض بالنبات لا شق الزرع بأدوات الحراثة،

حيث قال: "﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضِ﴾: أي بالنبات... وحمل شقها على ما بالكرباب يجعل إسناده

إلى نون العظمة من قبيل إسناد الفعل إلى سببه يأباه كلمة (ثم) والفاء في قوله تعالى:

﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ [عبس: ٢٧] (٣).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٩٨-٣٩٩، وينظر: ص ٢٧٩ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٦٧، وينظر: ص ٢٦٣ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٢٧، وينظر: ص ٢٥٠ من البحث.

خامساً: الاستدلال بالإخلال بجزالة النظم

ومثاله: استدراكه على من وجّه قراءة ﴿ثُمَّ كَلَّا سَتَعْلَمُونَ﴾ [النبا: ٥] بالتاء على تقدير القول حيث قال أبو السعود: "وقرى: ﴿سَتَعْلَمُونَ﴾ بالتاء على نهج الالتفات إلى الخطاب الموافق لما بعده من الخطابات تشديدا للردع والوعيد، لا على تقدير (قل لهم) كما تُؤهّم، فإن فيه من الإخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى"^(١).

سادساً: الاستدلال بتنزيه القرآن من التمحلات

ومثاله: استدراكه على من جعل قوله تعالى ﴿أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ [النجم: ٢١] مفعولاً ثانياً للرؤية في قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ [النجم: ١٩-٢٠]، حيث قال أبو السعود: "وأما ما قيل من أن هذه الجملة مفعول ثانٍ للرؤية، وخلوها عن العائد إلى المفعول الأول لما أن الأصل (أخبروني أن اللات والعزى ومناة ألكم الذكر وله هن) أي: تلك الأصنام، فوضع موضعها الأنثى لمراعاة الفواصل وتحقيق مناط التوبيخ فمع ما فيه من التمحلات التي ينبغي تنزيه ساحة التنزيل عن أمثالها يقتضي اقتصار التوبيخ على ترجيح جانبهم الحقيق على جناب الله العزيز الجليل من غير تعرض للتوبيخ على نسبة الولد إليه سبحانه"^(٢).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١، وينظر: ص ٢٣١ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٠، وينظر: ص ١٠٥ من البحث.

الفرع الخامس: تنوع عبارات الاستدراك بحسب تقييم القول المستدرك عليه

لم تأت عبارات أبي السعود في استدراكاته على نهج واحد، وإنما تنوعت بحسب تقييمه للقول المستدرك عليه من حيث القرب والبعد، والإبطال والضعف، والخطأ والصواب، وقد ظهر ذلك جلياً في تنوع صيغ الاستدراك عنده. والأصل عنده أنه لا يغلظ القول في نقد المستدرك عليه، إلا إذا كان في القول المستدرك عليه تعدياً، ومثاله: تغليظ القول على من جعل الضميرين في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾ [عبس: ١١-١٢] عائدين للعتاب المذكور للنبي ﷺ، حيث قال: "وأما من جَوَزَ رجوعهما إلى العتاب المذكور فقد أخطأ وأساء الأدب وخبط خطباً يُقضى منه العجب"^(١).

الفرع السادس: ختام الاستدراك أحياناً بالدعوة للتأمل والتدبر

قد يختم أبو السعود استدراكاته ببعض العبارات الداعية إلى التأمل والتدبر، نحو قوله: "فتأمل"^(٢)، وقوله: "فتأمل وكن على الحق المبين"^(٣)، وقوله: "فتدبر"^(٤) وفي ذلك دعوة لطلاب العلم لإشعال القريحة العلمية وإعمال العقل، وعدم التسليم لاستدراكه بل التأمل في المسألة والأقوال الواردة فيها للوصول للحق.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٣-٣٢٤، وينظر: ص ٢٤٤ من البحث.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ٢٦١، وينظر: ص ٢٠٥ من البحث.

(٣) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٨٥، وص ٣٢٤، وينظر: ص ٢٤٤ من البحث.

(٤) المرجع السابق، ج ٨، ص ٣٤٥، وينظر: ص ٢٥٦ من البحث.

تمت الدراسة النظرية وسأشرع - مستعينة بالله - في الدراسة التطبيقية من خلال

الفصلين الآتيين:

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة ق إلى سورة التحريم

والفصل الثالث: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل: من سورة الملك إلى سورة الناس

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل:

من سورة ق إلى سورة التحريم

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في سورة ق وجزء الذاريات

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء المجادلة

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في سورة ق وجزء الذاريات

وفيه عشرة مطالب

المطلب الأول: الاستدراك في سبب إفراد صفة الملكين في قوله تعالى ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ

قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال العكبري: "﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾: واحد في اللفظ، والمعنى: رقيبان عتيدان"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير الآية: "﴿رَقِيبٌ﴾: [أي:] ملك يرقب قوله ويكتبه؛ فإن كان

خيراً فهو صاحب اليمين بعينه وإلا فهو صاحب الشمال... والإفراد مع وقوفهما معاً على ما

(١) العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (القاهرة:

مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط.، د.ت.)، ج ٢، ص ١١٧٥.

صدر عنه لما أن كلاً منهما رقيب لما فوّض إليه لا لما فوّض إلى صاحبه، كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿عَتِيدٌ﴾، أي: معد مهياً لكتابة ما أمر به من الخير أو الشر، ومن لم يتنبه له توهم أن معناه رقيبان عتيدان^(١).

ثالثاً: الدراسة

أخبر الله تبارك وتعالى عباده بأنه جعل على كل واحد منهم ملكين اثنين وكلاً بكتابة حسناته وسيئاته، الأول يكون عن يمينه، والآخر عن شماله، قال تعالى: ﴿إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَفِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢]. وقد نُقل الإجماع على أن الملك الذي عن يمينه يكتب الحسنات، والذي عن شماله يكتب السيئات^(٢).

وعلى ضوء ما سبق، فإن الآية الكريمة محل الدراسة جاءت بالإفراد في ذكر صفة الملكين في قوله تعالى ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ مع أنهما ملكان اثنان، ولذلك اختلف المفسرون في توجيهه معنى هذه الآية على قولين:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٧، ص ٤٤٧.

(٢) ينظر: ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م)، ج ١، ص ٣٣٦.

القول الأول: أن المراد بـ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ هو التثنية، أي: رقيبان عتيدان^(١).

وقد استدل أصحاب هذا القول بما ذكره علماء اللغة من أن وزن (فعليل) يأتي بمعنى الإفراد والتثنية والجمع، قال الجوهري: "فَعِيلٌ وَفَعُولٌ مَمَّا يَسْتَوِي فِيهِ الْوَاحِدُ وَالْإِثْنَانُ وَالْجَمْعُ"^(٢)، ومثاله في صيغة (فعلول) قوله تعالى: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٦] أي: رسولاً؛ فالمتحدثان هم موسى وهارون، ومثاله في صيغة (فعليل) قوله تعالى: ﴿وَأَلْمَلِكُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحریم: ٤]، أي: ظهراء.

القول الثاني: أن ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ على ظاهرها في معنى الإفراد^(٣)؛ وذلك لأن هذا

الوصف ينطبق على كل ملك منهما بحسب اختصاصه، فصاحب اليمين رقيب على الحسنات عتيد مهياً لكتابتها، وصاحب الشمال رقيب على السيئات عتيد مهياً لكتابتها أيضاً، فما يلفظ المرء من قول إلا يكون له ملك رقيب عليه بحسب ما صدر منه، إن كان خيراً فالرقيب العتيد

(١) ذهب إلى هذا القول جملة من أهل التفسير واللغة، ينظر: النحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون ودار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ)، ج٤، ص١٤٩، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج٢، ص١١٧٥، والسمين الحلبي: أبو العباس أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم، د.ط.، د.ت.)، ج١٠، ص٢٥، والمحلي: جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تفسير الجلالين، (القاهرة: دار الحديث، ط١، د.ت.)، ص٦٩٠.

(٢) الجوهري، الصحاح، مادة (ق ع د)، ج٢، ص٥٢٦، وينظر: الأخفش: أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م)، ج١، ص٢٥٨.

(٣) أشار لهذا القول جملة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج٢١، ص٤٢٤، والزمخشري، الكشاف، ج٤، ص٣٨٥، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص١٤١، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٧، ص٣٩٨، وابن عجيبة، البحر المديد، ج٥، ص٤٥٠، والمظهري: محمد ثناء الله، التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، (باكستان: مكتبة الرشدية، د.ط.، ١٤١٢هـ)، ج٩، ص٦٩.

هو صاحب اليمين، وإن كان شراً فالرقيب العتيد هو صاحب الشمال. وعلى هذا يكون الوصف في الآية مقصوداً به أحد الملكين، إما صاحب اليمين وإما صاحب الشمال، قال ابن الجوزي: "إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ" أي: حافظ، وهو الملك الموكّل به، إمّا صاحب اليمين، وإمّا صاحب الشمال^(١)، فكما أن القول الملفوظ هو واحد، فالملك الموصوف في الآية -المتولي لهذا القول بالتسجيل- هو أحد الملكين.

وقد صرح أبو السعود باختياره لهذا القول، كما صرح برده للقول الآخر.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: لا خلاف في أن لكل مكلف ملكين موكلين بكتابة أعماله، وأنهما يتصفان بأنهما رقيبان عتيدان، وإنما الاختلاف هو في قوله تعالى: ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ هل هو على ظاهره بمعنى الأفراد أم هو بمعنى التنثية؟

ثانياً: لقد وفق أبو السعود في اختياره القول القائل بإفراد صفة الملكين لسببين:

- الأول: أنه سار على ظاهر الآية، وأبقاها على أصلها وهو الإفراد؛ إذ لا ينبغي الخروج عن الظاهر إلا عند الحاجة، ولا حاجة هنا؛ لاستقامة المعنى على الإفراد.

(١) ابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ١٥٩.

- الثاني: أنه تنبّه للمعنى الدقيق، وذلك أنه ليس المراد بـ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ مجرد

السماع الذي يشترك فيه الملكان، وإنما المقصود الكتابة^(١)، والكتابة تختص بواحد

منهما في كل فعل، ولذا عبّر بلفظ الإفراد.

ثالثاً: أن القول بحمل ﴿رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ على التثنية قول مرجوح وإن كانت اللغة تحتمله؛ لما

سبق بيانه، وعليه فإني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضوع في محله.

المطلب الثاني: الاستدراك في العلاقة بين المقسم به وجواب القسم في قوله تعالى

﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ﴿٧﴾ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿الذاريات: ٧-٨﴾

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ﴿الذاريات: ٧﴾ ذات الطرائق...﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ

مُخْتَلِفٍ ﴿الذاريات: ٨﴾ في الرسول ﷺ... ولعل النكتة في هذا القَسَم تشبيه أقوالهم في اختلافها

وتتافي أغراضها بطرائق السموات في تباعدها واختلاف غاياتها"^(٢).

(١) تنبه لهذا المعنى الدقيق الإيجي قبل أبي السعود حيث قال: "ولو قيل: المراد من قوله ﴿إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ﴾

ملك يسمعه لا يحفظه، ويكتبه فقلنا: فالمناسب رقيباً، لأن السماع لا يختص بواحد"، ينظر: الإيجي:

محمد بن عبد الرحمن، جامع البيان في تفسير القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٤م)، ج ٤، ص ١٨٢.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٤٦.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٨] أي: متخالف متناقض وهو قولهم في حقه عليه الصلاة والسلام تارة شاعر وأخرى ساحر وأخرى مجنون، وفي شأن القرآن الكريم تارة شعر وأخرى سحر وأخرى أساطير، وفي هذا الجواب تأييد ليكون الحيك عبارة عن الاستواء كما يلوح به ما نقل عن الضحاك من أن قول الكفرة لا يكون مستويا إنما هو متناقض مختلف^(١)، وقيل: النكتة في هذا القَسَم تشبيهه أقوالهم في اختلافها وتنافي أغراضها بطرائق السموات في تباعدها واختلاف غاياتها وليس بذاك"^(٢).

ثالثاً: الدراسة

تنوعت عبارات السلف في التعبير عن معنى (ذَاتِ الْحُبُكِ)، فقيل إنها: ذات الخلق الحسن، أو ذات الطرائق، أو ذات الزينة، أو ذات الاستواء، وغيرها من العبارات^(٣). وعند التحقيق يتبين

(١) نقله بعض المفسرين عن الضحاك ولم أجده في كتب التفسير المسندة، ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٣٩٦، وأبو حيان: محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، ١٤٢٠هـ)، ج ٩، ص ٥٥٠، والنيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ)، ج ٦، ص ١٨٥.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٧، ص ٤٥٨.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢١، ص ٤٨٦-٤٨٩، والماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.)، ج ٥، ص ٣٦٢، والواحدي، البسيط، ج ٢٠، ص ٤٢٨-٤٣٠.

أن هذه الأقوال تعد من قبيل اختلاف التنوع، فإن كل أقوالهم ترجع إلى شيء واحد هو: جودة الخلق وإتقان الصنع^(١).

وقد مال أبو السعود إلى أن معنى الحبك هو (الاستواء)، ولم يعترض على الأقوال الأخرى والتي من ضمنها القول الذي اختاره البيضاوي في تفسيره في أن معنى الحبك هو (الطرائق) والذي بنى عليه اجتهاده في بيان النكتة البلاغية في العلاقة بين المقسم به ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ وجواب القسم ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾. إلا أن هذا الاختلاف بينهم في تحديد معنى الحبك انبنى عليه اختلافهم في بيان تلك النكتة البلاغية:

- فذهب أبو السعود ومن وافقه^(٢) إلى أن العلاقة بين المقسم به والمقسم عليه علاقة مقابلة؛ فالسماة مستوية، وأقوالهم مختلفة، فيكون الغرض من القسم إبراز الاختلاف بين صورة السماء في استوائها وانتظامها وصورة أقوال المشركين في تناقضها واختلافها.

(١) ذهب ابن كثير إلى أن المعنى الذي يجمع المعاني المتنوعة هو (الحسن والبهاء)، وقد اخترت التعبير عن المعنى الجامع بعبارة: (جودة الخلق وإتقان الصنع)؛ لأن هذا المعنى أوسع وأشمل لأقوال السلف - والله تعالى أعلم - وهو متفق مع معنى الحبك في اللغة، قال الزجاج: "المحبوك في اللغة ما أُجيدَ عملُهُ"، الزجاج: إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، ج٥، ص٥٢، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٧، ص٤١٥.

(٢) ينظر: الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ هـ)، ج١٤، ص٦، وقطب: سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، د.ط.، د.ت.)، ج٦، ص٣٣٧٦.

■ وذهب البيضاوي ومن وافقه^(١) إلى أنها علاقة مشابهة؛ فالسماء ذات طرائق متنوعة وكذلك أقوالهم متنوعة، فيكون الغرض من القسم إبراز الشبه بين صورة السماء في تعدد طرائقها وصورة أقوال المشركين في تعدد اتجاهاتها. وقد ضعّف أبو السعود هذا الوجه الذي ذهب إليه البيضاوي.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الأقوال التي ذكرها المفسّرون في معنى (الحُبُك) وإن اختلفت عباراتهم فهي تدور في معنى واحد، وهي من باب اختلاف التنوع، ولا يوجد تعارض بينها^(٢) "والآية تشمل الجميع، فكل الأقوال حق"^(٣).

ثانياً: لم يكن استدراك أبي السعود في معنى (الحُبُك) بل في العلاقة بين المقسم به والمقسم عليه.

ثالثاً: إن بيان النكتة البلاغية في القسم من الأمور الاجتهادية غير المقطوع بها، وقد ألمح لذلك البيضاوي حيث استعمل كلمة: "ولعل".

رابعاً: إن القول بوجود علاقة مشابهة أو مقابلة بين السماء وبين أقوال المشركين هي كلها احتمالات مقبولة، ودلالات صحيحة، ويمكن الجمع بينهما، وعلى هذا فأميل إلى صحة القولين معاً، وهو ما اختاره الآلوسي حيث قال: "ولعل النكتة في ذلك القسم تشبيه أقوالهم في

(١) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ١٨، ص ٤٥١، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٩٩، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٦، ص ٣٤٠.

(٢) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ١٨، ص ٤٥١، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٦.

(٣) الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، ج ٧، ص ٤٣٧.

اختلافها وتنافي أغراضها بطرائق السماوات في تباعدها واختلاف هيئاتها، أو الإشارة إلى أنها ليست مستوية جيدة، أو ليست قوية محكمة، أو ليس فيها ما يزينها بل فيها ما يشينها من التناقض^(١).

خامساً: لم يقبل أبو السعود رأي البيضاوي الذي يلمح لوجود علاقة مشابهة بين السماء في تنوع طرائقها والكافرين في تنوع مسالكهم، ولعل سبب عدم قبوله لذلك هو أن اختلاف المشركين أمر مذموم، فكيف تشبّه السماء - وهي من عظيم مخلوقات الله تعالى - بأمر مذموم؟ والجواب عن ذلك: أن البيضاوي لا يمكن أن يُريد بالمشابهة التطابق التام، بل أراد التشبيه من وجه واحد وهو وجود الاختلاف، لكن اختلاف السماء هو اختلاف مقترن بالتناغم واختلاف أقوال المشركين هو اختلاف مع التناقض.

بناء على ما سبق أقول: إنه لا وجه لتضعيف قول البيضاوي، وإن استدرك أبي السعود في هذا الموضع في غير محله.

المطلب الثالث: الاستدراك في وجه التوكيد في قوله تعالى ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمُ

مِنهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمُ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿الذاريات: ٥٠-٥١﴾

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: ﴿﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾﴾ إفراد لأعظم ما يجب أن يفر منه ﴿﴿إِنِّي

لَكُمُ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ تكرر للتأكيد، أو الأول مرتب على ترك الإيمان والطاعة والثاني على

الإشراك^(٢).

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٦.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٥٠.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ نهي موجب للفرار من سبب العقاب بعد الأمر بالفرار من نفسه كما يشعر به قوله تعالى ﴿إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ﴾ أي من الجعل المنهي عنه ﴿نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾... وفيه تأكيد لما قبله من الأمر بالفرار من العقاب إليه تعالى لكن لا بطريق التكرير كما قيل بل بالنهي عن سببه"^(١).

ثالثاً: الدراسة

تكرر قوله تعالى ﴿إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ مرتين في آيتين متتابعين من سورة الذاريات، وقد اتفق البيضاوي وأبو السعود على وجود التوكيد في الآيتين، لكنهما اختلفا في طريقتيه هل كانت من التكرار أم من طريق آخر؟ وعند النظر في كلام المفسرين نجد أن التوكيد في قوله تعالى ﴿إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ في ختام الآيتين قد يأتي من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن يكون التوكيد مستفاداً من التكرار:

ذهب بعض المفسرين إلى أن التوكيد في الآيتين مستفاد من التكرار^(٢). والتكرار واقع في القرآن الكريم، وهو "من محاسن الفصاحة"^(٣)، وله أغراض عديدة، منها: التقرير، والتأكيد، والتعظيم والتهويل^(٤).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٧، ص٤٦٥.

(٢) قال بهذا جماعة من المفسرين، ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص١٨٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص١٥٠، والنسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ج٣، ص٣٧٩.

(٣) السيوطي، الإتقان، ج٣، ص٢٢٤.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

وأما من تحرّج من المفسّرين عن إطلاق مصطلح التكرار انطلاقاً من تنزيه القرآن عن دعاوى الطاعنين في بلاغته الظانين أن التكرار مذموم مطلقاً؛ فقد ردّ عليهم الخطّابي حيث قال: "وأما ما عابوه من التكرار؛ فإن تكرّر الكلام على ضربين: أحدهما مذموم وهو ما كان مستغنى عنه، غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول؛ لأنه حينئذ يكون فضلاً من القول ولغوًا. وليس في القرآن شيء من هذا النوع"^(١).

وعند القول بأن تكرار المقطع في الآيتين أفاد التوكيد فهذا يعني أن المقطعين متطابقان تطابقاً تاماً في اللفظ والمعنى، وهذا التكرار يفيد التخويف والتهديد علاوة على إفادته التوكيد.

الوجه الثاني: أن يكون التوكيد مستفاداً من ذكر الخاص بعد العام:

حيث ذهب بعض المفسّرين إلى أن الفرار إلى الله يكون بالإيمان والطاعة، فتكون ﴿إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ الأولى تحذير من ترك الإيمان والطاعة وهو عام، وتكون ﴿إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ الثانية تحذير من الشرك وهو خاص، فيكون ذكر هذين المعنيين من باب التوكيد لأن الثاني داخل في الأول^(٢).

الوجه الثالث: أن يكون التوكيد مستفاداً من الجمع بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده:

(١) الخطّابي: أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن (مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٦م)، (ص: ٥٢)، وأشار إلى هذا المعنى أيضاً ابن تيمية حيث قال: "وليس في القرآن تكرار محض بل لا بد من فوائد في كل خطاب"، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٤، ص ٤٠٨.

(٢) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج ٤، ص ١٦٧، والكرماني: تاج القراء برهان الدين محمود بن حمزة، البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (دم: دار الفضيلة، د.ط.، د.ت.)، ص ٢٢٩، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤٠٥، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٥٠، والشهاب: شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي)، (بيروت: دار صادر، د.ط.، د.ت.)، ج ٨، ص ٩٩.

ذهب بعض المفسرين إلى أن الأمر بالفرار إلى الله هو أمر بالتوحيد^(١)، والأمر بالتوحيد يلزم منه ترك ضده وهو الشرك بالله، والنهي عن الشرك بالله يلزم عليه توحيده تعالى، "فجمع بين الأمر والنهي مبالغة في التأكيد بنفي الضد لإثبات ضده"^(٢)، ومن هنا نفهم مجيء دلالة التوكيد.

الوجه الرابع: أن يكون التوكيد مستفاداً من الجمع بين التحذير من الشيء والتحذير من سببه:

وهو ما ذهب إليه أبو السعود حيث قال إن في الآية الأولى: أمراً بالفرار من العذاب، وتحذيراً منه، فالضمير في ﴿مِنَّهُ﴾ عائد على العذاب أو على الله تعالى، والتقدير (إني لكم من عذاب الله نذير)، وفي الثانية: نهي عن سبب العذاب، وهو الشرك، وتحذير منه، فالضمير في ﴿مِنَّهُ﴾ عائد على جعل الآلهة من دون الله، والتقدير: (إني لكم من جعل من دون الله آلهة نذير)^(٣).

ولا يخفى أن "الأمر بالفرار من العذاب [أمر] بالفرار من سببه"^(٤) فالتوكيد مستفاد من دلالة اللزوم.

وقد اختار أبو السعود الوجه الرابع، وردّ الوجه الأول الذي يقرّ بوجود التكرار لغرض التوكيد، ولم يورد الوجهين الثاني والثالث.

(١) ينظر: الفخر الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر خطيب الري، مفاتيح الغيب المعروف أيضاً بـ(التفسير الكبير)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ)، ج ٢٨، ص ١٩٠، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ١٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٢٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٢٠.

(٣) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٧، ص ٤٦٥.

(٤) القونوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)، ج ١٨، ص ٢٢٨.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن التكرار في القرآن هو أسلوب معهود ومنتجع، ولا غضاضة فيه؛ إذ لا يوجد في القرآن تكرار محض من غير فائدة.

ثانياً: عند التأمل في الصور التي ذكرها المفسرون للخروج من التكرار - كقولهم إنه ذكر للخاص بعد العام، أو أمر بالشيء ونهي عن ضده - نجد أن هذه الصور تتضمن معنى التكرار أيضاً^(١)، فوقع أصحاب هذه الأقوال فيما هربوا منه، فالتحقيق أنه لا إشكال في القول بالتكرار ولا حاجة للتكلف في دفعه.

ثالثاً: إن التوجيه الذي ذكره أبو السعود فيه تكلف؛ لأنه قدر عود الضمير في ﴿مِنَّهُ﴾ في الآية الثانية للجعل (أي: جعل من دون الله إلهاً)، والقاعدة تقول إن الأصل اتحاد مرجع الضمائر المتعاقبة؛ حتى لا يتفكك النظم^(٢)، ولذا فإن المتبادر للقارئ عند تلاوته هذه الآيات أن يفهم أن عود الضمير في الآيتين لله تعالى، وهو الصواب، والله تعالى أعلم.

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في غير محله.

(١) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٩٩.

(٢) ينظر: السبب: خالد بن عثمان، قواعد التفسير - جمعاً ودراسة، (القاهرة: دار ابن عفان، والرياض: دار ابن القيم، ط ٢، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)، ج ١، ص ٤١٤.

المطلب الرابع: الاستدراك في تعيين اليوم المراد في قوله تعالى ﴿فَدَرَهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا

يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ [الطور: ٤٥]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿يُصْعَقُونَ﴾ يموتون... وذلك عند النفخة الأولى نفخة الصعق"^(١)،

وقال البيضاوي: "﴿فَدَرَهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾ وهو عند النفخة الأولى"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ﴾... وهو يوم يصيبهم الصعقة بالقتل يوم

بدر لا النفخة الأولى كما قيل؛ إذ لا يصعق بها إلا من كان حياً حينئذ، ولأن قوله تعالى ﴿يَوْمَ

لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ [الطور: ٤٦] أي شيئاً من الإغناء بدل من يومهم، ولا يخفى أن

التعرض لبيان عدم نفع كيدهم يستدعي استعمالهم له طمعاً في الانتفاع به وليس ذلك إلا ما

دبروه في أمره ﷺ من الكيد الذي من جملة مناصبتهم يوم بدر، وأما النفخة الأولى فليست مما

يجري في مدافعتة الكيد والحيل. وقيل: هو يوم موتهم وفيه ما فيه مع ما تأباه الإضافة المنبئة

عن اختصاصه بهم"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤١٥.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٥٦.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٧، ص ٤٧٧.

ثالثاً: الدراسة

جاء في الآية الكريمة محل الدراسة توعدّ الكافرين بالصعق، وأصل الصعق في اللغة: شدة الصوت، ومن هذا المعنى سمّيت (الصاعقة)، وهي: الوقع الشديد من الرعد، ويطلق الصعق على الموت، يقال: (فلان صعق) أي: مات^(١)، ويطلق الصعق على الإغماء أيضاً، قال تعالى ﴿وَحَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣] "أي: مغشياً عليه"^(٢).

وبناء على المعاني اللغوية السابقة اختلف المفسّرون في تعيين اليوم الذي يصعق فيه المشركون على أربعة أقوال:

القول الأول: أن يوم الصعق هو قتلهم يوم بدر^(٣).

(١) ينظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مادة (ص ع ق)، ج ٣، ص ٢٨٥.

(٢) ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، **غريب القرآن**، تحقيق: أحمد صقر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م)، ص ١٧٢.

(٣) هذا القول هو قول جماعة من المفسّرين، ينظر: ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج ٥، ص ١٩٤، والقرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، ج ١٧، ص ٧٧، والبقاعي، **نظم الدرر**، ج ١٩، ص ٣٥، وأبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج ٧، ص ٤٧٧، والآلوسي، **روح المعاني**، ج ١٤، ص ٣٩، والمراغي: أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي**، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م)، ج ٢٧، ص ٣٦.

القول الثاني: أنه يوم يموتون^(١).

القول الثالث: أن الصعق يكون بالنفخة الأولى للبعث^(٢)، قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾

[الزمر: ٦٨].

القول الرابع: أنه يوم القيامة، الذي يصيبهم فيه من العذاب والنكال ما يشبه الصواعق،

ويُغشى عليهم من هول ما يلاقون فيه^(٣).

(١) هذا القول هو قول جماعة من المفسرين، ينظر: الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ج٩، ص٤١٢، والشعبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقيق: جماعة من الباحثين، (جدة: دار التفسير، ط١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، ج٢٥، ص٥٥، والماوردي، النكت والعيون، ج٥، ص٣٨٦ والواحدي، البسيط، ج٢٠، ص٥١١، والسمعاني، تفسير القرآن، ج٥، ص٢٨٠، والبغوي: محيي السنة الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ج٤، ص٢٩٦، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص١٩٤، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٧، ص٧٧، والجزائري: أبو بكر جابر بن موسى، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط٥، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ج٥، ص١٨٥.

(٢) هذا القول هو قول جماعة من المفسرين ونسبه ابن عطية للجمهور، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج٢١، ص٦٠٢، والماوردي، النكت والعيون، ج٥، ص٣٨٦، والزمخشري، الكشاف، ج٤، ص٤١٥، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص١٩٤، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٧، ص٧٧، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص١٥٦، وابن جزوي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج٢، ص٣١٥، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص١٩٤ وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٨٠.

(٣) هذا القول هو قول جماعة من المفسرين، ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج٥، ص٣٨٦، والسمعاني، تفسير القرآن، ج٥، ص٢٨٠، وابن الجوزي، زاد المسير، ج٤، ص١٨١، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٧، ص٧٧، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٧، ص٤٣٨، والسعدي: عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ص٨١٧.

وقد اختار أبو السعود أن المراد قتلهم يوم بدر، وردّ القول بأن المراد به يوم موتهم

لسببين:

- الأول: أن إضافة اليوم لهم بقوله تعالى: ﴿يَوْمَهُمْ﴾ تشعر باختصاصهم بذلك اليوم، والموت ليس أمراً خاصاً بهم بل هو عام لجميع الخلائق.
- الثاني: لم يصرح به أبو السعود لكنه عبر عنه بقوله: "فيه ما فيه"، وعند الرجوع لكلام المفسرين لمحاولة فهم مراد أبي السعود بعبارته السابقة يظهر أنه قد يكون ما قاله إشارة لما ذكره ابن عطية من أن موتهم يكون واحداً واحداً^(١)، فكيف يفسر ﴿يَوْمَهُمْ﴾ بيوم موتهم، واليوم لفظ مفرد، وموتهم يحصل في أيام متعددة وليس في يوم واحد؟

كما ردّ أبو السعود القول بأن المراد به النفخة الأولى لسببين:

- الأول: أن النفخة الأولى لا يصعق فيها إلا من كان حياً حينئذ، والذين وجه لهم الخطاب ابتداء قد هلكوا.
- والثاني: أن قوله ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [الطور: ٤٦] ينبئ بوجود كيد منهم، وقد استعملوا هذا الكيد في يوم بدر، لكنه لم يغن عنهم شيئاً، أما النفخة الأولى فليس لهم كيد في دفعها أصلاً.

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ١٩٤.

ولم يذكر أبو السعود القول القائل بأن المراد بـ﴿يَوْمَهُمْ﴾ هو يوم القيامة، إلا أن السبب الثاني الذي اعتمد عليه في ردّ القول بأن المراد النفخة الأولى يصدق كذلك على التفسير بيوم القيامة.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: يُشكل على اختيار أبي السعود أمران:

- الأول: أنه اختار أن المراد قتلهم يوم بدر، وهو تخصيص بلا دليل مخصص.
- الثاني: أن القتل في يوم بدر لم يعمّ جميع المشركين، والآية في مقام الوعيد للمشركين جميعاً.

ثانياً: إن إبطال أبي السعود لقول من فسّر ﴿يَوْمَهُمْ﴾ بيوم موتهم يبني على حجتين:

- الحجة الأولى: استدلاله بأن الإضافة في ﴿يَوْمَهُمْ﴾ تشعر باختصاصهم بذلك اليوم: وهذه الحجة يردّها ما جاء في القرآن من آيات تذكر يومهم الذي يوعدون وتقصد به يوم القيامة، وهو يوم عام لجميع الخلائق، قال تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ ﴿٤١﴾ يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج: ٤٢-٤٣].

- الحجة الثانية: إنكار تسمية أيام موتهم المتعددة بيوم واحد: وهذه الحجة يردّها أن هذا الاستعمال جائز وسائغ وهو من باب التجوّز^(١) ولا إشكال فيه.

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ١٩٤.

ثالثاً: إن ردّ أبي السعود لقول القائلين بأن يوم صعقهم هو عند النفخة الأولى واستدلاله

بأن هذه النفخة تكون للأحياء وقت قيام الساعة هو استدلال صحيح^(١).

رابعاً: ما قاله أبو السعود في أن ذكر الكيد لا يتناسب مع مقام يوم القيامة لأنهم لا

يستطيعون استعمال كيدهم فيه خلافاً ليوم بدر هو كلام ليس في محله؛

- لأن نفي نفع الكيد الوارد في الآية لا يعني إثبات وجود الكيد يوم القيامة،

"فالمعنى يوم لا يكون لهم كيد ولا غناء"^(٢)، وإنما ذكر عدم نفع الكيد من باب

التهكم بهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ فَإِنْ كَانَ

لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ﴾ [المرسلات: ٣٨-٣٩].

- وقد ذكر الكيد هنا لمناسبته لذكر الكيد في السباق في قوله تعالى ﴿أَمْ يُرِيدُونَ

كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ﴾ [الطور: ٤٢].

خامساً: بناء على ما سبق، فإنه يترجح أن يكون المراد بـ﴿يَوْمَهُمْ﴾ في الآية إما (يوم

القيامة) أو (يوم موتهم)؛ لاتفاق معنى الصعق مع القولين، ولعدم وجود دليل قوي يعارضهما،

(١) ينظر: القرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ)، ص٤٥٧،

وابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، الروح (في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة)، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.)، ص٣٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم،

ج٧، ص١١٦.

(٢) الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج٨، ص١٠٨.

وهما معنيان متلازمان، فإن «القبر أول منازل الآخرة»^(١)، وعليه فإني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في غير محله.

المطلب الخامس: الاستدراك في تعيين المراد بالرؤية في قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ

وَالْعُزَّىٰ ﴿١٦﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿١٧﴾ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: ١٩-٢١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزجاج في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٦﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾:

"كأن المعنى - والله أعلم - أخبرونا عن هذه الآلهة التي لكم تعبدونها من دون الله - عز وجل - هل لها من هذه القدرة والعظمة التي وصف بها رب العزة - جل وعز - شيء"^(٢)، وقال السمرقندي: "يعني: أفرايتم عبادتها تنفعهم في الآخرة"^(٣)، وقال الفخر الرازي: "أفرايتم هذه الأصنام مع ذللتها وحقارتها شركاء الله"^(٤).

وقال البيضاوي: ﴿أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ "المفعول الثاني لقوله أفرايتم"^(٥).

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ج ١، ص ٥٠٣، رقم (٤٥٤)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر القبر والبلبي، ج ٢، ص ١٤٢٦، رقم (٤٢٦٧)، والترمذي في سننه، أبواب الزهد، ج ٤، ص ٥٥٣، رقم (٢٣٠٨)، والحاكم في المستدرك، كتاب الرقاق، ج ٤، ص ٣٦٦، رقم (٧٩٤٢)، وقال الأرنؤوط في تحقيق المسند: "إسناده صحيح"، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، ج ١، ص ٣٤٧، رقم (١٦٨١).

(٢) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٧٢.

(٣) السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٦١.

(٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٨، ص ٢٤٨.

(٥) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٥٩.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير الآية: "والهمزة للإنكار، والغاء لتوجيهه إلى ترتيب الرؤية على ما ذكر من شؤون الله تعالى المنافية لها غاية المنافاة، وهي قلبية ومفعولها الثاني محذوف لدلالة الحال عليه فالمعنى أعقيب ما سمعتم من آثار كمال عظمة الله عز وجل في ملكه وملكوته وجلاله وجبروته وإحكام قدرته ونفاذ أمره في الملاء الأعلى وما تحت الثرى وما بينهما رأيتم هذه الأصنام مع غاية حقارتها وقمائها بنات له تعالى؟ وقيل: المعنى: أفرأيتم هذه الأصنام مع حقارتها وذلتها شركاء الله تعالى مع ما تقدم من عظمته؟ وقيل: أخبروني عن آلهتكم هل لها شيء من القدرة والعظمة التي وصف بها رب العزة في الآي السابقة؟ وقيل: المعنى: أظننتم أن هذه الأصنام التي تعبدونها تنفعكم؟ وقيل: أظننتم أنها تشفع لكم في الآخرة؟ وقيل: أفرأيتم إلى هذه الأصنام إن عبدتموها لا تنفعكم وإن تركتموها لا تضركم؟ والأول هو الحق كما يشهد به قوله تعالى ﴿أَلَكُمُ الدَّكْرُ وَلَهُ الأُنثَى﴾ شهادة بيّنة؛ فإنه توبيخ مبني على التوبيخ الأول، وحيث كان مداره تفضيل جانب أنفسهم على جانبه تعالى بنسبتهم إليه تعالى الإناث مع اختيارهم لأنفسهم الذكور وجب أن يكون مناط الأول نفس تلك النسبة حتى يتسنى بناء التوبيخ الثاني عليه، وظاهر أن ليس في شيء من التقديرات المذكورة من تلك النسبة عين ولا أثر.

وأما ما قيل من أن هذه الجملة مفعول ثانٍ للرؤية، وخلوها عن العائد إلى المفعول الأول لما أن الأصل (أخبروني أن اللات والعزى ومناة ألكم الذكر وله هن) أي: تلك الأصنام، فوضع موضعها ﴿الأُنثَى﴾ لمراعاة الفواصل وتحقيق مناط التوبيخ فمع ما فيه من التمحلات التي ينبغي

تنزيه ساحة التنزيل عن أمثالها يقتضي اقتصار التوبيخ على ترجيح جانبهم الحقير على جناب الله العزيز الجليل من غير تعرض للتوبيخ على نسبة الولد إليه سبحانه^(١).

ثالثاً: الدراسة

بعد أن ذكر الله تعالى في مطلع سورة النجم من عظيم مخلوقاته الدالة على عظمة الصانع، جاء قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ بالاستفهام الداخل على فعل الرؤية ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾. والرؤية في اللغة عموماً تأتي على معنيين:

المعنى الأول: الرؤية البصرية، مثل قولهم: (رأيت القمر) والفعل هنا يتعدى بمفعول واحد.

المعنى الثاني: الرؤية القلبية، وهي بمعنى العلم مثل قولهم: (رأيت الطالب مجتهداً) والفعل هنا يتعدى بمفعولين.

ثم إن الفعل (رأيت) إذا دخل عليه الاستفهام جاز أن يكون بمعنى أخبرني، فإن "العرب تضمن رأيت معنى أخبرني، وإنها تتعدى إذ ذاك إلى مفعولين، وأن المفعول الثاني أكثر ما يكون جملة استفهام ينعقد منها مع قبلها مبتدأ وخبر كقول العرب: رأيت زيداً ما صنع: المعنى: أخبرني عن زيد ما صنع"^(٢)، ويكون في الجملة الاستفهامية الثانية - التي هي المفعول الثاني - ضمير يرجع للمفعول الأول، وهذا الضمير في جملة (ما صنع) هو ضمير مستتر تقديره (هو).

ومن الأمثلة على هذا الأسلوب في القرآن الكريم:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٩-١٠.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ج ٦، ص ٦٨.

– قوله تعالى ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾ [الأنعام: ٤٦]، فالمفعول الثاني هو الجملة الاستفهامية ﴿مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾ والضمير في (به) يرجع للمفعول الأول.

– وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: ٢٨^(١)]، فالمفعول الثاني هو الجملة الاستفهامية ﴿أَنُلْزِمُكُمْوهَا﴾ والضمير يرجع للمفعول الأول.

وبناء على المعاني المختلفة للاستفهام في ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ فقد اختلف المفسرون في تفسير الرؤية في قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الرؤية بصرية^(٢)، فيكون للفعل مفعول واحد، وهو (اللآت) وما عطف عليه، وذلك لأنها كانت أمراً محسوسة يرونها بأعينهم، قال ابن عطية: "قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ مخاطبة لقريش، وهي من رؤية العين، لأنه أحال على أجرام مرئية"^(٣). فتكون هذه دعوة لهم لرؤية هذه الآلهة، والمعنى: "كيف ترون اللات والعزى ومناة بالنسبة لما وصف في عظمة الله

(١) ينظر: السامرائي: فاضل صالح، معاني النحو، (دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م)، ج٢، ص١٥، ويلاحظ في الأمثلة المذكورة وجود ضمير في الجملة الاستفهامية الثانية يكون بمثابة الرابط بين المفعولين، وقد أشرت إلى الضمير بوضع خط أسفله.

(٢) ينظر: مكي: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، (الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، ج١١، ص٧١٥٧، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص٢٠٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص١٠٢.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص٢٠٠.

تعالى وشرف ملائكته وشرف رسوله ﷺ؟^(١)؛ وهو سؤال تهكمي يتضمن إبطال إلهية أصنامهم، ودليله العيان^(٢)، ولم يتعرض أبو السعود لهذا القول.

القول الثاني: أن الرؤية هنا هي رؤية قلبية، وفعل (رأى) ينصب مفعولين، الأول هو اللات وما عطف عليه، والمفعول الثاني محذوف ويقدر حسب السياق، واختلفوا في تقديراتهم، وقد ذكر أبو السعود عدة احتمالات، منها:

١- أفريتم اللات والعزى بنات لله؟

٢- أفريتم اللات والعزى شركاء لله؟

٣- أفريتم اللات والعزى لها شيء من القدرة والعظمة؟

٤- أفريتم اللات والعزى تنفعم أو تشفع لكم في الآخرة؟

وعلى جميع هذه التقديرات يكون الارتباط بين ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ و﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ ارتباطاً معنوياً لا إعرابياً^(٣)، ويكون في الآيتين توبيخاً؛ أحدهما مفهوم من الآية الثانية في قوله تعالى ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾، وهو توبيخ لهم على اختيار الذكور وتفضيلها لأنفسهم، واختيار الإناث له تعالى - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والتوبيخ الآخر مفهوم من الآية الأولى بحسب تقدير المفعول الثاني.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٠٣.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٦.

وقد اختار أبو السعود التقدير الأول -الذي فيه نكر البنات- لأنه هو المعنى المناسب

للسياق؛ أما بقية التقديرات فلا تراعي الارتباط بين التوبيخين وتجعل الكلام مفككاً^(١).

القول الثالث: أن (أفريت) بمعنى أخبرني، والفعل ينصب مفعولين، الأول هو اللات وما

عطف عليه، والمفعول الثاني الجملة الاستهامية ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾^(٢).

وعلى هذا التقدير تكون الآيتان مرتبطتين ببعضهما البعض ارتباطاً إعرابياً، ويكون في

الآيات توبيخ واحد مفهوم من قوله تعالى ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾، وهو توبيخ لهم لنسبتهم

الذكور لأنفسهم والإناث لله تعالى.

واستشكل أن آية ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ تخلو من وجود ضمير يرجع للمفعول الأول

كما هو المعهود في استعمال رأيت بمعنى أخبرني، وقد أجاب المفسرون عن ذلك فقالوا: إن

الرباط موجود، وهو قوله: ﴿وَلَهُ الْأُنثَى﴾ لأنه في معنى: (وله هنّ)، والضمير (هنّ) يرجع للآيات

والعزى ومناة، فأتى الاسم الظاهر (الأنثى) فأغنى عن الضمير^(٣)، وفي إتيان الاسم الظاهر

فوائد، وهي: النص على اعتقاد التأنيث في آلهتهم، وموافقة الفاصلة في السورة^(٤).

وقد اعترض أبو السعود على هذا القول لما فيه من التمحلات التي ينبغي تنزيه كلام الله

تعالى عنها، ولما يترتب عليه من كون الآيات تتضمن توبيخاً واحداً.

(١) وافقه على ذلك الألوسي، ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٥٦.

(٢) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٣٦، البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٥٩، وأبو حيان، البحر

المحيط، ج ١٠، ص ١٦، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٩٤.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٦.

(٤) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٦، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٩٤.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن حمل الاستفهام ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ على الرؤية البصرية فيه نظر؛ إذ إن المقصود من

الاستفهام هو التفكير في حالها وليس في صورتها وأشكالها.

ثانياً: إن حمل الاستفهام ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ على معنى (أخبروني) فيه عدة إشكالات منها:

١- أنه يلزم وجود ضمير يربط الجملة الاستفهامية التي في محل المفعول الثاني

بالمفعول الأول، والآية لا يوجد فيها ذلك.

٢- أن تبريرهم أن الضمير موجود وأن أصل الآية (ألكم الذكر وله هن) ثم وضع

اللفظ المظهر (الأنثى) مكان الضمير (هن) لأغراض بلاغية ومراعاة الفاصلة

فيه تكلف وتعقيد.

٣- أن جعل الجملة الاستفهامية ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ مفعولاً ثانياً للفعل

﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ يجعل المستفاد من الآيات معنى واحداً وبالتالي فيكون التوبيخ في

الآيات توبيخاً واحداً بخلاف ما إذا جعلت الجملة الاستفهامية الثانية مستقلة عن

الأولى.

ثالثاً: إن حمل الاستفهام ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ على الرؤية القلبية، وتقدير المفعول الثاني المحذوف

هو الأليق بالمعنى وتتسع معه دلالة الآيات، حيث تتضمن الآيات على هذا التقدير توبيخين.

رابعاً: إن تقدير الاستفهام الأول بـ(أفأرأيتم اللات والعزى بنات لله؟)^(١) هو التقدير الأنسب لسياق الآيات؛ لأنه يجعل المعنى مترابطاً؛ فالتوبيخ الأول: هو توبيخ على نسبة الولد له سبحانه وإشارة إلى كون ذلك الولد من الإناث، والثاني: هو توبيخ على جعل ما يحبونه - هو الذكور - لأنفسهم والإناث لله تعالى، فالتوبيخ الثاني مبني على التوبيخ الأول، وهو من الارتقاء في إبطال مزاعمهم^(٢)، وهذا ما اختاره أبو السعود في هذه المسألة، وعليه أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضوع في محله.

المطلب السادس: الاستدراك في وقت انشقاق القمر في قوله تعالى ﴿أَفْتَرَبْتِ

السَّاعَةَ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

نُقل عن الحسن^(٣) وعن عطاء بن أبي مسلم^(٤) أن القمر سينشق يوم القيامة.

(١) أشار لهذا التقدير عدد من المفسرين، منهم: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٤٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٠٣.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٠٣.

(٣) أول من نسب هذا القول للحسن البصري بحسب ما اطلعت عليه هو الماوردي في تفسيره، وقد بحثت عن هذا القول في التفاسير المسندة ولم أجده. ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٤٠٩.

(٤) الرواية عن عطاء جاءت من طريق ابنه عثمان عند الثعلبي والواحدي، ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٥، ص ١٩٤، والواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٨٩، وقد ضعف أصحاب الحديث رواية عثمان بن عطاء، ينظر: ابن حجر: أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٢٦هـ)، ج ٧، ص ١٣٩.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "روي أن الكفار سألوا رسول الله ﷺ آية، فانشق القمر^(١)... وعن عثمان بن عطاء عن أبيه أن معناه سينشق يوم القيامة، ويرده قوله تعالى ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ٢] فإنه ناطق بأنه قد وقع وأنهم قد شاهدوا بعد مشاهدة نظائره. وقرئ (وقد انشق القمر)، أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها أن القمر قد انشق"^(٢).

ثالثاً: الدراسة

أجمع أهل التفسير على أن انشقاق القمر أمر قد حدث فعلاً في زمن النبي ﷺ، وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم^(٣)، واستدلوا بأدلة أشار أبو السعود إلى بعضها، وهي كما يأتي:

أولاً: من القرآن الكريم:

أ- فقد نصّت الآية الكريمة على انشقاق القمر بالزمن الماضي.

(١) عن أنس رضي الله عنه قال: سألت أهل مكة أن يريهم آية «فأراهم انشقاق القمر»، الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَأَنشَقَّ الْقَمَرَ﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا﴾ [القمر: ١-٢]، ج ٦، ص ١٤٢، رقم (٤٨٦٧).

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢١-٢٢.

(٣) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٨١، والمازدي، تأويلات أهل السنة، ج ٩، ص ٤٤١، والواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٨٩، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢١١، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٢٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٣، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٧، ص ٤٧٢ والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٤٥.

ب-روي عن حذيفة بن اليمان أنه قرأ (وقد انشق القمر) وهي قراءة شاذة^(١)، و(قد) تفيد التحقيق.

ثانياً: من الحديث: فقد ثبتت حادثة انشقاق القمر في زمن النبي ﷺ بالأحاديث الصحيحة عن جماعة من الصحابة منهم: ابن مسعود^(٢)، وابن عباس^(٣)، وأنس بن مالك^(٤)، وابن عمر^(٥) رضي الله عنهم.

ثالثاً: دلالة السياق، في قوله تعالى في الآية اللاحقة: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَعْرَضُوا﴾ [القمر: ٢]: فسمّاها آية، والآيات تكون في الدنيا، فهي دلائل على صدق نبوة

(١) ينظر: ابن جني: أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، (د.م.: دار سزكين، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، ج٢، ص٢٩٧، وابن خالويه: أبو عبد الله الحسين بن أحمد، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، (القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ط.، د.ت.)، ص١٤٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية، فأراهم انشقاق القمر، ج٤، ص٢٠٦، رقم (٣٦٣٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج٤، ص٢١٥٨، رقم (٢٨٠٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا [القمر: ٢-١]، ج٦، ص١٤٢، رقم (٤٨٦٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج٤، ص٢١٥٨، رقم (٢٨٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا [القمر: ٢-١]، ج٦، ص١٤٢، رقم (٤٨٦٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج٤، ص٢١٥٨، رقم (٢٨٠٢).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج٤، ص٢١٥٨، رقم (٢٨٠١).

النبي ﷺ ولا حاجة لها في الآخرة، وقد ذكر في الآية كذلك إعراضهم، والإعراض يستحيل وقوعه في الآخرة^(١).

وقد نُسب إلى بعض السلف أن انشقاق القمر لم يحصل بعد، وسيكون يوم القيامة^(٢)، وتبنى هذا القول جماعة من الفلاسفة والملحدّين حيث إنهم أنكروا المعجزات إنكاراً عقلياً^(٣).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن القول بأن انشقاق القمر سيقع يوم القيامة هو قول مخالف للإجماع، وعليه فيعتبر هذا القول شاذاً، وقد حكم بشذوذ هذا القول غير واحد من المفسرين^(٤)، قال الشوكاني: "والحاصل أنا إذا نظرنا إلى كتاب الله، فقد أخبرنا بأنه انشق، ولم يخبرنا بأنه سينشق، وإن نظرنا إلى سنة رسول الله ﷺ فقد ثبت في الصحيح وغيره من طرق متواترة أنه قد كان ذلك في أيام النبوة، وإن نظرنا إلى أقوال أهل العلم فقد اتفقوا على هذا، ولا يلتفت إلى شذوذ من شذ، واستبعاد من استبعد"^(٥).

(١) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٨١، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٠٧، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤٣١، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٣، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٧٦.

(٢) سبق تخريجه ص ١١٢.

(٣) ناقش بعض المفسرين احتجاجات المنكرين لوقوع انشقاق القمر وردوا عليها، وللاطلاع على بعض ما قيل في ذلك ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٩، ص ٤٤٢، والجصاص: أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، ١٤٠٥هـ)، ج ٥، ص ٢٩٨، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٠٧، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٢٨٨، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٧٥-٧٦.

(٤) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٢٨٨، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٢٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٣.

(٥) الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٤٥.

ثانياً: القول الشاذ لا يصح الاعتقاد به ولا العمل به، وعليه فإننا نؤمن بانشقاق القمر

زمن النبي ﷺ وأنها أحد مؤيدات نبوته.

ثالثاً: بناء على ما سبق تظهر بلا شك صحة استدراك أبي السعود في هذه المسألة.

رابعاً: إن القول المروي عن الحسن وعطاء -إذا صحّت نسبته لهم - بأن القمر سينشق

يوم القيامة لا يلزم منه إنكار حادثة انشقاق القمر في زمن النبي ﷺ؛ فقد لا تكون قد وصلتهم

الأحاديث المثبتة لحادثة انشقاق القمر، أو أنهما أرادا الإشارة لانشقاق آخر سيحصل يوم القيامة؛

فإن يوم القيامة هو يوم تتغير فيه أحوال الأرض والسموات، قال تعالى عن يوم القيامة: ﴿يَوْمَ

تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا

الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ﴿٢﴾﴾ [الانفطار: ١-٢].

المطلب السابع: الاستدراك في غرض الاستفهام في قوله تعالى ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي﴾ [القمر: ١٨] وقوله ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي﴾ [القمر:

[٢١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي في تفسير ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي﴾ [القمر: ٢١]: "كرره للتهويل، وقيل:

الأول لما حاق بهم في الدنيا، والثاني لما يحيق بهم في الآخرة، كما قال أيضا في قصتهم:

﴿لِنُذِقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى﴾ [فصلت: ١٦]"^(١).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٦٦.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ [القمر: ١٨]: "وقوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ لتوجيه قلوب السامعين نحو الإصغاء إلى ما يلقي إليهم قبل ذكره لا لتهويله وتعظيمه وتعجبهم من حاله^(١) بعد بيانه كما قبله^(٢) وما بعده^(٣)؛ كأنه قيل: كذبت عاد فهل سمعتم أو فاسمعوا كيف كان عذابي وإنذاراتي لهم"^(٤).

وقال في تفسير ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ [القمر: ٢١]: "تهويل لهما^(٥) وتعجب من أمرهما بعد بيانهما، فليس فيه شائبة تكرار، وما قيل من أن الأول لما حاق بهم في الدنيا والثاني لما يحق بهم في الآخرة يرده ترتيب الثاني على العذاب الدنيوي"^(٦).

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى في سورة القمر ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ ﴿١٨﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ ﴿٢١﴾ [القمر: ١٨-٢١]

(١) وردت في النسخة المطبوعة كلمة (حالة) ولعل الصواب: (حاله) كما يشهد له المعنى ويشهد له وروده هكذا في كلام الألويسي، ينظر: الألويسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٨٤.

(٢) يريد بذلك قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ [القمر: ١٦] في ختام قصة نوح ﷺ.

(٣) يريد بذلك قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَدَابِي وَنُذِرِ﴾ [القمر: ٢١] في ختام قصة عاد ﷻ.

(٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٨.

(٥) أي: للعذاب وللنذر.

(٦) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٨.

وقد تكرر الاستفهام بقوله ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ مرتين: الأولى قبل ذكر ما حل بَعَادِ والثانية بعده، واجتهد المفسرون في بيان أسباب اختصاص قصة عاد بتكرار الاستفهام مرتين دون غيرها من قصص الأنبياء في سورة القمر، وهذه المسألة خارج موضوع الاستدراك^(١). أما موضوع الاستدراك فهو توجيه وجود التكرار في قصة عاد ﷻ، وبيان الفرق بين الاستفهامين، وقد اختلفت آراء المفسرين في ذلك على عدة أقوال، يمكن إجمالها في ثلاثة أقوال: **القول الأول:** أن التكرار حاصل هنا^(٢) ورضه زيادة التهويل^(٣)، فيكون متعلق الاستفهامين واحد، وهو العذاب الذي حلّ بَعَادِ في الدنيا.

القول الثاني: أن الاستفهامين غرضهما التهويل، لكن متعلق الاستفهام الأول يختلف عن متعلق الاستفهام الثاني، فلا يوجد تكرر، واختلفوا في متعلق الاستفهامين على عدد من الأوجه:

- **الأول:** أن الاستفهام الأول منصرف لعذابهم في الدنيا، والثاني لعذابهم في الآخرة^(٤).

(١) للاطلاع على ما كتب حول هذا الموضوع، ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٣٠١-٣٠٢، وابن الزبير الغرناطي: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.، د.ت.)، ج ٢، ص ٤٥٩، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤١.

(٢) تقدّم ذكر خلاصة ما قاله أهل العلم في مسألة التكرار في القرآن الكريم، ينظر: ص ٩٥ من البحث.

(٣) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٦٦، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤١، والبقاعي، نظم الدرر، ج ١٩، ص ١١٢.

(٤) ينظر: الخطيب الإسكافي: محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط ١، ١٤١٨هـ)، ص ١٢٢٧-١٢٢٨، والكرماني، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص ٢٣٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٦٦، وابن جماعة: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: عبد الجواد خلف، (المنصورة: دار الوفاء، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ص ٣٤٥.

- الثاني: أن الاستفهام الأول منصرف لوعيدهم بالعذاب قبل تحققه، فيكون تقدير الآية (فكيف كان وعيد عذابي)، والثاني للعذاب بعد تحققه^(١).

- الثالث: أن الاستفهام الأول متفرع على التكذيب، والثاني متفرع على العذاب^(٢)، فيكون الاستفهام الأول تخويفاً لهم من التكذيب، والثاني تخويفاً من العذاب الواقع بسبب التكذيب.

القول الثالث: أن غرض الاستفهام مختلف في الآية الأولى عنه في الثانية، فلا يوجد تكرار؛ فالاستفهام الأول هو استفهام تشويق ليس غرضه التهويل، وهو مثل استفهام المعلم لتلاميذه بقوله: (كيف يكون كذا؟) للفت السامع للإصغاء^(٣)، والاستفهام الثاني للتهويل. وقد اختار أبو السعود هذا القول، وردّ القول بأن الاستفهامين للتهويل، وردّ الوجه الأول لاختلاف متعلق الاستفهامين ولم يذكر الأوجه الأخرى. وقد اعتمد في ردّه على دلالة السياق؛ حيث إن الفاء في قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ﴾ عاطفة وهي دالة على الترتيب والتعقيب، فهي تدل على أن الاستفهام الثاني مترتب على العذاب الدنيوي المذكور قبله، وعليه فلا يصح أن يعلق الاستفهام الثاني بالعذاب الأخروي غير المذكور.

(١) ينظر: الخطيب الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل، ص ١٢٢٨، وابن جماعة، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص ٣٤٥.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٨، ص ٣٢٥.

(٣) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٣٠١-٣٠٢، وابن عادل: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م)، ج ١٨، ص ٢٥٣، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٨.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن غرض المفسرين من دراسة هذه المسألة ومثيلاتها هو بيان خلو القرآن الكريم من التكرار المجرد المذموم.

ثانياً: إن التوجيهات التي ذهب إليها أصحاب القول الثاني فيها نوع من التكلف؛ نظراً لبعدها معانيها والحاجة فيها إلى التقدير.

ثالثاً: يشكل على توجيهه: (إن الاستفهام الأول متوجه لعذاب قوم عاد في الدنيا والثاني للآخرة) ثلاثة أمور:

- الأول: أنه ليس في الآية التي استشهد بها- وهي قوله تعالى: ﴿لِنُذِقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى﴾ [فصلت: ١٦] - دليل على تخصيص قوم عاد بعذاب دنيوي وآخر أخروي، بل إن جميع الأقسام التي عذبت في الدنيا سيذيقها الله تعالى عذاباً أكبر في الآخرة بلا شك.
 - الثاني: ما ذكره أبو السعود من ترتيب الاستفهام الثاني على العذاب الدنيوي.
 - الثالث: أن الأصل في صيغة الماضي أن تكون للدلالة على الماضي، وقد عبر في الآية بالفعل الماضي (كَانَ) في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ﴾ فيبعد أن يكون المراد هو عذاب الآخرة الذي سيكون في المستقبل.
- وعليه فإنني أرى أن استدراك أبي السعود على أصحاب هذا القول في محله^(١).

(١) ينبغي التنويه بأن البيضاوي ذكر هذا القول بصيغة التمريض (وقيل) مما يشعر بتضعيفه للقول.

ثالثاً: لقد جاء السياق الكلي للسورة في معرض التهويل والتخويف؛ فقد تكرر الاستفهام بقوله تعالى ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ أربع مرات^(١) وتكرر قوله تعالى ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ مرتين^(٢)، وبالتالي فإن حمل إحدى هذه الآيات الست على خلاف ما تحمل عليه أخواتها - كما ذهب له أبو السعود حين جعلها للتشويق لا التهويل - هو خلاف الأولى.

رابعاً: إن مجيء الاستفهام مرتين في قصة عاد - الأولى منها قبل ذكر العذاب - يستدعي وجود دلالة إضافية للاستفهام، وهذه الدلالة هي دلالة التشويق للسمع، وعليه فيترجح أن الاستفهام الأول يجمع بين مقامي التهويل والتشويق للسمع؛ فإن التشويق الحاصل عند سماع السؤال متضمن للتهويل^(٣)؛ لأن في السؤال إشارة للعذاب بشكل مجمل^(٤).

وعليه فإنني أرى أن استدراك أبي السعود على من جعل الاستفهام للتهويل في غير محلّه؛ لاحتمال الآية معنيي التهويل والتشويق وعدم التعارض بينهما.

(١) سورة القمر، الآيات ١٦، ١٨، ٢١، و٣٠.

(٢) سورة القمر، الآيات ٣٧ و٣٩.

(٣) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٥٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٩١، وطنطاوي: محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨م)، ج ١٤، ص ١٠٧.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٩١.

المطلب الثامن: الاستدراك في تعيين الغد في قوله تعالى ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّن

الْكَذَّابِ الْأَشْرُ﴾ [القمر: ٢٦]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الطبري: "قال الله لهم: ستعلمون ﴿غَدًا﴾ في القيامة ﴿مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشْرُ﴾ منكم

معشر ثمود، ومن رسولنا صالح حين تردون على ربكم"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكَذَّابِ الْأَشْرُ﴾ حكاية لما قاله تعالى لصالح عليه

السلام وعداً له ووعداً لقومه، والسين لتقريب مضمون الجملة وتأكيده، والمراد بالغد: وقت نزول

العذاب... وقيل المراد بالغد يوم القيامة، وبأباه قوله تعالى ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ﴾ [القمر: ٢٧] إلخ

فإنه استئناف مسوق لبيان مبادي الموعد حتماً"^(٢).

ثالثاً: الدراسة

أنكر قوم صالح ﷺ نبوته فقالوا ﴿أَلْقَى الدِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشْرُ﴾ [القمر:

٢٥] فقال الله تعالى لصالح ﷺ ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكَذَّابِ الْأَشْرُ﴾ ففي الآية وعد وتسلية له

ﷺ بظهور صدقه ووعد لهم بالعقوبة على تكذيبهم لنبي الله تعالى ﷺ.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ١٤١.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩.

وأصل كلمة (الغد) في اللغة أنها تعني اليوم الذي يأتي بعد اليوم الحالي، ثم توسع استعمال (الغد) ليشمل البعيد المترقب^(١)، أي أنها تستعمل للتقريب، وهذا هو المعنى المراد في الآية محل الدراسة، قال أبو حيان: "وغداً يراد به الزمان المستقبل، لا اليوم الذي يلي يوم خطابهم، فاحتمل أن يكون يوم العذاب الحالّ بهم في الدنيا، وأن يكون يوم القيامة"^(٢).

وبناء على ذلك فقد اختلف المفسرون في تحديد المقصود بـ﴿غَدَاً﴾ في الآية على قولين:

القول الأول: أن ﴿غَدَاً﴾ هو وقت نزول العذاب بهم في الدنيا^(٣)، وعلى هذا القول يكون

علمهم بصدق صالح ﷺ وكذبهم قد حصل في الدنيا حين جاءتهم الصيحة.

القول الثاني: أن ﴿غَدَاً﴾ يراد به يوم القيامة^(٤). ويُفهم من هذا القول أنه لا يكون علمهم

بصدق صالح ﷺ وكذبهم قد حصل بعد، وإنما يحصل ذلك يوم القيامة، ذلك أن يوم القيامة هو

يوم الفصل بين الخلائق، فيظهر فيه الصادق من الكاذب، قال تعالى: ﴿وَلَيَبْيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: ٩٢].

(١) ينظر: الفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة

العلمية، د.ط.، د.ت.)، ج ٢، ص ٤٤٣، والزبيدي: محمد بن محمد الملقّب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دم.: دار الهداية، د.ط.، د.ت.)، ج ٣٩، ص ١٤٧.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٤.

(٣) هو قول مقاتل ﷺ، ينظر: مقاتل: أبو الحسن مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط ١، ١٤٢٣هـ)، ج ٤، ص ١٨١، وبه قال جماعة من المفسرين، ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٥، ص ٢٣٧، والواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ١٠٩، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٣٢٥، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٨٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٩٨.

(٤) هو قول الكلبي ﷺ، ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج ٤، ص ٣٢٥، وبه قال جماعة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ١٤١، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٣٧٣، والسمعاني، تفسير السمعاني، ج ٥، ص ٣١٤.

وقد نقل جماعة من المفسرين القولين من دون الترجيح بينهما^(١).

أما أبو السعود فقد ردّ القول الثاني مستشهداً بسياق الآية في قوله تعالى ﴿إِنَّا مُرْسِلُو
التَّائِقَةِ﴾ [القمر: ٢٧]؛ فإن هذه الناقة جاءت بناء على طلبهم، وتصديقاً لصالح ﷺ، وكانت
منطلقاً لهلاكهم حين خالفوا أمر الله تعالى وعقروها، فجاءهم الهلاك وتحقق لهم أنهم هم الكاذبون
لا صالح ﷺ.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: رجحان القول الأول من أن المقصود بالغد في الآية هو وقت نزول العذاب في
الدنيا، لسببين:

- الأول: سياق الآية، وهو ما أشار إليه أبو السعود.
- الثاني: أن نزول العذاب بهم كافٍ في إثبات صدق صالح ﷺ من دون أدنى
ريب لديهم، فيتحقق فيه العلم الذي هددوا به في قوله تعالى ﴿سَيَعْلَمُونَ عَذَابَ مَنْ
الْكُذَّابِ الْأَشْرِ﴾.

ثانياً: ترجيح القول الأول لا يعني غلط القول الثاني؛ إذ إن اللغة تشفع له، ثم من ناحية
المعنى سيحصل مزيد علم وتيقن لهم يوم القيامة أيضاً، بعد أن حصل لهم أصل العلم حين نزل
بهم العذاب في الدنيا، ولعل هذا الذي جعل بعض المفسرين يتوقف ويورد القولين معاً.

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤٣٧، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٣٠٨، والقرطبي،
الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ١٣٩، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٩، ص ١٦٦، وأبو حيان، البحر
المحيط، ج ١٠، ص ٤٤، والبقاعي، نظم الدرر، ج ١٩، ص ١١٩، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥،
ص ١٥٢.

بناء على ما سبق فإنني أوافق أبا السعود في القول الذي اختاره وأخالفه في إبطاله للقول الآخر؛ لأنه قول تحتمله الآية.

المطلب التاسع: الاستدراك في معنى المقوين في قوله تعالى ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿لِلْمُقْوِينَ﴾ للذين ينزلون القواء وهي القفر^(١)، أو للذين خلت بطونهم أو مزادهم من الطعام"^(٢) وقال بمثله البيضاوي^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿لِلْمُقْوِينَ﴾ للذين ينزلون القواء وهي القفر، وتخصيصهم بذلك لأنهم أحوج إليها؛ فإن المقيمين أو النازلين بقرب منهم ليسوا بمضطرين إلى الاقتداح بالزناد^(٤). وقد جُوز أن يراد بالمقوين الذين خلت بطونهم ومزادهم من الطعام وهو بعيد؛ لعدم انحصار ما يهتمهم ويسد خللهم فيما لا يؤكل إلا بالطبخ"^(٥).

(١) القفر: هي الأرض الخالية من الماء والنبات، ينظر: مادة (ق ف ر) في: الجوهري، الصحاح، ج ٢،

ص ٧٩٧، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٥، ص ١١٤.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤٦٧.

(٣) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٨٢.

(٤) الزند: العود الذي يقدح به النار، وجمعه زناد، ينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (ز ن د)، ج ٢، ص ٤٨١.

(٥) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٦٧.

ثالثاً: الدراسة

خلق الله تعالى النار لبني آدم وجعل لهم فيها مصالح ينتفعون بها في هذه الدنيا، قال الله

تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا

تَذْكَرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾ [الواقعة: ٧١-٧٣]

وكلمة (المقوين) مأخوذة من القواء: وهي الأرض القفرة الخالية^(١)، والعرب تقول: "أقوى

الرجل، أي نزل القواء، وأقوى، أي فني زاده"^(٢)، وتقول: "أقويت مذ كذا وكذا، أي: ما أكلت

شيئاً"^(٣)، وهذه المعاني مترابطة وترجع كلها للمعنى الأصل؛ إذ القواء هو الخلو، فيصح أن يقع

وصفاً للأرض الخالية، وأن يقع وصفاً للبطن الخاوية، أو مكان الزاد الخالي.

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق و ا)، ج ١٥، ص ٢١٠.

(٢) الجوهري، الصحاح، مادة (ق و ا)، ج ٦، ص ٢٤٦٩.

(٣) الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٥، ص ٥١٣.

ولذلك اختلف المفسرون في تفسير ﴿لِلْمُقْوِينَ﴾ على معان أبرزها معنيان^(١):

المعنى الأول: أن المقوين هم المسافرون، أو من نزل الأرض القواء الخالية^(٢).

وخصّ المسافر بالانتفاع بالنار لأنه أكثر انتفاعاً بها من غيره؛ فإنه ينتفع بها بالتدفئة، والاستضاءة لمعرفة الطريق، وردّ السباع، ويستعملها للطبخ وغيره^(٣). ولا يعني تخصيصهم بالذكر نفي انتفاع غيرهم بها^(٤).

(١) نقل عن مجاهد رضي الله عنه قولٌ ثالث وهو أن المقوين هم جميع المستمتعين والمنفّعين بالنار، وهو تفسير أعم من التفسيرين المذكورين لشموله الحاضر والبادي، والغني والفقير، وهو قول مبني على كون (المقوي) من الأضداد. ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٣٥٧، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ١٥٠.

(٢) هو قول جماعة من السلف كابن عباس رضي الله عنه، وقتادة والضحاك رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٣٥٦-٣٥٧، وقال به جماعة من المفسرين، ونسبه الثعلبي والبغوي والشنقيطي للجمهور، ينظر: الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، د.ت.)، ج ٣، ص ١٢٩، وابن قتيبة، غريب القرآن، (ص: ٣٨٩)، والطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٣٥٨، والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ١١٥، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٥، ص ٥١٢، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٥٧، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٨، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٥٠، وأبو حيان، البحر المحيط ج ١٠، ص ٩٠، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ١٩٠، والشنقيطي، أضواء البيان، ج ٧، ص ٥٣٦.

(٣) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٢٥٥، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٥٨، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٨.

(٤) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ج ٧، ص ٥٣٦، وقد نظر السعدي للآية نظرة إيمانية فذهب إلى إن نكر المسافرين ليس فيه تخصيص بل الآية عامة؛ "لأن الدنيا كلها دار سفر، والعبد من حين ولد فهو مسافر إلى ربه، فهذه النار، جعلها الله متاعاً للمسافرين في هذه الدار"، ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٨٣٥.

المعنى الثاني: أن المقوين هم الجائعون، ومن لا زاد له^(١).

قال ابن جزى الكلبي - مختصراً هذين القولين ومبيناً أصلها اللغوي: "ويحتمل المقوين أن يكون من الأرض القواء وهي الفيافي، ومعنى المقوين الذين دخلوا في القواء، ولذلك عبر ابن عباس عنه بالمسافرين، ويحتمل أن يكون من قولهم: أقوى المنزل إذا خلا فمعناه الذين خلت بطونهم أو موائدهم من الطعام، ولذلك عبّر بعضهم عنه بالجائعين"^(٢).

وقد بعد أبو السعود المعنى الثاني^(٣) مبرراً ذلك بأن الجائع يمكنه أن يسد جوعه بأصناف من الطعام لا تحتاج إلى الطبخ؛ فليست حاجته للنار حاجة شديدة كحاجة المسافر أو الذي ينزل الأرض القواء الخالية.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن المعنيين صحيحان من جانب اللغة.

ثانياً: حصر أبو السعود تفسير (المقوين) على معنى (المسافرين)، وضعّف تفسيرها على معنى (الجائعين)، واحتج لذلك بقلّة أهمية النار للجائع لعدم انحصار سدّ الجوع على

(١) هذا القول مروى عن ابن زيد وأبي عبيدة رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٣٥٨، وأبو عبيدة: معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط.، ١٣٨١هـ)، ج ٢، ص ٢٥٢، وذكره جماعة من المفسرين، ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٤٦٢، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤٦٧، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٨٢، وابن جزى، التسهيل لعلم التنزيل، ج ٢، ص ٣٣٨.

(٢) ابن جزى، التسهيل لعلم التنزيل، ج ٢، ص ٣٣٨.

(٣) سبق أبا السعود جماعة في تضعيف هذا القول، منهم: ابن عطية وأبو حيان، ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٥٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٩٠.

وجودها، وهذه حجة غير كافية لتضعيف هذا القول؛ فإن المقام مقام امتنان، والنار مما يحتاجه الجائع غالباً لإعداد الطعام.

ثالثاً: إن تفسير المقوي بالجائع لا إشكال فيه؛ لإمكانية انتقاعه بالنار في إعداد الطعام، لكن هناك إشكال في تفسير المقوي بمن ليس عنده زاد، فإن كان حاله كذلك فكيف سيتمتع بالنار لإعداد الطعام ولا طعام عنده أصلاً؟^(١)

رابعاً: إن الاختلاف في معنى ﴿لِلْمُقْوِينَ﴾ من باب اختلاف التنوع، والأولى للمفسر إذا كانت اللفظة تحتل معنيين أن يحملها على المعنيين جميعاً، وبخاصة أن المقام في الآية هو مقام امتنان، فقد امتنَّ الله تعالى بالنار التي جعلها متاعاً للمسافرين ينتفعون بها بطرق متعددة، وللجائعين يطبخون بها طعامهم، "فإيثار هذا الوصف في هذه الآية ليجمع المعنيين"^(٢)، وهذا من جزالة اللفظ القرآني، وعلى ذلك فإني أرى أن استدراك أبي السعود هنا في غير محله.

(١) ألمح لهذا المعنى ابن قتيبة في معرض ترجيحه للقول الأول القائل بأن المقوين هم المسافرون، وصرح به القونوي في حاشيته على البيضاوي حيث قال عن هذا التفسير: "لا حاجة إليه ولا حسن فيه إذ لا يظهر فائدة النار المذكورة للشخص المذكور"، ينظر: ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٣٨٩، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٨، ص ٤١٨.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٣٢٧.

المطلب العاشر: الاستدراك في سبب تقديم الخلق على العلم في قوله تعالى ﴿هُوَ
الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي
الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "ولعل تقديم الخلق على العلم لأنه دليل عليه"^(١)، يعني: أن الخلق دليل

على العلم.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ عبارة عن إحاطته بأعمالهم"^(٢)

فتأخيره عن الخلق لما أن المراد به ما يدور عليه الجزء من العلم التابع للمعلوم لا لما قيل من

أنه دليل عليه"^(٣).

ثالثاً: الدراسة

إن قول البيضاوي في تفسير الآية "ولعل تقديم الخلق على العلم لأنه دليل عليه"^(٤) هو

كلام يدور حول مسألة عقديّة، وهي مسألة علم الله تعالى وخلقته، والعلاقة بينهما، وأيهما يسبق

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢) هذا تأويل لصفة (البصر).

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٧٤.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ١٨٥.

الأخر، حيث إن العلم صفة ذاتية، والخلق صفة فعلية، وعلى هذا الاعتبار عبّر بعض العلماء بأن الصفات الذاتية تسبق الصفات الفعلية^(١)، وعليه يكون العلم سابقاً للخلق. إلا أنه أتى ذكر العلم في الآية متأخراً عن ذكر الخلق، ولذلك علل البيضاوي تقديم الخلق في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ على العلم في قوله ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية بأن سببه هو أن الخلق دليل على العلم، فإن "خلق العالم على هذا النظام الأنيق مما يستدل به على علمه وقدرته تعالى"^(٢) و"جودة الصنعة دليل على علم الصانع"^(٣)، والدليل يتقدم على المدلول.

في المقابل علل أبو السعود تقديم الخلق في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ على صفة البصر المقتضية للعلم في قوله ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ على اعتبار أن المراد بقوله ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ هو العلم الذي يترتب عليه الجزاء والمتعلق بأفعال المكلفين، والجزاء يأتي بعد الخلق، فقدم الخلق على العلم، وبيان ذلك: أن علم الله تعالى على نوعين: "أزلي سابق لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، وعلم بما حصل بعد حصوله، وهذا هو

(١) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ١٥٤، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ١٦٩.

(٢) شيخ زاده: محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م)، ج ٨، ص ١٠٤.

(٣) اطفيش: امحمد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق: إبراهيم طلاي، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ج ١٤، ص ٣٢٣.

الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، ويسميه بعض العلماء علم ظهور^(١) وهذا العلم الثاني هو المراد في الآية.

ولم أجد من تطرق لهذه المسألة خلا البيضاوي وشرّاحه وأبا السعود ومن ينقل عنه.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن مدار تعليل البيضاوي يتعلق بعلم الله تعالى العام بأحوال المخلوقات المذكور في قوله تعالى ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ﴾ بينما مدار تعليل أبي السعود يتعلق بعلم الله تعالى الخاص بأفعال المكلفين المذكور في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

ثانياً: إن صفة العلم ذاتية، وإن صفة الخلق باعتبار جنس الفعل هي صفة ذاتية أيضاً؛ لأنه تعالى لم يزل ولا يزال فعلاً لما يريد، أما في آحادها فهي صفة فعلية منفكة عن الله تعالى ليست لازمة لذاته^(٢)، وعليه فاستشكال البيضاوي بمسألة الخلق قبل العلم باطل ابتداءً.

ثالثاً: لو سلّمنا للبيضاوي بأن صفة العلم سابقة لصفة الخلق، فإن الآية التي تسبق الآية محل الدراسة خُتمت بقوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وبالتالي فالإشكال الذي ذكره البيضاوي وغيره من أن الأصل هو تقديم الخلق على العلم يزول، حيث إن الاعتبار بسباق الآية يقتضي أن يكون قد ذكر العلم قبل الخلق.

(١) ابن عثيمين: محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم (سورة آل عمران)، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٦هـ)، ج ٢، ص ٢٣١.

(٢) ينظر: ابن عثيمين: محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٦هـ)، ص ٢٤١.

رابعاً: لا يوجد في الآية ما يدل على وجود ترتيب زمني بين الخلق والعلم حتى يفهم منه وجود هذا الإشكال ابتداءً، فإن الله تعالى يقدم ويؤخر في ذكر صفاته في آيات القرآن بحسب ما يناسب المقام.

وعلى ما سبق أرى أن استدراك أبي السعود في غير محلّه.

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء المجادلة

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: الاستدراك في تخصيص اعتبار الفقر في ذوي القربى بفيء بني

النضير في قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾

[الحشر: ٨]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ بدل من لذي القربى و ما عطفَ عليه... ومن

أعطى أغنياء ذوي القربى خصص الإبدال بما بعده، والفيء بفيء بني النضير"^(١).

ثانياً: نص الاستدراك:

قال أبو السعود: "﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ بدل من لذي القربى وما عطفَ عليه... ومن

أعطى الأغنياء ذوي القربى خصَّ الإبدال بما بعده، وأما تخصيص اعتبار الفقر بفيء بني

النضير فتعسف ظاهر"^(٢).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٠.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٣.

ثالثاً: الدراسة

الفيء هو "الراجع إلى المسلمين من مال الكفار بغير قتال"^(١)، وقد ذكرت سورة الحشر قصة إجلاء بني النضير من المدينة في السنة الرابعة للهجرة بعدما همّوا بالغدر بالنبى ﷺ، فحاصروهم المسلمون وقذف الله تعالى في قلوب بني النضير الرعب، ثم سألو النبي ﷺ أن يأذن لهم بالخروج على أن لهم ما حملت إبلهم من المال، فأذن لهم بذلك^(٢)، وما تبقى من المال كان فيئاً للمسلمين حصلوا عليه من دون قتال.

وقد بينت آيات سورة الحشر مصارف الفيء، قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، ثم قال تعالى في الآية التي تليها: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

وعند النظر في كلام المفسرين نجد أنهم اختلفوا في قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾؛ هل هو قيد لقوله تعالى ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ أم لا؟ وبعبارة أخرى:

(١) ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م)، ج ٦، ص ٤٥٣.

(٢) ينظر: ابن هشام: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م)، ج ٢، ص ١٩٠-١٩١.

هل الفقر شرط لاستحقاق الفيء في هذه الفئات الأربعة؟ وعلى ضوء الاختلاف في تفسير الآية اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وتفصيل ذلك في كتب الفقه^(١).

إن محل الكلام هنا هو ما يتعلق بالاستدراك، وهو مناقشة قول القائلين بدخول الأغنياء من ذوي القربى ضمن مصارف الفيء؛ فقد ذكر المفسرون عدداً من التخرجات النحوية لهذا القول يمكن إجمالها في تخريجين رئيسين هما: الاستئناف أو الإبدال^(٢)؛ فعلى القول بالاستئناف يكون قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ خبراً لمبتدأ محذوف، وتقديره مع الجملة السابقة: (لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ولكن الفيء للفقراء) وقيل تقديره: (ولكن يكون للفقراء)، وقيل: تقديره: (اعجبوا للفقراء)^(٣)، وذكروا وجوهاً أخرى لتقدير الجملة^(٤)، وعلى القول بالاستئناف لا يكون للآية الثانية تعلق بالمصارف المذكورة في الآية الأولى، فلا تكون قيداً لها، فتبقى ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ على إطلاقها دون اشتراط الفقر.

(١) ذهب الحنفية والمالكية إلى إعطاء الفقراء دون الأغنياء من ذوي القرابة، ينظر: الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ج٧، ص١٢٥، وابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ج١، ص٤٧٨، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه يسوّى فيه بين الأغنياء والفقراء، ينظر: النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، (دمم: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج١٩، ص٣٦٩، وابن قدامة، المغني، ج٧، ص٤٦٢.

(٢) يقصد بالإبدال: أن يكون إعراب قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ بدل، واختلفوا في المبدل منه على التفصيل المذكور في متن البحث.

(٣) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج١٠، ص٢٨٤.

(٤) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج٢٢، ص٥٢٢، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٨، ص١٩، والشوكاني، فتح القدير، ج٥، ص٢٣٨.

أما بالنسبة للإبدال ففيه وجهان عند من أعطى ذوي قرابة النبي ﷺ الأغنياء:

الوجه الأول: الإبدال مما بعد ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾^(١)، أي: من قوله تعالى ﴿وَالْيَتَامَى﴾، وبهذا

يخرج ذوي القربى من التقييد، فلا يشترط فيهم الفقر، ويشترط الفقر في البقية.

الوجه الثاني: الإبدال من ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾، وعلى هذا فالظاهر دخول ذوي القربى في التقييد

فلا يعطون من الفيء، إلا أنهم خرجوا من هذا المعنى الظاهر بتخريجين:

- التخريج الأول: أن ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ قيد خاص بفيء بني النضير^(٢)، أما

غير ذلك من الفيء فيجوز فيه إعطاء ذي القربى الأغنياء.

- التخريج الثاني: أن ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ وصف لحالهم وذكر للواقعة، وإثبات

لمزيد اختصاصهم لا تقييداً^(٣).

وقد ذكر البيضاوي في عبارته الموجزة المنقولة آنفاً وجهي الإبدال والتخريج الأول للوجه

الثاني، ووافقه أبو السعود في الوجه الأول- وهو الإبدال مما بعد ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾- وأنكر عليه

ما ذكره في الوجه الثاني- وهو كون اشتراط الفقر خاصاً بفيء بني النضير.

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٨٦، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٠، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٣.

(٢) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٠.

(٣) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ١٩، ص ٤٣٥، والإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٢٩٠، والخطيب الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، (القاهرة: مطبعة بولاق، د.ط.، ١٢٨٥هـ)، ج ٤، ص ٢٤٦، والقزويني: سراج الدين عمر بن عبدالرحيم، الكشف على الكشاف، (مشيغان: جامعة مشيغان، مخطوط)، متوفر على الشبكة العنكبوتية على الرابط: <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015079127737>، ص ٩٦٩.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الآيات محل الدراسة هي من آيات الأحكام التي تناولها الفقهاء في كتبهم بما لا يسع بحثه في هذا المقام، وإنما حصرت موضوع الدراسة على موضوع الاستدراك وهو توجيه قول القائلين بجواز إعطاء أغنياء ذوي القربى من الفيء.

ثانياً: إن القول بالاستئناف في قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ بتقدير (اعجبوا للفقراء) ونحوه وعدم جعل تلك الأوصاف قيداً على مصارف الفيء قول معتبر، ومؤداه دخول ذوي القربى الأغنياء في مصارف الفيء، مع ما في الجملة المستأنفة من الإشارة لمزيد العناية بأمر الفقراء.

ثالثاً: إن القول بالإبدال مع جعل ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ قيداً على المبدل منه سواء أكان الإبدال من ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ أو من ﴿وَالْيَتَامَى﴾ فيه إشكال؛ وهو أن ظاهر الآية -على القول بالتقييد- يفيد اشتراط الفقر والهجرة معاً في ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الذين يعطون من مصارف الفيء^(١)، ويترتب على ذلك انقطاع العمل بحكم الفيء بعد موت المهاجرين.

رابعاً: عند الأخذ بمسلك الإبدال فالأولى جعل الإبدال من ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾؛ لإمكانية ذلك وعدم امتناعه، وحتى يتوافق دخول اللام في المبدل منه ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ مع دخول اللام في

(١) ينظر: اطفيش، تيسير التفسير، ج ١٤، ص ٤٤٣.

المبدل ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾، أما إذا جعل الإبدال مما بعده ﴿وَالْيَتَامَى﴾ فيلزم تقدير لام الجر (ولليتامى)^(١)، والأصل هو عدم التقدير^(٢).

خامساً: القول بتخصيص اعتبار الفقر بفيء بني النضير قول فيه نظر؛ لأن التخصيص يحتاج إلى دليل، ولا دليل على التخصيص، والاستدلال بقوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ على التخصيص يلزم منه أن يكون إعطاء فيء بني النضير لمن اجتمعت فيه صفتا الفقر والهجرة، ويردّه أن النبي ﷺ أعطى سهل بن حنيف وأبا دجانة سماك بن خرشة - وهما من الأنصار - من فيء بني النضير^(٣)؛ فقوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ هو حكاية لحالهم وواقعهم آنذاك لا تخصيصاً للحكم بهم.

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

سادساً: يُحمد للبيضاوي عند تناوله للتفسير عدم تعصبه لمذهبه الشافعي حيث قدّم ذكر مذهب غيره - وهو مذهب أبي حنيفة ومالك - على مذهبه وكأنه اختاره، وإن لم يصرح بذلك^(٤).

(١) ينظر: اطفيش، تيسير التفسير، ج ١٤، ص ٤٤٣، ويلزم التنويه بأن تكرار حرف الجر مع المبدل غير لازم، فيجوز أن يأتي حرف الجر مع المبدل منه ولا يأتي مرة أخرى مع المبدل، ينظر: عضيمة: محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن، (القاهرة: دار الحديث، د.ط.، د.ت.)، ج ١١، ص ٨٣، إلا أن المسألة التي نحن بصددنا هي عكس هذه الصورة، وهي دخول حرف الجر في المبدل دون المبدل منه.

(٢) ينظر: السبت، قواعد التفسير، ج ١، ص ٣٧٦.

(٣) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩٢.

(٤) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٧.

المطلب الثاني: الاستدراك في المراد بـ﴿فِيكُمْ﴾ في قوله تعالى ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾

أَحَدًا أَبَدًا ﴿الحشر: ١١﴾

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ في قتالكم ﴿أَحَدًا﴾ من رسول الله والمسلمين إن حُمِلنا عليه، أو في خذلانكم وإخلاف ما وعدناكم من النصر"^(١)، وقال البيضاوي: "﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ في قتالكم أو خذلانكم"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ أي في شأنكم ﴿أَحَدًا﴾ يمنعنا من الخروج معكم ﴿أَبَدًا﴾ وإن طال الزمان، وقيل: لا نطيع في قتالكم أو خذلانكم، وليس بذاك؛ لأن تقدير القتال مترقب بعد، ولأن وعدهم لهم على ذلك التقدير ليس مجرد عدم طاعتهم لمن يدعوهم إلى قتالهم بل نصرتهم عليه كما ينطق به قوله تعالى ﴿وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾ أي لنعاونكم على عدوكم"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٠٦.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠١.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٦.

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الحشر: ١١].

هذه الآية نزلت في منافقي المدينة، وذلك أنهم " كانوا بعثوا إلى بني النضير وقالوا لهم: (اثبتوا في معانكم فإننا معكم حيثما تقلبت حالكم)، وإنما أرادوا بذلك أن تقوى نفوسهم عسى أن يثبتوا حتى لا يقدر محمد ﷺ عليهم فيتم لهم مرادهم، وكانوا كذبة فيما قالوا من ذلك، ولذلك لم يخرجوا حين أخرج بني النضير بل قعدوا في ديارهم"^(١).

وقد أقسموا في الآية على أمرين:

– الأول: أنهم يخرجون مع اليهود إن أُخْرِجُوا، وهو ما جاء في قولهم: ﴿لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ﴾.

– والثاني: أنهم ينصرون اليهود إن قُوتِلُوا، وهو ما جاء في قولهم: ﴿وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾.

وتوسط هذين القسمين قولهم ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ أي: لا نطيع أحداً في

شأنكم. وقد اختلف المفسرون في الشأن المراد هنا، هل هو شأن الخروج المذكور سابقاً أم شأن

القتال والنصرة المذكور لاحقاً؟ على قولين:

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٨٩.

القول الأول: أن المعنى: (لا نطيع أحداً يمنعنا من الخروج معكم) (١).

القول الثاني: أن المعنى: (لا نطيع أحداً في قتالكم أو خذلانكم) (٢).

وقد اعترض أبو السعود على القول الثاني بما يأتي:

- أولاً: أن ذكر القتال آت في السياق اللاحق في قوله ﴿وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنْصُرَنَّكُمْ﴾؛

وبالتالي كيف يشار إلى أمر لم يأت ذكره بعد؟

- ثانياً: أن المنافقين لم يقتصروا على الوعد بعدم طاعة النبي ﷺ والمسلمين في

قتال اليهود، أي أن يقفوا موقف الحياد في هذا المقام، بل وعدوا اليهود بالقتال

معهم ومناصرتهم ضد المسلمين كما ينبئ به قوله تعالى ﴿وَإِنْ قُوتِلْتُمْ

لَنْصُرَنَّكُمْ﴾. والحاصل أن مناصرتهم والقتال معهم تقتضي عدم الطاعة في

قتالهم، فيكون تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا﴾ بعدم الطاعة في القتال

من باب تحصيل الحاصل.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن تخصيص معنى قوله تعالى ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ بشأن الخروج فقط،

أو بشأن القتال والخذلان تخصيص بلا دليل، والأصل أن تبقى الآية على عمومها، وهي كذلك

(١) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٦، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٤٢، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٢٥٠.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٥٣٦، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٢٤٩، والواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٣٨٦، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٨، ص ٨٠، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٠٦، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠١.

إذ لا مخصص؛ فيكون معنى الآية عاماً في كل ما يعود بالضرر عليهم^(١)، فيدخل فيها عدم الخروج ويدخل فيها القتال والخذلان، قال ابن عاشور: "ومعنى فيكم: في شأنكم، ويعرف هذا بقريئة المقام، أي في ضركم"^(٢).

ثانياً: ما أورده أبو السعود من تعليقات مضعفة للتفسير بالقتال والخذلان يجاب عنها

بالآتي:

أ- يردّ على تعليل أبي السعود بكون القتال لم يذكر بعد: بأنه لا مانع من ذلك؛ فقد يشار لأمر ما في القرآن الكريم قبل إتيان ذكره الصريح^(٣)، بل قد يُكتفى بالإشارة للأمر دون التصريح به.

ب- يردّ على اعتراض أبي السعود المبني على أن تفسير عدم الطاعة بعدم القتال من تحصيل الحاصل أن الأمر ليس كذلك^(٤)؛ بل إنه تعالى ذكر الأمر العام وهو قوله ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ أي: فيما يضرّكم، ثم ذكر الأمر الخاص وهو القتال في قوله ﴿وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنْصُرَنَّكُمْ﴾، فيكون ذكر القتال والنصرة من باب ذكر الخاص بعد العام.

(١) ينظر: اطفيش، تيسير التفسير، ج ١٤، ص ٤٥٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٩٩.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٩٩.

(٣) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ٢٤.

(٤) قلب شهاب الدين الخفاجي دليل أبي السعود عليه فذهب إلى إن تفسير ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ بمعنى الطاعة في عدم الخروج هو الذي فيه تحصيل حاصل، فقولهم ﴿لَنْخُرْجَنَّ مَعَكُمْ﴾ المؤكد باللام الواقعة في جواب القسم ونون التوكيد ليس بحاجة للإعادة مرة أخرى، وناقشه الألويسي بأنهم قالوا ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ﴾ أَحَدًا أَبَدًا﴾ لدفع أن يكونوا وعدوهم الخروج بشرط أن لا يمنعوا منه، ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ١٨٠، والالوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٢٥٠.

ثالثاً: إن استدراك أبي السعود في هذا الموضع استدراك في غير محلّه؛ لضعف تعليلاته، ولأن القول المستدرك عليه هو قول صحيح داخل في عموم معنى الآية، فلا وجه لتضعيفه.

المطلب الثالث: الاستدراك في تقدير مفعول ﴿يَعْقِلُونَ﴾ في قوله تعالى ﴿تَحْسَبُهُمْ

جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ أن تشتت القلوب مما يوهن قواهم ويعين على أرواحهم"^(١)، وقال البيضاوي: "﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ ما فيه صلاحهم وإن تشتت القلوب يوهن قواهم"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا﴾ مجتمعين متقين ﴿وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ متفرقة لا ألفة بينها ﴿ذَٰلِكَ﴾ أي ما ذكر من تشتت قلوبهم بسبب أنهم ﴿قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ أي لا يعقلون شيئاً حتى يعرفوا الحق ويتبعوه وتطمئن به قلوبهم وتتحد كلمتهم ويرموا عن قوس واحدة فيقعون في تيه الضلال وتشتت قلوبهم حسب تشتت طرقه وتفرق فنونه، وأما ما قيل من أن المعنى لا يعقلون أن تشتت القلوب مما يوهن قواهم فبمعزل من السداد"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٠٧.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠١.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٧.

ثالثاً: الدراسة

قال الله تعالى في وصف أهل الكتاب: ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤].

دلّت الآية الكريمة على أن سبب تشتت أهل الكتاب واختلافهم فيما بينهم هو عدم عقلهم، ومفعول فعل ﴿يَعْقِلُونَ﴾ محذوف؛ فلم تذكر الآيات الشيء الذي لا يعقلونه. وقد تنوعت عبارات المفسرين في تقدير المفعول المحذوف، ومن خلال الاستقراء والتتبع لكلامهم يمكن إجمال ما قاله المفسرون في ذلك في المعاني الآتية:

المعنى الأول: يتعلق بالدين والدنيا معاً: وهو أنهم لا يعقلون ما فيه مصلحة لهم، ويتضمن ذلك المصلحة الدنيوية المترتبة على اجتماع الكلمة، أو المصلحة الدينية المترتبة على اتباع الحق^(١).

المعنى الثاني: يتعلق بالدين وله أثر في الدنيا: وهو أنهم لا يعقلون الحق، بل يتبعون أهواءهم، ولو عرفوا الحق واتبعوه لاطمئنت قلوبهم ولاتحدت كلمتهم^(٢).

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٥٣٨، والنحاس، إعراب القرآن، ج ٤، ص ٢٦٤، والواحي، البسيط، ج ٢١، ص ٣٨٩، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٢٦١، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ١٠٦.

(٢) ينظر: النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ)، ج ٦، ص ٢٨٧، والبقاعي، نظم الدرر، ج ١٩، ص ٤٥٢-٤٥٣، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١١٧، والمظهري، التفسير المظهري، ج ٩، ص ٢٥١، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٤٤، والسعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٨٥٢.

المعنى الثالث: يتعلق بالدنيا: وهو أنهم لا يعقلون أن تشتت قلوبهم مما يضعف قواهم^(١).

وقد ردّ أبو السعود المعنى الثالث واختار المعنى الثاني.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن وهن قوى الكافرين ليس مصدره الأساس تشتت قلوبهم، إنّما مصدره عدم اتّباعهم

للحق وعدم إيمانهم، ولو أنهم اتّبعوا الحق وآمنوا بالنبي ﷺ لاجتمعت قلوبهم وقويت شوكتهم،

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾

[الأنعام: ١٥٣] وقال ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الروم:

٣١-٣٢]، ومن هنا جاء الاعتراض على المعنى الثالث لأنه عالج المسألة معالجة سطحية

ظاهرية ولم يتطرق للأسباب الدينية للاجتماع والقوة والتي لا تنفك عن الأسباب الدنيوية.

ثانياً: إن المعنيين الأول والثاني متقاربان، وهما معنيان معتبران؛ لأن فيهما اعتباراً

للأسباب الدينية للاجتماع.

(١) ذكره الزمخشري كما مر تحت عنوان (القول المستدرك عليه)، ووافقه البيضاوي في ظاهر كلامه، إلا أن القونوي -من شراح تفسير البيضاوي- حمله على محمل آخر وهو أن جملة (وإن تشتت القلوب يوهن قواهم) هي جملة حالية، واستبعد أن تكون معطوفة على (ما فيه صلاحهم) في قول البيضاوي (ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ما فيه صلاحهم وإن تشتت القلوب يوهن قواهم)، وبذلك لا تكون تفسيراً لمعنى (لا يعقلون)، وعليه لا يكون قول البيضاوي مندرجاً تحت المعنى الثالث الذي ردّه أبو السعود. ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ٢٧.

ثالثاً: إن المعنى الخاص الذي ذكره أصحاب المعنى الثالث وهو أنهم لا يعقلون أن تشتت قلوبهم مما يوهن قواهم تردّه القاعدة التفسيرية التي تنص على أن (حذف المتعلق المعمول فيه يفيد تعميم المعنى المناسب له)^(١).

بناء على ما سبق فإنّي أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في محله.

المطلب الرابع: الاستدراك في سبب استثناء دعاء إبراهيم ﷺ لأبيه في قوله تعالى

﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ [الممتحنة: ٤]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ استثناء من قوله ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فإن استغفاره لأبيه الكافر ليس مما ينبغي أن يأتسوا به، فإنه كان قبل النهي أو لموعده وعدّها إياه"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ استثناء من قوله تعالى ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فإن استغفاره عليه الصلاة والسلام لأبيه الكافر وإن كان جائزاً عقلاً وشرعاً لوقوعه قبل تبين أنه من أصحاب الجحيم كما نطق به النص، لكنه ليس مما ينبغي أن يؤتسى به أصلاً، إذ المراد به ما يجب الانتساء به حتماً لورود الوعيد على الإعراض عنه بما سيأتي من قوله تعالى

(١) السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان المتعلقة بتفسير القرآن، (الدمام: دار ابن الجوزي،

ط١، ١٤٣١هـ)، ص ٤٣.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٥.

﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦]، فاستثناؤه من الأسوة إنما يفيد عدم وجوب استدعاء الإيمان والمغفرة للكافر المرجو إيمانه وذلك مما لا يرتاب فيه عاقل. وأما عدم جوازه فلا دلالة للاستثناء عليه قطعاً.

هذا، وأما تعليل عدم كون استغفاره عليه الصلاة والسلام لأبيه الكافر مما ينبغي أن يؤتسى به بأنه كان قبل النهي أو لموعدة وعدّها إياه فبمعزل من السداد بالكلية؛ لابتناؤه على تناول النهي لاستغفاره عليه الصلاة والسلام له وإنبائه عن كونه مؤتسى به لو لم ينفه عنه وكلاهما بين البطلان لما أن مورد النهي هو الاستغفار للكافر بعد تبين أمره، وقد عرفت أن استغفاره عليه الصلاة والسلام لأبيه كان قبل ذلك قطعاً، وأن ما يؤتسى به ما يجب الانتساء به لا ما يجوز فعله في الجملة. وتجويز أن يكون استغفاره عليه الصلاة والسلام له بعد النهي كما هو المفهوم من ظاهر قوله (أو لموعدة وعدّها إياه) مما لا مساغ له^(١).

ثالثاً: الدراسة

نهى الله تبارك وتعالى المؤمنين عن الاستغفار للمشركين وذلك في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ ﴿١١٣﴾ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿التوبة: ١١٣ - ١١٤﴾.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٢٦.

وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن النهي في الآية هو عن الاستغفار للمشركين بعد

مماتهم، أما المشرك الحي فيجوز الاستغفار له^(١)، واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾، وقوله: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ

عَدُوٌّ لِلَّهِ﴾ ووجه الدلالة: أنهم منعوا من الاستغفار لهم بعد أن يتبين أنهم أصحاب الجحيم، ولا

يتبين ذلك إلا بوحي من الله تعالى أو بموتهم على الكفر^(٢)، وقد روي عن ابن عباس ؓ أنه

قال: «ما زال إبراهيم يستغفر لأبيه حتى مات»^(٣)، وعنه ؓ أيضاً: «كانوا يستغفرون لهم^(٤)،

حتى نزلت هذه الآية. فلما نزلت، أمسكوا عن الاستغفار لأمواتهم، ولم ينههم أن يستغفروا

للأحياء حتى يموتوا»^(٥).

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٣، ص ٩٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٣، ص ٩٩، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٢٧٤ وقد نسبه القرطبي لكثير من العلماء.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ١٩، و ابن أبي زَمَيْنين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م)، ج ٢، ص ٢٣٥، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٢، ص ٩١، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ١٤، ص ٩٢، والماوردي، النكت والعيون، ج ٢، ص ٤١٠، والواحي، البسيط، ج ١١، ص ٧٥، السمعاني، تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٥٣، والزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٣١٥، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٣، ص ٩٠، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٢، ص ٣٠٥، و الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٦، ص ١٥٩، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٣، ص ١٠٠، والشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ٤٦٧، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٤٦.

(٣) الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٣٢.

(٤) يعني: كان الصحابة يستغفرون للمشركين.

(٥) الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢٣.

ثانياً: سبب نزول الآية: وقد اختلفت الرويات في سبب نزول الآية، فقيل: إنها نزلت في استغفار النبي ﷺ لعمه أبي طالب بعد موته^(١) أو لأمه أمنة^(٢)، وقيل: إنها نزلت في استغفار المؤمنين لموتاهم من المشركين^(٣)، وكل هذه الرويات تتفق في كون المدعو له ميتاً.

ثالثاً: استغفار النبي ﷺ لقومه: فقد صح أن النبي ﷺ قال يوم أحد حين كسروا ربايعيته وشجوا وجهه ﷺ: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»^(٤).

رابعاً: أن الدعاء للمشرك الحي بالمغفرة هو دعاء له بالهداية التي تكون سبباً في مغفرة ذنبه، لا دعاء له بغفران ذنبه مع بقاءه على الشرك^(٥)، والدعاء له بالهداية جائز ما دام حياً لم تختم صحيفة عمله، ويشهد لهذا المعنى: أن الأنبياء ﷺ أمروا أقوامهم بالاستغفار، فقال هود ﷺ لقومه: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [هود: ٥٢]؛ وقال نوح ﷺ: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠] وليس مرادهم أن يقول أقوامهم: (نستغفر الله) مع بقاءهم على الكفر، وإنما هو أمر لهم بالإيمان ليُغفر لهم^(٦).

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ١٩-٢٢، والواحي، البسيط، ج ١١، ص ٧٣.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢٢-٢٣، والواحي، البسيط، ج ١١، ص ٧٣.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢٣، والواحي، البسيط، ج ١١، ص ٧٣.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ج ٤، ص ١٧٥، رقم (٣٤٧٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، ج ٣، ص ١٤١٧، رقم (١٧٩٢)، ووجه بعضهم ذلك القول من النبي ﷺ على أنه كان على سبيل الحكاية عمّن تقدمه من الأنبياء لا أنه قاله ابتداء عن نفسه، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٢٧٣.

(٥) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٩، ص ٦١١، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٤٣٧، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٦، ص ١٥٩، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٣، ص ٩٩.

(٦) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٥، ص ٤٩٣.

إذا تقرر ما سبق، فقد يُشكّل استثناء قول إبراهيم ﷺ لأبيه ﴿لَاَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾ مما وجّه الله تعالى المسلمين للتأسي به في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الممتحنة: ٤] فإن كان استغفاره ﷺ لأبيه في حياته جائزاً فلم استغفري مما يؤتسى به؟

وأجاب المفسرون عن هذا الإشكال من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن ما يدعى المرء للاتساء به هو فعل الواجب أو المستحب، أو ترك المحرم أو المكروه، وأما الأمر المباح فلا يدعى للاتساء به^(١). وقد استدل أبو السعود بالوعيد المنكور في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦] في السياق على أن التبرؤ من الكافرين هو أمر واجب، أما الاستغفار للكافر فليس بواجب؛ ولذا استغفري مما يجب الاتساء به.

(١) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢١، ص ٤١٠، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥١٤، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٩، ص ٥١٩، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٢٦.

الوجه الثاني: أن الاستثناء هو ليس من التأسّي بل من التبرّي والقطيعة في

كلام إبراهيم ﷺ والذين معه^(١)، أي: إن إبراهيم عاداهم وهجرهم في كل شيء إلا في

قوله لأبيه لأستغفرن لك^(٢)؛ فإن هذا العمل "رَفُقٌ بأبيه وهو يغيّر التبرؤ منه"^(٣).

وفائدة الاستثناء عند أصحاب هذا الوجه: التعريض بخطأ حاطب بن أبي بلتعة

ﷺ^(٤)، بمعنى: أنكم إن كنتم ستصلون الكافرين فليكن هذا الوصل بما يهديهم للدين

الحق كما كان استغفار إبراهيم ﷺ لأبيه، لا أن تجاملوهم في أمر من أمور الدنيا

فيزدادوا تعنتاً في كفرهم^(٥).

الوجه الثالث: أنهم منعوا من التأسّي بإبراهيم ﷺ في الاستغفار لدفع الظن الذي

وقع عند بعض الصحابة^(٦) أن استغفار إبراهيم ﷺ لأبيه دليل على أن الاستغفار للكافر

جائز مطلقاً^(٧).

(١) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١١، والماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٥١٨، وابن عطية،

المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٩٥، وابن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٦٦، وابن عاشور،
التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ١٤٥.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢١١.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ١٤٥.

(٤) ذكر أهل العلم أن سورة الممتحنة نزلت في الصحابي حاطب بن أبي بلتعة ﷺ حين أرسل لأهل مكة
يخبرهم بعزم النبي ﷺ على الخروج لهم لفتح مكة، ينظر: الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب
نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، (الدمام: دار الإصلاح، ط ٢، ١٤١٢ هـ -
١٩٩٢ م)، ص ٤٢١، والوادعي: مقبل بن هادي، الصحيح المسند من أسباب النزول، (القاهرة: مكتبة ابن
تيمية، ط ٤، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م)، ص ٢٠٩.

(٥) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ١٤٥-١٤٦.

(٦) روي أن المؤمنين قالوا: "ألا نستغفر لأبائنا وقد استغفر إبراهيم لأبيه كافراً؟" فنزلت ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ
إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ ﴾ [التوبة: ١١٤]، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٢، ص ٢١.

(٧) ينظر: الألويسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٢٦٦.

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى إطلاق تحريم الاستغفار للمشرك دون التفرقة بين الحي والميت منهم، ولذلك جعلوا استثناء قول إبراهيم مما يؤتسى به بسبب أنه أمر محرم لا ينبغي أن يؤتسى به^(١)، وتعذروا لفعل إبراهيم ﷺ بعدة أوجه:

الوجه الأول: بأنه كان قبل النهي، أي أنه لم يكن قد نهي ﷺ عن الاستغفار، أما المؤمنون فقد نهوا عنه في آية التوبة.

الوجه الثاني: أنه كان عن موعدة وعدها أبوه بأنه سيسلم، فكان يرجو إيمانه، فجاز لإبراهيم ﷺ الدعاء لأبيه "لأنه كان في علة ليست في نازلتكم"^(٢)، فلما بان له أنه لم يسلم تبرأ منه، وعلى هذا يجوز الاستغفار لمن يظن أنه أسلم، وأنتم لم تجدوا مثل هذا الظن، فلم توالوهم؟^(٣).

الوجه الثالث: أن استغفار إبراهيم ﷺ كان طلباً لمغفرة الشرك لا بمعنى التوفيق للإيمان، وكان ذلك قبل التبين، وهو محرّم وقد منعوا منه^(٤).

وقد تبني البيضاوي الوجهين الأولين اللذين أوردهما أصحاب القول السابق، مع أنه في حقيقة الأمر يقول بالتفرقة بين الاستغفار للحي والميت؛ فقد استدل بآية سورة التوبة على جواز الاستغفار للكافر الحي^(٥)، وقد اعترض أبو السعود على هذين الوجهين بما يأتي:

(١) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٥١٨، والواحي، البسيط، ج ٢١، ص ٤٠٩، والبعوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٧٠، والسمن الحلي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٣٠٥، والبقاعي، نظم الدرر، ج ١٩، ص ٤٩٩.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٢٩٥.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٥٧.

(٤) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٢٦٦.

(٥) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٣، ص ٩٩.

أولاً: اعتراضه على الوجه الأول في كون استغفار إبراهيم ﷺ لأبيه كان قبل النهي:

فأجاب بأن هذا التعليل مبني على فرضيتين:

- الأولى: أن استغفار إبراهيم ﷺ لأبيه الكافر في حياته محرّم في حد ذاته

لكن إبراهيم فعله قبل النهي: والصواب أن استغفار إبراهيم لأبيه الكافر ليس

بمحرّم في حد ذاته لأنه لم يكن قد تبين أمره بعد، لا لأنه كان قبل النهي.

- الثانية: أن سبب استثناء استغفار إبراهيم لأبيه مما يؤتسى به هو أنه فعلٌ

منهي عنه: والصواب أنه استثنى لأنه ليس أمراً واجباً.

ثانياً: اعتراضه على الوجه الثاني في قول البيضاوي (أو لموعدة وعدّها إياه):

إن ظاهر كلام البيضاوي في قوله "بأنه كان قبل النهي أو لموعدة وعدّها إياه" يفهم منه

أنه يريد أن الوجه الثاني (لموعدة وعدّها إياه) كان بعد النهي، وهذا فيه إشكال؛ لأن إنجاز الوعد

لا يبيح ارتكاب المحرّم، والأنبياء معصومون من ارتكاب المحرّمات.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: اتفق البيضاوي وأبو السعود في حكم مسألة الاستغفار للكافر بأنه يجوز الاستغفار

له في حال الحياة ولا يجوز ذلك بعد الممات، وهذا هو الصواب في هذه المسألة؛ لقوة الأدلة في

ذلك.

ثانياً: المراد بالاستغفار للكافر حال الحياة هو طلب الهداية وليس مغفرة الشرك في حد

ذاته.

ثالثاً: إن تعليل البيضاوي فعل إبراهيم ﷺ بأنه كان قبل النهي يتعارض مع رأيه الذي تبناه في جواز الاستغفار للمشارك حال حياته، فإن فعل إبراهيم ﷺ لم يكن في دائرة النهي أصلاً.
رابعاً: إن اعتراض أبي السعود على البيضاوي بأنه حمل الموعدة على أنها كانت بعد النهي فيه نظر لأمرين:

- الأول: أن البيضاوي لم يصرح بذلك.
- والثاني: أنه لا يلزم من قوله (قبل النهي أو لموعدة) أنه يريد أن الموعدة كانت بعد النهي كما فهمه أبو السعود، فيحتمل أن يكون مراد البيضاوي أن استغفار إبراهيم ﷺ كان قبل النهي من دون موعدة، أو قبل النهي مع وجود الموعدة^(١).
- خامساً: إن الأوجه المذكورة في سبب استثناء قول إبراهيم ﷺ مع كونه جائزاً في ذاته هي أوجه معتبرة، إذ كل وجه منها يصح به تفسير الآية من دون إشكال.
- وبناء على ما سبق فإنني أوافق أبا السعود في استدراكه على تعليل البيضاوي بأن فعل إبراهيم ﷺ كان قبل النهي، وأخالف أبا السعود في استدراكه الذي حمل فيه قول البيضاوي على أن إبراهيم ﷺ استغفر لأبيه بعد النهي لموعدته.

(١) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ٥١.

المطلب الخامس: الاستدراك في سبب نزول قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ

تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الواحدي: " كان المسلمون يقولون: لو نعمل أحب الأعمال إلى الله تعالى لبدلنا فيه أموالنا وأنفسنا، فدلهم الله على أحب الأعمال إليه، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤]، فابتلوا يوم أحد بذلك فولوا مدبرين، فأنزل الله تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]"^(١).

وقال الزمخشري: "روي أنّ المؤمنين قالوا قبل أن يؤمروا بالقتال: (لو نعمل أحب الأعمال إلى الله تعالى لعملناه ولبدلنا فيه أموالنا وأنفسنا)، فدلهم الله تعالى على الجهاد في سبيله، فولوا يوم أحد فعيّرهم^(٢). وقيل: لما أخبر الله بثواب شهداء بدر قالوا: (لئن لقينا قتالا لنفرغن فيه

(١) الواحدي، أسباب النزول، ص ٤٢٦-٤٢٧، ولم أقف على إسناده، وقد ذكره الثعلبي عن ابن عباس رضي الله عنه (وعن مقاتل رضي الله عنه في بعض النسخ)، وذكره ابن كثير عن مقاتل رضي الله عنه، ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤١، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ١٠٦.

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٧، عن ابن عباس رضي الله عنه بطريق علي بن أبي طلحة، وقد قال السيوطي: "ورد عن ابن عباس في التفسير ما لا يحصى كثرة وفيه روايات وطرق مختلفة فمن جيدها طريق علي بن أبي طلحة الهاشمي عنه"، وأورد حكمت بشير ياسين رواية الطبري في موسوعة التفسير الصحيح، وضعف بعضهم هذا الطريق لأن ابن أبي طلحة لم يسمع عن ابن عباس، ينظر: السيوطي، الإتيقان، ج ٤، ص ٢٣٧، وياسين: حكمت بن بشير، التفسير الصحيح (موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور)، (المدينة المنورة: دار المآثر، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)، ج ٤، ص ٤٨١، والأمين: محمد، تخريج أسانيد التفسير، موقع الشيخ محمد الأمين،

http://ibnamin.com/tafsir_takhrij.htm

وسعنا)، ففروا يوم أحد ولم يفوا^(١). وقيل: كان الرجل يقول: (قتلت) ولم يقتل، و(طعنت) ولم يطعن، و(ضربت) ولم يضرب، و(صبرت) ولم يصبر^(٢). وقيل: كان قد آذى المسلمين رجل ونكى فيهم، فقتله صهيب وانتحل قتله آخر، فقال عمر لصهيب: أخبر النبي ﷺ أنك قتلته، فقال: إنما قتلته لله ولرسوله، فقال عمر: يا رسول الله قتله صهيب، قال: «كذلك يا أبا يحيى؟» قال: نعم^(٣)، فنزلت في المنتحل. وعن الحسن: نزلت في المنافقين^(٤)^(٥).

ثانياً: نص الاستدراك

قال أبو السعود في سبب نزول قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾: "روي أن المسلمين قالوا: (لو علمنا أحب الأعمال إلى الله تعالى لبذلنا فيه أموالنا وأنفسنا) فلما نزل الجهاد كرهوه فنزلت، وما قيل من أن النازل قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] بين الاختلال. وروي أنهم قالوا: (يا رسول الله لو نعلم أحب

(١) لم أقف على إسناده، وقد ذكره الثعلبي والبعوي عن القرظي ﷺ، ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٢، والبعوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٧٩.

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٨، عن الضحّاك وقتادة ﷺ، وقال الهلالي وآل نصر في المروي عن الضحّاك: "سنده ضعيف جداً"، ينظر: الهلالي: سليم بن عيد، وآل نصر: محمد بن موسى، الاستيعاب في بيان الأسباب، (الدمّام: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٥هـ)، ج ٤، ص ٤٠٣.

(٣) أخرجه الثعلبي بسنده عن صهيب ﷺ، وقالت محققة التفسير هبة الله بنت صادق أبو عرب: "إسناده ضعيف"، ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٤.

(٤) لم أقف على إسناده عن الحسن ﷺ، وقد ذكره ابن أبي زمنين والثعلبي من غير إسناده، ينظر: ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج ٤، ص ٣٨٢، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٥، وقد أخرج نحوه الطبري في جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٩، عن ابن زيد ﷺ.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٢٢، ولم يتقرّد الزمخشري بنقل هذه المرويّات؛ فقد ذكرها قبله عددٌ من المفسّرين كالطبري والثعلبي؛ إلاّ إنني أثرت نقلها عنه بناء على المنهجية التي رسمتها في مقدمة البحث، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٦-٦٠٩، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٦-٣٤١.

الأعمال إلى الله تعالى لسارعنا إليه) فنزلت ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ﴾ [الصف: ١٠] إلى قوله تعالى ﴿وَتَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [الصف: ١١] فولّوا يوم أحد، وفيه التزام أن ترتيب الآيات الكريمة ليس على ترتيب النزول، وقيل: لما أخبر الله تعالى بثواب شهداء بدر قالت الصحابة: (اللهم اشهد لئن لقينا قتالا لنفرغن فيه وسعنا) ففروا يوم أحد فنزلت.

وقيل: إنها نزلت فيمن يتمدح كاذبا حيث كان الرجل يقول قتلتم ولم يقتل وطعنتم ولم يطعن وهكذا، وقيل: كان رجل قد آذى المسلمين يوم بدر ونكى فيهم فقتله صهيب وانتحل قتله آخر فنزلت في المنتحل، وقيل: نزلت في المنافقين ونداؤهم بالإيمان تهكم بهم وبإيمانهم وليس بذلك كما ستعرفه^(١).

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] بيان لما هو مرضي عنده تعالى بعد بيان ما هو ممقوت عنده، وهذا صريح في أن ما قالوه عبارة عن الوعد بالقتال لا عما تقوله الممتدح أو انتحله المنتحل أو ادّعاه المنافق^(٢).

ثالثاً: الدراسة

تعددت المرويات في سبب نزول قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ على أقوال يمكن إجمالها في ثلاثة:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٣٦-١٣٧.

القول الأول: أنها نزلت في توبيخ جماعة من المؤمنين طلبوا معرفة أفضل الأعمال عند

الله تعالى، فلما عرفوا أنه الجهاد تقاعسوا عنه وفرّوا يوم أحد^(١).

القول الثاني: أنها نزلت في توبيخ من يدّعي لنفسه عمل خير لم يفعله، أو في الرجل

الذي انتحل قتل رجل كان قد آذى المسلمين^(٢).

القول الثالث: أنها نزلت في توبيخ المنافقين، ونودوا ببناء الإيمان تهكماً^(٣).

وقد اختار أبو السعود القول الأول وردّ الأقوال الأخرى، واستدل بدلالة السياق المتحدث

بموضوع الجهاد في قوله تعالى بعد ذلك ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ﴾ المؤذن بأن

الأمر الذي قالوه ولم يفعلوه هو الوعد بالجهاد.

وقد ناقش أبو السعود ما ذكره بعض المفسرين - متعلقاً بالقول الأول - من أن الصحابة

﴿لَمَّا سَأَلُوا عَنْ أَحِبِّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ جَاءَهُمُ الْجَوَابُ بِنَزُولِ آيَاتٍ مِنْ سُورَةِ الْصَّفِّ، وَهِيَ

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] أو قوله تعالى ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ

عَلَىٰ تِجَارَةٍ﴾ [الصف: ١٠] وقوله ﴿وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ

(١) سبق تخريجه ص ١٥٦، وقد اختار هذا القول جماعة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢،

ص ٦٠٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٢٤، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٠١،
والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٨.

(٢) سبق تخريجه ص ١٥٧، ولم أقف على أحد اختاره من المفسرين وإنما ذكره بعضهم في جملة ما ذكر في
سبب نزول الآية، ينظر على سبيل المثال: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٤، والماوردي، النكت
والعيون، ج ٥، ص ٥٢٧، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٧٩.

(٣) سبق تخريجه ص ١٥٧، ولم أقف على أحد اختاره من المفسرين وإنما ذكره بعضهم في جملة ما ذكر في
سبب نزول الآية، ينظر على سبيل المثال: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٩، ص ٦٢٧، والثعلبي،
الكشف والبيان، ج ٢٦، ص ٣٤٥، والماوردي، النكت والعيون، ج ٥، ص ٥٢٧، والبغوي، معالم التنزيل،
ج ٥، ص ٧٩.

لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿[الصف: ١١]، ثم تقاعسوا عن الجهاد فنزلت ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]، فبين أبو السعود رأيه فيما ذكر فقال:

١- إن نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا﴾ [الصف: ٤] قبل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] بين الاختلال؛ ويظهر لي أنه يعني بذلك: أن الآيات الثلاث (من الثانية إلى الرابعة) في سورة الصف مترابطة مع بعضها البعض ارتباطاً لا يمكن أن يتراخى معه نزول بعضها عن بعض، والله تعالى أعلم.

٢- إن نزول قوله تعالى ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ﴾ [الصف: ١٠] قبل قوله تعالى ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢] يلزم منه أن ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيب النزول.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن معهود القرآن أن يكون نداء (يا أيها الذين آمنوا) خطاباً للمؤمنين، وليس من المعهود تسمية المنافق بالمؤمن من باب التهكم^(١)، والأصل أن تفهم الآية على ظاهرها، إذ ليس هناك مسوغ لحمل الآية على أنها نزلت في المنافقين، ولا يسوغ ذلك أن يقال إنه من باب تنزيه المؤمنين عن وصفهم بالتقاعس عن الجهاد؛ فقد قال الله تعالى تأييداً لهذا المعنى في آية أخرى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨] وقال عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٩، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٧٠.

عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشِيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشِيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴿النساء: ٧٧﴾؛ فالمقصود هو بعض الصحابة دون بعض، فإن الله تعالى قال في موضع آخر: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٣] وهذا دليل ظاهر على أن الآية في هذه السورة لم ترد في حق جميعهم على العموم^(١).

ثانياً: إن سبب النزول الأول هو الصواب لما يأتي:

١- أن هذه الرواية هي الأقوى من بين روايات أسباب النزول للآية؛ لأنها مروية عن الصحابي ابن عباس رضي الله عنه^(٢)، بينما المرويات الأخرى جميعها مقطوعة على التابعين، كما أن رواية ابن عباس رضي الله عنه صريحة في السببية^(٣)؛ فإنه ذكر الحادثة وعقب عليها بقوله (فنزلت..)، والقاعدة في تعدد أسباب النزول تنص على أنه يؤخذ بالأقوى ثبوتاً ثم الأصرح عبارة^(٤).

(١) السمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٢٤.

(٢) سبق تخريجه ص ١٥٦ من البحث.

(٣) سبب النزول يأتي على صيغتين: صريحة وغير صريحة، ينظر: القطان: مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ص ٨٥.

(٤) ينظر: السبت، قواعد التفسير، ج ١، ص ٦٩.

٢- دلالة السياق: حيث إن تعقيب الآية بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي

سَبِيلِهِ صَفًا﴾ [الصف: ٤] يشعر بأن موضوع القول والفعل هو الجهاد في سبيل

الله^(١).

٣- أنه هو القول الذي تنبأه جماعة من المفسرين^(٢)، بينما لم يتبين أحد من المفسرين

-الذين اطلعت على تفاسيرهم- أيًا من الأقوال الأخرى، وإنما ذكروها في معرض

ذكرهم للمرويات المختلفة في سبب نزول الآية.

ثالثاً: بناء على قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فإن المعاني المذكورة

في المرويات الأخرى تدخل في عموم معنى الآية، لكنها ليست هي سبب النزول. وقد احتج

الفقهاء بهذه الآية على "أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قرابة وأوجب على نفسه عقداً لزمه الوفاء

به إذ ترك الوفاء به يوجب أن يكون قاتلاً ما لا يفعل وقد ذم الله فاعل ذلك وهذا فيما لم يكن

معصية"^(٣).

رابعاً: لقد وُفق أبو السعود في الإشارة إلى الترابط بين الآيات من الثانية إلى الرابعة من

سورة الصف والذي يبعُد بسببه كون الآية الرابعة نزلت قبل الآيتين الثانية والثالثة.

خامساً: لا إشكال في أن يكون قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ﴾ [الصف: ١٠] قد

نزل قبل قوله تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]؛ إذ إن الثابت هو أن القرآن الكريم

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٩، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٠١، وابن

عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ١٧٥، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ١٠٤.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٢، ص ٦٠٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٢٤، وابن عطية،

المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٠١، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٨.

(٣) الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٣٤.

نزل منجماً على حسب الوقائع والأحداث، ومراعاة للظروف والملابسات، ولم تكن الآيات تنزل على نفس ترتيبها في المصحف، قال يحيى بن سلام: "وحدّثونا أن السور لم تنزل كل سورة منها جملة، إلا اليسير منها، ولكن النبي ﷺ قد كان سمى السور؛ فكلما نزل من القرآن شيء، أمر أن يضعوه من السور في المكان الذي يأمرهم به؛ حتى تمت السور، وكان يأمر أن يجعل في بعض السور المكية من المدني، وأن يجعل في بعض السور المدينة من المكي، وكان جبريل ﷺ يأتي النبي ﷺ فيقول: إن الله - تبارك وتعالى - يأمرك أن تجعل آية كذا بين ظهراي كذا، وكذا بين كذا وكذا من السورة"^(١).

وبناء على ما سبق فإنّي أرى أن استدراك أبي السعود في محلّه.

المطلب السادس: الاستدراك في سبب تخصيص النداء للنبي ﷺ في قوله تعالى

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١]، وتعميم الخطاب له ولأمته ﷺ في قوله تعالى ﴿إِذَا

طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "خصّ النداء وعمّ الخطاب بالحكم لأنه إمام أمته فنداؤه كندائهم، أو لأن

الكلام معه والحكم يعمهم"^(٢).

(١) ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج ١، ص ١١٣.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "تخصيص النداء به عليه الصلاة والسلام مع عموم الخطاب لأُمَّته أيضاً لتشريفه عليه الصلاة والسلام وإظهار جلالته منصبه وتحقيق أنه المخاطب حقيقة ودخولهم في الخطاب بطريق استتباعه عليه الصلاة والسلام إياهم، وتغليبهم عليهم لا لأن نداءه كندائهم؛ فإن ذلك الاعتبار لو كان في حيز الرعاية لكان الخطاب هو الأحق به؛ لشمول حكمه للكل قطعاً"^(١).

ثالثاً: الدراسة

إن المعتاد في الكلام إذا تضمن نداء أن يكون المنادى هو نفسه المخاطب بما يأتي بعد النداء، فإذا كان المنادى مفرداً جاء الخطاب بعده بالإفراد، وإذا كان المنادى جماعة جاء الخطاب بعده بالجمع، إلا أن سورة الطلاق ابتدأت بتوجيه النداء للنبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ﴾ ثم وجه الخطاب بصيغة الجمع ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾، ولذلك اختلفت أقوال المفسرين في تحديد المتوجه إليه الكلام على ثلاثة أقوال:

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٢.

القول الأول: أن النداء ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ والخطاب ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ كليهما للنبي ﷺ

فقط، وجاءت ميم الجمع في قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ تعظيماً للنبي ﷺ^(١)، والحكم يعم أمته تبعاً.

القول الثاني: أن النداء ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ والخطاب ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ للنبي ﷺ وأمته

معاً، وتقدير الكلام (يا أيها النبي وأمته إذا طلقتم)، فحذف المعطوف لدلالة ما بعده عليه^(٢).

القول الثالث: أن النداء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ هو للنبي ﷺ، والخطاب في ﴿إِذَا

طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ له ولأمته، وعلى هذا اختلف المنادى عن المخاطب بالكلام بعد النداء، وهذا

الاختلاف بين المنادى والمخاطب خرجه المفسرون على أحد وجهين:

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٢٢، وابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م)، ج ٤، ص ٢٦٩، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٩٦، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٣٥١.

(٢) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٥٧، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٩٦، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٣٥١.

الوجه الأول: على تقدير القول: (يا أيها النبي قل إذا طلقتم)^(١).

الوجه الثاني: أن يكون من باب الالتفات^(٢)؛ فنودي ﷺ بـ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ تعظيماً

وتشريفاً له^(٣)، ولأنه قائدهم وقدوتهم، وشأن القائد أن يخاطب فيقال له (يا فلان افعلوا

كيت وكيت)، فهو المخاطب حقيقة، ثم توجه الكلام بعد ذلك لهم لأن الحكم يعمهم، كأنه

قيل (يا أيها النبي إذا طلقنت أنت وأمتك)^(٤).

وقد اختار البيضاوي وأبو السعود القول الثالث، لكن اعترض أبو السعود على البيضاوي

في تعليقه لتخصيص النداء للنبي ﷺ بقوله (إن نداءه كنداءهم) بمعنى أن كل نداء للنبي ﷺ

هو نداء لأمة تبعاً، وسبب اعتراضه هو أن هذا التعليل إذا كان معتبراً فمن باب أولى أن يكون

الخطاب في الآية أيضاً للنبي ﷺ فيكون الكلام: (يا أيها النبي إذا طلقنت النساء)، لأن الخطاب

للنبي ﷺ هو خطاب لأمة تبعاً، ولكن النص القرآني لم يأت كذلك بل جاء الخطاب عاماً.

(١) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٤٦، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥١٩،

والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٥٧، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٠٦، وابن عطية، المحرر

الوجيز، ج ٥، ص ٣٢٢، وابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢) ينظر: مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥١٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٥٧،

وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٢٢، وابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٦٩، وأبو حيان،

البحر المحيط، ج ١٠، ص ١٩٦، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٣٥١.

(٣) ينظر: مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥١٩، وابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٦٩،

وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٦٢ والألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٣٢٤-٣٢٥.

(٤) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٤٦، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٠٦، ولزمشري،

الكشاف، ج ٤، ص ٥٥٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠، وابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل،

ج ٢، ص ٣٨٣، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٢٩٤، وذكر الألوسي احتمالاً آخر وهو أن

الخطاب صُرف لأمة ﷺ تنزيهاً له من أن يذكر في سياق أمر مكروه وهو الطلاق، ينظر: الألوسي، روح

المعاني، ج ١٤، ص ٣٢٤-٣٢٥.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن القول الأول القائل بأن الخطاب للنبي ﷺ بصيغة الجمع تعظيماً يردّه أنه ليس من معهود القرآن مخاطبة النبي ﷺ بصيغة الجمع، بل إن جميع الآيات التي وجّه فيه النداء للنبي ﷺ - عدا هذه الآية - جاء الخطاب بعدها بالإفراد^(١).

ثانياً: إن القول الثاني القائل بأن النداء له ﷺ ولأتمته بتقدير محذوف (يا أيها النبي وأتمته إذا طلقتم)، وتوجيه أصحاب القول الثالث القائل بتقدير فعل القول (يا أيها النبي قل إذا طلقتم) يردّهما أن الأصل عدم التقدير إلا لحاجة.

ثالثاً: اتفق البيضاوي وأبو السعود مع القول الثالث القائل بأن النداء خاص بالنبي ﷺ، والخطاب عام، وهو الصواب؛ لأنه ظاهر الآية، ولا توجد حاجة لصرف الآية عن ظاهرها، فإن هذا الانتقال من نداء الخاص لمخاطبة العام من باب الالتفات.

رابعاً: إن محل استدراك أبي السعود على البيضاوي ليس في ذات القول كما تقدّم وإنما في العلة التي وجّه فيها البيضاوي تخصيص الخطاب للنبي ﷺ، وهو استدراك له وجاهته، ويظهر مدى دقّة أبي السعود في نقد كلام من سبقه.

(١) ينظر: سورة الأنفال، آية ٦٤ و٦٥ و٧٠، وسورة التوبة، آية ٧٣، وسورة الأحزاب، آية ١ و٢٨ و٤٥ و٥٠ و٥٩، وسورة الممتحنة، آية ١٢، وسورة التحريم، آية ١ و٩.

المطلب السابع: الاستدراك في معنى (ظلم النفس) في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ

حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ بأن عرّضها للعقاب"^(١).

ثانياً: نص الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ أي أضرّ بها، وتفسير الظلم بتعريضها للعقاب

يأباه قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾؛ فإنه استئناف مسوق لتعليل

مضمون الشرطية. وقد قالوا إن الأمر الذي يحدثه الله تعالى أن يقلب قلبه عما فعله بالتعدي إلى

خلافه، فلا بد أن يكون الظلم عبارة عن ضرر دنيوي يلحقه بسبب تعديه ولا يمكن تداركه، أو

عن مطلق الضرر الشامل للدنيوي والأخروي، ويخص التعليل بالدنيوي لكون احتراز الناس منه

أشدّ واهتمامهم بدفعه أقوى"^(٢).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٢-١٦٣.

ثالثاً: الدراسة

الظلم هو مجاوزة الحق^(١) وإيقاع الضرر^(٢) و"وضع الشيء غير موضعه تعدياً"^(٣)، وقد

اختلفت عبارات المفسرين في بيان معنى ظلم النفس في الآية، ويمكن إجمالها على قولين:

القول الأول: أن ظلم النفس هو الضرر الأخرى^(٤)؛ فقد اشتهر إطلاق ظلم النفس في

القرآن على الكفر وعلى المعصية^(٥)، فقد جاء بمعنى الكفر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ

الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ

وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] وجاء بمعنى المعصية

في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

القول الثاني: أن ظلم النفس هو مطلق الضرر على النفس^(٦)، فيشمل الضرر الدنيوي

والأخرى، أما الضرر الأخرى في الآية فظاهر؛ وهو العقاب من الله تعالى لمن يتعدى حدوده،

وأما الضرر الدنيوي الذي يلحق المتعدي في الطلاق، فيشمل أموراً، منها: البغض الذي يجعل

(١) ينظر: الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٣٧.

(٢) ينظر: الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط.، د.ت.)، ص ٣٥٤.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (ظ ل م)، ج ٣، ص ٤٦٨.

(٤) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٣٦، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥٣٠، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٦٠، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٢٩٧، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٨٨.

(٥) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٧٤.

(٦) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٥٢، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٤٦٠، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٥٦١، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٢، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٣٢٩، والقاسمي، محاسن التأويل، ج ٩، ص ٢٥٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٠٥.

الزوجة تمتنع عن الرجوع له^(١)، وندمه على تحريم زوجته عليه إذا طلقها ثلاثاً^(٢)، والحياء إذا طردها من بيتها بلا سبب^(٣).

وقد اختار أبو السعود أن معنى ظلم النفس مطلق الإضرار بها، وردّ القول بقصر الظلم على تعريض النفس للعقاب الأخروي، واستدل بالسياق فيما جاء في قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ فقال: إن هذه الجملة تعليل لمضمون الشرط الذي هو عدم ظلم النفس، وقد اتفق المفسرون على أن معنى ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ هو الرغبة في الرجعة^(٤)، فكأنه قيل: (لا تظلم نفسك لأنك قد ترغب في الرجعة)، فيلزم من هذا أن يكون ظلم النفس يراد به أمراً دنيوياً يمنع من الرجعة، أو أنه يشمل الضررين الدنيوي والأخروي إلا أنه خصّ الدنيوي في التعليل لأن احتراز الناس منه أشد.

وقد ذهب شراح تفسير البيضاوي في مناقشة استدراك أبي السعود إلى اتجاهين معاكسين:

الاتجاه الأول: نقد كلام أبي السعود، وذكروا في ذلك أمرين:

الأول: أن الضرر الدنيوي غير متحقق، فقد يطلق الرجل ثلاثاً ولا يرغب في الرجعة بعد

ذلك، فلا ينبغي تفسير ظلم النفس بالضرر بالدنيوي^(٥).

(١) ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج ٩، ص ٢٥٠.

(٢) ينظر: ابن عجيبة، البحر المديد، ج ٧، ص ٦٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) حكى الإجماع ابن العربي حيث قال: "قال جميع المفسرين: أراد بالأمر هاهنا الرغبة في الرجعة"، ينظر:

ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٧٨.

(٥) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٢٠٦.

الثاني: أن جملة ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ ليست تعليلية بل هي مسوقة للترغيب

بعد الترهيب^(١).

الاتجاه الثاني: توجيه كلام البيضاوي بحيث يتفق مع كلام أبي السعود:

فقالوا في هذا الاتجاه: إن عدم ذكر البيضاوي للضرر الدنيوي لا يعني أنه ينكره، بل هو

يريد تعميم الضرر، واقتصر على ذكر الأخرى لأنه الأقوى في نفسه؛ فإن الضرر الدنيوي لا

يعادل شيئاً بالنسبة للأخرى^(٢).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن ظلم النفس هو الإضرار بها، ويقع كثيراً في القرآن بمعنى المعصية.

ثانياً: اتفق المفسرون - بحسب ما اطلعت عليه - على دخول الضرر الأخرى في

معنى ظلم النفس في الآية؛ لكونه نتيجة متحصلة للمتعدّي لحدود الله تعالى، وعمّم بعضهم

فأدخل معه الضرر الدنيوي، وهو ما اختاره أبو السعود.

ثالثاً: الراجح هو ما اختاره أبو السعود من تعميم الظلم للضررين الدنيوي والأخرى،

ويؤيد ذلك ختم الآية بقوله ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾؛ وهو تعليل لعدم ظلم النفس، ولا

تعارض بين كون الجملة تعليلية وبين تضمنها للترغيب بعد الترهيب^(٣).

(١) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٢٠٦.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٢٩.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٠٦.

رابعاً: لا يسلم لما اعتُرض به من كون الضرر الدنيوي غير متحقق؛ فإن مخالفة أحكام الدين التي فيها تحقيق لمصالح الناس لا شك أنه ينطوي عليها ضرر دنيوي^(١)، كما أنه قد يرد به تعريض النفس للضرر الدنيوي ولو لم يقع حقيقة، والتعريض للضرر متحقق بلا ريب^(٢).
خامساً: لا يلزم من عدم ذكر البيضاوي للضرر الدنيوي أنه ينكره أو أنه لا يعدّه من ظلم النفس؛ فقد يكون اقتصر على ذكر الضرر الأخروي لأنه أشد ضرراً^(٣).

بناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في محله.

المطلب الثامن: الاستدراك في المخاطب بقوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ

ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿لَا تَدْرِي﴾، أي: النفس أو أنت أيها النبي أو المطلق"^(٤).

ثانياً: نص الاستدراك

قال أبو السعود: "وقوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي﴾ خطاب للمتعدي بطريق الالتفات لمزيد الاهتمام بالزجر عن التعدي لا للنبي عليه الصلاة والسلام كما تُؤهم؛ فالمعنى ومن يتعد حدود الله فقد أضر بنفسه فإنك لا تدري أيها المتعدي عاقبة الأمر لعل الله يحدث في قلبك بعد ذلك

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٠٥.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٣٣٠.

(٣) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٢٩.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠.

الذي فعلت من التعدي أمراً يقتضي خلاف ما فعلته فيبدل ببغضها محبة وبالإعراض عنها إقبالا إليها ويتسنى تلافيه رجعة أو استئناف نكاح^(١).

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ

أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]

الفاعل في قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي﴾ ضمير مستتر، وقد اختلف المفسرون في الفاعل

المخاطب بهذا الكلام على أقوال يمكن إجمالها في قولين:

القول الأول: أن الخطاب موجه لمعيّن، وهو النبي ﷺ؛ لأنه قد وُجّه له النداء في أول

السورة^(٢)، والخطاب له خطاب لأمته ﷺ.

القول الثاني: أن الخطاب موجه لغير معيّن على طريق الالتفات، واختلفوا في تحديد

وصفه على أقوال يمكن بيانها من الأخص للأعم كما يأتي:

— أولاً: أنه المتعدي بالطلاق على وجه الخصوص^(٣)، لأن الكلام الذي سبقه كان

في المتعدي.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٣.

(٢) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠، والنيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣١٣، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ١٤٥.

(٣) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٤٦٠، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٦٣، والألويسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٣٣٠، وقد ذكر البيضاوي احتمالاً، وهو أن يقدر فاعل (تدري) على أنه ضمير مستتر جوازاً تقديره (هي)، فتكون التاء للغائب المؤنث، ويراد به النفس أي بمعنى: (فقد ظلم نفسه لا تدري النفس)، وهذا القول داخل في كون المخاطب هو المتعدي بالطلاق.

- ثانياً: أنه المطلق^(١)؛ لأن السياق يتحدث في موضوع الطلاق.
- ثالثاً: أنه عام في كل من يصلح له ممن له تعلق بموضوع الطلاق^(٢)، وقد وضح ابن عاشور المراد بذلك بقوله: "والخطاب في قوله: لا تدري لغير معين جار على طريقة القصد بالخطاب إلى كل من يصلح للخطاب ويهمه أمر الشيء المخاطب به من كل من قصر بصره إلى حالة الكراهية التي نشأ عليها الطلاق ولم يتدبر في عواقب الأمور"^(٣). وهذا المعنى يراعي كون أمر الطلاق أمراً اجتماعياً قد يدخل فيه أطراف من الأسرة وتكون لهم يدٌ فيه.

رابعاً: رأي الباحثة

- أولاً: سياق الآية يحتمل أن يكون الخطاب في قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي﴾ للنبي ﷺ؛ لأن النداء موجه له في بداية الآية، والفاعل في قوله تعالى ﴿لَا تَدْرِي﴾ مفرد.
- ثانياً: إن مضمون قوله تعالى ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ يشير إلى موضوع الطلاق بشكل عام وإلى حالة التعدي بشكل خاص؛ فهو تعليل لعدم تعدي حدود الله تعالى في أمر الطلاق.

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٥٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٠، والزحيلي: وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٨هـ)، ج ٢٨، ص ٢٦٩.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٠٧، وطنطاوي، التفسير الوسيط، ج ١٤، ص ٤٤٦.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٠٧.

ثالثاً: وإن كان يمكننا إدخال النبي ﷺ ضمن المخاطبين بقضية الطلاق باعتباره مطلقاً

ﷺ^(١)، إلا أنه ليس من اللائق أن يوجه له الخطاب باعتبار التعدي بالطلاق^(٢).

رابعاً: الراجح أن يكون فاعل ﴿تَدْرِي﴾ غير معيّن ويراد به المتعدي بالطلاق، أو كل من

له علاقة بموضوع الطلاق ممن قصر نظره عن عواقب التعدي فيه، لا النبي ﷺ، وعلى ذلك

فإنّي أرى أن استدراك أبي السعود في محلّه.

(١) روي أن سبب نزول هذه الآية هو طلاق النبي ﷺ لحفصة ﷺ، ينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص ٤٣٥.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٣٠.

الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية في حزب المفصل:

من سورة الملك إلى سورة الناس

وفيه مبحثان

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في جزء تبارك

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء عم

المبحث الأول: دراسة الاستدراكات في جزء تبارك

وفيه ثمانية مطالب.

المطلب الأول: الاستدراك في مرجع ضمير ﴿لَهَا﴾ في قوله تعالى ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا

سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ﴾ [الملك: ٧]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا﴾ إمَّا لأهلها ممن تقدم طرحهم فيها، أو من أنفسهم،

كقوله ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦]، وإمَّا للنار تشبيها لحسيسها المنكر الفظيع

بالشهيق" (١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا﴾ أي لجهنم... وجعلُ الشهيقِ لأهلها منهم

وممن طُرح فيها قبلهم كما في قوله تعالى ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦] يرده قوله تعالى

﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ﴾ [الملك: ٨] أي تتميز وتتفرق ﴿مِنَ الْعَيْظِ﴾ أي من شدة الغضب عليهم، فإنه

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٧٨، ولم يُشر البيضاوي لهذه المسألة لكن يفهم من كلامه أنه يرجع الضمير لجهنم، وقد علق على ذلك القونوي في حاشيته على البيضاوي بقوله: "والظاهر أن المصنّف لم يرضَ [بالتفسيرين الأولين اللذين ذكرهما الزمخشري] لا لعدم صحتهما بل لعدم الاحتياج إليهما" أي: لعدم الحاجة لتقدير مضاف وهو (لأهلها)، لأن جعل الصوت للنار لا استحالة فيه، ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٩٠.

صريح في أنه من آثار الغضب عليهم كما في قوله تعالى ﴿سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان:

١٢]، فأين هو من شهيقهم الناشئ من شدة ما يقاسونه من العذاب الأليم؟!^(١).

ثالثاً: الدراسة

ثبت بنصوص القرآن الكريم أن للنار صوتاً، ولأهل النار صوتاً؛ فصوت النار ناشئ من

الغضب والغيط، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾

[الفرقان: ١٢]، وقوله تعالى ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: ١٠٢]^(٢)، وصوت أهل النار

ناشئ مما يلقونه من العذاب، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

وبناء على ما سبق، فقد اختلف المفسرون في تعيين مرجع الضمير في قوله تعالى

﴿سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا﴾ على قولين:

القول الأول: أن مرجع الضمير إلى جهنم، فيكون الصوت حينئذ هو صوت النار^(٣)،

وهو ظاهر الآية.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٣.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٥٨٦، والنيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣٢٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٣.

(٣) روي هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنه ومقاتل رضي الله عنه، ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٥٣، والواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٤٦، وكثير من المفسرين لم يصرح بأن مرجع الضمير لجهنم؛ ولعله لشدة ظهور هذا المعنى، وصرح بعضهم بهذا، ومنهم: الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ١٢٣، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥٩٤، والواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٤٦، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٣٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٥٨٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٣.

القول الثاني: أن مرجع الضمير إلى أهل جهنم، فيكون الصوت هو صوت أهل النار حين يلقون فيها، أو هو صوت من سبقهم في دخولها^(١)، وتقدير الكلام "على حذف مضاف، أي: سمعوا لأهلها"^(٢)، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ﴾ [الطلاق: ٨] فذكر المكان وهو القرية والمراد هم أهل القرية^(٣).

ولعل أصحاب هذا القول ذهبوا إلى هذا التفسير لينسبوا الشهيق للعاقل ويخرجوا من نسبته لغير العاقل.

وقد استدرك أبو السعود على هذا القول، مستشهداً بلحاق الآية في قوله تعالى ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْعَجِظِ﴾ [الملك: ٨] فهذه الآية تشير إلى أن الصوت هو من آثار الغضب، فلا يناسب أن يكون هو صوت أهل النار الناتج عن شدة ما يقاسونه.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: ثبت الصوت للنار ولأهلها في النصوص الشرعية، مما يجعل القولين مقبولين في ذاتهما.

(١) روي هذا القول عن عطاء رضي الله عنه، ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٤٧، وذكره جماعة من المفسرين، ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ١٠٩، والماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٥٣، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٧٨، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٢١١، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٢٢٣، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ٢٣٤، والقاسمي، محاسن التأويل، ج ٩، ص ٢٨٩.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٢٢٣.

(٣) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ١٠٩.

ثانياً: يُشكّل على القول الثاني-وهو عود الضمير لأهل النار- أنه إذا كان الصوت

لأهل النار ممن سبق دخولهم، فما الصوت الذي يسمعه الفوج الأول^(١)؟

ثالثاً: إن القول الأول القائل بعود الضمير لجهنّم هو الأظهر^(٢) وهو الصواب للأسباب

الآتية:

١- إن حمل الكلام خالياً من التقدير أولى من جعله مقدّراً، أو كما قيل: "إذا دار

الأمر بين الحذف وعدمه كان الحمل على عدمه أولى؛ لأن الأصل عدم

التغيير"^(٣)، والقول الثاني يتضمن تقدير المضاف.

٢- إن عود الضمائر المتعاقبة على واحد أولى من تفريقها^(٤)، وقد جاء في السياق

عدد من الضمائر كلها تعود للنار، وهي في قوله تعالى: ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا﴾،

وقوله ﴿وَهِيَ تَفُورٌ﴾، وقوله ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ﴾ وقوله ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ﴾ فلا

مسوّغ لجعل الضمير في ﴿سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا﴾ عائداً لغير النار، مع كون هذا

الضمير قد توسط الضمائر السابقة العائدة للنار.

(١) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ١٩٠

(٢) أشار كلٌّ من السمعاني وابن جزّي والألوسي إلى أن هذا القول هو الأظهر، ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٩، وابن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٩٥، والألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١١.

(٣) السبب، قواعد التفسير، ج ١، ص ٣٦٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٤١٤.

٣- إن لحاق الآية يؤيد هذا المعنى؛ فقد جاء بعد هذه الآية قوله تعالى ﴿تَكَادُ

تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ وهذا الصوت الصادر من النار هو من آثار هذا الغيظ^(١).

٤- وجود نظير لهذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ [الفرقان:

١٢]، فقد اتفقت آية الفرقان مع آيتي سورة الملك في ذكر غيظ النار، وفي

تشبيه صوت النار مرة بالزفير في آية الفرقان، ومرة بالشهيق في آية الملك.

٥- دلالة حرف الجر (اللام) على الملكية؛ فقد قال سبحانه ﴿سَمِعُوا لَهَا﴾ "ولم يقل:

سمعوا فيها، ولا منها"^(٢)، وهذا "يقتضي أن الشهيق شهيقها"^(٣).

وبناء على ما سبق يتبين أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في محله.

المطلب الثاني: الاستدراك في توجيه جمع ضمير الخطاب ﴿أَنْتُمْ﴾ مع أفراد ﴿نَذِيرٍ﴾

في قوله تعالى ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ

إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٩]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "فالنذير إما بمعنى الجمع لأنه فعيل، أو مصدر مقدر بمضاف، أي:

أهل إنذار، أو منعوت به للمبالغة، أو الواحد والخطاب له ولأمثاله على التغليب، أو إقامة تكذيب

(١) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٣.

(٢) ابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٣١٠.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٣.

الواحد مقام تكذيب الكل، أو على أن المعنى قالت الأفواج قد جاء إلى كل فوج منا رسول من الله فكذبناهم وضللناهم"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "جُمع ضمير الخطاب مع أنّ مخاطب كلّ فوج نذيره؛ لتغليبه على أمثاله مبالغة في التكذيب وتمادياً في التضليل، كما ينبئ عنه تعميم المنزّل مع ترك ذكر المنزّل عليه، فإنّه ملوّح بعمومه حتماً. وأما إقامة تكذيب الواحد مقام تكذيب الكلّ، فأمر تحقيقيّ يصار إليه لتحويل ما ارتكبوا من الجنايات، لا مساغ لاعتباره من جهتهم ولا لإدراجه تحت عبارتهم، كيف لا وهو منوط بملاحظة إجماع النذر على ما لا يختلف من الشرائع والأحكام باختلاف العصور والأعوام، وأين هم من ذلك وقد حال الجريض دون القريض؟!^(٢) هذا إذا جعل ما ذكر حكايةً عن كلّ واحد من الأفواج، وأما إذا جعل حكايةً عن الكلّ، فالنذير إمّا بمعنى الجمع لأنّه فعيل، أو مصدر مقدّر بمضاف عام أي أهل نذير، أو منعوت به، فيتفق كلا طرفي الخطاب في الجمعية. ومن اعتبر الجمعية بأحد الوجوه الثلاثة على التقدير الأول ولم يخصّ اعتبارها بالتقدير الأخير، فقد اشتبه عليه الشؤون واختلط به الظنون"^(٣).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩.

(٢) "الجريض: الاختناق بالريق على الموت... والقريض: الشعر. ومعنى المثل أنّ الاختناق بالريق منع من قول الشعر فيضرب في كل أمر يعوق عنه عائق"، ينظر: اليوسي: الحسن بن مسعود، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، (الدار البيضاء: الشركة الجديدة - دار الثقافة، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م)، ج ٢، ص ١٤٥.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٤-١٨٥.

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى في وصف النار وأحوال أهلها: ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾^(٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٨-٩].

استشكل المفسرون مجيء الخطاب بصيغة الجمع في قوله تعالى ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾، فإن ظاهر الكلام أنه موجه من الفوج الكافر إلى نذيرهم الواحد^(١)، فكيف يخاطبونه بضمير الجمع ﴿أَنْتُمْ﴾؟

وقد أجابوا عن هذا الإشكال بتوجيهين:

التوجيه الأول: أن الكلام هو حكاية كل فوج لخزنة جهنم، أي أن كل فوج سُئل ثم أجاب بقوله ﴿بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ﴾؛ فتكون ﴿نَذِيرٌ﴾ على ظاهرها - وهو الإفراد - وحتى يصح المخاطبة بالجمع في ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ يؤول ضمير الجمع ﴿أَنْتُمْ﴾ وفقاً للاحتتمالات الآتية:

- الاحتمال الأول: أنهم استعملوا ضمير الجمع ﴿أَنْتُمْ﴾ للتغليب، أي كأنهم قالوا: أنت وأتباعك المؤمنين^(٢)، أو أنهم قالوا: أنت وأمثالك ممن يدّعي مثل دعواك^(٣).

(١) الظاهر أن المراد بالفوج في الآية السابقة: الجماعة من القوم الواحد، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾ [النمل: ٨٣].

(٢) ينظر: ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج ٥، ص ١٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٦، وطنطاوي، التفسير الوسيط، ج ١٥، ص ١٥.

(٣) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩.

- الاحتمال الثاني: أنهم استعملوا ضمير الجمع ﴿أَنْتُمْ﴾ ليعبروا عن تكذيبهم لجميع

الرسل، فأقاموا تكذيب النذير الواحد مقام تكذيب الكل^(١)، وهو مثل قوله تعالى

﴿كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٣] وقوله ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ﴾

[الفرقان: ٣٧]، فإن تكذيبهم لرسول واحد هو تكذيب لجميع الرسل؛ لأن رسالة

الأنبياء واحدة.

وقد اعترض أبو السعود على الاحتمال السابق؛ لأنه يستلزم اطلاعهم على رسالات

الأنبياء جميعاً، وهذا غير متحقق لهم؛ فلا يصح أن يكون هذا من قولهم، وإن كانت حقيقة أمرهم

تؤول إلى أنهم كفروا بجميع الرسل.

التوجيه الثاني: أن يكون الكلام "على اعتبار الحكاية بالمعنى بأن جمع كلام جميع

الأفواج في عبارة واحدة فجيء بضمير الجمع والمراد التوزيع على الأفواج"^(٢)، أي إن كل فوج

سئل بشكل مستقل^(٣)، لكن لما اتحدت إجاباتهم حكيت الإجابة بعبارة واحدة شملت مجموع

إجاباتهم المفردة، وعلى هذا التوجيه يحتمل أن تكون ﴿نَذِيرٌ﴾ على ظاهرها في الأفراد "على أن

المعنى قالت الأفواج قد جاء إلى كل فوج منا رسول"^(٤)، أو أن تكون ﴿نَذِيرٌ﴾ ليست على

ظاهرها في الأفراد، بل تؤول إلى معنى الجمع، وذكرنا لهذا احتمالات:

(١) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩، والباقعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ٢٣٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٦.

(٣) لا يناسب أن يقال أنهم أجابوا بشكل جماعي لأن دلالة الآية واضحة في أنهم سئلوا بشكل مستقل، فقد قال

تعالى: ﴿كَلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فُجُجًا سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا﴾ [الملك: ٨] وقوله: ﴿كَلَّمَا﴾ يقتضي أن يقال ذلك لكل

جماعة تلقى في النار"، ينظر: ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩.

- الاحتمال الأول: أن لفظ ﴿نَذِيرٌ﴾ أريد به الجمع؛ لأنه على وزن (فعليل)^(١)، وهذا

الوزن يأتي بمعنى الجمع، قال الجوهري: "فَعِيلٌ وفَعُولٌ مِمَّا يَسْتَوِي فِيهِ الْوَاحِدُ وَالْإِثْنَانُ وَالْجَمْعُ"^(٢).

- الاحتمال الثاني: أن المراد بـ﴿نَذِيرٌ﴾ المصدر، وهو الإنذار، والمصدر يستوي فيه الإفراد والجمع، فيكون المعنى على تقدير مضاف (أهل إنذار)^(٣).

- الاحتمال الثالث: أن تكون الجملة بتقدير منعت (قد جاءنا فوجٌ نذير)^(٤).

وقد اعترض أبو السعود على البيضاوي في إيراد الاحتمالات الثلاثة السابقة لتأويل

﴿نَذِيرٌ﴾ بمعنى الجمع دون التنبيه على أن ذلك يكون محصوراً في صورة أن الكلام هو مجموع

إجابة جميع الأفواج، وعلى ذلك يمكن أن يفهم من كلام البيضاوي أنه يجيز أن يكون الفوج

الواحد تحدث عن إتيان عدد من النذر لهم بصيغة الجمع، وإنما يسوغ جعل ﴿نَذِيرٌ﴾ بمعنى

(منذرين) بالجمع في حال كان الكلام هو حكاية لمجموع كلام جميع الأفواج.

وقد نحا بعض المفسرين منحى آخر للخروج من الإشكال الواقع بسبب إفراد ﴿نَذِيرٌ﴾

وجمع الضمير ﴿أَنْتُمْ﴾ وهو بجعل قوله تعالى ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ محمولاً على أنه من

(١) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٥.

(٢) الجوهري، الصحاح، ج ٢، ص ٥٢٦، مادة (ق ع د). وينظر: الأخفش، معاني القرآن، ج ١، ص ٢٥٨.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٧٨، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٥.

(٤) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٢٩، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ١٨٥.

كلام خزنة جهنم لأصحابها، وليس هو من كلام الكافرين^(١)، وبهذا يزول الإشكال، لكن لابد من تقدير القول لينتقل الخطاب من المكذّبين للخزنة، فيكون التقدير حينئذ (فقال لهم الخزنة: إن أنتم إلا في ضلال كبير).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن جميع الأوجه المذكورة في توجيه جمع ضمير الخطاب ﴿أَنْتُمْ﴾ مع أفراد ﴿نَذِيرٌ﴾ تستوي في أنها تتطلب تقديراً لكلام محذوف أو تأويلاً للكلام.

ثانياً: إن اعتراض أبي السعود على أن يؤول قول الكافرين ﴿إِنْ أَنْتُمْ﴾ بالجمع على أن غرضهم من استعمال الجمع بيان إقامتهم تكذيب النبي الواحد مقام تكذيب الكل هو اعتراض في محله؛ لأن الكافرين لم يطلعوا على أحوال الرسل جميعهم حتى يكون ذلك من كلامهم.

ثالثاً: إن تأويل ﴿أَنْتُمْ﴾ على التغليب بمعنى (أنتم وأمثالكم) أو (أنتم وأتباعكم) على أن الكلام هو كلام فوج واحد هو مقدّم على تأويل ﴿نَذِيرٌ﴾ على معنى الجمع على أن الكلام هو مجموع كلامهم؛ لأن الأصل هو عدم التأويل إلا عند الحاجة إليه، والحاجة للتأويل لا تظهر إلا

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ١١١، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٥٩٥، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٥٧٨، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٤٠، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٥٨٧، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٣٩٦.

عند قوله تعالى ﴿إِنْ أَنْتُمْ﴾؛ لإمكانية حمل ﴿نَذِيرٌ﴾ على أصلها في معنى الإفراد دون التأويل،
و(إذا دار الأمر بين ارتكاب التأويل أولاً أو ثانياً فكونه ثانياً أولى)^(١).

رابعاً: إن تأويل الكلام على أنه من قول الخزنة للكافرين هو تأويل مقبول ويسلم من
الإشكال في توجيه الخطاب بالجمع مع إفراد ﴿نَذِيرٌ﴾.

خامساً: قد يُستشعر من كلام البيضاوي تجويز حمل ﴿نَذِيرٌ﴾ على معنى الجمع مع
كون الكلام لفوج واحد^(٢)، لكن أبا السعود تحرّز فبيّن القيد في ذلك، فاعتراضه في محلّه، إلا أن
العبارة التي شنع بها على صاحب هذا القول - وهي قوله: "فقد اشتبه عليه الشؤون واختلط به
الظنون" - أكبر مما يتحمّله المقام، والأمر أقل من ذلك؛ خصوصاً وأن البيضاوي لم يصرّح بهذا
المعنى.

بناء على ما سبق فإنّي أرى أن استدراك أبي السعود في محلّه.

(١) قياساً على القاعدة التي ذكرها السيوطي: (إذا دار الأمر بين كون المحذوف أولاً أو ثانياً فكونه ثانياً
أولى)، ينظر: السيوطي، الإتيان، ج ٣، ص ٢٠١، وقد أشار إلى قاعدة (تأخير ارتكاب التأويل لوقت
الحاجة إليه) شهاب الدين الخفاجي عند تفسير قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ [عبس: ١١]، ينظر:
الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٣٢٢.

(٢) ينظر: الألويسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٢-١٣.

المطلب الثالث: الاستدراك في المراد بالصلاح في قوله تعالى ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ

وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا﴾ [الجن: ١١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿مِنَّا الصَّالِحُونَ﴾ من الأبرار المتقون ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾... وهم

المقتصدون في الصلاح غير الكاملين فيه، أو أرادوا الطالحين"^(١)، وقال البيضاوي: "﴿وَأَنَا مِنَّا

الصَّالِحُونَ﴾ المؤمنون الأبرار ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾... وهم المقتصدون"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ﴾ أي: الموصوفون بصلاح الحال في شأن أنفسهم

وفي معاملتهم مع غيرهم، المائلون إلى الخير والصلاح حسبما تقتضيه الفطرة السليمة، لا إلى

الشر والفساد كما هو مقتضى النفوس الشريرة ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ أي: قومٌ دون ذلك فحذف

الموصوف، وهم المقتصدون في صلاح الحال على الوجه المذكور لا في الإيمان والتقوى كما

تُوهِمُ؛ فإن هذا بيانٌ لحالهم قبل استماع القرآن، كما يُعربُ عنه قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا﴾،

وأما حالهم بعد استماعه فسيُحكى بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى﴾ [الجن: ١٣] إلى قوله

تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ﴾ [الجن: ١٤] أي كُنَّا قبل هذا ذوي طرائق أي مذاهب"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٢٧.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٢.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٣٦-٢٣٧.

ثالثاً: الدراسة

الصلاح في اللغة: ضد الفساد^(١)، وهو لفظ عام^(٢)؛ فأى شيء يدخله الفساد يدخله الصلاح، ففساد العقيدة بالكفر والشرك ضده صلاح العقيدة بالإيمان والتوحيد، وفساد الأخلاق ضده صلاحها، وعلى هذا فقس.

وبناء على ما سبق فقد اختلف المفسرون في المقصود بالصلاح في قوله تعالى ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ﴾ على قولين^(٣):

القول الأول: أن المراد بالصلاح هنا هو الإيمان والتوحيد والتقوى وطاعة الله، أي إنه صلاح في الدين، على اختلاف عبارات المفسرين في التعبير عن هذا المعنى^(٤).

(١) ينظر: مادة (ص ل ح) في: الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٣٨٣، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) أشار الطبري إلى عموم لفظة (الصلاح) لتشمل صلاح الدين وغيره، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٠، ص ٦٢٢، كما ذكر أصحاب الوجوه والنظائر أن الصلاح يأتي في القرآن على عدة أوجه أوصلوها لعشرة، ينظر: ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص ٣٩٦، والدامغاني: الحسين بن محمد، قاموس القرآن، تحقيق: عبد العزيز الأهل، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٣م)، ص ٢٨٢.

(٣) اختلفوا أيضاً في قوله ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾، إما أن يراد بـ﴿دُونَ﴾: أقل، أي أقل في الصلاح وهم المقتصدون في الصلاح، أو أن يراد بـ﴿دُونَ﴾: غير، أي غير الصالحين، أو يحتمل المعنيين معاً، وليس هو موضع البحث، ينظر: ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤١٨، وقد أشار ابن عاشور إلى لطيفة في سبب قولهم ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾، ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٣٢.

(٤) هذا القول مروى عن جماعة من السلف منهم: ابن عباس رضي الله عنه، ومجاهد وسفيان رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٣٣٠-٣٣١، وذكره جماعة من المفسرين، ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٠٥، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٢٧، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٣٤٨، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٧٠، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٦٩.

القول الثاني: أن الصلاح هنا هو صلاح الطباع والأخلاق، أي: هو الصلاح المهيب

لقبول الدين ولو لم يكن صاحبه ذا دين^(١).

وقد اختار أبو السعود القول الثاني، وردّ القول الأول معللاً ذلك بأن آيات السورة

تضمنت وصفاً لحال الجن قبل استماعهم للقرآن، وبعده:

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ﴾ فهو في حالهم قبل استماعهم للقرآن؛ بدليل ختم

الآية بقولهم ﴿كُنَّا طَرِيقَ قِدْدًا﴾ بالتعبير بالماضي، وهم في هذا المقام لم يكونوا قد أسلموا بعد.

وأما حالهم بعد استماعهم للقرآن والمترتب عليه الإيمان والكفر، فقد جاء بعد ذلك في

قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَحْأَفُ بِجُؤَسَا وَلَا رَهَقًا﴾ وَأَنَا مِنَّا

الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ [الجن: ١٣-١٤]، ولو كان الصلاح

في الآية الأولى بمعنى الإيمان لكان في الموضوعين تكرار^(٢).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن استعمال كلمة (الصلاح) في اللغة جائز في المعنيين: صلاح الدين وصلاح

الطباع والأخلاق المهيب لقبول الدين.

ثانياً: إن مجتمع الجن انقسم قبل سماعهم للقرآن إلى فئات؛ فمنهم من وصلته رسالات

الأنبياء؛ وهؤلاء انقسموا إلى مؤمنين وكافرين^(٣)، ومنهم من لم تصله رسالات الأنبياء؛ وهؤلاء

(١) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ٤٨٠، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٣٦-٢٣٧،

والألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٩٨.

(٢) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٥١.

(٣) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٥، والمظهري، التفسير المظهر، ج ١٠، ص ٨٧.

انقسموا إلى قسمين: صالحين في أخلاقهم وطباعهم مهيين لقبول الإيمان، وفاسدين في أخلاقهم وطباعهم غير مهيين لقبول الإيمان. وقد أخبر الله عن الجن أنهم قالوا: ﴿يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأحقاف: ٣٠] وهذا دليل على وجود المؤمنين بينهم.

ثالثاً: إن قصر أبي السعود المعنى على صلاح الطباع والأخلاق دون صلاح الدين فيه نظر؛ لأن اللفظة تحتل أن تفسر بمعنى صلاح الدين، ولأن أحوال الجن تختلف فكان من بينهم المؤمنين وذلك قبل استماعهم للقرآن.

رابعاً: إن دعوى التكرار مبنية على تفسير صلاح الدين في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ﴾ بالإيمان بمحمد ﷺ، فيكون معنى الآية هو ذات المعنى المذكور في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ﴾، ويمكن إبطال هذه الدعوى بحمل الصلاح الديني في الآية الأولى على الصلاح الديني العام الشامل للمؤمنين بموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء ﷺ على أنه حكاية لحالهم قبل سماع القرآن، وتخصيص الصلاح بالإيمان بمحمد ﷺ في الآية الثانية على أنه حكاية لحالهم بعد سماع القرآن^(١).

خامساً: إن الاختلاف في هذه الآية هو من قبيل اختلاف التنوع بذكر أجزاء من الشيء الواحد، فالصلاح لفظ عام يدخل فيه الصلاح في الدين، أي: الإيمان، والصلاح في الطباع والأخلاق المهية لقبول الإيمان. وعليه فالتفسيران مقبولان، وحمل الآية على العموم المتضمن للمعنيين معاً هو الأولى؛ ليشمل الكلام جميع فئات الجن التي تم بيانها سابقاً.

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٥١.

وعلى ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في غير محله.

المطلب الرابع: الاستدراك في الموعود به في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ

فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعَفَ نَاصِرًا وَأَقْلَبَ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٤]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ﴾ من يوم بدر وإظهار الله له عليهم، أو من

يوم القيامة"^(١)، وقال البيضاوي: "﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ﴾ في الدنيا كوقعة بدر، أو في

الآخرة"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ﴾ من فنون العذاب في الآخرة ﴿فَسَيَعْلَمُونَ﴾

حينئذ ﴿مَنْ أَضَعَفَ نَاصِرًا وَأَقْلَبَ عَدَدًا﴾، و﴿حَمَلٌ﴾ ما يُوعَدُونَ ﴿على ما رأوه يوم بدر يأباه قوله

تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي﴾ [الجن: ٢٥] أي ما أدري ﴿أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ فإنه

ردّ لما قاله المشركون عند سماعهم ذلك (متى يكون ذلك الموعود؟) إنكاراً له واستهزاء به، فقيل

قل: إنه كائن لا محالة وأما وقته فما أدري متى يكون"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٣٢.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٥٤.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٤٠.

ثالثاً: الدراسة

جاء في عدة مواطن من التنزيل الحكيم الحديث عما وُعد به المشركون، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ﴾ [مريم: ٧٥]؛ فقد ذكرت هذه الآية أنهم وعدوا أمرين: العذاب والساعة، ولا شك أن الساعة تتضمن عذاباً شديداً لهم، وعليه فيُفهم من التسوية بين العذاب والساعة باستعمال (إما) أنهما أمران مختلفان، فيكون المراد بالعذاب هنا: عذاب الدنيا خاصة^(١)، ويدخل فيه: هزيمتهم وقتل جماعة منهم يوم بدر. وقد جاء في الآية الأخرى قوله تعالى: ﴿فَدَرَّهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾ [يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفُضُونَ] [المعارج: ٤٢-٤٣] فبيّن قوله ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ﴾ أن الموعود به هنا هو يوم القيامة.

ونظراً لكونهم وُعدوا بالأمرين كما ثبت بالنصوص آنفة الذكر، فقد اختلف المفسرون في

تقدير الشيء الذي وُعد به المشركون في الآية محل الدراسة على قولين:

القول الأول: قصر ﴿مَا يُوعَدُونَ﴾ على عذاب الآخرة وما سيلاقونه في القيامة^(٢).

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ١٥، ص ٦١٤، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٧، ص ٢٥٤، وابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج ٣، ص ١٠٤، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣١٠، والزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ٣٧، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٤، ص ١٨، والشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٤١٠.

(٢) روي هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنه، ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٣٢٩، وقال به جماعة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٣٥٠، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٦٣، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٢٤٦، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٤٠.

القول الثاني: شمول ﴿مَا يُوعَدُونَ﴾ لما وُعدوا به من العذاب في الدنيا والآخرة^(١).

وقد اعترض أبو السعود على قول القائلين بدخول عذاب الدنيا في معنى الآية، واستشهد على صحة القول الأول بقوله تعالى في لحاق الآية: ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقْرِبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ [الجن: ٢٥] على اعتبار أن هذا القول من النبي ﷺ هو جواب عن سؤالهم: (متى يكون ذلك الموعود؟)، فوجهه على أنه سؤال عن وقت الساعة، ولم يوضح وجه استدلاله بالحق، خاصة أن هذا السؤال المتضمن للإنكار والاستبعاد يصح وقوعه على وعد المسلمين بالنصرة والمشركين بالهزيمة، كما يصح وقوعه على وقت الساعة.

وقد بين الأوسى وجه استدلال أبي السعود حيث قال: "والأحرى بسؤالهم وهذا الجواب إرادة ما في يوم القيامة المنكرين له أشد الإنكار والخفي وقته عن الخلائق غاية الخفاء"^(٢).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الآية تحتمل أن يكون الموعود به العذاب الدنيوي أو الأخروي أو العذابين معاً، والاختلاف في المسألة هو من قبيل اختلاف التنوع.

(١) روي هذا القول عن مقاتل ﷺ، ينظر: مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٤، ص ٤٦٥، وقال به جماعة من المفسرين، ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٦٣، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٠٧، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٣٢، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٣٥٠، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٧٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٢٧، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٥٤، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٢٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٠٣، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ٤٩٨، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٧٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٤٥.

(٢) الأوسى، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٠٦.

ثانياً: إن المعنيين لا يتعارضان مع خاتمة الآية في قوله تعالى ﴿فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضَعُفٌ

نَاصِرًا وَأَقَلُّ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٤] على ما يأتي بيانه:

- على تفسير الموعود بعذاب الآخرة: يكون المعنى أن في يوم القيامة يتبرأ الكفار

من بعضهم البعض، فلا يجد الواحد منهم من يناصره، فيؤولون إلى قلة في

عددهم باعتبار كل فرد منهم^(١)، قال تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ

يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وأما المسلمون فيكرمهم الله تعالى بالأزواج والأولاد والهور

والولدان فيكثر عددهم^(٢).

- على تفسير الموعود بعذاب الدنيا: يكون المعنى أن المشركين أضعف ناصراً يوم

بدر؛ لأن الله تعالى نصر المؤمنين وخذل الكافرين في ذلك اليوم.

ثالثاً: إذا فسّر الموعود بالعذاب الدنيوي وبخاصة قتلهم يوم بدر فيستشكل عليه: كيف

يقال للكافرين أنهم أقل عدداً ومعلوم أن عدد الكافرين في بدر كان أكثر من المسلمين؟ والإجابة

على هذا الاستشكل من وجهين:

- الأول: أن يراد به العدد بإضافة ما أنزله تعالى من الملائكة "فصار عددهم أكثر

في التحقيق، وإن كانت الكفرة في رأي العين أكثر منهم عدداً"^(٣). وقد يقال: إن

المراد بالعدد هو العدد الذي ينفع، وهم لم ينفعهم عددهم فكأنهم لم يكونوا أصحاب

عدد.

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٦٣.

(٢) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٧٣، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٧٧.

(٣) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٦٤.

- الثاني: أن لا يحمل عذاب الدنيا على المعنى الخاص بواقعة بدر، وإنما يكون

عاماً في غلبة الإسلام على الكفر^(١).

رابعاً: إن استدلال أبي السعود بلحاق الآية بقوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ أَدْرَى أَقْرَبُ مَا تُوْعَدُونَ

أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ على صحة القول الأول وبطلان القول الثاني - لأنهم أشد إنكاراً ليوم

القيامة، ووقتها أكثر خفاء - استدلال غير مسلم له، لسببين؛

- الأول: أنه قد وقع منهم إنكار انتصار المسلمين وهزيمة المشركين، فقد قالوا

﴿مَتَى هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [السجدة: ٢٨]، وقالوا: ﴿رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا

قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾ [ص: ١٦] إنكاراً لانتصار المسلمين وغلبتهم عليهم^(٢)؛ فأيات

القرآن شاهدة على إنكارهم للأمرين: انتصار المسلمين وقيام الساعة.

- الثاني: أن أمور الدنيا المستقبلية غيب وهي خافية عن النبي ﷺ إلا ما أطلعه

تعالى عليه، فالنبي ﷺ كما أنه لا يعلم متى تأتي الساعة لا يعلم متى يحل بهم

عذاب الدنيا. ويشهد له قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ

الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ

آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]؛ إذا فوقت النصر

مخفي عن الأنبياء.

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٢٦٤، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٠، ص ٤٩٨.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٤٥.

خامساً: الأولى حمل الآية على المعنيين جميعاً؛ لعدم وجود تعارض بينهما، وعدم وجود مرجح معتبر يقوي أحدهما على الآخر، ولأن قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ﴾ [مريم: ٧٥] يؤيده، وهذا من باب تفسير القرآن بالقرآن؛ "فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُتِّرَ في موضع آخر، وما اختُصِرَ من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر" (١). وعليه فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في غير محله.

المطلب الخامس: الاستدراك في الاستدلال بنفي الكرامات من قوله تعالى ﴿عَالِمُ

الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٧]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿مِنْ رَسُولٍ﴾ تبيين لمن ارتضى، يعني: أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوّة خاصة، لا كل مرتضى. وفي هذا إبطال للكرامات؛ لأنّ الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين، فليسوا برسول" (٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾: "وليس فيه ما يدل على نفي كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف؛ فإن اختصاص الغاية القاصية من مراتب الكشف

(١) ابن تيمية: شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مقدمة في أصول التفسير، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ط.، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ص ٣٩.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٣٢.

بالرسل لا يستلزم عدم حصول مرتبة ما من تلك المراتب لغيرهم أصلاً، ولا يدعي أحد لأحد من الأولياء ما في رتبة الرسل ﷺ من الكشف الكامل الحاصل بالوحي الصريح^(١).

ثالثاً: الدراسة

نكر الله تعالى في كتابه العزيز في أكثر من موضع أنه لا يعلم الغيب إلا هو سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وقال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [هود: ١٢٣] وقال تعالى أمراً رسوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

وقد خصَّ الله تعالى أنبياءه بإطلاعهم على بعض أمور الغيب، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٤٤] وقال سبحانه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ [هود: ٤٩].

وقد جمع الله تعالى انفراده بعلم الغيب وإطلاع من يرتضيه من رسله ببعض أموره في الآية محل الدراسة، وهي قوله تعالى: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الأنعام: ١٧] إلا من ارتضى من رُسُولٍ ﷺ [الجن: ٢٦-٢٧].

وقد استدل الزمخشري بهذه الآية على نفي كرامات الأولياء مطلقاً، مستنداً بعموم النفي الوارد في الآية وأن المستثنى هم الأنبياء فقط، وهو في هذا منطلقاً من مذهبه الاعتزالي في

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٤٠.

إنكار كرامات الأولياء، المبني على إعمالهم العقل في مسائل الغيب، والذي أفضى بهم إلى اعتقاد أن كرامات الأولياء فيها منازعة لمعجزات الأنبياء^(١).

وقد اعترض أبو السعود على هذا الاستدلال - حاصراً كلامه في الاستدلال بالآية على نفي الكرامات المتعلقة بالكشف- وأيد اعتراضه بالتفريق بين ما يطلع عليه الأنبياء وما يطلع عليه الأولياء واختلاف رتبهم في ذلك.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن كرامات الأولياء من المسائل المنقررة في مذهب أهل السنة والجماعة، قال ابن تيمية: "ومن أصول أهل السنة والجماعة: التصديق بكرامات الأولياء وما يُجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات وأنواع القدرة والتأثيرات"^(٢)، وقد جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يك في أمتي أحد، فإنه عمر»^(٣)، وهذا فيه دليل على تحديث الله تعالى لبعض عبادته من غير الأنبياء. ولقبول الكرامات ضوابط ذكرها أهل العلم ولا يتسع المقام لذكرها^(٤).

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: محمود محمد قاسم، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، د.ط.، ١٩٥٨م)، ج ١٥، ص ٢٤١-٢٤٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣، ص ١٥٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب ﷺ، ج ٥، ص ١٢، رقم (٣٦٨٩)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب من فضائل عمر ﷺ، ج ٤، ص ١٨٦٤، رقم (٢٣٩٨).

(٤) ينظر: العنقري: عبد الله بن عبد العزيز، كرامات الأولياء: دراسة عقديّة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، (الرياض: دار التوحيد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، ص ١٧٧ فما بعدها.

ثانياً: إن استدلال الزمخشري بالآية على نفي كرامات الأولياء استدلال غير صحيح؛ لأنه استشهد بدليل خاص على دعوى عامة، فإن كرامات الأولياء - كما يفهم من نص ابن تيمية المذكور سابقاً - على نوعين:

- النوع الأول: ما يتعلق بالعلوم والمكاشفات،

- والنوع الثاني: ما يتعلق بالقدرة والتأثيرات.

وعند النظر نجد أن الآية تحدثت عن علم الغيب وهو داخل في النوع الأول، وليس فيها ما له صلة بكرامات الأولياء المتعلقة بالقدرة والتأثير. وقد نبّه على ذلك ابن المنير حيث قال: "ادّعى [الزمخشري] عاماً واستدل خاصاً، فإن دعواه إبطال الكرامات بجميع أنواعها، والمدلول عليه بالآية إبطال إطلاع الولي على الغيب خاصة"^(١)، وقد تنبّه أبو السعود لذلك فحصر استدراكه في مسألة الاستدلال بالآية على نفي كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف؛ لعدم وجود ما يمكن أن يستدل به على نفي الكرامات الأخرى أصلاً.

ثالثاً: إن جعلنا استدلال الزمخشري على الخاص - وهو نفي الكرامات المتعلقة بالكشف -

فهو غير مقبول أيضاً؛ لأن كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف غير داخلية تحت مسمى علم الغيب المذكور في الآية أصلاً، فهي خارج منطوق ومفهوم الآية؛ على أحد الوجوه الآتية:

(١) ابن المنير: أحمد بن محمد السكندري، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (مطبوع على حاشية تفسير الكشاف)، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ)، ج ٤، ص ٦٣٢.

- الأول: التفريق بين علم الأنبياء وعلم الأولياء؛ فعلم الأنبياء يقيني مؤيد بالوحي واجب التصديق، أما علم الأولياء فهو علم ظني قابل للخطأ والصواب^(١)، وعلى هذا فلا يدخل علم الأولياء في مسمى العلم بالغيب الوارد في الآية الكريمة، لأنه ليس علماً بالغيب حقيقة.

- الثاني: أن يكون الغيب في الآية عاماً أريد به الخصوص؛ وتفصيل ذلك أن الغيب نوعان: غيب مطلق، وغيب مقيد (نسبي)؛ فالغيب المطلق هو الغائب عن جميع المخلوقين وهو المراد في الآية الكريمة، ومثاله: علم وقت الساعة وأحداث ذلك اليوم ووصف الجنة ووصف النار وغيرها، وأما الغيب المراد عند الكلام عن الكرامات فهو الغيب المقيد وهو ما يخفى عن بعض المخلوقات من الملائكة أو الجن أو الإنس دون غيرهم^(٢)، فقد يطلع الله تعالى من يشاء بالغيب المقيد، سواء كان ذلك الإخبار بالإلهام أو الرؤيا الصادقة أو الفراسة^(٣).

وعلى ما سبق فإني أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

(١) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٥٤، والطبي: شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطبي على الكشاف)، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م)، ج ١٦، ص ٧٣.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٦، ص ١١٠.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٤٨، وقد أبعاد النجعة في تفسير هذه الآية الفخر الرازي، حيث ادعى أنه ليس في الآية ما يمنع علم الغيب على العموم، بل هو خاص بتحديد وقت الساعة، أما غيره من الغيوب فقد يكشف في الرؤى وللأولياء بل وقد يكشف للكهنة والسحرة والمنجمين! وكلامه ظاهر البطلان، كما بين ذلك أبو حيان والشوكاني، ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٧٨-٦٧٩ وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٠٦-٣٠٧، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٧٣-٣٧٤.

المطلب السادس: الاستدراك في وجه وصف يوم القيامة بالمُشيب في قوله تعالى

﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ [المزمل: ١٧]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ مَثَلٌ فِي الشِدَّةِ... ويجوز أن يوصف اليوم

بالطول، وأن الأطفال يبلغون فيه أوان الشيخوخة والشيب"^(١)، وقال البيضاوي: "﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ

شِيبًا﴾ من شِدَّةِ هولِهِ... ويجوز أن يكون وصفا لليوم بالطول"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿يَوْمًا﴾ أي عذاب يومٍ ﴿يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ﴾ من شدة هولِهِ وفضاعة ما فيه

من الدواهي ﴿شِيبًا﴾ شيوخاً... وقد جَوَّزَ أن يكون ذلك وصفا لليوم بالطول وليس بذاك"^(٣).

ثالثاً: الدراسة

إن المراد من قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ هو

وصف يوم القيامة بأنه يوم مهول^(٤)، ومن شدة هولِهِ يجعل الصغار الذين شعورهم في أول

(١) الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص٦٤١-٦٤٢.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٥، ص٢٥٧.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٨، ص٢٤٨.

(٤) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج٢٣، ص٣٨٨، والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج٥، ص٢٤٢، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج١٠، ص٢٨٦، والسمرقندي، بحر العلوم، ج٣، ص٥١١، والثعلبي، الكشف والبيان، ج٢٧، ص٥٢٢، والماوردي، النكت والعيون، ج٦، ص١٣١، والواحدي، البسيط، ج٢٢، ص٣٧٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج٦، ص٨٢، والبغوي، معالم التنزيل، ج٥، ص١٧٠.

سوادها أشياب الرؤوس، وهو وصف يشعر بالشدّة البالغة أقواها^(١). وقد جاء تأييد هذا المعنى في الحديث القدسي عن النبي ﷺ: «يقول الله عز وجل يوم القيامة: يا آدم، يقول: لبيك ربنا وسعديك، فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تُخْرِجَ من ذريتك بعثاً إلى النار، قال: يا رب وما بعث النار؟ قال: من كل ألف - أراه قال - تسع مائة وتسعة وتسعين، فحينئذ تضع الحامل حملها، ويشيب الوليد، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد»^(٢).

وجوّز بعض المفسّرين أن يراد بهذا الوصف أيضاً: وصف اليوم بالطول^(٣)، أي أنه من طول يوم القيامة يكبر الولدان فيصبحون شيوخاً فيه. وقد وصف الله تعالى هذا اليوم بالطول في مواضع أخرى، فقد قال الله تعالى عن يوم القيامة: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، قال ابن عباس ﷺ في تفسير الآية: "فهذا يوم القيامة، جعله الله على الكافرين مقدار خمسين ألف سنة"^(٤).

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٧٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى﴾ [الحج: ٢]، ج ٦، ص ٩٧-٩٨، رقم (٤٧٤١).

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٤٢، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦٩٢، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٥٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٥٧، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٢٥.

(٤) الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٢٥٣.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن تفسير ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ على أنه كناية عن طول يوم القيامة تفسير ضعيف، كما ذهب إليه أبو السعود، وإن كان المعنى صحيحاً في ذاته ولا إشكال فيه^(١)؛ إذ لا يراد هنا التقدير الحقيقي للزمن حتى يقال إن يوم القيامة أطول من ذلك بكثير^(٢).

ثانياً: إن تفسير ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ على أنه كناية عن شدة يوم القيامة هو الأقوى للأسباب الآتية:

١- إن هذا التفسير يتفق مع المعهود من كلام العرب؛ فإن العرب تقول في أمثالها: "قد حدث أمر تشيب فيه النواصي"^(٣) كناية عن كثرة الهموم وشدة الموقف؛ "لأن العادة جارية بأنها إذا تفاقمت [الهموم] أسرع بالشيب"^(٤)، وقد أنشد المتنبي:

وَالهَمُّ يَخْتَرِمُ الْجَسِيمَ نَحَاقَةً... وَيُشِيبُ نَاصِيَةَ الصَّبِيِّ وَيُهْرِمُ^(٥).

(١) ينظر: الآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٢١، والقنوجي: أبو الطيب محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د.ط، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ج ١٤، ص ٣٩١.

(٢) ضعف القزويني قول الزمخشري اعتماداً على أن يوم القيامة "أطول من ذلك وأطول" أي: أطول من الزمن الذي يشيب فيه رأس الصبي، ينظر: القزويني، الكشف على الكشاف، ص ١٠٠٧، لكن ليس هذا هو سبب ضعف القول لأن المراد ليس التقدير الحقيقي للوقت بل التشبيه.

(٣) الواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٣٧٩.

(٤) البقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ٢٦.

(٥) المتنبي: أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبي، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، د.ط، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص ٥٧١.

٢- إن دلالة السياق تؤيد هذا المعنى: فقد ذكر في السياق أمر آخر مهول، وهو

انفطار السماء في يوم القيامة، فقد قال تعالى في الآية التي تلي الآية موضع

الدراسة: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل: ١٨]؛ فذكر من هول ذلك اليوم شيئين:

الأول: أنه يجعل الولدان شيبا، والثاني: أن السماء تنفطر في ذلك اليوم^(١).

٣- إن المقام هنا هو مقام تخويف، والأبلغ أثراً في تخويفهم هو أن يكون مشيب

الرأس من شدة الهول لا من طول ذلك اليوم؛ فإن مجرد طول اليوم دون وجود

الأهوال ليس مظنة للخوف.

وعليه فإني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في محله.

المطلب السابع: الاستدراك في تعيين السائل في قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي

سَقَرٍ﴾ [المدثر: ٤٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: " فإن قلت: كيف طابق قوله ﴿مَا سَلَكَكُمْ﴾ وهو سؤال للمجرمين: قوله

﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ وهو سؤال عنهم؛ وإنما كان يتطابق ذلك لو قيل: يتساءلون

المجرمين ما سلككم^(٢).

قلت: ﴿مَا سَلَكَكُمْ﴾ ليس ببيان للتساؤل عنهم، وإنما هو حكاية قول المسئولين عنهم،

لأنَّ المسئولين يلقون إلى السائلين ما جرى بينهم وبين المجرمين، فيقولون: قلنا لهم ﴿مَا

(١) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣٨١.

(٢) أي: بحذف حرف الجر (عن) وجعل (المجرمين) مفعول للتساؤل.

سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤١﴾، إِلَّا أَنْ الْكَلَامَ جِيءَ بِهِ عَلَى الْحَذْفِ
والاختصار" (١).

وقال البيضاوي: "﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ أَي: يسأل بعضهم بعضاً، أو يسألون
غيرهم عن حالهم، كقولك: تداعيناه، أي: دعونا، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ بجوابه حكاية
لما جرى بين المسؤولين والمجرمين أجابوا بها" (٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ يسألونهم عن أحوالهم وقد حذف
المسؤول لكونه عين المسؤول عنه، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ مقدر بقول، هو حال
من فاعل ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾، أي: يسألونهم قائلين أي شيء أدخلكم فيها، فتأمل ودع عنك ما تكلف
فيه المتكلفون" (٣).

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٤٠﴾
عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾ [المدثر: ٣٨-٤٢].

نقلت لنا هذه الآيات في قوله تعالى ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾ تساؤل أصحاب
اليمين عن المجرمين، ولم يبين المسؤول؛ ثم نقلت لنا الآيات في قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٥٥.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٦٣.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦١.

سَقَرَ ﴿سؤالاً موجهاً للمجرمين، فهنا تغير الخطاب من الغائب في قوله: ﴿فِي جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾
عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ إلى المخاطب في قوله ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾.

إن استعمال صيغة التفاعل في ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ ثم التغير في الخطاب استوقف علماء التفسير، فذهبوا في تفسير الآيات إلى مشارب شتى، ويمكن إجمالها بالانطلاق من اختلافهم في معنى (التساؤل) في الآية؛ وذلك أن فعل ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ يحتمل وجهين:

الوجه الأول: أن تكون المفاعلة على ظاهرها، أي بمعنى: (يسأل بعضهم بعضاً عن المجرمين)؛ فإن صيغة التفاعل في أصلها وضعت للدلالة على التشارك، وهو "أن يفعل أحدهما بصاحبه فعلاً، فيقابله الآخر بمثله"^(١)، ومثاله قولهم: "تشاتم القوم، أي: شتم كل واحد منهم الآخر"^(٢)، فعلى هذا الوجه يكون المسؤولون هم أصحاب اليمين أنفسهم.

والوجه الثاني: أن تكون المفاعلة على غير ظاهرها، فتكون ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ بمعنى (يسألون عن المجرمين)؛ فإن صيغة التفاعل قد يُقصد بها الدلالة على وقوع الفعل من طرف واحد فقط، ويكون الواقع عليه شيئاً آخر^(٣)، كقولهم: رأيت الهلال وتراءيناه، ولا يكون هذا تفاعلاً من الجانبين. وعلى هذا الوجه يكون مفعول ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ محذوفاً، فيكون المعنى أنهم يسألون أحداً - غير مصرح به بصريح العبارة - عن المجرمين.

(١) الحملاوي: أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، (الرياض: مكتبة الرشد، د.ط.، د.ت.)، ص ٣٠-٣١.

(٢) الألويسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٤٦.

(٣) ينظر: ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ص ١٦٩، والألويسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٤٦.

بناءً على سبق فقد اختلف المفسرون في توجيه التساؤل على التفصيل الآتي:

أ- على الوجه الأول (وجه المفاعلة):

يكون الكلام متضمناً لسؤالين: السؤال الأول من أصحاب اليمين لبعضهم البعض، والسؤال الثاني للمجرمين، واختلفوا في طريقة انتقال الكلام من السؤال الأول للثاني على صورتين:

– الصورة الأولى: أن سؤال ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ﴾ موجه من أصحاب اليمين إلى المجرمين بشكل مباشر، وذلك أنهم بعد سؤال بعضهم البعض يطلعهم الله تعالى على المجرمين فيقولون لهم ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ﴾ بتقدير محذوف وهو فعل (يقولون)^(١).

– والصورة الثانية: أن أصحاب اليمين انقسموا فريقين: فريق سائل وفريق مسؤول، ثم يصبح المسؤول منهم سائلاً للمجرمين، وبعد سماع إجابة المجرمين يعود المسؤول لصاحبه السائل وينقل له ما دار بينه وبين المجرمين، وبالتالي يكون قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَفَرٍ﴾ على حكاية القول، أي إنهم قالوا لإخوانهم السائلين من أصحاب اليمين (سألنا المجرمين وقلنا لهم: ما سلككم..)^(٢). فأصبح في التساؤل

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٢٥، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥١٨، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٣٨، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ٧٢، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٩٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٢٥.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٥٥، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧١٥، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٦٣، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٢٥.

ثلاثة أطراف: سائل ابتداءً من أهل اليمين، ومسؤول من أهل اليمين يصبح سائلاً للمجرمين، ومسؤول من المجرمين.

ب- على الوجه الثاني (وجه جعل السؤال لمفعول محذوف):

يكون التقدير أنهم يسألون طرفاً خارجاً عن أنفسهم، ويوجّه على صورتين:

- الصورة الأولى: أن السؤال موجه للمجرمين بشكل مباشر، أي أن الكلام يتضمن سؤالاً واحداً وهو من أصحاب اليمين للمجرمين مباشرة. ولا حاجة لتقدير فعل القول ههنا لأن السؤال عبارة عن قول.

وعلى هذه الصورة يُدفع الإشكال الذي ذكره الزمخشري - وهو كون السؤال في قوله

تعالى: ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ سؤالاً عن المجرمين، لا لهم - من وجهين:

• الأول: أن المسؤول حُذِفَ لكونه عين المسؤول عنه^(١)، فيكون تقدير الكلام

(يسألون المجرمين عن أنفسهم: ما سلككم في سقر).

• والثاني: أن المسؤول غير محذوف، و(عن) في الآية زائدة، ويكون التقدير

(يسألون المجرمين: ما سلككم في سقر)^(٢).

- والصورة الثانية: أن السؤال وُجِّهَ للمجرمين بواسطة الملائكة، ويكون التقدير (يسألون

الملائكة عن المجرمين)، فيكون الكلام متضمناً لسؤالين: سؤال من أصحاب اليمين

(١) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣٩٥، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦١،

والألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٤٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٢٦.

(٢) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٢٥، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧١٥،

والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٣٩٩.

للملائكة، وسؤال من الملائكة للمجرمين، ثم يحكي الملائكة ما دار بينهم وبين

المجرمين للسائلين من أصحاب اليمين^(١).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن قول بعض المفسرين بوجود واسطة تنقل الحوار على سبيل الحكاية للطرف
السائل من أصحاب اليمين - سواء كانت تلك الواسطة فريقاً من أهل اليمين أنفسهم أو من
الملائكة - يعتبر نوعاً من التكلف والتعسف؛ لعدم وجود داعٍ يستدعيه، مع وجود طرق أقرب
للخروج مما قد يُشكل من نقل الكلام من الغيبة للمخاطبة، وقد صرح بذلك غير واحد من محققي
التفسير^(٢)، قال الألوسي: "ولا يخفى ما في اعتبار الحكاية من التكلف؛ فليس ذلك بالوجه"^(٣).

ثانياً: لا مانع من كون أهل الجنة يطلعون على أحوال أهل النار مباشرة حتى يصار إلى
القول بأن السائلين هم الملائكة، وقد شهدت الآيات القرآنية بحصول ذلك الاطلاع والحوار كما
جاء في قوله تعالى: ﴿فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدْتَ لَتُرْدِينَ ﴿[الصفات:
٥٥-٥٦].

ثالثاً: إن قول من قال من المفسرين بكون حرف (عن) زائدة في قوله تعالى ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾
عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿فيه من البعد ما لا يخفى؛ إذ الأصل في الكلام الإعمال لا الإهمال، فلا يذهب

(١) ينظر: مكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٨٤٧، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٣٩٨،
والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٨٧، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٠،
وكلام الزمخشري والبيضاوي يحتتمل هذا المعنى وإن لم يصرحا بكون المسؤولين هم الملائكة.
(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٣٨، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦١،
والألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٤٧، والشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٢٧٩.
(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٤٧.

إلى القول بالزيادة مع إمكانية عدمه كما نطقت به القاعدة التفسيرية: (إذا دار الكلام بين الزيادة والتأصيل فحملة على التأصيل أولى)^(١).

رابعاً: بناء على ما سبق، فإن الأولى حمل المعنى على أسهل التفسيرات وأوضحها وأبعدها عن التكلف والتقدير؛ فيكون التأويل المناسب للآية هو أن يكون السؤال موجهاً مباشرة من أصحاب اليمين للمجرمين، سواء على أنه يسأل بعضهم بعضاً عن المجرمين ثم يسألونهم ما سلككم في سقر، أو على أنهم يسألون المجرمين مباشرة عن أنفسهم: ما سلككم في سقر.

خامساً: لو اعترض معترض على أن تقدير (يسألون المجرمين عن المجرمين، أي: عن أنفسهم) فيه تكرار، فإن الجواب هو: إن هذا التكرار "مما جاء في القرآن وغيره من فصيح الكلام شائعا ذائعا كقوله ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة: ٥٩]... وإذا جاز ذلك مع التصريح بهما فكيف لم يجز وأحدهما محذوف؟"^(٢).

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

(١) الحربي: حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، (الرياض: دار القاسم، ط٢، ١٤٢٩هـ -

٢٠٠٨م)، ج٢، ص١٤٠.

(٢) النيسابوري، غرائب القرآن، ج٦، ص٣٩٥.

المطلب الثامن: الاستدراك في تعيين المراد بالنعفس اللوامة في قوله تعالى ﴿وَلَا

أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ [القيامة: ٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ بالنعفس المتقية التي تلوم النفوس المقصرة في التقوى يوم القيامة على تقصيرها، أو التي تلوم نفسها أبداً وإن اجتهدت في الطاعة، أو النفس المطمئنة اللائمة للنفس الأمارة، أو بالجنس لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ليس من نفس برة ولا فاجرة إلا وتلوم نفسها يوم القيامة، إن عملت خيراً قالت كيف لم أزد وإن عملت شراً قالت يا ليتني ما كنت قصرت»^(١)^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ "أي بالنعفس المتقية التي تلوم النفوس يومئذ على تقصيرهن في التقوى... أو بالنعفس التي لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الطاعات، أو بالنعفس المطمئنة اللائمة للنفس الأمارة. وقيل بالجنس، لما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال «ليس من نفس برة ولا فاجرة إلا وتلوم نفسها يوم القيامة إن عملت خيراً قالت كيف لم أزد وإن عملت شراً قالت ليتني ما كنت قصرت» ولا يخفى ضعفه؛ فإن هذا القدر من اللوم لا يكون مداراً

(١) قال ابن همام: "لم أقف عليه في المرفوع وإنما ذكره الواحدي والبغوي والقرطبي في تفاسيرهم عن الفراء بعبارة متقاربة"، ينظر: ابن همام الدمشقي: محمد بن حسن، تحفة الراوي في تخريج أحاديث تفسير البيضاوي، مخطوط على الشبكة العنكبوتية:

https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_6949/makhtotah.pdf، ص ٢٢٤.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٦٥.

للإعظام بالإقسام وإن صدر عن النفس المؤمنة المسيئة فكيف من الكافرة المندرجة تحت الجنس^(١).

ثالثاً: الدراسة

ورد ذكر النفس في القرآن الكريم في أكثر من موضع بصفات مختلفة^(٢)، فقد جاء

وصفها:

١- بالنفس المطمئنة، في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧]،

٢- والنفس اللوامة، في قوله تعالى ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ [القيامة: ٢]،

٣- والنفس الأمارة بالسوء، في قوله تعالى ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾

[يوسف: ٥٣].

وقد أقسم الله تعالى بالنفس في قوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧] وأقسم هنا

بالنفس اللوامة فقال ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ [القيامة: ٢].

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦٤.

(٢) ينظر: ابن القيم، الروح، ص ٢٢٠، فقد أشار ابن القيم إلى أن كثيراً من الناس يقسمون الأنفس إلى ثلاثة أقسام والتحقيق أنها ثلاث صفات، وبسط القول في ذلك.

وقد اختلف المفسرون في المراد بالنفس اللوامة على أقوال يمكن إجمالها في ثلاثة أقوال

رئيسية:

القول الأول: أنها النفس المؤمنة^(١)، تلوم ذاتها في الدنيا على تقصيرها في الطاعات، أو

تلوم غيرها في الآخرة على التقريط في جنب الله؛ وعلى هذا تكون صفة (اللوامة) صفة مدح.

وسبب تخصيصهم للنفس بالمؤمنة: أن القسم فيه إعظام وتشريف للمقسم به، والنفس

الفاجرة ليست محلاً لذلك^(٢)، فإن "الله لا يقسم إلا بما يعظم من المخلوقات"^(٣).

(١) هذا القول مروى عن الحسن البصري رضي الله عنه، قال الحسن: "إن المؤمن والله ما تراه إلا يلوم نفسه: ما أردت بكلامي؟ ما أردت بأكلتي؟ ما أردت بحديث نفسي؟ وإن الفاجر يمضي قدما لا يحاسب نفسه" ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٨، ص ١١٤، وهو قول جماعة من المفسرين، ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٠٢، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٥٩، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٩٢، والنسفي، مدارك التنزيل، ج ٣، ص ٥٧٠، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٢، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦٤، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٠٣، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ١٥١، والمراغي، تفسير المراغي، ج ٢٩، ص ١٤٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٣٨.

(٢) ينظر: ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٢، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٦٤، والشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٢٨٠، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ٤٤٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٣٨.

(٣) ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٢.

القول الثاني: أنها النفس الكافرة^(١)، تلوم ربها في الدنيا على ما تبلى به من ضيق^(٢)،

أو تلوم نفسها في الآخرة على تقصيرها كما جاء في قوله تعالى ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾

[الفجر: ٢٤]، وقوله ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ

السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦]، وعلى هذا تكون صفة (اللوامة) صفة ذم^(٣).

ولعل سبب تخصيصهم للنفس بالكافرة: اقتران ذكرها بيوم القيامة في قوله تعالى ﴿لَا

أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: ١]، وأن النفس المؤمنة لا تلوم نفسها في الآخرة.

القول الثالث: أنها كل نفس برة أو فاجرة، يعني أن المراد جنس النفس اللوامة^(٤).

وقد اختار أبو السعود القول الأول القائل بأن المراد النفس المؤمنة وضعف القول الثالث

بأن المراد هو الجنس، وعلل ذلك بأن النفس المسيئة ليست مداراً للإعظام بالإقسام. ولم يذكر

القول الثاني بأن المراد النفس الكافرة، إلا أن العلة التي علل بها تضعيفه للقول الثالث تنطبق

على القول الثاني من باب أولى.

(١) هذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وفتادة ومقاتل رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٣، ص ٤٧٠،

وابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب،

(مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ٣، ١٤١٩هـ)، ج ١٠، ص ٣٣٨٦، وذكره جماعة من

المفسرين، ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٣٥، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤،

ص ٣٦٨، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٢١، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩،

ص ٩٣، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٤٣.

(٢) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٣٥.

(٣) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٠٣.

(٤) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٤٧٥، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٢٠، وابن تيمية، مجموع

الفتاوى، ج ٤، ص ٢٦٤، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ٨٦، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥،

ص ١٥١، والسعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٨٩٨.

وقد نوقش تعليل أبي السعود السابق من وجهين:

الأول: أن الإقسام هو بالنفس بحد ذاتها وليس بمن تعلقت به، والنفس هي الروح، وهي من عظيم أمر الله عز وجل^(١)، قال تعالى ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقد أقسم الله تعالى بجنس النفس المطلقة في قوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧]^(٢) فلا وجه لإنكار الإقسام بجنس النفس هنا المقيدة بوصف (اللؤامة).

والثاني: أن الإقسام بالجنس "يجوز باعتبار بعض أفراده وهو النفس المتقية"^(٣)، فيبقى محل التعظيم بالقسم موجوداً ضمن الجنس.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن لوم الكافر لنفسه يوم القيامة وتحسره على ما فاته متقرر في آيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: ٢٣-٢٤]، لكن موضوع الدراسة متعلق بسؤال: هل النفس الكافرة داخلة في المقسم به في قوله تعالى ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ أم لا؟

(١) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٢٨٠.

(٢) ينظر: ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، التبيان في إيمان القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٩هـ)، ص ٢٤.

(٣) القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ١٩، ص ٤٤٤.

ثانياً: يُشكل على الحديث الذي ذكره البيضاوي وأبو السعود أمران:

- الأول: السند: حيث شكك في صحة نسبة القول للنبي ﷺ^(١)؛ فقد أورده أكثر من

مفسر منسوباً إلى ابن عباس ؓ^(٢)، ونُقِلَ معناه عن الفراء^(٣).

- الثاني: المتن: وفيه أن المؤمن يتحسّر يوم القيامة، وأهل الجنة لا يكون لهم مثل

هذه الخواطر^(٤)؛ فإن "المسلم إذا أكرم بالثواب فشكره لذلك يشغله عن اللوم على

نفسه؛ فلا يتفرغ له، ولأن الله - تعالى - يضاعف له من الحسنات، ويعطيه من

الدرجات زيادة على ما استوجبه بعمله؛ فضلاً منه وإنعاماً، فكيف يلوم نفسه

بتقصيرها في العمل، وهو يعلم أن ما وصل إليه من الكرامات لم ينل جملتها

بعمله، بل بفضل الله تعالى وبكرمه؟!"^(٥).

ثالثاً: يُشكل على القول الأول-القائل أن المراد هي النفس المؤمنة -عدم ظهور المناسبة

بين نكر يوم القيامة وبين لوم النفس المؤمنة لنفسها إذا تقرّر أن ذلك لا يكون في يوم القيامة،

والرد على هذا الإشكال هو أن يوم القيامة هو اليوم الذي تغوز فيه تلك النفوس التي حاسبت

(١) سبق تخريجه ص ٢١٢ من البحث.

(٢) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٢، ص ٤٧٥، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٢٠، وابن القيم،

التبيان في أيمان القرآن، ص ٢٣.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٤) النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٣٩٩، وينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٢٠ فقد

ناقش هذه القضية وذكر مخرجاً لها وهو حمل اللوم على تمنّي الزيادة.

(٥) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٣٦.

نفسها^(١)، أو أن يكون المراد النفس المؤمنة التي تلوم غيرها يوم القيامة، قال ابن القيم: "ولما

كان يوم معادها هو محل ظهور هذا اللوم، وترتب أثره عليه؛ قرن بينهما في الذكر"^(٢).

رابعاً: إن الأوجه التي نوقش بها تعليل أبي السعود -بأن النفس المسيئة ليست مداراً

للإعظام بالإقسام- لها حظ من النظر.

خامساً: ذهب بعض المفسرين إلى أن صيغة (لا أقسم) في القرآن الكريم هي لنفي

القسم، وعليه يسقط تعليل أبي السعود بعدم كون النفس الفاجرة محلاً للتعظيم بالقسم، ويصح

القول بأن النفس اللوامة هي نفس الكافر أو أن تُفسّر بالجنس^(٣).

سادساً: إن خلاف المفسرين في المراد بالنفس اللوامة هو خلاف قوي حيث إنه مبني

على تعليقات وتوجيهات معتبرة، فأصحاب القول الأول والقول الثالث بنوا المسألة على وجود

التعظيم في المقسم به، فاقتصر أصحاب القول الأول على النفس المؤمنة، وعمم أصحاب القول

الثالث فأدخلوا النفس الكافرة مع المؤمنة. أما أصحاب القول الثاني فبنوا المسألة على عدم وجود

القسم، وبالتالي قبلوا كون المراد بالنفس اللوامة: النفس الكافرة، أو على جواز الإقسام بالنفس

الكافرة من باب كونها نفساً معظم خلقها.

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٣٣٨.

(٢) ابن القيم، التبيان في إيمان القرآن، ص ٢٥.

(٣) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٠٢، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٩٣،

وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٣٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٤٣،

والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٠٣.

سابعاً: إن القول الثالث هو الأقوى بنظري؛ لأن اللوم يقع من المؤمن والكافر سواء كان ذلك في الدنيا أو الآخرة^(١)، ولا دليل على تخصيص النفس اللوامة بالمؤمنة أو الكافرة.

ثامناً: نلاحظ في هذه المسألة اتفاق أبي السعود مع البيضاوي في التفصيلات التي ذكرها في تفسير النفس اللوامة بالمؤمنة، ولم يختلف معه إلا في جزئية واحدة وهي مسألة الاستدراك، وهي تفسير النفس اللوامة بالجنس.

وعلى ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في غير محلّه.

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٢٦٤.

المبحث الثاني: دراسة الاستدراكات في جزء عم

وفيه سبعة عشر مطلباً:

المطلب الأول: الاستدراك في المراد بالنبأ العظيم المتساءل عنه في قوله تعالى

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ^① عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ [النبأ: ١-٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال أبو حيان: "أخبر تعالى أنهم ﴿يَتَسَاءَلُونَ^① عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾، وهو أمر رسول الله

ﷺ، وما جاء به من القرآن... وقيل: المتساءل فيه البعث"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا^② وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا^③﴾

[النبأ: ٦-٧]: "[هذا] استئناف مسوق لتحقيق النبأ المتساءل عنه بتعداد بعض الشواهد الناطقة

بحقيقته إثر ما نبه عليها بما ذكر من الردع والوعيد، ومن هاهنا اتضح أن المتساءل عنه هو

البعث، لا القرآن أو نبوة النبي عليه الصلاة والسلام كما قيل"^(٢).

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٨٣.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١.

ثالثاً: الدراسة

ذكرت الآيات الكريمة أن المشركين كانوا يتساءلون عن أمرٍ ما وُصف بأنه نبأ عظيم، إلا أن القرآن الكريم لم يُصِرِّح بهذا الأمر، ولذلك اختلف المفسرون في تحديد الموصوف بالنبأ العظيم على أربعة أقوال رئيسة:

القول الأول: أن النبأ العظيم هو البعث^(١).

وقد استدلت أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، أقواها دليلان:

الدليل الأول: قوله تعالى في لحاق الآية ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ [النبأ: ٦-١٦]، ووجه الدلالة في هذه الآيات: أنه تعالى بيّن في هذه الآيات بعض الشواهد الدالة على تمام قدرته في صنع المخلوقات، كتمهيد الأرض، وجعل الجبال أوتادا، وإخراج النبات، فجاء ذكرها هاهنا دليلاً على قدرته على الإحياء بعد الإماتة^(٢)، وهو النبأ العظيم الذي اختلفوا فيه.

(١) هذا القول مروى عن أبي العالية وقتادة والربيع بن أنس وابن زيد ؓ من السلف، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٦، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٥، واختاره جماعة من المفسرين، ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٦، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٣٠٢، والنيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٤٢٩، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠١.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٨٥، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٢٤، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٧١، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٤٤، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٨٤، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٩.

الدليل الثاني: قوله تعالى في سورة المطففين: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ

عَظِيمٍ ﴿٥﴾ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾ [المطففين: ٤-٦] ووجه الدلالة فيه: أن الله تعالى قد

وصف يوم البعث في الآية باليوم العظيم، فيكون المراد بالنبأ في قوله ﴿النَّبَأِ الْعَظِيمِ﴾ نفس

الأمر الموصوف بالعظيم في آية المطففين وهو يوم البعث^(١).

القول الثاني: أن النبأ العظيم هو القرآن الكريم^(٢).

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة أقواها دليلان:

الدليل الأول: من اللغة، وهو أن النبأ اسم الخبر لا اسم المخبر عنه، والقرآن خبر، وقد

سمي في غير موضع بالذكر والتذكرة والحديث^(٣)، أما النبي ﷺ والبعث فهما مخبر عنهما لا

خبراً في ذاتهما؛ وعليه يكون اسم النبأ أليق بالقرآن منه بالبعث والنبوة^(٤).

(١) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٦.

(٢) هذا القول مروى عن ابن عباس ؓ ومجاهد وقتادة والكلبي ومقاتل وسفيان ؓ من السلف، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٥، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ١٩٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٥، والواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ١١٢، وذكره جماعة من المفسرين وأهل اللغة، ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٢٧، وابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٤٣٤، والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٢٧١، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٥، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٢٣، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٨٣.

(٣) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٧٠.

(٤) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٧.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبا: ٣] ووجه الدلالة فيه: أن

اختلافهم كان في القرآن الكريم، فقالوا إنه سحر، أو شعر، أو أساطير الأولين، أما البعث ونبوة محمد ﷺ فقد اتفقوا على إنكارهما^(١).

القول الثالث: أن النبا العظيم هو نبوة محمد ﷺ^(٢).

وقد استدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ

الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق: ٢]، ووجه الدلالة في الآية: أنها ذكرت تعجب المشركين من

إرسال النبي ﷺ، وهذا التعجب هو الذي جعلهم يتساءلون كما جاء قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾

عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ [النبا: ١-٢] تساؤل تعجب وإنكار، فالنبا العظيم هو نبوة النبي ﷺ^(٣).

القول الرابع: أن النبا العظيم هو توحيد الله عز وجل^(٤).

(١) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٧، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٨.

(٢) هذا القول مروى عن الحسن البصري رحمه الله من السلف، ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٥، وهو قول جماعة من المفسرين وأهل اللغة، ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٢٧١، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٩، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٣٥، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٨٣.

(٣) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٧، وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج ٢٠، ص ٩٤.

(٤) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٩، والواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ١١١، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٤٤.

وقد استدلت أصحاب هذا القول بدليلين:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [ص: ٥]

ووجه الدلالة فيه: أن الآية نكرت تساؤلهم عن التوحيد واستنكارهم له، وهو ذات التساؤل الوارد

في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿[النبا: ١-٢] (١).

الدليل الثاني: الآيات في السياق من قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبا: ٦] وما

بعدها، ووجه الدلالة فيها: أنهم لما اختلفوا في أمر التوحيد كان بحاجة لدليل، فذكر الله تعالى

هذه الأمور للدلالة على توحيدِه وأنه وحده الخالق المدبر لهذا الكون (٢).

وقد اختار أبو السعود القول بأن النبا العظيم هو البعث مستدلاً بدلالة السياق في قوله

تعالى ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿[النبا: ٦-٧]، وردّ القول بأنه القرآن الكريم أو

النبوة، ولم يتعرض للقول بأنه التوحيد.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الاستدلال بدلالة السياق على أن النبا العظيم هو البعث أو التوحيد هو استدلال

مقبول.

ثانياً: إن الاستدلال بقوله تعالى ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿

[المطففين: ٤-٥] على تسمية البعث بالنبا العظيم استدلال غير صحيح؛ لأن اتفاق الصفة لا

يعني اتفاق الموصوف، فكونهما اشتركا في صفة العظمة لا يعني أن يكون اليوم هو النبا.

(١) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٧، وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج ٢٠، ص ٩٤.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٣٨٨، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٤٤، وابن

عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٠.

ثالثاً: إن استشهاد القائلين بأن النبأ هو القرآن بدليل اللغة من حيث أن النبأ هو اسم للخبر لا المخبر عنه غير مسلم؛ لأن القرآن متضمن للأخبار وليس هو ذات الخبر، والنبى ﷺ مخبر عنه والخبر هو إثبات نبوته، والبعث مخبر عنه، والخبر هو إثباته، والتوحيد مخبر عنه، والخبر هو إثباته، فجميعها يصلح أن يوصف بالنبأ العظيم.

رابعاً: إن استشهاد القائلين بأن النبأ هو القرآن بأن الذي حصل فيه الاختلاف هو القرآن فقط هو استشهاد غير مقبول؛ فقد اختلفوا أيضاً في شأن النبي ﷺ فقالوا ساحر أو كاهن أو كاذب، واختلفوا في التوحيد والبعث بين الإنكار والشك^(١)، وقد حكى الله عن الفئة المنكرة في قوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] وحكى عن الفئة الشاكة في قوله: ﴿مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَّرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيقِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]، كما أنه يردّ عليهم بأن اختلافهم في القرآن كان بسبب ما فيه من نبأ البعث ونبوة محمد ﷺ والدعوة إلى التوحيد.

خامساً: إن استشهاد القائلين بأن النبأ هو النبي ﷺ بالتعجب المذكور في قوله تعالى ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ﴾ [ق: ٢] واستشهاد القائلين بأن النبأ هو التوحيد بالتساؤل المذكور في قوله تعالى ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥]، على أن التعجب والتساؤل في الآيتين السابقتين هو المراد في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١] فيه نظر؛ لأن الكافرين لم يقتصر تعجبهم وإنكارهم على النبي ﷺ أو التوحيد وإنما تعجبوا وأنكروا البعث والقرآن أيضاً، والشواهد كثيرة على ذلك، فلا يمكن الاعتداد بأحد هذه الأدلة لتقديم قول على الآخر، بل إن

(١) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٨.

سياق قوله تعالى ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ﴾ [ق: ٢] تضمن تساؤلهم عن البعث، فقد

قال تعالى في الآية التي تليها: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق: ٣].

سادساً: عند التحقيق نجد أنه لا تعارض بين الأقوال، فإن الله تعالى أرسل محمداً ﷺ

بشيراً ونذيراً، وأنزل عليه القرآن الكريم الذي بين فيه للناس حقائق الأمور وأن الله تعالى وحده لا

شريك له، وأخبرهم بأمور الغيب مما يستقبلونه كأمر البعث والجزاء، وكل هذه الأمور عظيمة

وكلها كانت مما اختلف فيه المشركون، وكلها متلازمة، "ومن اختلف في واحد منها لا شك أنه

يختلف فيها كلها"^(١).

وقد أشار لهذا المعنى جماعة من المفسرين^(٢)، ومنهم ابن عاشور حيث قال: "والتعريف

في النبا تعريف الجنس فيشمل كل نبا عظيم أنبأهم الرسول ﷺ به، وأول ذلك إنباؤه بأن القرآن

كلام الله، وما تضمنه القرآن من إبطال الشرك، ومن إثبات بعث الناس يوم القيامة، فما يروى

عن بعض السلف من تعيين نبا خاص يحمل على التمثيل"^(٣).

سابعاً: بناء على ما سبق يتضح أن أبا السعود قد حجّر واسعاً حينما ردّ القول بأن النبا

هو القرآن أو نبوة محمد ﷺ، وأن الاختلاف هنا هو من باب اختلاف التنوع.

(١) سالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٤٠٧.

(٢) ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ١١١-١١٢، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٤٤،

والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ١٩١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٠.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٠.

المطلب الثاني: الاستدراك في تعيين المتسائلين في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾

عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبأ: ١-٣]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "والضمير [في يتساءلون] لأهل مكة: كانوا يتساءلون فيما بينهم عن البعث، ويتساءلون غيرهم عنه على طريق الاستهزاء... وقيل: الضمير للمسلمين والكافرين جميعاً، وكانوا جميعاً يسألون عنه: أما المسلم فليزداد خشية واستعداداً، وأما الكافر فليزداد استهزاء"^(١)، وقال البيضاوي: "والضمير لأهل مكة... أو للناس"^(٢) ثم وجه طبيعة الاختلاف بقوله: "﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ بجزم النفي والشك فيه، أو بالإقرار والإنكار"^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبأ: ٣] أي: "هم راسخون في الاختلاف فيه؛ فمن جازم باستحاله يقول ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: ٣٧] وشاك يقول: ﴿مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَّرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾ [الجمعة: ٣٢]... وحمله على الاختلاف بالنفي والإثبات بناء على تعميم التساؤل لفريقي المسلمين والكافرين، على أن سؤال الأولين ليزدادوا خشية واستعداداً، وسؤال الآخرين ليزدادوا كفرةً وعناداً يردّه قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: ٤]... إلخ، فإنه صريح في أن المراد: اختلاف

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٨٤.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٣) المرجع السابق.

الجاهلين به المنكرين له؛ إذ عليه يدور الردع والوعيد، لا على خلاف المؤمنين لهم، وتخصيصهما بالكفرة بناء على تخصيص ضمير ﴿سَيَعْلَمُونَ﴾ بهم مع عموم الضميرين السابقين للكل، مما ينبغي تنزيه التنزيل عن أمثاله^(١).

ثالثاً: الدراسة

قال الله تعالى في مطلع سورة النبأ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ [النبأ: ١-٣]، وقد جاء الكلام بالضمير الغائب ولم يصرح بالمتسائلين^(٢) ولا بطريقة اختلافهم، وقد ذكر المفسرون قولين في تحديد المتسائلين وطريقة اختلافهم:

القول الأول: أن المتسائلين هم المشركون^(٣)، واختلافهم في النبأ العظيم: بين الإنكار والشك؛ فمنهم منكر له إنكاراً تاماً، ومنهم من هو شاك في حدوثه، ومنهم من ينكر جزئيات منه دون أخرى^(٤).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩٠.

(٢) نكر الأوسي نكتة في سبب عدم ذكر المتسائلين، فقال: "الضمير لأهل مكة وإن لم يسبق ذكرهم للاستغناء عنه بحضورهم حسا مع ما في الترك على ما قيل من التحقير والإهانة لإشعاره بأن ذكرهم مما يسان عنه ساحة الذكر الحكيم"، ينظر: الأوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠٢.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٢٧، والطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٥، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٧٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٩، والأوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠٢.

(٤) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٦، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٨.

والقول الثاني: أن المتسائلين هم المشركون والمؤمنون^(١)، واختلافهم في النبأ العظيم:

بين التصديق والتكذيب. وعلى تفسير النبأ بالبعث فإن كون المؤمنين ممن يتساءل عن أمر البعث هو أمر ثابت؛ فقد جاء في السنة سؤال الصحابي للنبي ﷺ: (متى الساعة؟)^(٢)، وسؤال المؤمنين عن البعث ليزدادوا استعداداً وخشية، بخلاف المشركين الذين يسألون استهزاء وتهكماً^(٣).

وقد ردّ أبو السعود القول الثاني مستدلاً بالتهديد والوعيد الذي جاء بعده في قوله تعالى

﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ إذ كيف يكون هذا التهديد موجهاً للمؤمنين والمشركين معاً؟

كما ذكر أبو السعود وجهاً للخروج من هذا الإشكال بجعل الضميرين في ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ و

﴿مُخْتَلِفُونَ﴾ عائدين على مجموع الفريقين، وجعل الضمير في ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ خاصاً

بالمشركين^(٤)، لكنّه لم يرتضِ هذا التخرّيج؛ لأنه يؤدي لتفريق الضمائر في السياق الواحد، وهذا

"مما ينبغي تنزيه التنزيل عن أمثاله"^(٥).

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٩٠، والماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ١٨٣، والواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ١١٣، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٨٤، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٢٣، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب علامة حب الله عز وجل، ج ٨، ص ٤٠، رقم (٦١٧١)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب المرء مع من أحب، ج ٤، ص ٢٠٣٢، رقم (٢٦٣٩).

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٨٤.

(٤) ذكره أبو السعود في استدراكه، وسبقه الرازي في الإشارة إلى مسألة اتحاد مرجع الضمير، لكن لم أجد من ذكر هذا من باب التعليل للقول، فلعل ذكر أبي السعود له من باب افتراض الاحتمالات الواردة عند الخصم والردّ عليها. ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٦، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩٠.

(٥) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩٠.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن مدار الاختلاف بين المفسرين في تعيين المتسائلين في قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ مرجعه إلى تأويلهم لطبيعة الاختلاف في قوله ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾؛ فمن نظر إلى كون المشركين متفقين على إنكار النبأ العظيم رأى ضرورة إدخال المؤمنين معهم حتى يصدق وقوع الاختلاف بينهم، ومن نظر إلى كون المشركين قد حصل بينهم اختلاف بين منكر وشاك لم يدخل المؤمنين معهم.

ثانياً: يترجح أن يكون ضمير ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ عائداً على المشركين فقط للأسباب الآتية:

١. إمكانية توجيه الاختلاف الحاصل بين المشركين بكونه اختلافاً يدور بين الشك

والإنكار ينفي الحاجة لجعل الضمير يعود للفريقين جميعاً.

٢. قوله ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ -بدخول السين الدالة على الاستقبال - يدل على أنهم

سيعلمون في المستقبل، وهذا يعني أنهم لا يعلمون الآن، "ولو كان فيهم مصدق

لكان قد وقع له العلم في ذلك الوقت؛ فلا يحتاج إلى أن يعلم"^(١)، وبهذا يخرج

المؤمنون من المتسائلين.

٣. قوله تعالى ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ في لحاق الآية هو تهديد ووعد مترتب على

الاختلاف الوارد في قوله ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾، والمختلفون هم الكافرون،

فالمناسب هو قصر الردع والوعيد هنا على الكفار فقط^(٢).

(١) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٩.

(٢) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣٩.

٤. جعل الضمير يعود للفريقين ثم جعل التهديد خاصاً بالمشركين يخالف القاعدة

التي تنص على أن (توحيد مرجع الضمير في السياق الواحد أولى من تفريقها)^(١).

وعليه أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

المطلب الثالث: الاستدراك في توجيه قراءة ابن عامر في قوله تعالى ﴿ثُمَّ كَلَّا

سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: ٥]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "وعن ابن عامر ﴿سَتَعْلَمُونَ﴾^(٢) بالتاء على تقدير قل لهم ستعلمون"^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "وقرئ: ﴿سَتَعْلَمُونَ﴾ بالتاء على نهج الالتفات إلى الخطاب الموافق لما

بعده من الخطابات تشديداً للردع والوعيد، لا على تقدير (قل لهم) كما تُؤهم؛ فإن فيه من

الإخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى"^(٤).

(١) الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، ج ٢، ص ٢٤١.

(٢) ينظر: أبو علي الفارسي: الحسن بن عبد الغفار، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض وأحمد المعصراوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ج ٤ ص ٥١٠، والداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، (الشارقة: جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، ج ٤، ص ١٦٨٤.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١.

ثالثاً: الدراسة

إن ظاهر الكلام أن يقال ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾؛ لأن الخطاب كان فيما سبق من آيات للغيبة. وقد جاءت قراءة ابن عامر ﴿كَلَّا سَتَعْلَمُونَ﴾ بضمير المخاطب، ووجه أهل العلم هذه القراءة على وجهين:

الوجه الأول: أن تكون بتقدير (قل لهم)^(١) فتكون ﴿كَلَّا سَتَعْلَمُونَ﴾ من مقول القول، ويكون القول موجهاً من النبي ﷺ للمشركين.

وحذف القول كثير في القرآن الكريم^(٢)، وهو من الإيجاز، وسمي بالاختزال^(٣)، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، أي يقولون: ما نعبدهم، ومنه: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا﴾ [البقرة: ٥٧] أي قلنا كلوا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: ١٢٧] أي يقولان: ربنا^(٤).

(١) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج ٥، ص ٧٩، والواحيدي، البسيط، ج ٢٣، ص ١١٤، وأبو علي الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع، ج ٤ ص ٥١٠، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٢٤، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٧٨، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠٤.

(٢) ينظر: الزركشي، البرهان، ج ٣، ص ١٩٦، والسيوطي، الإتيان، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٣) ينظر: السيوطي، الإتيان، ج ٣، ص ٢٠٦.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان، ج ٣، ص ١٩٦، والسيوطي، الإتيان، ج ٣، ص ٢١٠.

الوجه الثاني: أنه انتقال من الغيبة إلى الخطاب^(١) وهو ما يسمّى بالالتفات، وهو من

وجوه البلاغة، ويكون الكلام من الله تعالى للمشركين، وبالالتفات يستغنى عن التقدير^(٢).

والالتفات هنا متمكن حسن^(٣) ونكتة الالتفات هي أنه تعالى عدل عن الغيبة وخاطبهم

خطاباً مباشراً لأنه "أعظم في الوعيد وأدل على الاستعطاف للمتآب"^(٤).

وقد اختار أبو السعود الوجه الثاني، وردّ الأول معللاً ذلك بمخالفته لجزالة النظم القرآني.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الخلاف بين العلماء في توجيه القراءة خلاف نظري لا يترتب عليه اختلاف في

المعنى؛ حيث إن المخاطب في الصورتين واحد وهم المشركون.

ثانياً: إن كلا الأسلوبين (أسلوب الالتفات، وأسلوب الحذف) أسلوبان عربيان بليغان

متكرران في القرآن الكريم، ولا يظهر لي وجه الإخلال بجزالة النظم على وجه الحذف.

ثالثاً: إن توجيه القراءة على معنى الحذف فيه "نوع حسن على تقدير كون المراد يسألون

النبي ﷺ"^(٥)، أي إنه إذا كان السؤال في قوله ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١] موجهاً له ﷺ فيناسب

أن يكون قول ﴿كَلَّا سَتَعْلَمُونَ﴾ صادراً منه ﷺ ردّاً على سؤالهم له.

(١) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠٤.

(٢) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٣٠٢.

(٣) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨.

(٤) البقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ١٩٤، وقد ضعف القنوي توجيه الالتفات معللاً ذلك بعدم ظهور نكتة الالتفات، وقال إنه لا بد من تقدير القول حتى ينتظم الكلام، ينظر: القنوي، حاشية القنوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٩؛ لكن النكتة ظاهرة وهي ما ذكره البقاعي، وكذلك أبو السعود في نص الاستدراك.

(٥) الآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٠٤.

رابعاً: إن توجيه القراءة على معنى الالتفات هو الأقوى؛ لأن استعمال أسلوب الالتفات هاهنا يفيد معنى زائداً لا يظهر في أسلوب الحذف، وهو: تشديد الردع والوعيد^(١)، وهو ملائم لهذا المقام الذي هو مقام تهديد.

وعلى ما سبق فإنّي أتفق مع أبي السعود في القول الذي اختاره، إلا أنّي لا أوافق في تعليقه للاستدراك، ولا في وصفه لأصحاب القول بالحذف بأنهم وقعوا في الوهم؛ لأن القول بالحذف له حظّ من النظر.

المطلب الرابع: الاستدراك في المقصود من إدبار فرعون في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ

يَسْعَى﴾ [النازعات: ٢٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى﴾ أى لَمَّا رَأَى الثَّعْبَانَ أَدْبَرَ مَرْعُوباً، ﴿يَسْعَى﴾ : يسرع في مشيته... أو تولى عن موسى يسعى ويجتهد في مكابذته"^(٢)، وقال البيضاوي: "﴿ثُمَّ أَدْبَرَ﴾ عن الطاعة ﴿يَسْعَى﴾ ساعياً في إبطال أمره أو أدبر بعد ما رأى الثعبان مرعوباً مسرعاً في مشيه"^(٣).

(١) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ١٩٤، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٢٩١.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٩٦.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٤.

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: «ثُمَّ أَدْبَرَ» أي تولى عن الطاعة أو انصرف عن المجلس ﴿يَسْعَى﴾ أي يجتهد في معارضة الآية، أو أريد: ثم أقبل أي أنشأ ﴿يَسْعَى﴾ فوضع موضعه أدبر تحاشياً عن وصفه بالإقبال. وقيل: أدبر هارباً من الثعبان، فإنه روي أنه عليه الصلاة والسلام لما ألقى العصا انقلبت ثعباناً أشعر فاغرا فاه بين لحييه ثمانون ذراعاً وضع لحيه الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر فتوجه نحو فرعون فهرب وأحدث وانهمز الناس مزدحمين فمات منهم خمسة وعشرون ألفاً من قومه، وقيل: إنها حين انقلبت حية ارتفعت في السماء قدر ميل ثم انحطت مقبلة نحو فرعون وجعلت تقول: (يا موسى مرني بما شئت) ويقول فرعون: (أنشدك بالذي أرسلك إلا أخذته) فأخذه فعاد عصاً^(١)، ويأباه أن ذلك كان قبل الإصرار على التكذيب والعصيان والتصدي للمعارضة كما يعرب عنه قوله تعالى ﴿فَحَشَرَ﴾ [النازعات: ٢٣]«^(٢)».

ثالثاً: الدراسة

قال الله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٥٥﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿٥٦﴾ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿٥٧﴾ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى ﴿٥٨﴾ وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى ﴿٥٩﴾

(١) هذه الآثار هي من الإسرائيليات وموقفنا منها إذا لم تعارض ما جاء في الشرع ألا نصدّقها ولا نكذبها، فقد قال النبي ﷺ «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾ [البقرة: ١٣٦]، ج ٦، ص ٢٠، رقم (٤٤٨٥).

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣١٢.

فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى ﴿٢٥﴾ فَكَذَّبَ وَعَصَى ﴿٢٦﴾ ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى ﴿٢٧﴾ فَحَشَرَ فَنَادَى ﴿٢٨﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴿٢٩﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى ﴿٣٠﴾ [النازعات: ١٥-٢٥].

إن إدبار فرعون الوارد في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى﴾ يمكن حمله على أحد ثلاثة

معاني:

الأول: الإدبار الحسي: وهو قيام فرعون عن مجلسه^(١).

والثاني: الإدبار المعنوي: وهو تولي فرعون عن الإيمان والطاعة^(٢).

والثالث: أن يراد بـ﴿أَذْبَرَ﴾: أقبل، أي أنه أنشأ أو بدأ في السعي في معارضة آيات

موسى ﷺ^(٣) "فكّنَى عن الإقبال بالإدبار؛ إظهاراً للسخط، ولقصد التفاوض عليه"^(٤).

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٠٩، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٣٣،

وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٩٨.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٨٣، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٠٩،

والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٨، ص ٣٩٧، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٧، وابن الجوزي، زاد

المسير، ج ٤، ص ٣٩٦، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٢٠٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل،

ج ٥، ص ٢٨٤، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠،

ص ٣٩٨، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٥٥.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٩٦، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٤١، والنيسابوري،

غرائب القرآن، ج ٦، ص ٤٤١.

(٤) النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٤٤١.

أما قوله تعالى ﴿يَسْعَى﴾ فيمكن حمله على أحد معنيين:

الأول: عمله في المعصية والفساد، وجمعه للسحرة لإبطال أمر موسى^(١).

والثاني: هربه من الحيّة^(٢).

وقد نقل أبو السعود بعض الآثار الدالة على هروب فرعون من الحيّة وهي من قبيل الإسرائيليات التي لا تصدّق ولا تكذّب، وردّ أبو السعود تفسير إدبار فرعون بالهرب من الحيّة، مستدلاً بأن إدبار فرعون في الآية كان قبل إصراره على التكذيب وتصديّه للمعارضة الوارد في قوله ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴿[النازعات: ٢٣-٢٤] وأن ما جاء في الإسرائيليات من هروب فرعون من الحيّة وإنهزام الناس كان بعد اجتماع السحرة الذي كان بعد إصرار فرعون على التكذيب وتصديّه للمعارضة.

وعند النظر في الآيات التي حكّت قصة الثعبان مع موسى ﷺ وفرعون - عليه من الله

ما يستحق - يتضح أن ظهور الثعبان كان في ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: لما كلم الله تعالى موسى ﷺ بالوادي المقدس وأمره بإلقاء عصاه، قال

تعالى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٨٣، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٨، ص ٣٩٧، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٥٠، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢٠٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٢٠٢، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٣٩٩، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٥٥، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٧٩.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٩٦، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٤١، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٢٠٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٤، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٠، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٥٥.

لَدَى الْمُرْسَلُونَ ﴿النمل: ١٠﴾، وقد خاف موسى ﷺ من الحية وهذا خوف طبيعي من شيء غير مألوف.

الموقف الثاني: لما ذهب موسى ﷺ لفرعون يدعوهُ إلى الإيمان، قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٦﴾ حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٣٧﴾ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٣٨﴾ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ﴿١٣٩﴾﴾ [الأعراف: ١٠٤-١٠٧]

الموقف الثالث: بعد اجتماع السحرة لمعارضة موسى ﷺ وإلقاءهم عصيهم، قال تعالى: ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥].

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن فرعون قد رأى الحية في موقفين: الأول عندما جاءه موسى وهارون ﷺ، والثاني عند اجتماع السحرة، ووقوع الخوف من فرعون في أي من هذين الموقفين أمر غير مستغرب أو مستنكر؛ لأنه خوف طبيعي.

ثانياً: إن المرويات الإسرائيلية التي نقلها أبو السعود الظاهر أنها تشير للموقف الأخير لا الأول، لكن ليس هناك ما يمنع من حصول الخوف منه في الموقف الأول قبل أن يتمادى في الطغيان، وعليه فإن التعليل الذي ذكره أبو السعود -وهو أن هذه المرويات تشير إلى الموقف الثاني لا الأول- ليس بكافٍ لردّ القول.

ثالثاً: إن كلمة (ثُمَّ) في قوله ﴿ثُمَّ أَذْبَرَ﴾ تفيد تراخي الإدبار عن التكذيب والعصيان الذي حصل بعد رؤيته للآية، وهذا يرجح أن المراد من الإدبار ليس هو هرب فرعون من الحية لأن الخوف لا يكون متأخراً بل يأتي مباشرة مع رؤية الثعبان^(١).

رابعاً: إن ترتب الحشر والمناداة على الإدبار بحرف الفاء في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى﴾ [فَحَشَرَ فَنَادَى] [النازعات: ٢٢-٢٣] يرجح أن الهدف من إدباره وسعيه كان معارضة معجزة موسى ﷺ^(٢)، فإنه "بعد أن فكر ملياً لم يقتنع بالتكذيب والعصيان فخشي أنه إن سكت ربما تروج دعوة موسى بين الناس فأراد الحيلة لدفعها وتحذير الناس منها"^(٣) ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ [النازعات: ٢٣-٢٤] فكان حشره ومناداته وقوله (أنا ربكم الأعلى) نتيجة لسعيه لمعارضة الآية؛ ولو جعل الإدبار والسعي بمعنى الهروب من الحية لم يتبين وجه ترتيب الأمور الثلاثة (الحشر، والمناداة، وادعائه الربوبية) على ذلك الهروب.

خامساً: جوّز بعض المفسرين قبول تفسير إدبار فرعون بهربه من الحيّة وذلك بحمل (ثُمَّ) على التراخي الرتبي لا الزمني^(٤)، لكنّه خلاف الأصل؛ لأن التراخي الرتبي هو تراخ معنوي، وهو من باب المجاز، والأصل حمل المعنى على الحقيقة لا المجاز.

بناء على ما سبق فإنني أوافق أبا السعود في استدراكه لا في تعليقه للاستدراك.

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٣١.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٦٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٧٩.

(٤) ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن، ج ٦، ص ٤٤١، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٦٤.

المطلب الخامس: الاستدراك في تعليل إخفاء الساعة في قوله تعالى ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ

ذِكْرَاهَا﴾ [النازعات: ٤٣]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ في أي شيء أنت من أن تذكر وقتها لهم، أي: ما أنت من ذكرها لهم، وتبيين وقتها في شيء؛ فإن ذكرها لا يزيدهم إلا غيًّا، ووقتها مما استأثر الله تعالى بعلمه"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "وقوله تعالى: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ إنكار وردّ لسؤال المشركين عنها، أي: في أي شيء أنت من أن تذكر لهم وقتها وتعلمهم به حتى يسألونك بيانها، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧] أي ما أنت من ذكرها لهم وتبيين وقتها في شيء؛ لأن ذلك فرع علمك به وأنّى لك ذلك وهو مما استأثر بعلمه علام الغيوب. ومن قال بصدد التعليل (فإن ذكرها لا يزيدهم إلا غيًّا) فقد نأى عن الحق"^(٢).

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ ﴿إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾ ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: ٤٢-٤٥]، وقد ذكر المفسرون احتمالين في المخاطب حقيقة بقوله تعالى ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾:

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٥.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣١٨.

الأول: أن يكون الاستفهام موجهاً للنبي ﷺ حقيقة: وهو استفهام لنهيهِ ﷺ عن التطلع لمعرفة وقت الساعة أو لتعجب الله من كثرة ذكر النبي ﷺ لها^(١)، وهذا الاحتمال خارج موضوع الاستدراك.

والثاني: أن يكون الاستفهام موجهاً للنبي ﷺ ويقصد به المشركون^(٢): وهو استفهام توبيخ وردّ لسؤالهم عن وقت الساعة، والمعنى: كيف تسألون النبي ﷺ وهو لا يعلم وقت الساعة؟ وهو كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧]^(٣).

وقد يفهم من ظاهر قول البيضاوي: "ما أنت من ذكرها لهم، وتبين وقتها في شيء؛ فإن ذكرها لا يزيدهم إلا غيا، ووقتها مما استأثره الله تعالى بعلمه"^(٤) أنه ويخ المشركين على أمرين: الأمر الأول: أن النبي ﷺ ليس من اختصاصه ذكر القيامة لهم؛ لأن ذكرها لهم لا يزيدهم إلا غياً.

والأمر الثاني: أن النبي ﷺ ليس من اختصاصه تعيين وقت القيامة؛ لأن ذلك مما استأثر الله بعلمه.

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٩٩، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٩٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٥٠، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ٢٠٩، والمراغي، تفسير المراغي، ج ٣٠، ص ٣٦.

(٢) ينظر: طنطاوي، التفسير الوسيط، ج ١٥، ص ٢٧٧.

(٣) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٦٠، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٣٩، وذكر المفسرون احتمالاً آخر وهو أن يكون الاستفهام بـ(فيم؟) والتقدير (فيم هذا السؤال؟) ثم يستأنف الكلام بالتقرير بالجملة الخبرية (أنت من ذكرها) أي يفهم أن بعثة النبي ﷺ من علامات اقتراب الساعة، ولا معنى لسؤالهم عن وقتها، ينظر: أبو حيان، البحر المحیط، ج ١٠، ص ٤٠٢.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٥.

ويشكل على الأمر الأول أنه يتضمن نفي ذكر يوم القيامة للمشركين، وهذا مخالف للأمر بالتبليغ؛ فقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، والقرآن الكريم مليء بذكر يوم القيامة، بل إن السورة نفسها جاءت بذكر القيامة والبعث، فقد قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى﴾ [النازعات: ٣٤].

إلا أن شراح تفسير البيضاوي حاولوا الخروج من هذا الإشكال بتأويل كلامه على أن مقصوده هو نفي ذكر وقت الساعة على وجه الخصوص بحيث يكون تقدير الكلام (ما أنت من ذكر وقتها لهم، وتبيين وقتها في شيء)، فحملوا كلامه على أحد وجهين: الوجه الأول: أن في كلامه حذف^(١)، ويدل على وجود المحذوف - وهو ذكر الوقت - قرينة السياق؛ فعبارة البيضاوي السابقة لهذه العبارة ذكرت كلمة (الوقت).

الوجه الثاني: أن قوله (وتبيين وقتها) هو عطف تفسيري أريد به بيان معنى (ذكرها)^(٢). وقد وافق أبو السعود شراح البيضاوي في قصر معنى الآية على ذكر وقت الساعة، لكنه أنكّر على البيضاوي عبارته التي عللّ فيها بأن ذكرها لهم لا يزيدهم إلا غياً؛ لأنها ليست هي العلة التي بسببها لم يذكر لهم النبي ﷺ وقتها بل العلة هي عدم معرفته بوقتها فقط.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن إخفاء العلم بوقت الساعة أمر متقرر في أكثر من موضع في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾

(١) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٥٠٣.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٧٩.

[الأحزاب: ٦٣]، فعبر بـ(إنما) للدلالة على الحصر، وجاء في السنة حديث جبريل المشهور وفيه

قول النبي ﷺ لجبريل لما سأله متى الساعة؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل»^(١).

ثانياً: إن تفسير الآية بأنها محمولة على نفي مطلق ذكر يوم القيامة تفسير غير

صحيح؛ لأن النبي ﷺ أمر بإنذارهم بيوم القيامة، والصواب أن يحمل المعنى على نفي ذكر

وقت القيامة.

ثالثاً: لا اعتراض على مبدأ أن ذكر وقت الساعة يزيد الكافرين غياً، فإن إعلامهم بوقتها

فيه مفسد "فلو قال الرسول للناس: إن الساعة تأتي بعد ألفي سنة من يومنا هذا، مثلاً... لرأى

المكذبين يستهزئون بهذا الخبر، ويلحون في تكذيبه، والمرتابين يزدادون ارتياباً"^(٢)، لكن

الاعتراض على جعله علة لعدم ذكر النبي ﷺ لوقت الساعة، والواقع أنه لم يعلمهم بوقتها لأنه

لا يعلمه لا لأن ذكرها فيه مفسد.

رابعاً: يمكن قبول كلام البيضاوي على اعتبار أن جملة (فإن ذكرها لا يزيدهم إلا غياً)

هي من باب بيان حكمة الله تعالى من إخفاء وقت الساعة عنهم^(٣)، وليس المقصود العلة

والتسبيب.

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان،

والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ج ١، ص ١٩، رقم (٥٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب:

الإيمان ما هو وبيان خصاله، ج ١، ص ٣٩، رقم (٩).

(٢) رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٩، ص ٣٩٠.

(٣) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٧٩.

المطلب السادس: الاستدراك في مرجع الضمير في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾

فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ ﴿عَبَسَ: ١١-١٢﴾

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الماتريدي: "وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾: جائز أن يكون هذا منصرفاً إلى السور كلها، وجائز أن يكون منصرفاً إلى هذه السورة... أو جائز أن يكون منصرفاً إلى الآيات التي قبل هذا في هذه السورة"^(١).

وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾: "والضميران للقرآن، أو العتاب المذكور، وتأنيث الأول لتأنيث خبره"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿كَلَّا﴾ ردع له عليه الصلاة والسلام عما عوتب عليه من التصدي لمن استغنى عما دعاه إليه من الإيمان والطاعة وما يوجبهما من القرآن الكريم مبالغاً في الاهتمام بأمره متهاكاً على إسلامه معرضاً بسبب ذلك عن إرشاد من يسترشده، وقوله تعالى ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ أي: موعظة يجب أن يتعظ بها ويعمل بموجبها، تعليل للردع عما ذكر ببيان علو رتبة القرآن العظيم الذي استغنى عنه من تصدى عليه الصلاة والسلام له وتحقيق أن شأنه أن يكون موعظة حقيقة بالاعتاظ بها، فمن رغب فيها اتعظ بها كما نطق به قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾ أي حفظه واتعظ به، ومن رغب عنها كما فعل المستغني فلا حاجة إلى الاهتمام بأمره؛

(١) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٢٢.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٧.

فالضميران للقرآن وتأنيث الأول لتأنيث خبره، وقيل: الأول للسورة أو للآيات السابقة والثاني للتذكرة، والتذكير لأنها في معنى الذكر والوعظ، وليس بذاك؛ فإن السورة والآيات وإن كانت متصفة بما سيأتي من الصفات الشريفة لكنها ليست مما ألقى على من استغنى عنه واستحق بسبب ذلك ما سيأتي من الدعاء عليه والتعجب من كفره المفرط لنزولها بعد الحادثة. وأما من جَوَز رجوعهما إلى العتاب المذكور فقد أخطأ وأساء الأدب وخطباً خطباً يُقضى منه العجب فتأمل وكن على الحق المبين^(١).

ثالثاً: الدراسة

اختلفت عبارات المفسرين في بيان مرجع الضميرين في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾^(١) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴿إِلَّا أَنْ عِبَارَاتِهِمْ مُتَقَارِبَةٌ فِي الْمَعْنَى، فَهِيَ تَدُورُ حَوْلَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْآيَاتِ الَّتِي فِي لِحَاقِ الْآيَتَيْنِ ذَكَرْتَ صِفَاتَ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهِيَ مَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ﴾^(٢) مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾^(٣) كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿[عبس: ١٣-١٦]، ويمكن إجمال أقوال المفسرين في تحديد المتكلم عنه في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾^(٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴿على قولين:

القول الأول: أن المراد هو عموم آيات القرآن الكريم، ومرجع الضميرين للقرآن^(٥): وعلى

هذا القول يكون المراد من الآيتين: بيان علو منزلة القرآن الكريم وأنه تذكرة للمدعوين؛ فمن شاء

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٧، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٣، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ٢٥٦، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٣، والمظهري، التفسير المظهري، ج ١٠، ص ١٩٩، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٤٤.

أن يتعظ به نكره، وأما من استغنى-كالذي سبق ذكره في الآيات الأولى من السورة- فلا ينبغي الاهتمام بأمره، فإن شرف الخلق بقبولهم للقرآن لا العكس^(١).

ويُشكل على جعل الضميرين للقرآن أن الضمير الأول في (إِنَّهَا) مؤنث، والقرآن مذكّر، والأصل مطابقة المبتدأ للخبر في التأنيث والتذكير، إلا أنهم خرجوا من هذا الإشكال بأحد وجهين:

- الوجه الأول: حمل اللفظ المذكر على معنى المؤنث، وهو ثابت في اللغة ويسمى بـ(التأويل الحلمي)^(٢)، فقد أنث الضمير هنا مع عوده للمذكر لأن خبره مؤنث^(٣)، واستعمال ذلك معهود في القرآن، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالِ هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٨]، فذكر اسم الإشارة ﴿هَذَا﴾ مع أن المشار إليه- وهو الشمس - مؤنث، لأن الخبر ﴿رَبِّي﴾ مذكر^(٤)، والتقدير (قال هذا الطالع أو هذا الضوء أو هذا الكوكب ربي)^(٥).

(١) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٥٠٩.

(٢) ينظر: عبد الرازق: نيازي محمد، "التأويل الحلمي"، مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد، ع ٩٤، يناير ٢٠١٧، ص ٣٨٢.

(٣) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٧، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٣، والمظهري، التفسير المظهري، ج ١٠، ص ١٩٩، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٤٤.

(٤) ينظر: حسن: عباس، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، ط ٣، د.ت.)، ص ٤٥٨.

(٥) السمين الحلبي، الدر المصون، ج ٥، ص ١٤.

- **الوجه الثاني:** تأويل مرجع الضمير الأول إما لسور القرآن أو آياته^(١)، وهي

مؤنثة، فيخرجون بذلك من هذا الإشكال وتحصل مطابقة المبتدأ للخبر في

التأنيث.

القول الثاني: أن المراد هو خصوص آيات سورة عبس، وقد تنوعت عباراتهم في بيان

مرجع الضمير الأول^(٢)، فقليل: هو عائد لسورة عبس، أو للآيات السابقة في السورة^(٣) أو

للموعظة المذكورة في آيات السورة^(٤)، أو للعتاب المذكور للنبي ﷺ^(٥) وهي معاني متداخلة.

(١) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٢١، والكرماني، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص ٢٤٢، والمظهري، التفسير المظهري، ج ١٠، ص ١٩٩.

(٢) اختلف أصحاب هذا القول في مرجع الضمير الثاني على قولين لا أثر لها على المعنى الإجمالي؛ الأول: أنه عائد للتذكرة المذكورة في الآية الأولى، وذكر الضمير مع أن التذكرة مؤنثة لأن التذكرة بمعنى الذكر والوعظ، والثاني: أنه عائد للقرآن الكريم كله، فيتطابق تذكير الضمير مع تذكير القرآن الكريم، ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٣٦، والطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ١٠٧، والبيهقي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢١٠، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٠٢، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٥٥، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ١٢٧١، والنسفي، مدارك التنزيل، ج ٣، ص ٦٠٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٠٨، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٦٨٩.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٣٦، وابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٤٣٩، والطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ١٠٧، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٤٧، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٨٠٥٦، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٥٧، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٣٧، والنسفي، مدارك التنزيل، ج ٣، ص ٦٠٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٠٨، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٦٨٩، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٦٣.

(٤) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٤٧، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٨، ص ٤٢٢، والبيهقي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢١٠، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ١٢٧١، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٣٢١.

(٥) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٧.

إلا أن مآل هذا القول يكمن في تحديد المخاطب بالآيات:

- فإن كان الخطاب للمستغني^(١)، فيكون المراد من الآية: توجيه الوعيد لمن أعرض عن الآيات.

- وإن كان الخطاب للنبي ﷺ^(٢)، فيكون المراد من الآية: التوجيه للعناية بأمر الضعفاء والمساكين.

وقد اختار أبو السعود القول الأول بأن الضميرين للقرآن، وفصل في القول الثاني بحسب المخاطب؛

- فضَعَّف القول بأن المخاطب هو المستغني؛ لأن الآيات التي وجَّهت للمستغني لم تكن آيات سورة عبس، لأن السورة نزلت بعد الحادثة، فكيف تكون آيات سورة عبس تذكرة له وهي لم تكن قد نزلت بعد حتى يذكر بها؟

- وأبطل القول بأن المخاطب هو النبي ﷺ، بل شَنَعَ على قائله واصفاً له بأنه أخطأ وأساء الأدب.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: يجوز أن يكون المراد بالتذكرة في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ القرآن الكريم

بشكل عام، أو سورة عبس وما تضمنته بشكل خاص، على أن المخاطب بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ

شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ غير النبي ﷺ.

(١) أشار أبو السعود إلى هذا القول وقام بالردّ عليه، ولم أجد من ذكره من المفسرين.

(٢) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٢١، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٣٧، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٥٣.

ثانياً: إن تعليل أبي السعود لرفضه عود الضمير لسورة عبس بأن السورة نزلت بعد الحادثة قد يجاب عنه: بأنه لا مانع من اعتبار سورة عبس تذكرة للمستغني؛ فهي تذكرة أخرى بالإضافة للتذكرة التي تليت عليهم في ذلك المجلس؛ فإن التذكرة غير محصورة فيما تلي عليهم.

ثالثاً: إن أبا السعود - في حدود نظري - لا يعترض على رجوع الضمير الأول للعتاب المذكور للنبي ﷺ، بدليل أنه عند تفسير قوله تعالى ﴿كَلَّا﴾ قال إنه "ردع له عليه الصلاة والسلام عما عوتب عليه من التصدي لمن استغنى عما دعاه إليه من الإيمان والطاعة"^(١) فيظهر أن اعتراضه إنما هو على رجوع الضميرين للعتاب، لأن رجوعهما للعتاب يستلزم أن يكون قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ موجهاً للنبي ﷺ، وهذه الآية فيها تعريض بمن لم يشأ أن يذكره، والتقدير: (فمن شاء ذكره، ومن لم يشأ لم يذكره فلا نهتم بأمره)، فحذف الكلام لأنه لا يستحق الذكر، ولا يناسب أن يكون هذا المعنى موجهاً للنبي ﷺ لأنه لا يليق مع مكانته ﷺ عند ربه.

رابعاً: إن القول الأول القائل بعود الضميرين للقرآن الكريم على أن المراد بيان علو منزلته وأنه تذكرة للمدعويين هو أقوى الأقوال في المسألة؛ لمناسبته مع السباق واللاحق:

- أما في السباق: فإن المعنى الذي يفهم من الآيات إذا جعل الضميران عائدين للقرآن الكريم هو بيان انقسام المدعويين لفريقين حيال القرآن: فريق مؤمن منتفع بالذكرى التي يتضمنها القرآن، وفريق كافر غير منتفع بها، وهذا المعنى يناسب ما جاء في سباق الآيات في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزَكِّيٰ ۗ أَوْ يَذَّكَّرُ

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٣.

فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ﴿ [عبس: ٣-٤]؛ ففي الآية إشارة للفريق الأول المنتفع، وهذا

يناسب كون التذكرة في قوله تعالى ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ هي ما وُجِّهَ للمدعويين لا النبي

ﷺ.

- وأما في اللحاق: فإن قوله تعالى ﴿فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ﴿١٣﴾ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِي

سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿ [عبس: ١٣-١٦] هي أوصاف للقرآن الكريم بشكل عام لا

لسورة عبس بشكل خاص^(١).

وبناء على ما سبق فإنني أتفق مع أبي السعود في جعل الضميرين للقرآن الكريم، وفي ردّ

القول بجعلهما للعتاب المذكور للنبي ﷺ، وأخالفه في تعليقه لتضعيف جعل الضميرين لسورة

عبس أو الآيات السابقة فيها: لإمكانية كون المراد بالتذكير تذكيراً آخر سوى ما تلي عليهم، ولأن

لحاق الآية فيه إشارة للقرآن الكريم عموماً.

المطلب السابع: الاستدراك في إسناد فعل الشقّ في قوله تعالى ﴿ثُمَّ شَقَّقْنَا الْأَرْضَ

شَقًّا﴾ [عبس: ٢٦]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ شَقَّقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾: "شق الأرض بالنبات،

ويجوز أن يكون من شقها بالكراب^(٢) على البقر، وأسند الشق إلى نفسه إسناد الفعل إلى

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٣٧.

(٢) الكراب هو حرث الأرض، قال ابن منظور: "كرب الأرض يكربها كرباً وكراباً: قلبها للحرث، وأثارها للزراع"،

ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ك ر ب)، ج ١، ص ٧١٤-٧١٥.

السبب" ^(١)، وقال البيضاوي: "ثم شققنا الأرض شقا أي بالنبات أو بالكراب، وأسند الشق إلى نفسه إسناد الفعل إلى السبب" ^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿ثُمَّ شَقَّقْنَا الْأَرْضَ﴾: أي بالنبات ﴿شَقَّقًا﴾ بديعا لائقا بما يشقها من النبات صغرا وكبرا وشكلا وهيئة. وَحَمَلُ شَقَّقَهَا عَلَى مَا بِالْكَرَابِ بِجَعْلِ إِسْنَادِهِ إِلَى نَوْنِ الْعِظْمَةِ مِنْ قَبِيلِ إِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى سَبَبِهِ يَأْبَاهُ كَلِمَةُ (ثُمَّ) وَالْفَاءُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ [عبس: ٢٧]؛ فَإِنَّ الشَّقَّ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ لَا تَرْتَبُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَمْطَارِ أَصْلًا، وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِنْبَاتِ الْحَبِّ بِلَا مَهَلَةٍ؛ وَإِنَّمَا التَّرْتِيبُ بَيْنَ الْإَمْطَارِ وَبَيْنَ الشَّقِّ بِالنَّبَاتِ عَلَى التَّرَاخِيِّ الْمَعْهُودِ، وَبَيْنَ الشَّقِّ الْمَذْكُورِ وَبَيْنَ إِنْبَاتِ الْحَبِّ بِلَا مَهَلَةٍ... عَلَى أَنْ مَسَاقَ النِّظْمِ الْكَرِيمِ لِبَيَانِ النِّعَمِ الْفَائِضَةِ مِنْ جَنَابِهِ تَعَالَى عَلَى وَجْهِ بَدِيعٍ خَارِجٍ عَنِ الْعَادَاتِ الْمَعْهُودَةِ كَمَا يَنْبِئُ عَنْهُ تَأْكِيدُ الْفَعْلَيْنِ بِالْمَصْدَرَيْنِ، فَتَوْسِيطُ فِعْلِ الْمَنْعَمِ عَلَيْهِ فِي حَصُولِ تِلْكَ النِّعَمِ مُخَلٌِّّ بِالْمَرَامِ" ^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٠٤.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٨.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٧.

ثالثاً: الدراسة

ذهب عامة المفسرين إلى أن صب الماء في قوله تعالى ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾

[عبس: ٢٥] هو إنزال المطر^(١)، ثم اختلفوا في إسناد فعل الشق ووسيلته في قوله تعالى ﴿ثُمَّ

شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ على قولين:

القول الأول: أن المراد بالشق في الآية هو شق الله تعالى للأرض بخروج النبات^(٢) لا

شقّ المزارعين للأرض، واستدل أبو السعود على صحة هذا القول بما يأتي:

أولاً: استعمال نون العظمة في (أنا) و(صَبَبْنَا)، و(شَقَقْنَا) يدل على أن الفعل المذكور

هو من أفعاله سبحانه وتعالى.

ثانياً: حروف العطف (ثم، والفاء) ودلالتهما؛ فإنه تعالى قال ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾ ثُمَّ

شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ [عبس: ٢٥-٢٧] فاستعمل (ثم) للدلالة على الترتيب مع

(١) ينظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، ج٢٤، ص١١٥، والثعلبي، الكشف والبيان، ج٢٨، ص٤٤٠، والماوردي، النكت والعيون، ج٦، ص٢٠٧، والبغوي، معالم التنزيل، ج٥، ص٢١١، والزمخشري، الكشاف، ج٤، ص٧٠٤، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص٤٣٩، وابن الجوزي، زاد المسير، ج٤، ص٤٠٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج١٠، ص٤١٠، والشوكاني، فتح القدير، ج٥، ص٤٦٥.

(٢) هذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد عزاه السيوطي إلى ابن المنذر وهو من ضمن الجزء المفقود من تفسير ابن المنذر، ينظر: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.ت.)، ج٨، ص٤٢١، وقال بهذا القول جماعة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج٢٤، ص١١٦، والزجاج، معاني القرآن، ج٥، ص٢٨٦، والواحدي، البسيط، ج٢٣، ص٢٢٨، والبغوي، معالم التنزيل، ج٥، ص٢١٢، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص٤٣٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٣١، ص٥٩، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج٢، ص٤٥٤، والشوكاني، فتح القدير، ج٥، ص٤٦٥.

التراخي، لوجود فترة زمنية بين نزول المطر وخروج النبات، وقال (فَأَنْبَتْنَا) باستعمال الفاء للدلالة على الترتيب مع الفورية، لأن الإنبات يلي شق الأرض مباشرة.

ثالثاً: أن الآيات جاءت في سياق بيان النعم، فلا يناسب أن يتوسط نكر النعم من المنعم بذكر أفعال المنعم عليهم.

وأضاف الألوسي دليلاً رابعاً: وهو أن حرث الأرض ليس متطلباً في بعض الزراعات، مثل: زراعة العنب والزيتون والنخل^(١).

والقول الثاني: أن الشق هو ما يقوم به أهل الزراعة من حرث الأرض بالاستعانة بالبهائم والآلات^(٢)، وقد ناقش أصحاب هذا القول أدلة أصحاب القول الأول كما يأتي:

أولاً: وجَّهوا إسناد فعل العباد لنون العظمة، وقالوا إن "إسناد الفعل حقيقة لمن قام به لا لمن صدر عنه إيجاباً"^(٣) ولذا فإن إسناد الفعل لله تعالى هنا هو إسناد مجازي^(٤) من باب إسناد

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٤٩.

(٢) اختار هذا القول بعض المفسرين كأبي حيان وابن عاشور، ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤١٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٣١، وجوزه آخرون كالزمخشري والبيضاوي، ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٠٤، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٨.

(٣) الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٤٤٨.

(٤) اعترض ابن المنير على جعل الإسناد لله تعالى إسناداً مجازياً وعدّه من اعتزاليات الزمخشري في كشافه المنبية على عقيدة المعتزلة في أن العباد يخلقون أفعالهم، وقال إن الإسناد لله حقيقة لأنه موجد الأشياء، وناقشه بعض شراح تفسيري الكشاف والبيضاوي كالشهاب، والقزويني، والقونوي، ينظر: ابن المنير الانتصاف، ج ٤، ص ٧٠٢، والشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٣٢٤، والقزويني، الكشف، ص ١٠٢٨، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١.

الفعل إلى السبب^(١) وذلك أنه تعالى "مقدّر نظام الأسباب المؤثرة في ذلك، ومحكم نواميسها وملهم الناس استعمالها"^(٢).

ثانياً: ردّوا على من احتجّ عليهم بحروف العطف من وجهين:

- الأول: أن استعمال حرف (ثُمَّ) مناسب لتفسير الشق بالحرث، لأن (ثُمَّ) هنا ليست للتراخي الزمني، بل هي للتراخي الرتبي الذي يكون بمعنى (وأعظم من ذلك)، وهو مثل قوله تعالى ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٧] بعد ذكر فك الرقبة، مع أنه كان مؤمناً قبل ذلك، ف(ثُمَّ) هنا للدلالة على اختلاف الرتبة بين الأمرين المذكورين، لا التراخي الزمني بينهما^(٣)، ويحتمل أن تكون (ثُمَّ) على ظاهرها للتراخي الزمني؛ إذ لا يبعد أن يكون الحرث بعد نزول المطر^(٤).

- الثاني: أن استعمال حرف الفاء بين حرث الأرض وإنباتها لعدم الاعتداد بما بين الكراب والإنبات من زمن، لأن المسبب كالمتعقب للسبب وإن تراخى عنه^(٥).

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٠٤، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٨٨، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤١٠، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٤٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٣١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٣١.

(٣) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢، ص ١٠٠.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

(٥) ينظر: المرجع السابق.

ثالثاً: ردّوا على من علّل إنكاره أن يكون المراد هو حرث الأرض بالكراب بعدم تأتّيه لبعض المزروعات بأن المقصود هو التمثيل أو التغليب^(١).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن تفسير شق الأرض بالإنبات أو بالحرث محتملان من ناحية اللغة.

ثانياً: إن دلالة حروف العطف مع الأفعال الثلاثة المذكورة (صببنا، ثم شققنا، فأنبتنا)

تؤيد تفسير الشق بإخراج النبات، ولا تؤيد تفسير الشق بحرث الأرض.

ثالثاً: إن تعليقات أصحاب القول القائل بتفسير الشق بالحرث فيها ضعف لما يأتي:

١. إن مقتضى الظاهر أن نون العظمة في (شققنا) تشير إلى أن الفاعل هو الله

تبارك وتعالى، وجعلها من باب إسناد الفعل إلى السبب فيه خروج عن الظاهر،

وهو خلاف الأصل، ولا حاجة تستدعيه.

٢. لا يظهر عندي وجه التراخي الرتبي بين نزول المطر وبين حرث الأرض؛ لأنه

على ذلك يكون المعنى أن حرث الأرض أعظم من نزول المطر، وهذا المعنى لا

يستقيم.

رابعاً: إن تفسير الشق بالنبات هو الأرجح، واستدراك أبي السعود في محلّه؛ لقوة أدلة

أصحاب هذا القول وضعف أدلة القول الثاني، ولأنه الأنسب لسياق الآية الذي جاء في معرض

الامتتان على الخلق.

(١) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨ ص ٣٢٤، والألوسي، روح المعاني، ج ١٥،

ص ٢٤٩.

المطلب الثامن: الاستدراك في سبب تعدية فعل (اكتألوا) بحرف (عَلَى) في قوله

تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا اُكْتُالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿الَّذِينَ إِذَا اُكْتُالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾: أي إذا اُكْتُالوا من الناس حقوقهم يأخذونها وافية، وإنما أُبدل على بمن للدلالة على أن اُكْتُالهم لما لهم على الناس، أو اُكْتُال يتحامل فيه عليهم"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا اُكْتُالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾: "أي: إذا اُكْتُالوا من الناس مكيلهم بحكم الشراء ونحوه يأخذونه وافياً وافراً. وتبديل كلمة على بمن لتضمين الاُكْتُال معنى الاستيلاء أو للإشارة إلى أنه اُكْتُال مضر بهم... فإن المراد بالاستيلاء ليس أخذ الحق وافياً من غير نقص بل مجرد الأخذ الوافي الوافر حسبما أرادوا بأي وجه تيسر من وجوه الحيل؛ وكانوا يفعلونه بكبس المكيل وتحريك المكيال والاحتتيال في ملئه. وأما ما قيل: من أن ذلك للدلالة على أن اُكْتُالهم لما لهم على الناس؛ فمع اقتضائه لعدم شمول الحكم لاُكْتُالهم قبل أن يكون لهم على الناس شيء بطريق الشراء ونحوه - مع أنه الشائع فيما بينهم - يقتضي أن يكون معنى الاستيلاء أخذ ما لهم عليهم وافياً من غير نقص إذ هو المتبادر منه عند الإطلاق في معرض الحق، فلا يكون مداراً لزمهم والدعاء عليهم. وحمل ما لهم عليهم على معنى ما

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٩٤.

سيكون لهم عليهم مع كونه بعيداً جداً مما لا يجدي نفعا فإن اعتبار كون المكيل لهم حالاً كان أو مآلاً يستدعي كون الاستيفاء بالمعنى المذكور حتماً^(١).

ثالثاً: الدراسة

إن فعل (كال) في لغة العرب يستعمل للمعطي أي البائع، و(اكتال) للأخذ أي المشتري. والمعهود في فعل (اكتال) أن يعدى بحرف الجر (من) فيقال: (اكتال منه) بمعنى اشترى منه شيئاً مما يباع بالكيل، ولكنه عدى هنا بحرف الجر (على). وقد اختلف المفسرون في سبب تعدية ﴿اكتالوا﴾ بحرف ﴿على﴾ في قوله تعالى ﴿اكتالوا على الناس﴾ على أقوال يمكن إجمالها في قولين:

القول الأول: أن دلالة (على) للإشارة إلى أنه اكتيال مضرّ بهم^(٢)، إذ من استعمالات حرف (على) إفادة معنى الإضرار، كما في قوله تعالى ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، أو استعملت (على) لتضمين معنى التحامل والتقدير (إذا اکتالوا وتحاملوا على الناس)^(٣). وعلى هذا القول يكون معنى الاستيفاء الوارد في الآية: الزيادة على الحق، وهو أمر مذموم.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٤٥.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧١٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨٢، والبقاعي،

نظم الدرر، ج ٢١، ص ٣١٢، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٤٥.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧١٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٨٢، والبيضاوي،

أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٢٩٤، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٦٠، وأبو السعود، إرشاد

العقل السليم، ج ٨، ص ٣٢٧، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢١، ص ٣١٢، والقاسمي، محاسن التأويل، ج ٩،

ص ٤٢٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٩٠.

القول الثاني: أن ﴿عَلَى﴾ هنا بمعنى (من) على مذهب التعاقب بين حروف الجر^(١)،

قال الفراء: "وقوله عز وجل: اکتالوا على الناس يريد: اکتالوا من الناس، وهما تعتقبان -على- ومن- في هذا الموضع لأنه حق عليه"^(٢) أي: حقّ في نَمّة البائع للمشتري، فالصورة هنا هي أن يكون المشتري- وهو المطفف- صاحب حق يريد استيفاء حقه من البائع، كأن يكون قد اشترى البائع منه شيئاً بالدين، فيأخذ المطفف ما له من حق مما عند البائع من بضاعة أخذاً وافياً. وعلى هذا يكون معنى الاستيفاء الوارد في الآية: أخذ الحق من غير نقص، وهو أمر غير مذموم، ويحتمل أن يكون الاستيفاء: الزيادة على الحق، وهو أمر مذموم.

وقد أشار البيضاوي للقولين، واختار أبو السعود القول الأول وضعف الثاني.

وقد بنى أبو السعود تضعيفه للقول الثاني - القائل بأن (على) تدل على وجود حق

للمطفف عند البائع- على أمرين:

الأول: أن ذلك يقتضي عدم شمول الحكم لكل اکتيال، بل يكون محصوراً في صورة

خاصة وهي صورة من يستوفي حقاً له بأخذ مكيل من الذي عليه الحق. ولم يعول كثيراً على هذا

الاعتراض بدليل أنه ذكر مخرجاً منه وهو أن يكون المراد من له حق باعتبار ما سيكون في

المستقبل إذ غالب معاملات التجار تقوم على الدين.

(١) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج٣، ص٢٤٦، والطبري، جامع البيان، ج٢٤، ص١٨٦، والثعلبي، الكشف

والبيان، ج٢٩، ص٣٢، والماوردي، النكت والعيون، ج٦، ص٢٢٦، والبغوي، معالم التنزيل، ج٥،

ص٢٢١، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج١٠، ص٧١٥.

(٢) الفراء، معاني القرآن، ج٣، ص٢٤٦.

الثاني: - وهو مرتكز اعتراضه- أن ذلك يقتضي أن يكون معنى ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ يأخذون حقهم دون نقص، إذ المتبادر للذهن عندما يقال (فلان استوفى حقه) أن يكون المراد أنه أخذه كاملاً من غير نقص، ولا مذمة في ذلك حتى يتوعد بالويل.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: ذهب أبو السعود إلى أن الاستيفاء في الآية هو التحايل في أخذ ما يزيد على حقهم، لأن السياق سياق ذم وينبغي أن يكون الفعل المذكور مذموماً، والصواب أن ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ في الآية تحتل معنيين:

- الأول: الأخذ على الكمال من غير نقص^(١)، وهو أمر غير مذموم، وعلى ذلك يكون الذم واقعاً بمجموع الصفتين المذكورتين في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴿المطففين: ٢-٣﴾^(٢)، أي أنه ذم لهم على حرصهم على حقوقهم وتضييعهم لحقوق الآخرين.

- والثاني: أخذ زيادة على ما يستحق^(٣)، وهو أمر مذموم، فيكون الذم واقعاً في كل آية من الآيتين الذاكرة لوصف المطففين على حدة.

ثانياً: إن المشتري لا يتمكن من الغش كتمكن البائع في غالب الحال، إذ إن البائع هو المباشر لعملية الكيل غالباً^(٤) فحمل يستوفون على معنى يأخذون حقهم من غير نقص هو

(١) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج٦، ص١٧٧.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج١٥، ص٢٧٥، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٩٠.

(٣) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج٦، ص٢٢٦.

(٤) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٥، ص٤٥٠.

الأظهر، مع عدم امتناع المعنى الثاني، بأن يكون المشتري يتحايل على البائع ببعض الحيل كما ذكره أبو السعود.

ثالثاً: إن الأولى هو حمل معنى الاستيفاء على المعنيين بناء على قاعدة (إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حُمل عليها)^(١).

وعليه أرى أن استدراك أبي السعود في غير محلّه^(٢).

المطلب التاسع: الاستدراك في النكته في التقديم والتأخير في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ

إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "ويجوز أن يتعلق (على) بـ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾، ويقدم المفعول على الفعل

لإفادة الخصوصية، أي: يستوفون على الناس خاصة، فأما أنفسهم فيستوفون لها"^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "وقد جُوِّزَ أن تكون (على) متعلقة بـ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ ويكون تقديمها على

الفعل لإفادة الخصوصية أي يستوفون على الناس خاصة فأما أنفسهم فيستوفون لها، وأنت خبير

بأن القصر بتقديم الجار والمجرور إنما يكون فيما يمكن تعلق الفعل بغير المجرور أيضاً حسب

(١) السبب، قواعد التفسير، ج ٢، ص ٨٠٧.

(٢) اعترض القنوي على استدراك أبي السعود هذا فعلق بقوله: "والمعترض - وهو صاحب الإرشاد- كان

بعيداً عن نهج السداد"، ينظر: القنوي، حاشية القنوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ١٤١.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧١٩.

تعلقه به... ولا ريب في أن الاستيفاء الذي هو عبارة عن الأخذ الوافي مما لا يتصور أن يكون على أنفسهم حتى يقصد بتقديم الجار والمجرور قصره على الناس^(١).

ثالثاً: الدراسة

هذه المسألة متعلقة بالمسألة السابقة، فإن جماعة من المفسرين ذهبوا إلى أن (على) في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ لا تتعلق بفعل ﴿اكتالوا﴾ بل هي متعلقة بفعل ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾، وفي الجملة تقديم وتأخير وحذف، والتقدير: (الذين إذا اكتالوا من الناس استوفوا عليهم)^(٢).

وتقديم الجار والمجرور يفيد أغراضاً عديدة من أشهرها الحصر والاختصاص^(٣)، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، أي: نعبدك ولا نعبد غيرك، ونستعين بك ولا نستعين بغيرك، فإن معنى الحصر يتضمن طرفين: طرف مثبت وهو المذكور، وهو الذي يقع فيه الاختصاص، وطرف منفي، وهو غير مذكور لكنه مفهوم من الكلام^(٤).

وقد أشار الزمخشري إلى أن النكتة البلاغية في تقديم الجار والمجرور على ﴿يَسْتَوْفُونَ﴾ هي إفادة الخصوصية؛ أي أنهم يستوفون على الناس خاصةً ولا يستوفون على أنفسهم؛ فأثبت الاستيفاء على الناس ونفاه عن أنفسهم.

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٤٥.

(٢) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٢٩٧، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧١٩، وابن جزي،

التسهيل لعلوم التنزيل ج ٢، ص ٤٦٠، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١٠، ص ٧١٦.

(٣) ينظر: السامرائي، معاني النحو، ج ٣، ص ١٢١.

(٤) ينظر: السيوطي، الإتقان، ج ٣، ص ١٧٥.

وناقش أبو السعود هذه النكتة البلاغية مبيناً ضعفها عنده معللاً ذلك بأنه حتى يقع أسلوب القصر يجب أن يصح دخول الجار والمجرور على الطرف المنفي كما يصح دخوله على الطرف المثبت. فهنا أسلوب القصر غير متحقق، لأنه لا يصح دخول الجار والمجرور على الطرف المنفي، فلا يصح القول بأنهم يستوفون على أنفسهم، لأنه لا يتصور عقلاً أن يأخذ الإنسان أخذاً وافياً وفي الوقت نفسه يضرّ بنفسه، فالأمر فيه تناقض، سواء أفسرنا الاستيفاء بالأخذ دون نقص أة بالأخذ مع الزيادة.

وقد أجاب بعضهم على استدراك أبي السعود بأن المراد بالاستيفاء على أنفسهم هو الإضرار بأنفسهم^(١)، فيصح الحصر لأنه يصح وقوع الإضرار على أنفسهم ويصح وقوعه على غيرهم، فصح نفيه عن أنفسهم وإثباته على الغير.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: لم يعترض أبو السعود على القول بالتقديم والتأخير، إنما حصر اعتراضه على جعل ذلك التقديم والتأخير من باب الاختصاص.

ثانياً: إن تقرير أبي السعود لعدم صحة أسلوب الحصر في محلّه؛ لعدم توفر شرط الحصر، وهو إمكانية تعلق الفعل (يستوفون) بغير المعمول (على أنفسهم) مثل تعلقه بالمعمول

(١) ينظر: الألويسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٢٧٥.

(على الناس)^(١)، وهو غير متوفر هنا لأن فعل الاستيفاء يعني الأخذ الوافي فلا يتصور عقلاً أن يتعلق بـ(على أنفسهم) المفيد لوقوع الضرر .

ثالثاً: يُردّ على من ناقش استدراك أبي السعود بأن الاستيفاء لا يحمل معنى الضرر فقط لأنه إما أن يراد به الأخذ دون نقص، أو الأخذ بزيادة^(٢)، والضرر إنما يكون في الزيادة. وعلى ذلك أرى أن استدراك أبي السعود في محله.

المطلب العاشر: الاستدراك في تعيين ما تتصدع عنه الأرض في قوله تعالى

﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١٢]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ ما تتصدع عنه الأرض من النبات أو الشق

بالنبات والعيون"^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ هو ما تتصدع عنه الأرض من النبات أو

مصدر من المبني للمفعول وهو تشققها بالنبات لا بالعيون كما قيل؛ فإن وصف السماء والأرض

عند الإقسام بهما على حقيّة القرآن الناطق بالبعث بما ذكر من الوصفين للإيماء إلى أنهما في

(١) ينظر: الرضي: محمد بن الحسن الاسترلابادي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: يحيى بشير

مصري، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م)، ج ٢، ص ٧٠٨،

فقد ذكر في تقديم المفعول على الفعل أنه يفيد تخصيص المفعول بالفعل من بين ما يمكن تعلقه به.

(٢) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٧٧.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٠٤.

أنفسهما من شواهدة، وهو السر في التعبير بالصدع عنه وعن المطر بالرجع، وذلك في تشقق الأرض بالنبات المحاكي للنشور حسبما ذكر في مواقع من التنزيل، لا في تشققها بالعيون^(١).

ثالثاً: الدراسة

قال تعالى في سورة الطارق: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿١٢﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ

فُضِّلُ ﴿الطارق: ١١-١٣﴾، والضمير في جواب القسم -وهو قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فُضِّلُ﴾-

يرجع للقرآن الكريم، فقد أقسم الله تعالى في هذه الآيات على صدق القرآن الكريم.

والمقسم بهما أمران:

- **الأول:** ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾: وجمهور المفسرين على أن الرجع هو المطر، أو

السحاب المحمل بالمطر^(٢)، وذهب البيضاوي إلى أن المراد أن السماء "ترجع في كل

دورة إلى الموضع الذي تتحرك عنه"^(٣).

- **والثاني:** ﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾: والصدع في اللغة هو "الشَّقُّ في الأجسام الصلبة"^(٤)،

وتصدع الأرض له صور، منها تصدعها بالنبات، وتصدعها بخروج العيون، وتصدعها

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٦٧.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٠٢، والماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٤٩٧، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٩، ص ٢٢٠، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٠٤، والبيهقي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢٤٠، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٣٦، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٦٦، وابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٧٢، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٦٦، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٥١٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٦٦.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٠٤.

(٤) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٤٧٨.

بجريان الأنهار، وتصدع الأودية فيها، ولذلك اختلف المفسرون في المراد بقوله تعالى

﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ على عدة أقوال أبرزها قولان^(١):

القول الأول: أن المراد بالصدع في هذه الآية هو انشقاق الأرض بالنبات^(٢).

وقد استدل أبو السعود لصحة هذا القول بدليل من السياق يتمثل في المناسبة بين المقسم

بهما والمقسم عليه: وذلك أن المقسم عليه هو حقية القرآن الناطق بالبعث المذكور سابقاً في قوله

تعالى ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٨]، وإن من معهود القرآن الاستدلال بإحياء الأرض على

قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، وذلك بتصوير نزول المطر على الأرض الميتة وخروج النبات

منها، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾

والتَّخْلُ بِاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعُ نَضِيدٍ ﴿١﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿٨-١١﴾،

وقوله عز وجل: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى

وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠]، وهذه صورة فنية قرآنية رائعة جسدت حالة النشور بمثال

(١) ذكر المفسرون أقوالاً أخرى خارج مجال الاستدراك، كقولهم إن (ذات الصدع): ذات الأودية؛ لأن الأرض

قد انصدعت بها أو: أنها ذات الطرق التي تصدعها المشاة، ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٢٤٩، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٦٦-٤٦٧.

(٢) نقله ابن كثير عن ابن عباس ؓ وسعيد بن جبیر، وعكرمة، والضحاك، والحسن، وقتادة، والسدي، وغير

واحد من السلف ؓ، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٣٧٦، وهو قول جماعة من أهل

التفسير واللغة، ونسبه السمعاني للجميع، ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٥٥، وأبو عبيدة، مجاز

القرآن، ج ٢، ص ٢٩٤، وابن قتيبة، غريب القرآن، ص ٤٤٩، والطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٠٤،

والزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٣١٣، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٠٤، والزمخشري،

الكشاف، ج ٤، ص ٧٣٦، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٧٢، وأبو حيان، البحر المحيط،

ج ١٠، ص ٤٥٣، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٥١١، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠،

ص ٢٦٦.

قريب محسوس، ومن هنا ناسب تفسير الصدع بخروج النبات حتى تكتمل هذه الصورة الدالة على البعث^(١)، ولو فسّر الصدع بخروج الماء لما اكتملت هذه الصورة البديعة الدالة على البعث.

القول الثاني: أن الصدع هو انشقاق الأرض بالعيون أو الأنهار^(٢).

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن لفظة الصدع في اللغة لفظة عامة تشمل الصدع بأي شيء سواء كان بالنبات أو الأنهار أو العيون أو غير ذلك، وعليه فإن كل هذه المعاني مقبولة لغة، والاختلاف من باب اختلاف التنوع، لعدم وجود تعارض بين المعنيين، واحتمال التفسيرين.

ثانياً: إن تفسير الصدع بالإنبات يتفق مع معهود القرآن الكريم في تصوير إحياء الأرض بالنبات كدليل على قدرة الله تعالى في إحياء الموتى، وقد جاء القسم في الآيات ليكون دليلاً لصدق ما جاء في السياق في قوله تعالى ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٨]، وعلى هذا تكون

(١) ينظر: الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج ٣١، ص ١٢٣، والبقاعي، **نظم الدرر**، ج ٢١، ص ٣٨٢، وأبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج ٨، ص ٣٦٧، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٣٠، ص ٢٦٦. وقد ردّ الشهاب قول أبي السعود أن السماء والأرض في أنفسهما من شواهد يوم القيامة واستدل بكون السماء موصوفة (بذات الرجح) والأرض (بذات الصدع)، أي إن القسم لم يكن بالسماء والأرض مجردة من الوصف حتى تجعل دليلاً على البعث وتتخذ مناسبة للقسم. ويظهر أن ردّه مبني على أن مراد أبي السعود هو أن السماء والأرض شاهدان مستقلان على البعث لأنهما يشهدان على قدرة الله تعالى في الخلق، لكن أبا السعود لم يرد ذلك بل أراد الصورة المجتمعة من نزول المطر من السماء ثم خروج النبات من الأرض الدالة على الحياة بعد الموت، لا السماء والأرض باستقلالهما، وعليه فلا وجه لإنكار الشهاب لكلام أبي السعود، والله تعالى أعلم، ينظر: الشهاب، **عناية القاضي وكفاية الرازي**، ج ٨، ص ٣٤٨.

(٢) ينظر: الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، ج ١٠، ص ٤٩٨، والواحدي، **البيضاوي**، ج ٢٣، ص ٤١٩، والبعوي، **معالم التنزيل**، ج ٥، ص ٢٤٠، والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٢٠، ص ١١، والبيضاوي، **أنوار التنزيل**، ج ٥، ص ٣٠٤.

هناك مناسبة ظاهرة بين المقسم به والمقسم عليه. أما على القول الثاني فلا تظهر المناسبة بينهما.

ثالثاً: إن وجود علاقة واضحة بين القسمين في قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ۗ﴾^(١) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿- وهي علاقة سببية - تؤيد هذا القول؛ فالمقسم به الأول هو السماء ذات المطر الذي ينزل إلى الأرض، والمقسم به الثاني الأرض التي تتشقق بالنبات بسبب ذلك المطر النازل^(١). أما على القول بأن الصدع هو انشقاق الأرض بالعيون فالعلاقة بين القسمين ليست قوية:

أ- فعلى قول جمهور المفسرين أن الرجوع هو المطر تكون العلاقة علاقة الجزء من الكل، فيكون أقسم بالماء النازل من السماء بقدرته تعالى، ثم أقسم بالماء الخارج من الأرض بقدرته.

ب- أما على تفسير الرجوع بأنه رجوع السماء بعد دورانها فلا تظهر علاقة بين القسمين أصلاً.

وعلى ذلك أرى أن رأي أبي السعود ومن وافقه هو الأقوى، إلا أنني أخالف أبا السعود في إبطاله للقول الآخر.

(١) ينظر: ابن القيم، التبيان في أيمان القرآن، ج ١، ص ١٧٢، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٤٩٥.

المطلب الحادي عشر: الاستدراك في المراد بـ(فَذَكِّرْ) في قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنْ

نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٩]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "﴿فَذَكِّرْ﴾ بعد ما استنتب لك الأمر"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ أي: فذكر الناس حسبما يترنك له بما

يوحى إليك، واهدهم إلى ما في تضاعيفه من الأحكام الشرعية كما كنت تفعله، لا بعد ما استنتب

لك الأمر كما قيل"^(٢).

ثالثاً: الدراسة

قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى ۖ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا

يَخْفَى ۗ وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى ۗ﴾ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٦-٩].

بعد أن بين الله تعالى للنبي ﷺ أنه سيقروه القرآن ويثبتته في صدره، وييسر أمره، أمره

بالتذكير فقال: ﴿فَذَكِّرْ﴾.

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٠٦.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٧٢.

وقد عبّر البيضاوي عن معنى قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ﴾ بقوله (فذكر بعدما استتب لك الأمر) ومعنى استتب: استقام وتهيأ^(١)، والمراد باستقامة الأمر: ما جاء في الآيات السابقة من تثبيت القرآن في صدر النبي ﷺ وتيسيره ﷺ ليسرى، فالفاء هنا للتعقيب^(٢)، ولتفريع النتيجة على المقدمات^(٣)، إي إن الله تعالى لما تكفل له بتعليمه القرآن ووفقه لحفظه وتيسيره، أمره بالتذكير^(٤).

وقد اعترض أبو السعود على عبارة البيضاوي لأنه فهم منها -بمفهوم المخالفة - أن النبي ﷺ لم يكن يُذَكِّر قبل أن يستقيم له الأمر، ولذلك قال أبو السعود بل المراد (فذكر كما كنت تفعله). ولم يلزم الآلوسي هذا المفهوم في كلام البيضاوي بل وضح خطأ ذلك المعنى إن كان هو المراد فقال: "فإن أراد فُذِّم على التذكير بعد ما استقام لك الأمر... فذاك وإلا فليس بشيء"^(٥).

(١) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٥٧٧، والشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٣٥١، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٢١.

(٢) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٥٧٧، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٢١.

(٣) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٨٤.

(٤) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٥٧٧، والشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٣٥١، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٢١.

(٥) الآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٣١٩.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن الأمر في القرآن قد يوجه لمن لم يمتثل به فيكون أمراً للامتثال، وقد يوجه لمن هو ممتثل به فيكون المراد بالأمر المداومة والثبات والاستمرار على الشيء وتكميله^(١)، وذلك مثل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]، فأمر الله تعالى المؤمنين بالإيمان، والمراد هو الدوام عليه وتكميله، ومثله قول المصلي المؤمن المهتدي في كل ركعة من صلاته: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] وهو دعاء بالثبات على الهداية^(٢).

ثانياً: إن قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ﴾ أمر بالاستمرار على التذكير الذي كان يقوم به قبل نزول هذه الآية؛ لأن سورة الأعلى هي السورة الثامنة في النزول حسب المروي في ترتيب النزول^(٣)، وقد جاء أمر النبي ﷺ بالتبليغ قبل ذلك في سورة المدثر في قوله تعالى ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر: ٢]، وسورة المدثر هي الرابعة بحسب ترتيب النزول^(٤).

ثالثاً: إن لازم القول ليس بقول؛ فلا يصح استدراك أبي السعود على البيضاوي، ويبعد بل أبرأ أن يكون مراد البيضاوي أن النبي ﷺ لم يكن يبلغ الدين قبل نزول الآية.

رابعاً: يمكن تفسير عبارة البيضاوي بحيث تسلم من الخطأ في الفهم على وجهين:

- الوجه الأول: ما أشار إليه الآلوسي - وهو أن يكون المراد الأمر بالمداومة -

فيكون المعنى: فذم على التذكير بعد ما استتب لك الأمر.

(١) ينظر: السعدي، القواعد الحسان، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ١٣٩.

(٣) ينظر: السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٩٦.

(٤) ينظر: المرجع السابق.

- الوجه الثاني: أن يكون في الكلام حذف، وتقديره: (فذكر دون خوف أو قلق بعد ما استتب لك الأمر)؛ لأن ما جاء في الآيات تطمين للنبي ﷺ لرفع خوفه من التقصير في التبليغ، وبعد أن نزلت الآيات وجاء الوعد بتثبيت حفظه وتيسيره ارتفع هذا الخوف فأمر بالتذكير^(١).

وعلى ما سبق فإنني أرى أن أبا السعود قد جانب الصواب في استدراكه في هذا الموضوع.

المطلب الثاني عشر: الاستدراك في تقدير المحذوف الموصوف بالغاشية في قوله

تعالى ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الزمخشري: "﴿الْغَاشِيَةِ﴾ الداهية التي تغشى الناس بشدائدها وتلبسهم أهوالها، يعني القيامة، من قوله ﴿يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ﴾ [العنكبوت: ٥٥] وقيل: النار، من قوله ﴿وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم: ٥٠]، ﴿وَمِنْ فَوْقِهِمْ عَوَاشٍ﴾ [الأعراف: ٤١]"^(٢)، وقال البيضاوي: "﴿الْغَاشِيَةِ﴾: الداهية التي تغشى الناس بشدائدها، يعني: يوم القيامة، أو النار"^(٣).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "و﴿الْغَاشِيَةِ﴾: الداهية الشديدة التي تغشى الناس بشدائدها وتكتنفهم بأهوالها، وهي القيامة، من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ﴾ [العنكبوت: ٥٥]... إلخ، وقيل:

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٨٣.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٤٢، وقد ذكر القول المستدرك عليه بصيغة التمریض.

(٣) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٠٧.

هي النار، من قوله تعالى: ﴿وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ فَوْقِهِمُ غَوَاشٍ﴾ [الأعراف: ٤١]، **والأول هو الحق؛** فإن ما سيروى من حديثها ليس مختصاً بالنار وأهلها بل ناطق بأحوال أهل الجنة أيضاً^(١).

ثالثاً: الدراسة

الغاشية في اللغة: "كلّ ما يغطّي الشيء"^(٢)، وهي في الآية صفة لمحذوف^(٣). وقد اختلف المفسّرون في المحذوف - أي: الشيء الذي يغطّي الناس بأهواله - على قولين رئيسين^(٤):
القول الأول: أن الغاشية اسم من أسماء يوم القيامة^(٥).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٧٥.

(٢) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٠٧.

(٣) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٢٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٩٤.

(٤) ذكر بعض المفسّرين تفاسير أخرى: فذكر الماوردي أن الغاشية في هذا الموضع النفخة الثانية للبعث؛ لأنها تغشى كل الخلق، وذكر الفخر الرازي تفسيراً آخر وهو أن الغاشية أهل النار الذين يغطونها ويقعون فيها، ينظر: الماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٢٥٧، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٣٨.

(٥) هذا القول مروى عن ابن عباس ؓ والحسن وقتادة ؓ، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٢٦، والواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ٤٥٦، وهو قول جماعة من المفسّرين ونسبه الثعلبي والقرطبي والشوكاني للأكثرية، ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٥٠٨، والثعلبي، الكشف والبيان، ج ٢٩، ص ٢٦٣، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢١٢، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٢٤٤، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٤١، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٧٢، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٣٨، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢٠، ص ٢٥، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٧٦، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٢، ص ٢، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٥٢٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٩٥، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٠٩.

وسميت القيامة بذلك على وجه الاستعارة^(١)؛

- لأنها تغشى الناس بأهوالها^(٢) فلا يجدون مفراً منها، قال تعالى ﴿يَوْمَ يَغْشَاهُمْ

الْعَذَابُ﴾ [العنكبوت: ٥٥].

- ولأنها تغشى الناس جميعاً صغيرهم وكبيرهم وشقيهم وسعيدهم، وتأتيهم بغتة^(٣).

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين من السياق:

الدليل الأول: أن السورة فصّلت أحوال أهل النار وأهل الجنة، قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ

حَاشِعَةٌ ﴿١﴾ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ﴿٢﴾ [الغاشية: ٢-٣] وقال ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ﴿٨﴾ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿٩﴾ فِي جَنَّةٍ

عَالِيَةٍ ﴿١٠﴾ [الغاشية: ٨-١٠]، ووجه الدلالة: الإشارة في (يَوْمَئِذٍ) إلى يوم الغاشية، وانقسام الناس

إلى فئتين في ذلك اليوم، فريق في الجنة وفريق في السعير مما يدل على أن الغاشية هي يوم

القيامة وليست النار^(٤).

والدليل الثاني: قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾، ووجه الدلالة: أن القيامة يطلق عليها (يوم)

أما النار فلا يطلق عليها ذلك^(٥).

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٩٤.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٢٦.

(٣) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٥٠٨، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٣٨.

(٤) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٥٠٨، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٧٢،

والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٣٨، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٧٦، وأبو

السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٧٥، والمظهري، التفسير المظهري، ج ١٠، ص ٢٤٩، والآلوسي،

روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٢٤، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٠٩.

(٥) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٩٥، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٠٩.

القول الثاني: أن الغاشية اسم من أسماء النار^(١).

وسميت النار بذلك لأنها تغطي وجوه الكفرة^(٢)، قال تعالى: ﴿وَتَعْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾

[إبراهيم: ٥٠]، وقال: ﴿وَمِنْ فَوْقِهِمْ عَوَاشٍ﴾ [الأعراف: ٤١].

ومن المفسرين من جمع بين القولين معللاً بأن كلاً من يوم القيامة والنار تنطبق عليهما

صفة الغاشية، ولم تصرح الآية بأي من المعنيين، فالأولى إبقاء اللفظ على عمومته^(٣)، أما أبو

السعود فقد اختار القول الأول وردّ القول الثاني بدلالة السياق.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: يصح إطلاق صفة الغاشية على كل من يوم القيامة والنار؛ لصحة المعنى في

اللغة، ولوجود نظائر لهذين المعنيين في القرآن الكريم.

ثانياً: إن القول الأول القائل بأن الغاشية يوم القيامة هو الراجح؛

- لدلالة السياق عليه دلالة ظاهرة كما سبق بيانه،

- ولأن الآيات قد صرّحت بأن من صفات الفريق الأول أن وجوههم ﴿تَصَلَّىٰ نَارًا﴾

حَامِيَةً ﴿[الغاشية: ٤]﴾، مما يدل على أن الغاشية شيء آخر سوى النار

الحامية^(٤).

(١) هذا القول مروى عن سعيد بن جبير والكلبي رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٢٦،

والواحدي، البسيط، ج ٢٣، ص ٤٥٦، وذكره جماعة من المفسرين، ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٧٣، والماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٢٥٧، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ٤، ص ٤٣٤.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٢٦.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٣٢٧، والزجاج، معاني القرآن، ج ٥، ص ٣١٧.

(٤) ينظر: سالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٠٩.

ثالثاً: إن تفسير الغاشية بيوم القيامة أعم من تفسيره بالنار؛

١. لأن أهوال النار هي من ضمن أهوال القيامة^(١) إذ هي ناتجة من الحساب

الحاصل في ذلك اليوم.

٢. ولأن يوم القيامة يغشى جميع الناس بأهواله، ثم ينجي الله المتقين، قال

تعالى: ﴿ثُمَّ نُجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢]^(٢)،

أما النار فهي تغشى أهلها فقط.

وعلى ذلك أرى أن استدراك أبي السعود موفق مقبول.

المطلب الثالث عشر: الاستدراك في الاستدلال على عدم وجوب قبول التوبة على

الله عز وجل في الدنيا بقوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ [الفجر:

[٢٣

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ :

"ويتفرع على هذه الآية مسألة أصولية، وهي أن قبول التوبة عندنا غير واجب على الله عقلاً،

وقالت المعتزلة: هو واجب، فنقول: الدليل على قولنا إن الآية دلت هاهنا على أن الإنسان يعلم

في الآخرة أن الذي يعمل في الدنيا لم يكن أصلح له وإن الذي تركه كان أصلح له، ومهما عرف

ذلك لا بد وأن يندم عليه، وإذا حصل الندم فقد حصلت التوبة، ثم إنه تعالى نفى كون تلك التوبة

(١) ينظر: سالم، تنمة أضواء البيان، ج٨، ص٥٠٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

نافعة بقوله: ﴿وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ فعلمنا أن التوبة لا يجب عقلاً قبولها^(١)، وقال البيضاوي:

"استدل به على عدم وجوب قبول التوبة، فإن هذا التذکر توبة غير مقبولة"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير قوله تعالى ﴿وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾: "أي: ومن أين يكون له

الذكرى وقد فات أوانها؟!... والاستدلال به على عدم وجوب قبول التوبة في دار التكليف مما لا

وجه له، على أن تذكره ليس من التوبة في شيء فإنه عالم بأنها إنما تكون في الدنيا كما يعرب

عنه قوله تعالى: ﴿يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: ٢٤]^(٣).

ثالثاً: الدراسة

إن موضوع الاستدراك في تفسير الآية يتعلق بمسألة كلامية، وهي مسألة وجوب قبول التوبة

على الله عقلاً، ومناقشة هذه المسألة بشكل تفصيلي خارج نطاق البحث^(٤)، وستقتصر مناقشتي

هنا على الاستدلال بهذه الآية هل هو مقبول أم لا؟

(١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٥٩.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣١١.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٨٩.

(٤) للاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ

يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧] في: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٢، ص ٢٤، وابن المنير، الانتصاف،

ج ١، ص ٤٨٨، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٩٠، وينظر: الجويني: أبو المعالي إمام

الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد السايح

وتوفيق وهبة، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، ص ٢١٨-٢٢١، وص ٣١٠-

٣١١، والمدخلي: محمد ربيع، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، (دمهور: مكتبة لينة للنشر والتوزيع،

ط ١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م)، ص ١٠٦-١١١.

وقد استدل الفخر الرازي بقوله تعالى ﴿وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ على عدم وجوب قبول التوبة على الله تعالى في الدنيا، وذكر البيضاوي هذا الاستدلال بصيغة المجهول، حيث قال: (واستدل)^(١) مما يشير إلى تضعيفه للقول^(٢)، بينما اعترض أبو السعود بالعبارة الصريحة على هذا الاستدلال، وذكر تعليين لاعتراضه:

- **التعليل الأول:** متعلق بوقت وقوع التوبة: وذلك أن الآية إنما تتحدث عما يقع في دار الجزاء، لا دار التكليف، وإن عدم قبول التوبة ليس لعدم وجوب القبول، بل لفوات وقته.
- **والتعليل الثاني:** متعلق بحقيقة التوبة: وذلك أن التذكر هنا ليس بتوبة؛ إنما هو مجرد ندم يعلم صاحبه أنه لا ينفعه، بدليل قوله بعدها ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: ٢٤].
- وقد ذهب بعض أهل التفسير إلى أن التذكر هو توبة^(٣)، ولكنها توبة ناقصة لا تنفع صاحبها، فقالوا "إن ركن التوبة هو الندم على المعصية، وهو متحقق، وإن لم يتحقق الركن الآخر وهو العزم على ألا يعود، لأن الندم ركن أعظم"^(٤) واستدلوا بحديث «الندم توبة»^(٥) وقالوا إنه لم ينص أحد من أهل العلم على أن من شروط التوبة أن تكون في الدنيا^(٦).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣١١.

(٢) ينظر: القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٦٥.

(٣) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعراجه، ج ٥، ص ٣٢٤، والواحي، البسيط، ج ٢٣، ص ٥٢١.

(٤) القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٢٦٥.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، ج ٦، ص ٣٧، رقم (٣٥٦٨)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب نكر التوبة، ج ٢، ص ١٤٢٠، رقم (٤٢٥٢)، وصححه الأرناؤوط في تحقيق المسند والألباني في صحيح الجامع، ج ٢، ص ١١٥٠، رقم (٦٨٠٢).

(٦) ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٣٦٠.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: هناك فرق بين إيقاع التوبة من العبد وبين قبول التوبة من الرب، ولا شك أن التوبة بعد خروج الروح من الحلقوم غير مقبولة، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨] وقال ﷺ: «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يُغرر»^(١).

ثانياً: إن الآية صريحة في الحديث عن أحوال الآخرة، ولا يمكن قياس حال الدنيا على حال الآخرة؛ فلا يصح الاستدلال بعدم وجوب قبول التوبة في الآخرة على عدم وجوب قبولها في الدنيا^(٢).

ثالثاً: إن ندم المفترط يومئذ ليس ندماً حقيقياً على ما فعل وقصر في الدنيا، بل هو ندم بسبب ما آل إليه حاله نتيجة هذا التقصير، فلا يمكن أن نعدّه توبة صحيحة. وعلى ذلك أرى أن استدراك أبي السعود في محلّه.

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ج ١٠، ص ٣٠٠، رقم (٦١٦٠)، والترمذي في سننه، أبواب الدعوات، باب في فضل التوبة والاستغفار وما ذكر من رحمة الله بعباده، ج ٥، ص ٤٣٨، رقم (٣٥٣٧) وقال: (حسن غريب)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ج ٢، ص ١٤٢٠، رقم (٤٢٥٣)، وحسنه الأرنؤوط في تحقيق المسند والألباني في صحيح الجامع، ج ١، ص ٣٨٦، رقم (١٩٠٣).

(٢) ينظر: الزحيلي، التفسير المنير، ج ٣٠، ص ٢٣٩.

المطلب الرابع عشر: الاستدراك في تقدير مفعول فعلي أُعْطِيَ وَبَخِلَ في قوله تعالى

﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى﴾ [الليل: ٥] وقوله ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴾ [الليل: ٨]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ﴾: "والمعنى من أعطى الطاعة"^(١)

وقال في تفسير ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ﴾: "وأما من بخل بما أمر به"^(٢).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ﴾ حقوق ماله... ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ﴾ أي: بماله، فلم يبذله

في سبيل الخير... وتفسير الأول بإعطاء الطاعة، والثاني بالبخل بما أمر به مع كونه خلاف

الظاهر يأباه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى﴾ [الليل: ١١]"^(٣).

ثالثاً: الدراسة

ذكر الله تعالى في الآيات موضع الدراسة فعلين متقابلين، وهما ﴿أُعْطِيَ﴾ و﴿بَخِلَ﴾

وحذف متعلقهما، فلم يحدد المُعْطَى، ولا المبخول به، ولذلك اختلف المفسرون في المعطى

والمبخول به في السورة الكريمة على قولين رئيسين:

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣١٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٩٨-٣٩٩.

القول الأول: أنه المال^(١)، ويشمل الإنفاق في جميع وجوه الخير الواجبة والمندوبة^(٢).

واستدلوا على هذا القول بأمر:

الأول: سبب النزول: وذلك أن الآيات نزلت في امتداح أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين أنفق

ماله في عتق رجال من المسلمين كانوا يُعذَّبون تحت أيدي المشركين^(٣).

الثاني: ما روي عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من يوم غربت

فيه شمسه إلا وبجانبها ملكان يناديان يسمعه خلق الله كلهم إلا الثقلين: اللهم أعط منفقا خلفا،

وأعط ممسكا تلفا، وأنزل الله في ذلك القرآن ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ

لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ [الليل: ٥-١٠]»^(٤)

(١) هذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٤٦٠، وهو قول جماعة من المفسرين، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٤٦٠، والواحي، البسيط، ج ٢٤، ص ٧٨، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٧٦٢، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٩٣، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٥٥١، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٦٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٣٨٢.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٨٢-١٨٣، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٩٣، والمراغي، تفسير المراغي، ج ٣٠، ص ١٧٦.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٤٦٥، والواحي، أسباب النزول، ص ٤٥٦.

(٤) هذا الحديث أصله في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه من غير ذكر الآية، فقد أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ﴿٩﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ﴿١٠﴾﴾ [الليل: ٥-١٠]، ج ٢، ص ١١٥، رقم (١٤٤٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب في المنفق والممسك، ج ٢، ص ٧٠٠، رقم (١٠١٠)، وأما زيادة (وأنزل الله في ذلك القرآن...) التي استشهد بها أصحاب القول فهي في الرواية عن أبي الدرداء رضي الله عنه وهي عند الطبري في تفسيره (جامع البيان)، ج ٢٤، ص ٤٦٥، والمنذري في الترغيب والترهيب، ج ٢، ص ٢٥، رقم (١٣٥٧)، والبيهقي في شعب الإيمان، ج ٥، ص ٩٠، رقم (٣١٣٩)، وحسنها الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، ج ١، ص ٥٤٧، رقم (٩١٧)، ويُسْتَأْنَسُ بتبويب البخاري للحديث تحت الآية.

الثالث: أن السياق صرح بذكر المال في أكثر من موضع في السورة؛ حيث إن الله تعالى

قال - بعد هذه الآيات: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى﴾ [الليل: ١١] (١)، وقال أيضاً ﴿وَسَيَجَنَّبُهَا

الْأَتَقَى ﴿٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل: ١٧-١٨] (٢).

الرابع: أن تفسير الإعطاء والبخل بما يتعلق بالمال هو ظاهر الآية؛ لأن استعمال

الإعطاء والبخل في اللغة عادة يكون في بذل المال وإمساكه (٣).

القول الثاني: أن الإعطاء والبخل عام في جميع الطاعات والحقوق الواجبة (٤).

واستدلوا بعموم الآية، حيث إن ﴿أَعْطَى﴾ من الأفعال التي تنصب مفعولين، والمفعولان

هنا محذوفان، فلم يحدّد المعطى ولا العطية، "وقد أطلق ﴿أَعْطَى﴾ ليعم كل عطاء من ماله

وجاهه وجهه حتى الكلمة الطيبة، بل حتى طلاقة الوجه" (٥).

(١) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٣٩٩.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٨٣.

(٣) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٩٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٤٩٣،

والألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٦٦، والقاسمي، محاسن التأويل، ج ٩، ص ٤٨٥.

(٤) هذا القول مفهوم من قول قتادة ؓ أن معنى ﴿أَعْطَى﴾: "أعطى حق الله عليه"، ينظر: ابن أبي حاتم،

تفسير القرآن العظيم، ج ١٠، ص ٣٤٤٠، وقد يريد بذلك: حق الله الخاص في المال، أي: الزكاة، ولذلك

فإن الطبري استدل بكلام قتادة على القول الأول، بينما اعتبره الماوردي وابن الجوزي قولاً ثانياً، ينظر:

الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٤٦١، والماوردي، النكت والعيون، ج ٦، ص ٢٨٨، وابن الجوزي، زاد

المسير، ج ٤، ص ٤٥٥، هذا وقد ذكر القول بعموم الإعطاء جماعة من المفسرين، ينظر: ابن عطية،

المحرر الوجيز، ج ٥، ص ٤٩٠، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ١٨٢، والبيضاوي، أنوار

التنزيل، ج ٥، ص ٣١٧، وابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٤٨٨، والسعدي، تيسير الكريم

الرحمن، ص ٩٢٦، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٤٧.

(٥) سالم، تنمة أضواء البيان، ج ٨، ص ٥٤٧.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن تفسير الإعطاء ببذل المال هو الظاهر والمتبادر إلى الذهن عند إطلاقه، خاصة إذا قوبل بذكر البخل^(١)، قال ابن عاشور: "وَحُذِفَ مَفْعُولُ ﴿أَعْطَى﴾ لِأَنَّ فِعْلَ الإِعْطَاءِ إِذَا أُريدَ بِهِ إِعْطَاءَ المَالِ بِدُونِ عَوْضٍ، يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ اللّازِمِ لِاشْتِهَارِ اسْتِعْمَالِهِ فِي إِعْطَاءِ المَالِ؛ وَلِذَلِكَ يُسَمَّى المَالُ المَوْهوبَ عَطَاءً"^(٢).

ثانياً: إن الأدلة التي ذكرها أصحاب القول الأول - وهي سبب النزول، والحديث المروي وسياق الآية - جميعها تؤيد كون الإعطاء والبخل متعلقين بالمال.

ثالثاً: إن القول بالعموم فيه ضعف، والقول بتخصيص الإعطاء والبخل بالمال هو الأقوى للأسباب الآتية:

١- أن إعطاء حق الله وعموم الطاعات داخلة في قوله تعالى ﴿وَاتَّقَى﴾، ولو فسّر

الإعطاء بالعموم لكان في الآية شائبة التكرار.

٢- أنه لم يشتهر في اللغة إطلاق الإعطاء والبخل على بذل الطاعة أو منعها،

وكذلك ليس له نظائر في القرآن الكريم، بل النظائر تشهد لاستعمال العطاء

والبخل في المال، كقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله

﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٣٦٧.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٣٨٢.

يَسْخَطُونَ ﴿التوبة: ٥٨﴾، وقوله تعالى ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ

اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ ﴿محمد: ٣٨﴾.

وعلى ذلك أرى أن استدراك أبي السعود في محله وله وجاهته وقوته.

المطلب الخامس عشر: الاستدراك في سبب تخصيص الصبح في التعوذ في قوله

تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي: "[وتخصيص الصبح] لما فيه من تغير الحال وتبدل وحشة الليل بسرور

النور ومحاكاة فاتحة يوم القيامة، والإشعار بأن من قدر أن يزيل به ظلمة الليل عن هذا العالم

قدر أن يزيل عن العائذ به ما يخافه"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "وفي تعليق العياض باسم الرب المضاف إلى الفلق المنبئ عن النور

عقيب الظلمة والسعة بعد الضيق والفتق بعد الرتق عِدَّة كريمة بإعادة العائذ مما يعوذ منه،

وإنجائه منه، وتقوية لرجائه بتذكير بعض نظائره، ومزيد ترغيب له في الجد والاعتناء بقرع باب

الالتجاء إليه تعالى، وأما الإشعار بأن من قدر أن يزيل ظلمة الليل من هذا العالم قدر أن يزيل

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨.

عن العائذ ما يخافه كما قيل فلا؛ إذ لا ريب للعائذ في قدرته تعالى على ذلك حتى يحتاج إلى التنبيه عليها^(١).

ثالثاً: الدراسة

الْفَلَقُ: هو "شقّ الشيء وإبانة بعضه عن بعض"^(٢)، وقد اختلف المفسّرون في تفسير

﴿الْفَلَقِ﴾ في قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ على قولين رئيسين^(٣):

القول الأول: أن الفلق هو طلوع الصبح^(٤)، وهو قول أكثر المفسّرين^(٥).

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٦٦.

(٢) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٤٥.

(٣) ذكر بعض المفسّرين أقوالاً أخرى، فقيل: إن الفلق سجن في جهنم، أو اسم من أسماء جهنم، ينظر: الطبري، ج ٢٤، ص ٦٩٩-٧٠٠، وقد ردّ ابن تيمية هذه الأقوال لعدم وجود دليل عليها من اللغة ولا من النقل عن النبي ﷺ، كما أنه لا يوجد حكمة لتخصيص الدعاء برب الفلق على هذين الوجهين، أما على القولين المقبولين فالحكمة هي إظهار عظمة الرب المستعاذ به، ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٥٠٥.

(٤) هذا القول مروى عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله ﷺ، وسعيد بن جبير، ومجاهد، والحسن البصري، وقتادة، والقرظي ﷺ، ينظر: الطبري، ج ٢٤، ص ٧٠٠-٧٠١، وهو قول جماعة من المفسّرين وأهل اللغة، ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٣٠١، وأبو عبيدة، مجاز القرآن، ج ٢، ص ٣١٧، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٠٥، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٨٢٠، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٥٧٥، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٨، ص ٥٣٥، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٦٦، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٦٣٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٦٢٦.

(٥) صرح كل من الواحدي والبغوي بأنه قول الأكثرية، ينظر: الواحدي، البسيط، ج ٢٤، ص ٤٥٤، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٣٣٤.

وقد ذُكر الفلق بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾ [الأنعام:

٩٦]، وفي الحديث الصحيح عن عائشة ؓ أنها قالت: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من

الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»^(١).

القول الثاني: أن الفلق عام في جميع المخلوقات^(٢).

ووجه تسمية الخلق بالفلق: أن أكثر الخلق جاء عن انفلاق؛ ومن ذلك ما جاء في قوله

تعالى: ﴿فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ [الأنعام: ٩٥]، وانفلاق الأرض عن النبات، والجبال عن العيون،

والسحاب عن المطر، والأرحام عن الأولاد وغير ذلك^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ج ١، ص ٧، رقم الحديث (٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ج ١، ص ١٣٩، رقم الحديث (١٦٠)، واللفظ لمسلم.

(٢) هذا القول مروى عن ابن عباس ؓ، ينظر: الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٧٤٥، واختاره جماعة من المفسرين وأهل اللغة، ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٣٧٩، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧٢، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٢، ص ٤٠٨، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٥١٨.

(٣) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٣٧٩، والسمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٦٣٦، وأبو حيان، البحر المحيط، ج ١٠، ص ٥٧٥..

وقد اجتهد المفسرون -ممن فسّر الفلق بالصبح- في بيان اللطيفة في وجه تخصيص ذكر الصبح في الاستعاذة في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾، وذكروا عدداً من التعليقات، منها:

١- أنه تعالى ذكر الصبح لما فيه من تغير الحال، فإن طلوع الصبح بعد ظلمة الليل مثل مجيء الفرج للمستعيز؛ فوصف الله تعالى بالصفة التي فيها تمهيد للإجابة وتقوية لرجاء العائد^(١).

٢- أن الصبح كالبشرى، فإن كان الله تعالى ينعم بفلق الصبح بعد الظلمة قبل سؤال العبد، فكيف بعد سؤاله^{(٢)؟!}

٣- أن الصبح فيه من محاكاة يوم القيامة الذي تُشَقُّ فيه ظلمة القبور بالبعث والإحياء^(٣).

٤- أن الصبح "وقت دعاء المضطرين وإجابة الملهوفين، فكأنه يقول: قل أعوذ برب الوقت الذي يفرج فيه عن كل مهموم"^(٤).

٥- أن القادر على إزالة ظلمة الليل وإفلاق الصبح قادر على إعادته من كل شر^(٥).

(١) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٦٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٦٢٦.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧١.

(٣) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٢، ص ٤٠٨.

(٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧١.

(٥) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧١، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨، والخازن، لباب التأويل، ج ٤، ص ٥٠١، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٢، ص ٤٠٨، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٦٢٦.

وقد اختار أبو السعود التعليل الأول، وردّ الأخير معللاً ذلك بأن المستعيز لما استعاز

بالله تعالى إنما استعاز به لعلمه بقدرته على إعادته، فكيف ندكره بما يذكر؟

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: كلا المعنيين في ﴿الْفَلَقِ﴾ صحيحان، والاختلاف هنا من قبيل اختلاف التنوع، إلا

أن تفسيره بالصبح أولى لأنه هو المتبادر عند الإطلاق^(١).

ثانياً: إن استشكل أبي السعود بأن المتعوز يعلم بقدره الله ولا يحتاج للتنبيه يجاب عنه

بأن التذكير والتنبيه يكون للذاكر والناسي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ

الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥].

ثالثاً: ذكر أبو السعود في تعليقه الذي اختاره أن في ذكر الصبح تقوية لرجاء العائد

بتذكير بعض نظائره، وهذا المعنى في نظري مشابه للمعنى الذي اعترض عليه، فإن تقوية رجاء

العائد بالإجابة تتحصّل بتدكره أن الله تعالى هو رب الفلق القادر على تغيير الأحوال.

رابعاً: كل المعاني التي ذكرها المفسرون في تعليل تخصيص الصبح بالاستعاذة هي

معانٍ مقبولة، وهي من باب بيان المناسبة ولا تتعلق بالتفسير تعلقاً مباشراً^(٢).

وعليه أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضوع في غير محله.

(١) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٦٣٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

المطلب السادس عشر: الاستدراك في تعميم الإضافة للرب في سورة الفلق

وتخصيصها في سورة الناس

أولاً: القول المستدرك عليه

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١]: "وهو يعم جميع

الممكنات"^(١).

وقال في أول تفسير سورة الناس: "لما كانت الاستعاذة في السورة المتقدمة"^(٢) من

المضار البدنية وهي تعم الإنسان وغيره، والاستعاذة في هذه السورة"^(٣) من الأضرار التي تعرض

للنفوس البشرية وتخصّها، عمم الإضافة ثمّ وخصّها بالناس هاهنا"^(٤).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود في تفسير سورة الفلق: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢] أي: من شر ما

خلقه من الثقيلين وغيرهما كائنا ما كان من ذوات الطبائع والاختيار، وهذا كما ترى شامل لجميع

الشرور، فمن توهم أن الاستعاذة هاهنا من المضار البدنية، وأنها تعم الإنسان وغيره مما ليس

بصدد الاستعاذة، ثم جعل عمومها مداراً لإضافة الرب إلى الفلق؛ فقد نأى عن الحق بمراحل"^(٥).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٤٨.

(٢) أي: سورة الفلق.

(٣) أي: سورة الناس.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٥٠.

(٥) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٦٦-٤٦٧.

وقال في تفسير سورة الناس: "وتخصيص الإضافة بالناس مع انتظام جميع العالمين في سلك ربوبيته تعالى وملكوته وألوهيته للإرشاد إلى منهج الاستعاذة المرضية عنده تعالى الحقيقة بالإعادة؛ فإنّ توصل العائد بربه وانتسابه إليه تعالى بالمربوبة والمملوكية والعبودية في ضمن جنسٍ هو فرد من أفرادهِ من دواعي مزيد الرحمة والرأفة، وأمره تعالى بذلك من دلائل الوعد الكريم بالإعادة لا محالة، ولأنّ المستعاذ منه شر الشيطان المعروف بعداوتهم ففي التخصيص على انتظامهم في سلك عبوديته تعالى وملكوته رمز إلى إنجائهم من ملكة الشيطان وتسلطه عليهم حسبما ينطق به قوله تعالى ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤٢]؛ فمن جعل مدار تخصيص الإضافة مجرد كون الاستعاذة من المضار المختصة بالنفوس البشرية فقد قصر في توفية المقام حقه، وأما جعل المستعاذ منه فيما سبق المضار البدنية فقد عرفت حاله" (١).

ثالثاً: الدراسة

نزلت سورتا الفلق والناس لتكونا حرزاً للنبي ﷺ وللمؤمنين من الشرور، وقد قال ﷺ عن هاتين السورتين أنه «ما سأل سائل بمثلهما، ولا استعاذ مستعيز بمثلهما» (٢)، وقد تضمنت هاتان السورتان الاستعاذة من مجموعة من الشرور؛ فأما سورة الفلق: فقد تضمنت الاستعاذة من أربعة شرور، الأول عام، وهو شر جميع المخلوقات، وثلاثة خاصة داخلية في العام وهي: شر الغاسق

(١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٧٠-٤٧١.

(٢) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الاستعاذة، ج ٨، ص ٢٥٣، رقم (٥٤٣٨)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، ج ٢، ص ١٣١٦، رقم (٧٩٤٧).

والنفاثات والحاسد، وأما سورة الناس: فقد تضمنت الاستعاذة من شر واحد وهو شر الوسواس الخناس.

وقد سبق بيان اختلاف المفسرين في معنى (الفلق)، وأن فريقاً منهم اختار أن المراد بالفلق: جميع الكائنات^(١)، وعلى هذا التفسير تناول بعض المفسرين سبب تعميم الاستعاذة في سورة الفلق برب الفلق، أي: رب جميع الكائنات، وتخصيصها في سورة الناس برب الناس، أي: رب البشر^(٢)، ومنهم البيضاوي، الذي وجّه تعميم الاستعاذة في سورة الفلق وتخصيصها في سورة الناس بما يأتي:

• أولاً: عُمِّت الاستعاذة في سورة (الفلق)؛ لأن السورة تضمنت الاستعاذة من المضار البدنية، وهذه المضار تقع على الإنسان وغيره، فاستعاذ المستعيز ﴿بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ ليدرج نفسه في جملة من يتضرر بهذه الشرور، أي: في عموم المخلوقات، كأنه قال: (أعوذ برب من يتضرر بعموم الشرور)^(٣).

• ثانياً: حُصِّت الاستعاذة في سورة (الناس)؛ لأن السورة تضمنت الاستعاذة من المضار النفسية^(٤)، وهذه المضار تقع على النفس البشرية فقط، فاستعاذ المستعيز ﴿بِرَبِّ النَّاسِ﴾

(١) ينظر: ص ٢٨٥ من البحث.

(٢) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٥٠، والبقاعي، نظم الدرر، ج ٢٢، ص ٤٢٥، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٩، ص ١٧٣-١٧٤، و١٨٣-١٨٤.

(٣) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٧٣٦.

(٤) قد يكون للوسوسة أثر بدني لكن الأصل فيها هو الأثر النفسي، ينظر: الشهاب، عناية القاضي وكفاية الراضي، ج ٨، ص ٤١٧، والقونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج ٢٠، ص ٥١٥.

ليدرج نفسه في جملة من يتضرر بالوسوسة، أي: في خصوص الناس، كأنه قال: (أعوذ

برب من يتضرر بشر الموسوس) (١).

وقد اعترض أبو السعود على كلام البيضاوي لعدة أسباب:

– الأول: أن سورة الفلق لم تختص بالمضار البدنية بدليل قوله تعالى ﴿مِنْ شَرِّ مَا

خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢] فالآية تعم جميع أنواع الشرور ولا تختص بما له ضرر بدني.

– والثاني: أن كون المضار تقع على غير الإنسان أمر لا دخل له في الاستعاذة؛

لأن الاستعاذة تخص الإنسان وهي لا تصدر إلا منه، والمتضرع لله يتضرع بكونه

جزءاً من المستعيزين لا جزءاً من المتضررين.

– الثالث: أن إضافة الرب إلى الناس في سورة الناس ليست لمجرد أن السورة

ذكرت نوعاً واحداً من الشرور وهو شر الوسوسة الذي يختص وقوعه على الناس،

بل لهذه الإضافة غرض بياني وهو التخصيص على أن المستعيز هو فرد ضمن

جنس الناس المستعيزين، أي أنه يتضرع لله تعالى بانتمائه لتلك الفئة، واستحضار

هذا المعنى في الاستعاذة أدعى لحصول الرحمة.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: إن مسألة تعميم الإضافة للرب في سورة الفلق وتخصيصها في سورة الناس تعتبر

من دقائق المسائل التي تكلم فيها المفسرون، وهي من قبيل بيان المناسبات بين الآيات والسور،

وهذا الباب الأمر فيه واسع؛ لأنه محل نظر واجتهاد.

(١) ينظر: شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، ج ٨، ص ٧٣٦.

ثانياً: لقد حصر البيضاوي نوع الضرر في سورة الفلق بالضرر البدني، وكان الواجب تعميم الضرر كما هو جليّ في قوله تعالى ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾؛ فإن (ما) الموصولة تفيد العموم^(١).

ثالثاً: لقد عمّم البيضاوي من يقع عليه الضرر المستعاذ منه في سورة الفلق فأدخل فيهم جميع الكائنات، وجعل ذلك مداراً لتعميم الإضافة للرب عز وجل، وهذا فيه نظر؛ لأن الذي يقع عليه الضرر لا تعلق له بالاستعاذة، فالاستعاذة خاصة بالإنسان، فكيف يكون عموم المتضررين سبباً لعموم الاستعاذة برب الفلق؟

رابعاً: لو اقتصر البيضاوي على ذكر أن المضار المستعاذ منها في سورة الفلق عامة، وأن الضرر المستعاذ منه في سورة الناس خاص^(٢) لما كان في كلامه ما يعترض عليه. خامساً: بيّنت هذه المسألة دقة أبي السعود في النقد والتحليل؛ فقد أشار لمعان دقيقة في سبب إضافة الرب للناس في سورة الناس.

وبناء على ما سبق فإنني أرى أن استدراك أبي السعود في هذا الموضع في محله.

(١) العموم هنا هو عموم تقييدي وصفي لا عموم إطلاقي، والمعنى: (من شر كل مخلوق فيه شر)، فيخرج من العموم المخلوقات التي ليس لها شر أصلاً، كالجنة والملائكة والأنبياء عليهم السلام، ينظر: ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٥هـ)، ج٢، ص٧٢٦.

(٢) أشار ابن الزبير الغرناطي لهذا الوجه، ينظر: ابن الزبير الغرناطي: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ص٣٨٥-٣٨٦.

المطلب السابع عشر: الاستدراك في متعلق الجار والمجرور في قوله تعالى ﴿مِنْ

الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦]

أولاً: القول المستدرك عليه

قال الفراء: "وقوله عز وجل: ﴿الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾

[الناس: ٥-٦] فالناس هاهنا قد وقعت على الجنة وعلى الناس كقولك: يوسوس في صدور

الناس: جنتهم وناسهم"^(١).

ثانياً: الاستدراك

قال أبو السعود: "﴿مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ بيان للذي يوسوس على أنه ضربان: جني

وإنسي، كما قال عز وجل: ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢]... وقد جوز أن يكون بياناً

للناس على أنه يطلق على الجن أيضاً حسب إطلاق النفر والرجال عليهم، ولا تعويل عليه"^(٢).

(١) الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٣٠٢.

(٢) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٧١.

ثالثاً: الدراسة

اختلف المفسرون في متعلق الجار والمجرور في قوله تعالى ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ على

أقوال أبرزها قولان^(١):

القول الأول: أن الجار والمجرور متعلق بـ ﴿الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ [الناس: ٤]؛ أي إن

الآية الأخيرة في السورة بيان للموسوس على أنه صنفيين: إنسي وجني^(٢).

ويصح وصف الإنسي بالوسواس؛ لأن الوسوسة هي الإلقاء الخفي في القلب، وتكون من

الجنبي بشكل مباشر دون واسطة لأنه يجري من ابن آدم مجرى الدم، وأما من الإنسي فتكون

بواسطة الأذن^(٣)، وقد ورد في النصوص إثبات الوحي الشيطاني بينهم، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ

(١) بعض أهل اللغة -كالزجاج والنحاس- جعل ﴿مِنَ الْجِنَّةِ﴾ بياناً للموسوس أنه من الجن، ثم جعل ﴿وَالنَّاسِ﴾ معطوفة على ﴿الْوَسْوَاسِ﴾ أي أنه تعالى أمر بالاستعاذة من أمرين: الأول: شر الوسواس الذي هو من الجنة والثاني: شر الناس، وهو قول ضعفه السمين الحلبي. وقد ذكر الفخر الرازي ما هو أبعد من هذا القول وهو أن يكون المراد من الآية الاستعاذة من شر الوسواس الواحد (وهو إبليس) ثم الاستعاذة من شر الجنة والناس عموماً، وهو قول مردود لعدم وجود حرف العطف الرابط بين ﴿مِنَ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ وبين ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾، فلو كان معطوفاً لجاء حرف الواو للعطف ولكان النظم (ومن الجنة والناس)، ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ج ٥، ص ٣٨١، والنحاس، إعراب القرآن، ج ٥، ص ٢٠٠، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧٧، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج ١١، ص ١٦٢.

(٢) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٦٢٢، والسمعاني، تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٠٨، والزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٨٢٤، وابن عطية، المحرر الوحي، ج ٥، ص ٥٤٠ والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٥٠، وابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ٢، ص ٥٣٠، وأبو حيان، البحر المحیط، ج ١٠، ص ٥٧٩، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٧١، والشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٦٤٣، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٥٢٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٦٣٥.

(٣) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٧٨٣.

جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴿[الأنعام:

١١٢]﴾^(١)، فلا مانع من إطلاق صفة (الوسواس) على الإنسي.

كما يصح وصف الإنسي بالخناس؛ لأن الإنسان الموسوس يخنس ويترك الوسوسة إذا

زجره السامع^(٢)، أو يخنس بنفسه بعد أن يلقي ما يريد إلقاؤه؛ فلا مانع من إطلاق صفة (الخناس)

على الإنسي.

القول الثاني: أن الجار والمجرور متعلق بـ﴿صُدُورِ النَّاسِ﴾ [الناس: ٥]؛ أي إن الآية بيان للناس

الموسوس لهم أنهم إنس وجن^(٣).

وذهب أصحاب هذا القول إلى أنه يجوز إطلاق الناس على الجن؛ لأنه تعالى سمي

الجن رجالاً، وسماهم نفرًا، وذلك في قوله تعالى ﴿رَجَالٌ مِّنَ الْإِنْسِ يَعُودُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ﴾

[الجن: ٦] وقوله ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾ [الجن: ١]، وورد في كلام العرب قولهم

(أناس من الجن)^(٤).

وقد ضعّف أبو السعود القول الثاني وقال إنه (لا تعويل عليه).

(١) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٩.

(٢) ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧٧.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، ص ٣٠٢، والطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ٧٥٦، والبغوي، معالم التنزيل، ج ٥، ص ٣٣٦.

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

رابعاً: رأي الباحثة

أولاً: لا يصح إطلاق (الناس) على الجن في اللغة؛ لأنه ليس له وجه في اللغة لا أصلاً ولا اشتقاقاً ولا استعمالاً^(١)، "ومن زعم ذلك فقد أبعد"^(٢)؛ فالجن سمواً جنّاً لاجتماعهم أي اختفائهم، والناس ناساً لظهورهم^(٣) أي إيناسهم وإبصارهم، "ولا يلزم من إطلاق اسم الرجل على الجني أن يطلق عليه اسم الناس"^(٤).

ثانياً: يمكن إطلاق الناس على الجن إذا قيّد بذكر الجن، كقولهم (أناس من الجن)، أما وإنه جاء في الآية مطلقاً دون تقييد فلا يصح حمله على الجن والإنس معاً^(٥).
ثالثاً: لو افترضنا صحة تسمية الجن بالناس؛ فوقعها في هذه الآية بهذا المعنى منافٍ لفصاحة القرآن^(٦)؛ فالشيء لا يكون قسيم نفسه، فكيف يبيّن الناس بالناس؟!^(٧).

(١) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٤.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٦٣٥.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٨٢٤.

(٤) ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٧.

(٥) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٧، وسالم، تنمة أضواء البيان، ج ٩، ص ١٨١.

(٦) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٨٢٤.

(٧) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٤، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٥٢٦، وقد ذكر بعض المفسرين وجها للخروج من هذا الإشكال، وهو: جعل الناس الأولى بمعنى (الناسي) بحذف الياء كقوله تعالى ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر: ٦]، فحينئذ يمكن تقسيم الناسي لحق الله تعالى إلى صنفين: إنسي وجني، ولا يخلو ذلك - بوجهة نظري - من التكلف. ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٨٢٤، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧٨، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج ٥، ص ٣٥٠، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج ٨، ص ٤٧١.

رابعاً: يستشكل على القول الثاني أنه لم يقد دليل على أن الجنّي يوسوس في صدور

الجن^(١).

يستنتج مما سبق رجحان القول الأول؛ لقوة أدلته وضعف أدلة القول الثاني^(٢) وكثرة

الإشكالات التي ترد عليه وضعف الردود على تلك الإشكالات، وعليه أرى أن استدراك أبي

السعود في محلّه.

بحمد الله وتوفيقه، انتهت دراسة المسائل التي استدرك فيها الإمام أبو السعود على من

سبقه من المفسرين في حزب المفصل.

(١) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٤، والآلوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٥٢٦.

(٢) ضعف القول الثاني جماعة من العلماء منهم الزمخشري والفخر الرازي وابن القيم، ينظر: الزمخشري، الكشف، ج ٤، ص ٨٢٤، والفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ص ٣٧٨، وابن القيم، بدائع الفوائد، ج ٢، ص ٨٠٤-٨٠٩.

الخاتمة

برزت من خلال البحث مجموعة من النتائج والتوصيات أعرضها فيما يأتي:

أولاً: النتائج

١. بلغ عدد استدراكات أبي السعود على من سبقه من المفسرين في حزب المفصل ثلاثة وأربعين استدراكاً.
٢. تعددت صيغ الاستدراك عند أبي السعود، وهي تدور بين إبطاله للقول المستدرك عليه، وتضعيفه للقول المستدرك عليه.
٣. تميزت منهجية أبي السعود في الاستدراك بما يأتي:
 - أ- عدم تصريحه باسم المستدرك عليه.
 - ب- كثيراً ما ينقل نص المفسر المستدرك عليه.
 - ج- التنوع بين التعليل للاستدراك أو التعليل للقول المختار أو عدم التعليل.
 - د- تنوع عبارات الاستدراك بحسب ما يناسب المسألة وتقييمه لها.
 - هـ- الدعوة إلى التأمل والتدبر.
٤. تنوعت تعليقات أبي السعود في استدراكاته فشملت: الاستدلال بالسياق، ويكون القول خلاف الظاهر، وبمعهود القرآن، وبدلالات حروف المعاني، وغيرها من التعليقات.
٥. اعتمد أبو السعود في استدراكاته كثيراً على دلالة سياق الآية، فما وافق السياق قبله، وما خالفه رده.

٦. لم يقتصر أبو السعود في استدراكاته على مجال واحد بل تنوعت مجالات استدراكه فشملت مسائل متعلقة ببيان المعاني، والبلاغة، والنحو، والصرف، وتوجيه القراءات، والعقيدة، وعلوم القرآن، والفقه، وهذا دليل على سعة علمه.
٧. بلغ عدد المواضع التي استدرک فيها أبو السعود على البيضاوي تسعة عشر موضعاً، والتي استدرک فيها على الزمخشري ثلاثة مواضع، والتي استدرک فيها عليهما معاً اثني عشر موضعاً، والتي استدرک فيها على أحدهما مع غيره أربعة مواضع، بينما بلغ عدد الاستدراكات على غيرهما خمسة مواضع، وهذا يؤكد مدى اهتمام أبي السعود بتفسير البيضاوي والزمخشري.
٨. وافقت أبا السعود في ثلاثة وعشرين استدراكاً اتفاقاً كلياً وفي سبعة استدراكات اتفاقاً جزئياً، وخالفته في ثلاثة عشر استدراكاً، وكان موقفي مبنياً على أسس علمية معتبرة في علم التفسير.
٩. من أسباب مخالفتي لأبي السعود في بعض استدراكاته: تخصيصه لمعنى الآية التي تحتمل أكثر من معنى من غير دليل، وردّه لوجه بلاغي محتمل في الآية، وقصره للنظر على دليل واحد دون النظر في الأدلة الأخرى، وفهمه لكلام المستدرک عليه على غير مراده أو على احتمال بعيد في كلامه.
١٠. أبرزت استدراكات أبي السعود دقته في قراءة تفاسير من سبقه، ونقد تفاصيل وجزئيات في كلامهم، ولعل هذه الدقة من آثار اشتغاله بالعمل في القضاء أغلب سني حياته.
١١. أثبتت استدراكات أبي السعود استقلالته العلمية، فلم يكن مقلداً ولا متعصباً.

١٢. التزم أبو السعود الأدب في استدراكاته، فجاءت عباراته في الجملة بعيدة عن القسوة والغلظة، إلا في المواطن المحدودة التي رأى أنها بحاجة لذلك.

ثانياً: التوصيات

من خلال دراستي لاستدراكات أبي السعود ظهرت لي بعض الفرص البحثية التي أوصي طلاب التفسير وعلوم القرآن بدراستها، وهي:

١. استكمال دراسة استدراكات أبي السعود في باقي تفسيره.
٢. أفراد المسائل التي استدرک فيها شرح البيضاوي- وبخاصة الشهاب والقونوي- على استدراكات أبي السعود بالدراسة.
٣. بحث مواطن اتفاق واختلاف أبي السعود مع الزمخشري والبيضاوي.
٤. دراسة إضافات الألوسي على أبي السعود.
٥. الاستفادة من الأبحاث العلمية في الاستدراك في إخراج موسوعة علمية في طرق الترجيح عند المفسرين.

وفي الختام، الله أسأل أن يغفر للعلامة أبي السعود العمادي وأن يسكنه فسيح جناته، وأن يبارك في علمه، وأن يجمعنا وإياه مع الحبيب المصطفى ﷺ في أعالي الجنان.

كما أسأله تعالى أن يتقبل ما كتبتّه، وأن يجعله في موازين أعماله، وأن يغفر لي الخطأ والزلل، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم

- أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م).
- الأخفش: أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معانى القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م).
- الأدنه وي: أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزبي، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م).
- إسحاق: علي شواخ، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
- اطفيش: امحمد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق: إبراهيم طلاي، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط ١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م).
- الألباني: محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).

- الألباني: محمد ناصر الدين، **صحيح الترغيب والترهيب**، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- الألباني: محمد ناصر الدين، **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط.، د.ت.).
- الألباني: محمد ناصر الدين، **ضعيف أبي داود**، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر و التوزيع، ط١، ١٤٢٣هـ).
- الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ).
- الأمين: محمد، **تخريج أسانيد التفسير**، موقع الشيخ محمد الأمين، http://ibnamin.com/tafsir_takhrij.htm، استعرض بتاريخ ١١/١٠/٢٠٢٠.
- الإيجي: محمد بن عبد الرحمن، **جامع البيان في تفسير القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).
- الباباني: إسماعيل بن محمد أمين، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، د.ت.).
- ابن بالي: علي بن بالي منق، **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم** (مطبوع في نيل الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكبري زاده)، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط.، د.ت.).

- البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله
 ﷺ وسننه وأيامه المشهور بـ(صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر
 الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ).
- البسيوني: خالد سعيد، "منهج الإمام أبي السعود في تفسيره المسمى (إرشاد العقل
 السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)"، حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية
 - جامعة الأزهر، العدد الخامس والثلاثون، ٢٠١٦م.
- البغوي: محيي السنة الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق:
 محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، (الرياض: دار طيبة
 للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
- البقاعي: إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب
 الإسلامي، د.ط.، د.ت.).
- البهوتي: منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب
 العلمية، د.ط.، د.ت.).
- البيضاوي: ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد
 عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ).
- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد
 حامد، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).

- الترمذي: محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط.، ١٩٩٨م).
- ابن تيمية: شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط.، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).
- ابن تيمية: شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، مقدمة في أصول التفسير، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ط.، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).
- الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقيق: مجموعة من الباحثين، (جدة: دار التفسير، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م).
- الجدعاني: مجمول بنت أحمد، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣٤هـ).
- الجرجاني: علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).
- الجزائري: أبو بكر جابر بن موسى، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط٥، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).
- ابن جزّي: أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤١٦هـ).
- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، ١٤٠٥هـ).

- ابن جماعة: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، كشف المعاني فى المتشابه من المثنائي، تحقيق: عبد الجواد خلف، (المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
- ابن جنى: أبو الفتح عثمان بن جنى، المحتسب فى تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، (دم.: دار سزكين، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير فى علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٢٢هـ).
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم الراضي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- الجويني: أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد السايح وتوفيق وهبة، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٣، ١٤١٩هـ).
- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، (إسطنبول: مكتبة إرسىكا، د.ط.، ٢٠١٠م).

- الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، ١٣٧٩هـ).
- ابن حجر: أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط١، ١٣٢٦هـ).
- الحربي: حسين بن علي، قواعد الترجيح عند المفسرين، (الرياض: دار القاسم، ط٢، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).
- الحربي: حسين بن علي، منهج الإمام ابن جرير الطبري في الترجيح، (عمّان: دار الجنادرية، ط١، ١٤٢٩هـ).
- الحربي: عبد العزيز بن علي، تحزيب القرآن الكريم، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م).
- حسن: سامي عطا، "من صور البديع في تفسير أبي السعود"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.
- حسن: عباس، النحو الوافي، (القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت.).
- الحلواني: محمد بن عبد الله، القاضي أبو السعود وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، رسالة دكتوراة، كلية الدعوة وأصول الدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

- الحملاوي: أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الله عبد الرحمن، (الرياض: مكتبة الرشد، د.ط.، د.ت.).
- أبو حيان: محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.ت. ١٤٢٠هـ).
- الخالدي: صلاح عبد الفتاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، ط٥، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).
- ابن خالويه: أبو عبد الله الحسين بن أحمد، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، (القاهرة: مكتبة المتنبّي، د.ط.، د.ت.).
- الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن (مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م).
- الخطيب الإسكافي: محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤١٨هـ).
- الخطيب الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، (القاهرة: مطبعة بولاق، د.ط.، د.ت. ١٢٨٥هـ).
- الدامغاني: الحسين بن محمد، قاموس القرآن، تحقيق: عبد العزيز الأهل، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣م).
- الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، (الكويت: مركز المخطوطات والتراث، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

- الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، (الشارقة: جامعة الشارقة، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
- ابن أبي داود: أبو بكر عبد الله بن سليمان السجستاني، المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
- الدسوقي: محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.ت.).
- الذهبي: محمد حسين، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٦، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م).
- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ط ٥، ١٤٣٣هـ-٢٠١١م).
- ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط.، ١٩٩٠م).
- الرضي: محمد بن الحسن الاسترابادي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: يحيى بشير مصري، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م).

- رفيده: إبراهيم عبد الله، النحو وكتب التفسير، (مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ٣، ١٩٩٠م).
- الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).
- الرومي: فهد بن عبد الرحمن، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: د.ن.، ٩د، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).
- الرويلي: عمر عقلة، إضافات الماوردي في تفسيره النكت والعيون من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (الدوحة: جامعة قطر، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م).
- زين: عماد أحمد، أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره (الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً)، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، (عمّان: الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م).
- الزبيدي: محمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دم.م.: دار الهداية، د.ط.، د.ت.).
- ابن الزبير الغرناطي: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط.، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

- ابن الزبير الغرناطي: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.، د.ت.).
- الزجاج: إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- الزحيلي: وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٨ هـ).
- الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣، د.ت.).
- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، (القاهرة: دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م).
- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م).
- الزركلي: خير الدين بن محمود، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢ م).
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م).

- الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ).
- ابن أبي زَمِين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
- زناتي: أنور محمود، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، (عمّان: دار زهران للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م).
- الزهراني: نايف بن سعيد، استدراقات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، (الدمّام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٠هـ).
- أبو زهو: محمد محمد، الحديث والمحدثون، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٣٧٨هـ).
- سالم: عطية محمد، تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- السامرائي: فاضل صالح، معاني النحو، (دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م).
- السبب: خالد بن عثمان، قواعد التفسير - جمعاً ودراسة، (القاهرة: دار ابن عفان، والرياض: دار ابن القيم، ط٢، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- السخاوي: علم الدين علي بن محمد، جمال القراءة وكمال الإقراء، تحقيق: عبد الحق عبد الدايم، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

- السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، القواعد الحسان المتعلقة بتفسير القرآن، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣١هـ).
- السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
- أبو السعود: محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٠م).
- السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد، بحر العلوم، (دم.: دن.، د.ط.، د.ت.).
- السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، (الرياض: دار الوطن، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- السمين الحلبي: أبو العباس أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم، د.ط.، د.ت.).
- السندي: عبد القيوم بن عبد الغفور، "مصطلح الركوع في المصاحف مدلوله نشأته وأقوال العلماء فيه"، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، العدد الرابع والعشرون، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- السيد: أحمد بن عمر، تعقبات الإمام ابن كثير على من سبقه من المفسرين من خلال كتابه تفسير القرآن العظيم جمعاً ودراسة، رسالة دكتوراة، كلية الدعوة وأصول الدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإِتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط.، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م).
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.ت.).
- شاوش: العربي، "تفسير أبي السعود: طريقته في العمل بالرواية ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية"، مجلة دار الحديث الحسنية، العدد ١٥، ١٩٩٨م.
- الشايب: مسعد أحمد، "منهج تفسير أبي السعود"، شبكة الألوكة، ٢٠١٧/٣/٣٠، <https://www.alukah.net/sharia/0/114284/>، استعرض بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٠١.
- الشرقاوي: أحمد بن محمد، مناهج المفسرين، (الرياض: مكتبة الرشد، ط٤، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).
- الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، د.ط.، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- الشهاب: شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي)، (بيروت: دار صادر، د.ط.، د.ت.).
- الشوكاني: محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، د.ت.).
- الشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤هـ).

- شيخ زاده: محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).
- صابان: سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، د.ط.، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).
- طاشكبري زاده: أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط.، د.ت.).
- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط ٢، د.ت.).
- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).
- الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).
- طنطاوي: محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨م).
- الطيبي: شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).

- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- ابن عادل: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد المشهور بـ(التحرير والتنوير)، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٩٨٤م).
- ابن عاشور: محمد الفاضل بن محمد الطاهر، التفسير ورجاله، (تونس: مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع والقاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- عامر: محمود، "المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية"، مجلة دراسات تاريخية بجامعة دمشق، العددان ١١٧-١١٨، كانون الثاني-حزيران ٢٠١٢م.
- عباس: فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، (عمّان: دار النفائس، ط٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م).
- ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).
- عبد الرازق: نيازي محمد، "التأويل الحملي"، مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد، العدد التاسع، يناير ٢٠١٧.

- أبو عبدة: معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، ١٣٨١هـ).
- ابن عثيمين: محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم (سورة آل عمران)، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٦هـ).
- ابن عثيمين: محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٦هـ).
- ابن عجيبة: أبو العباس أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٤١٩هـ).
- عدوان: عصام، "شيخ الإسلام أبو السعود أفندي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثاني والعشرين، شباط ٢٠١١م.
- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- عضيمة: محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، د.ت).
- ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ).
- ابن عقيلة المكي: محمد بن أحمد، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، (الشارقة: مركز البحوث والدراسات بجامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٧هـ).

- العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط.، د.ت.).
- أبو علي الفارسي: الحسن بن عبد الغفار، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض وأحمد المعصراوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
- ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- العنقري: عبد الله بن عبد العزيز، كرامات الأولياء: دراسة عقديّة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، (الرياض: دار التوحيد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).
- العيدروس: عبد القادر بن عبد الله، النور السافر عن أخبار القرن العاشر، تحقيق: أحمد حالو ومحمود الأرناؤوط وأكرم البوشي، (بيروت: دار صادر، ط ١، ٢٠٠١م).
- الغزّي: نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دم.م.: دار الفكر، د.ط.، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

- الفخر الرازي: فخر الدين محمد بن عمر ابن خطيب الري، مفاتيح الغيب المعروف أيضاً بـ(التفسير الكبير)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ).
- الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، د.ت.).
- الفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط.، د.ت.).
- القاسمي: محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ).
- القاضي عبد الجبار: عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق: محمود محمد قاسم، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د.ط.، ١٩٥٨م).
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.).
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).
- ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ط.، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م).

- القرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥هـ).
- القرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).
- القزويني: سراج الدين عمر بن عبدالرحيم، الكشف على الكشّاف، (مشيغان: جامعة مشيغان، مخطوط)، متوفر على الشبكة العنكبوتية على الرابط: <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015079127737> استعرض بتاريخ ٢٠٢٠/١١/١١.
- القطان: مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- قطب: سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، د.ط.، د.ت.).
- القنوجي: أبو الطيب محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د.ط.، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- القونوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٩هـ).

- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، الروح (في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة)، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.).
- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٥هـ).
- الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- الكرمانلي: تاج القراء برهان الدين محمود بن حمزة، البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (دم.م.: دار الفضيلة، د.ط.، د.ت.).
- الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط.، د.ت.).
- اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (القاهرة: مطبعة دار السعادة، ط ١، ١٣٢٤هـ).
- أبو ليل: آيات محمود، استدراقات الثعالبي على ابن عطية من خلال تفسيره: الجواهر الحسان في تفسير القرآن عرضاً ودراسة، رسالة دكتوراة، كلية الدراسات العليا، (عمّان: الجامعة الأردنية، ٢٠١٧م).

- الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد، **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط.، د.ت.).
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، **النكت والعيون**، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.).
- المبارك: أمال عوض، **الجهود النحوية في كتاب إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - النصف الأول من القرآن الكريم**، رسالة دكتوراة، كلية اللغة العربية، (أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).
- المتنبي: أبو الطيب أحمد بن الحسين، **ديوان المتنبي**، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، د.ط.، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، (القاهرة: دار الدعوة، د.ط.، د.ت.).
- المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، **الفهرس الشامل للتراث العربي والإسلامي المخطوط (علوم القرآن - مخطوطات التفسير وعلومه)**، (عمّان: المجمع الملكي، د.ط.، ١٩٨٩م).
- المحلي: جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تفسير الجلالين**، (القاهرة: دار الحديث، ط ١، د.ت.).
- المدخلي: محمد ربيع، **الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى**، (دمنهور: مكتبة لينة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).

- المراغي: أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م).
- أبو مزيد: يوسف سلامة، تفسير أبي السعود وجهوده في الدرس البلاغي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، (غزة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المشهور ب(صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، د.ت.).
- المصري: حسين مجيب، معجم الدولة العثمانية، (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- المظهري: محمد ثناء الله، التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، (باكستان: مكتبة الرشدية، د.ط.، ١٤١٢هـ).
- مفتاح: عبد الباقي، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م).
- مقاتل: أبو الحسن مقاتل بن سليمان البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط١، ١٤٢٣هـ).
- مكي: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، (الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

- الملا علي الفاري: علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- المنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ).
- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ).
- ابن المنير: أحمد بن محمد السكندري، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (مطبوع علي حاشية تفسير الكشاف)، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ).
- النحاس: أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ).
- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، (د.م.: دار الفكر، د.ط.، د.ت.).
- نويهض: عادل، معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).

- النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ).
- هاناي: نجات الدين، وباير: إسماعيل، “Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Ma'âkidü't-tarrâf Adh Risalesi: Dirâse ve Tahkîk” رسالة شيخ الإسلام أبي السعود أفندي المسماة ب(معاهد الطرّاف) دراسة وتحقيق Necmettin Erbakan , Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 42, 2016, p279 – 308.
- ابن هشام: عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي عبد الله، (دمشق: دار الفكر، ط٦، ١٩٨٥م).
- ابن هشام: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م).
- الهلالي: سليم بن عيد، وآل نصر: محمد بن موسى، الاستيعاب في بيان الأسباب، (الدمّام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٥هـ).
- ابن همام: محمد بن حسن، تحفة الراوي في تخريج أحاديث تفسير البيضاوي، مخطوط على الشبكة العنكبوتية: https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_6949/makhtotah.pdf، استُعرض بتاريخ ٢٠٢٠/١١/١١.

- هوتسما: م. ت.، وأرنولد: ت. و.، وباسيت: ر.، وهارتمان: ر.، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مراجعة وإشراف: حسن حبشي، وعبد الرحمن عبد الله الشيخ، ومحمد عناني، (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م).
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، (الدمام: دار الإصلاح، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م).
- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، (الرياض: عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٣٠ هـ).
- الوداعي: مقل بن هادي، الصحيح المسند من أسباب النزول، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط ٤، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م).
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: دار السلاسل، ط ٢، د.ت.).
- ياسين: حكمت بن بشير، التفسير الصحيح (موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور)، (المدينة المنورة: دار المآثر، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).
- يرينه: آدم، "نسخة المؤلف وأقدم نسخ لتفسير أبي السعود إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl1, Cilt 1, Sayı 2, Güz 2015.
- اليوسي: الحسن بن مسعود، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، (الدار البيضاء: الشركة الجديدة - دار الثقافة، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م).

المراجع باللغات الأجنبية:

- Simsek: Halil, **The missing link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud**, PhD diss., Department of Near and Middle Eastern Civilizations, (Toronto: University of Toronto, 2018).