كتاب التفسير

(١)

الكلام على قوله تعالى ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾

ذكر صاحب «الكشاف» في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ (البقرة:٢٣) ، أنَّ ﴿ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ متعلِّق بـ ﴿ بِسُورَةٍ ﴾ صفة لها ، والضمير لـ ﴿ مِّمَّا نَزَّلْنَا ﴾ ، أو لـ ﴿ عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ ، ويجوز أن يتعلّق بقوله تعالى : ﴿ فَأْتُوا ﴾ ، والضمير للعبد ، فلم يجوِّز في الوجه الأول كون الضمير لـ ﴿ مِّمَّا نَزَّلْنَا ﴾ تصريحًا ، ومنع ذلك في الوجه الثّاني تلويحًا ؟ وهل ثمّ حكمة خفيّة أو نكتة معنويَّة ؟ وهل كلام العلاّمة سعد الدِّين مقبول ؟ وهل توجيه الفاضل الجاربرديِّ معقول ؟

«**الجواب**» : قال الشِّهاب الخفاجيُّ : المراد من الآية التَّحدِّي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين في القرآن بالإتيان بما يضاهيه ، فمقتضى المقام أن يقال لهم : معاشر الفصحاء المرتابين في أنَّ القرآن من ربِّ العالمين ، ائتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاّةً بطراز الإعجاز . ا هـ .

فيكون إعجاز القرآن إمّا لكونه في أعلى مراتب البلاغة ، أو لكونه مأتيًّا به من العبد الأمِّيِّ الذي لم يمارس شيئًا من العلوم ، فالمطلوب في مقام التّحدِّي الذي سيقت له الآية : إمّا الإتيان بسورة مماثلة للقرآن المنزّل ، أو تكون مأتيًّا بها من مثل هذا العبد الأمِّيِّ ، وأمّا كونها مأتيًّا بها من مثل القرآن فليس بمطلوب في هذا المقام ، لأنه لو فرض إتيانهم بمقدار سورة مماثل للقرآن في

البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصلت المعارضة ، وإن لم تكن تلك الخطبة الّتي منها ذلك المقدار المماثل ، أو ذلك الشّعر الذي منه ما ذكر مثل القرآن في البلاغة .

وقوله تعالى : ﴿ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ (البقرة:٢٣) ، يحتمل ـ بحسب ذاته وبقطع النّظر عمّا يلائم المعنى المسوق له ـ وجوهًا يتوقّف معرفة ما أشار إليه صاحب «الكشاف» على بيانها ومعرفة الصحيح الملائم وغير الملائم ، فنقول : إمّا أن يكون قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لـ«سورة» و ﴿ مِّن ﴾ على هذا إمّا للابتداء ، وإمّا للبيان ، وإمّا للتّبعيض ، وإمّا للبدل ، وإمّا للمجاوزة ، وإمّا أن يكون قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّقًا بقوله : ﴿ فَأْتُواْ ﴾ ، وفيه الاحتمالات المذكورة جميعها فعلى تقدير كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لـ«سورة» و ﴿ مِّن ﴾ للابتداء إن كان الضمير لـ«ما نَزَّلْنَا» كان المعنى : فأتوا بسورة مبتدأة من مثل القرآن المنزّل ، و﴿ مِّن ﴾ الابتدائيّة كما صرّح به عبد الحكيم في «حواشي البيضاويّ» تقتضي كون مجرورها موضعًا انفصل منه الشّيء ، ومن المُحال انفصال الشّيء وخروجه من المعدوم ، فلا بدَّ من وجود المِثْل . ا هـ .

فيكون المتحدَّى به هو إتيانهم بسورة من هذا المِثْل الموجود ، وليس هذا المعنى بمراد قطعًا ، فضلاً عن كونه غير صحيح في ذاته ، وإن كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا بسورة محلاّة بطراز البلاغة صادرة من مثل هذا العبد الأُمّيّ ، وهو بهذا الاعتبار معجز للبشر عن الإتيان بمثله . ومثل هذا العبد في البشريّة وكونه أُمّيًّا لم يمارس العلوم كثير موجود ، فلا ضرر في جعل ﴿ مِّن ﴾ ابتدائيّةً على هذا ، وعلى تقدير كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لـ«سورة» و﴿ مِّن ﴾ للبيان إن كان الضمير لـ «ما نزلنا» كان المعنى : فأتوا بسورة هي مثل ما نزّلنا في كونها محلاّةً بطراز البلاغة ، فكأنّه يقول : يا أيُّها الفصحاء المرتابون في أنَّ القرآن من عند ربِّ العالمين ، ائتوا بسورة تكون مماثلةً له في ذلك الطِّراز ، وهذا المعنى أيضًا صحيح موافق لما سِيقت له الآية .

وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة هي مثل العبد ، ولا يخفى عدم صحّته وعدم ملاءمته لسوق الآية ، وعلى كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً ، و﴿ مِّن ﴾ للتّبعيض إن كان الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » كان المعنى : فأتوا بسورة تكون بعضًا من مثل المُنَزَّل . وقد علمت أنَّه ليس المقصود بالتّحدّي بإتيانهم بسورة بعض مثل المُنَزَّل ، بل المقصود في مقام التّحدّي إمّا مماثلة السُّورة للمنزّل ، أو كونها مأتيًّا بها من مثل هذا العبد ، حتى لو فُرِضَ إتيانهم بمقدار سورة مماثلة للمنزَّل ، ولم تكن بعضًا مِن كلام مثله حصلت المعارضة ، فعلى تقدير جعل ﴿ مِّن ﴾ تبعيضيّةً لا يكون المعنى ملائمًا للمقصود ، وتكون الآية قد صرّحت بما ليس بمقصود وهو مماثلة الكلّ ، وتركت التّصريح بما هو المقصود ، وهو مماثلة السُّورة المطلوب الإتيان بها ، وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة تكون بعض مثل العبد . وليس بصحيح ولا ملائم ، وعلى كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لـ« سورة » ، و﴿ مِّن ﴾ للبدل أو للمجاوزة إن كان الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » كان المعنى : فأتوا بسورة بدل مثله أو متجاوزةً مثله ، وهو معنًى لا يُلائِمُ المطلوب في مقام التّحدّي ، فضلاً عمّا يلزم عليه من إقحام لفظ « مثل » بلا فائدة تدعو إليه .

وإن كان الضمير للعبد كان المعنى : فأتوا بسورة بدل مثل العبد ، أو متجاوزةً مثل العبد ، ولا يخفى عدم صحّته وملاءمته .

وعلى تقدير كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّقًا بقوله : ﴿ فَأْتُواْ ﴾ إن كان الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » و﴿ مِّن ﴾ للابتداء كان المعنى : فأتوا بسورة إتيانًا مبتدًا ومنفصلاً من مثل ما نَزَّلنا ، وقد علمت ممّا تقدّم أنَّ « من » الابتدائيّة تقتضي كون مجرورها موضعًا انفصل منه الشّيء ، ومن المحال انفصال الشّيء وخروجه من المعدوم ، فلا بدَّ من كون المِثْل موجودًا . وإن كان الضمير للعبد و« من » للابتداء كان المعنى : فأتوا بسورة إتيانًا من مثل العبد ، ومثله فيما ذكرنا موجود ، والتّحدّي بكونها مأتيًّا بها من مثله في البشريّة ، وكونه أمّيًّا ، وإن كان

الضمير على ذلك التّقدير لـ« ما نَزَّلْنَا »و« من » للبيان ، كان خلاف المفروض ؛ لأنَّ البيانيّة لا تكون إلاّ مستقرًّا ؛ وعلى تقدير تعلُّقها بقوله : ﴿ فَأْتُواْ ﴾ تكون لغوًا ، و﴿ مِّثْلِهِۦ ﴾ إن كان الضمير للعبد و ﴿ مِّن ﴾ للبيان .

وإن كان الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » و« من » للتّبعيض فهو وإن كان لا يقتضي وجود المِثْل ؛ لأنَّ المِثْليّة للبعض المفروض اللاّزمة لمماثلتها للقرآن كافية في سلوك طريق الكناية ، لكن ليس المعنى عليه في المقصود من أنَّ التّحدِّي إنَّما هو بالإتيان بسورة مماثلة للمنزّل لا بالإتيان بسورة بعض مثله ، كما مرّ . وإن كان الضمير للعبد و« من » للتّبعيض فلا يخفى بطلانه وعدم ملاءمته للمقصود . وإن كان الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » و« من » للبدل أو للمجاوزة كان المعنى : فأتوا بسورة بدلاً من مثله أو متجاوزين مثله ، ولا يخفى عدم ملاءمته للمقصود مع استلزامه إقحام « مثل » بلا فائدة ، ومن ذلك الذي فصّلنا تعلم أنَّ قوله تعالى : ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ إن جُعِلَ صفةً لـ« سورة » . فإن كان الضمير لـ « ما نزلنا » تعيّن أن تكون « من » بيانيّةً ، وإن كان الضمير للعبد تعيّن أن تكون ابتدائيّةً ، وكلاهما صحيح وملائم للمقصود ، فمقتضى المقام على الأول أن يقال لهم : يا معاشر الفصحاء المرتابين في أنَّ القرآن من عند الله ، ائتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاّةً بطراز الإعجاز مثل القرآن . ومقتضى المقام على الثّاني أن يقال لهم : ائتوا بمقدار أقصر سورة محلاّةً بطراز الإعجاز تكون صادرةً من مثل هذا العبد في البشريّة ، وعدم ممارسته العلوم ، ولا يجوز غير هذين لما سبق وباعتبارهما ، صحّ ـ على كون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً ـ عود الضمير لـ« ما نزلنا » ، وتكون « من » بيانيّةً لا غير ؛ أو الضمير للعبد ، وتكون « من » ابتدائيّةً لا غير ، كما قال صاحب « الكشاف ».

وإن جعل قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلِّقًا بقوله : ﴿ فَأْتُواْ ﴾ تعيّن أن تكون ﴿ مِّن ﴾ ابتدائيّةً ، وحينئذٍ يتعيّن أن يكون الضمير للعبد كما قال صاحب « الكشاف » ؛ لأنَّ المعنى عليه يلائم مقتضى المقام كما مرَّ ، وهذا الذي قلناه

بيان وتفصيل لقول عبد الحكيم في «حواشيه على البيضاويِّ» بعد أن ردّ كلام السّعد وغيره، فالوجه أن يقال: إن «من» الابتدائيّة تقتضي كون مجرورها موضعًا انفصل منه الشّيء، ومن المحال انفصال الشّيء وخروجه من المعدوم، فلا بدّ من وجود المِثْل سواء جعلت ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لسورة، أو صلة ﴿ فَأْتُوا ﴾، ولذا لم يجوِّز المصنِّف كونها ابتدائيّةً على تقدير كونها صفةً لسورة، والضمير لـ«ما نَزَّلْنَا».

وأمّا الحمل على التّبعيض فلا يقتضي وجود المِثْل؛ لأنَّ المِثْليّة للبعض المفروض اللاّزمة لمماثلتها للقرآن كاف في سلوك طريق الكناية كما مرّ، بخلاف كونها منفصلةً وخارجةً عن المِثْل. وبهذا تبيّن وجه آخر؛ لعدم صحّة كونها ابتدائيّةً على تقدير إرجاع الضمير لـ«ما نَزَّلْنَا»، وهو أنَّ إعجاز القرآن: إمّا لكونه في أعلى مرتبة البلاغة، أو لكونه مأتيًّا به من العبد الأمّيِّ. فالمطلوب في مقام التّحدِّي: إما مماثلة السُّورة إياه، أو كونها مأتيًّا بها من مِثْل العبد.

وأمّا كونها مأتيًّا بها من مثل القرآن فكلاّ، حتى لو فرض إتيانهم بمقدار ثلاث آيات مماثل للقرآن في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصل المعارضة، وإن لم تكن الخطبة أو ذلك الشِّعر مثل القرآن في البلاغة، بل نقول على تقدير إرجاع الضمير إلى «ما نَزَّلْنَا»: لا يصحُّ الحمل على الابتداء سواء قلنا: إنها تقتضي وجود المِثْل أو لا.

أمّا الأوّل: فلأنّه يعدُّ وجود مثل القرآن لا معنى للتّحدِّي بسورة من مثله لتحقُّق المعارضة حينئذ كلاًّ أو بعضًا.

وأمّا على الثّاني: فلأنّه يكون المأمور به الإتيان بسورة منفصلة وخارجة من معدوم وممتنع، والمعجزة لا بدّ وأن تكون أمرًا ممكنًا في نفسه، إلاّ أنّه خارق للعادة، فتدبّر فإنّه من المداحض، والله الموفِّق. اهـ.

وبذلك علم الحكمة الخفيّة والنُّكتة المعنويّة الّتي حملت صاحب «الكشاف» على تجويزه عود الضمير لـ«ما نَزَّلْنَا» صريحًا إن جعل ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً لـ«سورة» ، ومنعه ذلك إن جعل متعلِّقًا بقوله : ﴿ فَأْتُوا ﴾ .

وقد وَجَّه السعدُ التفتازاني كلامَ صاحب «الكشاف» بتوجيهات :

الأول : إنما تعيَّن حينئذٍ كون الضمير للعبد لا للمنزَّل ؛ لأنَّ هذا يعني ﴿ فَأْتُوا ﴾ أمر تعجيز باعتبار المأتيِّ به ، والذّوق شاهد بأنَّ تعلُّق ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ بالإتيان يقتضي وجود المِثْل ورجوع العجز إلى أن يؤتى منه بشيء ، ومثل النبيّ ﷺ في كونه بشرًا أُمِّيًّا موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة . وأمّا إذا كان صفةً لسورة فالمعجوز عنه هو الإتيان بالسُّورة الموصوفة فلا يقتضي وجود المِثْل ، بل ربّما يقتضي انتفاءه حيث يتعلّق به أمر التّعجيز . وحاصله أنَّ قولنا : ائت ببيت من الحماسة ، لا يقتضي وجود المِثْل ، وقولنا : ائت من الحماسة ببيت يقتضي وجود المِثْل . ا هـ .

وتعقّبه عبد الحكيم بأنَّه لا فرق بين قولنا : ائت من الحماسة ببيت ، وأْتِ ببيت من الحماسة ، إذا زيد لفظ المثل . ا هـ .

وتعقّبه أيضًا مظفّر الدِّين الشِّيرازيُّ بأنَّ مبنى كلامه أنَّه اعتبر مثل القرآن كلاًّ له أجزاء ، وأرجع الضمير إلى الإتيان بجزء منه ، ولهذا مثّل بما مثّل ، وحينئذ لا شكّ أنَّ الذّوق يحكم بما ادّعاه . وأمّا إذا جعلنا مثل القرآن كلِّيًّا يصدق على كلِّه وبعضه ، وعلى كلِّ كلام يكون في طبقة البلاغة القرآنيّة فلا نسلِّم شهادة الذّوق ، بل هو يقتضي ألاّ يكون لهذا الكلِّيِّ فرد غير القرآن ، ومثل هذا يقع كثيرًا في محاورات النّاس ، وضرب لذلك مثلاً ثمّ قال : فظهر أنَّه على هذا التّقدير لا يلزم من تعلُّق ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ أن يكون مثل القرآن موجودًا ، فلا محذور ، وأمّا المثال المَقِيسُ عليه فلا يطابق الغرض ، لأنَّ الحماسة أنَّما تُطْلَقُ على مجموع الكتاب ، فلا بدّ أن يكون مثله كتابًا آخر ، ويلزم المحذور . وأمّا القرآن فإنَّ له مفهومًا كلِّيًّا صادقًا على الكلِّ والأبعاض

إلى حدّ لا تزول عنه البلاغة القرآنيّة ، وحينئذ يكون الغرض منه المفهوم الكلّيّ ، وهو نوع من أنواع الكلام البليغ فرده القرآن ، وقد أمروا بالإتيان بفرد آخر من هذا النّوع ، فلا محذور كما لا يخفى . ا هـ .

وتعقّبه الألوسيُّ بأنَّ المتبادر من مثل القرآن الكلُّ ، ويقوّيه التّعبير عن القرآن بـ« ما نَزَّلْنَا » ، على أنَّ لقائل أن يقول : إن الذوق السّليم شاهد بما ذكره كيف كان المِثْل ولا ينكر الشهادة إلاّ من فقده . ا هـ .

وهو ليس بشيء ، لأنه لا شبهة في أنَّ القرآن اسم للمفهوم الكلّيّ ، فلا وجه لدعوى التّبادر المذكور . و« ما نَزَّلْنَا » مفهوم كلّيّ أيضًا صادق بكلّ القرآن وبعضه ، فلا وجه للتّقوية ، والذّوق السّليم كلُّ إنسان يدّعيه لنفسه فلا يقوم حجّة بلا بيان . ونقول : إننا بتسليم كلّ ما قاله السّعد فسواء جعل ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ صفةً ، أو تعلّق بقوله : ﴿ فَأْتُوا ﴾ فالآية من قبيل : ائت ببيت من الحماسة . إذ تعلُّقه بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ لا يغيِّر تركيب الآية ، وإنَّ ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ واقعة بعد سورة على كلّ حال ، وقد سلّم أنَّ قولنا : ائت ببيت من مثل الحماسة . لا يقتضي وجود المِثْل ، ولم يفرّق بين ما إذا تعلّق من مثل الحماسة بقولنا : ائت ، وما إذا جعل صفةً لبيت مع أنَّ فيه الاحتمالين كما لا يخفى .

التّوجيه الثّاني : إنه إذا تعلّق بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ فـ ﴿ مِّن ﴾ للابتداء ونحوه ، إذ لا مبهم ليبيّن ، ولا سبيل إلى التّبعيضيّة لأنَّه لا معنى لإتيان البعض ، ولا مجال لتقدير الباء مع « من » ، كيف وقد ذكر المأتيُّ به صريحًا وهو السُّورة ، وإذا كانت « من » للابتداء تعيّن كون الضمير للعبد ، لأنه المبدأ للإتيان لا مثل القرآن ، وفيه أنَّ المبدأ ليس هنا هو الفاعل لينحصر في المتكلّم ، على أنَّ المتكلّم ليس مبدًا للإتيان بكلام غيره بل لكلام نفسه ، بل معناه أنَّه يتّصل به الأمر الذي اعتبر له ابتداءً حقيقةً أو توهُّمًا كالبصرة للخروج ، والقرآن للإتيان .

التّوجيه الثّالث: إنه إذا كان الضمير لـ« ما نزلنا » و﴿ مِّن ﴾ صلة ﴿ فَأْتُوا ﴾ ، كان المعنى : فأتوا من منزّل مثله بسورة ، فكان مماثلة ذلك المنزّل بهذا المنزَّل

هو المطلوب ، لا مماثلة سورة واحدة منه بسورة من هذا . وظاهر أنَّ المقصود خلافه ، كما نطقت به الآي الأخر ، وفيه أنَّ إضافة المِثْل إلى المنزّل لا تقتضي اعتبار موصوفه منزّلاً ، ألا ترى أنَّه إذا جعل صفة سورة لم يكن المعنى : بسورة من منزّل مثل القرآن ، وكيف يتوهّم والمقصود التّعجيز عن أن يأتوا من عند أنفسهم بسورة من مثل القرآن ، ولو سلّم فدعوى الظُّهور غير ظاهرة .

التّوجيه الرّابع : إن ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ إذا كان صلة ﴿ فَأْتُوا ﴾ كان المعنى : فأتوا من عند المِثْل كما في : ائتوا من زيد بكتاب ، ولا يصحُّ أن يقال : ائتوا من عند مثل القرآن ، بخلاف : من عند مثل العبد . وفيه أنَّ دعوى كون المعنى كما قال ممنوعة منعًا واضحًا ، وأمّا توجيه الجاربرديِّ فقد قال السُّيوطيُّ في كتاب « الأشباه والنّظائر النّحويّة » : كتب العضد مستفتيًا علماء عصره : يا أدلاّء الهدى ومصابيح الدُّجى ، حيّاكم الله وبيّاكم ، وألهمنا الحقّ بتحقيقه وإيّاكم ، ها أنا من نوركم مقتبس ، وبضوء ناركم للهدى ملتمس ، ممتحن بالقصور لا ممتحن ذو غرور ، ينشد بإطلاق لسان وأرقّ جنان :

أَلا قُـلْ لِسُـكَّانِ وَادِي الحِمَـى ... هَنِيئًـا لكُـمْ فِـي الجِنَـانِ الخُلُـودْ

أَفِيضُـوا عَلَينَـا مِـنَ المَـاءِ فيضًـا ... فَـنحنُ عُطَاشَـى وأَنْـتُمْ وُرُودْ

قد استبهم قول صاحب الكشاف ـ أفيضت عليه سجال الألطاف ـ ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّق ﴿ بِسُورَةٍ ﴾ صفةً لها أي : بسورة كائنة من مثله ، والضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » ، أو لـ « عبدنا » ويجوز أن يتعلّق بقوله : ﴿ فَأْتُوا ﴾ والضمير للعبد ، حيث جوّز في الوجه الأول كون الضمير لـ« ما نَزَّلْنَا » تصريحًا ، وحظره في الوجه الثّاني تلويحًا ، فليت شعري ما الفرق بين : فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزّلنا ، وفأتوا من مثل ما نزّلنا بسورة ؟ وهل ثمّ حكمة خفيّة أو نكتة معنويّة ، أو هو تحكُّم بحت ؟ بل هذا مستبعد من مثله ، فإن رأيتم كشف الرِّيبة ، وإماطة الشُّبهة ، والإنعام بالجواب أثبتم أجزل الأجر والثّواب .

فكتب العلاّمة فخر الدّين الجاربرديُّ مجيبًا : وعقد تمنّي الشُّعور معلّقًا بالاستعلام ، لما وقع الدّخيل مع الأصيل إلاّ دخل في الإبهام أشعر بأنَّ المتمنّى تحقُّق ثبوت شيء ما منها ، والانتفاء رأسًا ، ولا يستراب أنَّ انتفاء الفائدة اللّفظيّة والفائدة المعنويّة يجعل التّخصيص ساذجًا ، فإن رفع الإبهام بنصب البعض لكسر الباقي جزمًا فما معنى التّخصيص على البيان ؟ فاضرب عن الكشف صفحًا ، فجانبا الاستدراك كما في الاستكشاف ، وإن ريم ما يعنى بالتّحقيق فيه ، والأخصُّ في الاستعمال : قريع الإله الإله لإزالة خبير ، كعثرة عثارها للأدخل بمنزلته في « أنزلنا » أوّلاً بشهادة الدّغدغة لعثوره عليها ، فنزّلنا ثانيًا والتّبيين جليس التّعيين ، فإنّها من بنات خلعت عليهنّ الثّياب ثمّ دفنتهنّ وحثوت عليهنّ التُّراب .

فَبُحْ باسمِ مَن تَهوَى ودَعْني مِن الكُنَى ... فلا خَيرَ في اللَّذّاتِ مِن دُونِها سِتْرُ

(غيره)

إنّي امرُؤٌ أَسِمُ القَصَائدَ للعِدَى ... إنَّ القصائدَ شَرُّها أَغْفَالُها

انتهى جواب الجاربرديِّ وهو كما ترى ـ كما قال فيه غير واحد من الأفاضل ـ كلام معقّد لا يفهم ، وليس جوابًا عن السُّؤال ، بل هو كلام تمجُّه أذواق الفحول من الرِّجال ، وليس بتوجيه لكلام « الكشاف » ، بل هو اعتراض على السُّؤال ، وكتب العضد ردًّا لكلام الجاربرديِّ كلامًا طويلاً شنّع عليه فيه حتى أخرجه عن نوعه وفصيلته الّتي تؤويه ، وقد نقل الكلام بطوله السُّيوطيُّ في كتابه المذكور ، وقد وقع ما كتبه العضد بعد حين في يد الشّيخ إبراهيم ابن الجاربرديِّ فخر الدّين فألّف رسالةً سمّاها : « السّيف الصارم في قطع العضد الظّالم » . كال فيها للعضد الكيل كيلين ، والصاع صاعين ، وحكى عن والده فيها توجُّهين فقال : ممّا ذكره والدي في الفرق أنَّ صاحب « الكشاف » إنّما حكم بأنَّ ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ إذا كان صفةً لـ « سورة » يجوز أن يعود الضمير إلى « ما » وإلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ ، وإن كان متعلّقًا بـ ﴿ فَأْتُوا۟ ﴾ تعيّن أن يكون

الضمير للعبد لأنَّه إذا كان صفةً ، فإن عاد الضمير إلى «ما» تكون «من» زائدةً كما هو مذهب الأخفش في زيادة (من) ؛ إذ المعنى : فأتوا بسورة مثل القرآن في حسن النّظم ، واستقامة المعنى ، وفخامة الألفاظ ، وجزالة التّركيب ، وليس النّظر إلى أن تكون بعض مثل القرآن أو كلّه ، بل لا وجه لهذا الاعتبار ويؤيّده قوله تعالى في موضع آخر : ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (يونس:٣٨) ، وقوله سبحانه في موضع آخر : ﴿ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ (هود:١٣) ، فلا تكون «من» للتّبعيض ، ولا ابتدائيّةً ، لأنه ليس المقصود أن يكون مبدأ الإتيان هذا أو ذاك ، وإن عاد الضمير إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ تكون «من» ابتدائيّةً وهو ظاهر ، وأمّا إذا كان ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّقًا بـ ﴿ فَأْتُوا۟ ﴾ فلا يجوز أن تكون «من» زائدةً ؛ لأنَّ حرف الجرِّ إذا كان زائدًا لا يتعلّق بشيء ، فتعيّن أن يكون المعنى : فأتوا من مثل عبدنا بسورة ، وتكون «من» ابتدائيّةً ، ثمّ قال : أو نقول : إنما قال صاحب «الكشاف» : إن ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ إذا كان صفة «سورة» يحتمل عود الضمير إلى «ما» أو إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ لصحّة أن يقال : سورة كائنة من مثل عبدنا ؛ بأن يكون قد قالها وتكون تركيبه وكلامه .

وأمّا إذا كان ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّقًا بـ ﴿ فَأْتُوا۟ ﴾ فيتعيّن أن يكون عائدًا إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ لاستقامة أن يقال : فأتوا من مثل عبدنا ، أي من عند مثله بأن تكون كلامه ، ولا يستقيم أن يقال : فأتوا من عند مثل ما نزّلنا أو من جهته ؛ إذ لا يستقيم أن يقال : أتى الكلام من فلان ، إلاّ إذا كان فلان ممّن يمكن أن يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام منقولاً عنه . ا هـ .

وضعفه أظهر من أن ينبّه عليه ، خصوصًا لمن أمعن النّظر فيما قدّمناه ، وقد ألّف مظفّر الدّين الشّيرازيُّ رسالةً في هذا المقام جمع فيها عدّة توجيهات : منها ما تقدّم عن السّعد ، وقد ردّه ببعض ما قدّمنا . ومنها توجيه صاحب «الكشاف» ، وقد ردّه أيضًا كما ردّه غيره قبله ممّا يظهر للمطّلع عليها . وذكر

لنفسه توجيهًا تلخيصه كما قال : إن التّحدِّي بمثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب :

الأوّل : تعيين المأتيِّ به فقط .

الثّاني : تعيين المأتيِّ منه .

الثّالث : الجمع بينهما على أن يكون المأتيُّ منه مقدّمًا ، والمأتيُّ به مؤخّرًا .

الرّابع : العكس .

ولا يخفى على ذي بصيرة أنَّ الأساليب الثّلاثة الأولى مقبولة عند البلغاء ، والأخير مردود ، لأنه يبقى ذكر المأتيِّ منه بعد ذكر المأتيِّ به حشوًا ، هذا إذا جعل المأتيُّ به مفهوم المِثْل . وأمّا إذا كان المِثْل المأتيُّ منه مكانًا أو شخصًا أو شيئًا آخر ممّا لا يدلُّ عليه التّحدِّي فذكره مفيد قدِّم أو أخِّر ، ولذلك جوّز العلاّمة صاحب « الكشاف » أن يكون ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ متعلّقًا بـ ﴿ فَأْتُوا ﴾ حيث كان الضمير راجعًا إلى ﴿ عَبْدِنَا ﴾ . ا هـ .

وهو كلام مبنيّ على مقدّمات ممنوعة ، لأنَّ قوله : يبقى ذكر المأتيِّ منه . . . إلخ ، بناءً على أنَّ السُّورة متى قدِّمت تعيّن أن تكون من مثل القرآن ، فيكون قوله : ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ بعد ذلك حشوًا ، وأمّا لو قدّم ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ وهو مبهم من جهة المقدار ؛ كان ذكر السُّورة مبيِّنًا لمقداره فكان مفيدًا لا حشوًا ، وكلُّ ذلك ممنوع ، فإنَّ السُّورة وإن كانت معلومةً من جهة المقدار فهي مبهمة لا يعلم إن كانت من مثل القرآن أم لا ، فيكون ذكر ﴿ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ بعد ذلك مفيدًا ، ولهذا صحّ جعله متعلّقًا بـ « سورة » صفةً لها ، وعود الضمير إلى « ما نَزَّلْنَا » ولا حشو فيه . ولذلك قال الألوسيُّ بعد نقله بطوله : وللبحث فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال . ا هـ .

وممّا أوضحنا لك تعلم أنَّ كلام السّعد التفتازاني غير مقبول ، وإنَّ ما كتبه الجاربرديُّ في جواب عضد الدِّين قد علمت ما قلناه عنه ، ويكفي ما قال فيه

مظفّر الدّين الشّيرازيُّ : كتب الجاربرديُّ في جوابه كلامًا معقّدًا في غاية التّعقيد لا يظهر معناه ، ولا يطّلع أحد على مغزاه ، رأينا أنَّ إيراده في أثناء البحث يشتّت الكلام ، ويبعد المرام ، فأوردناه في ذيل المقصود مع ما كتبه في ردّه خاتمة المحقّقين . ا هـ .

وقد نقلناه إليك لتحكم عليه بنفسك ، وأمّا ما حكاه عنه ولده إبراهيم فنقول فيه كما قال الألوسيُّ : هو توجيه على ما أشرنا إليه سقيم ، والتّعبير عنه بالمعقول غير مقبول إلاّ بتمحُّل ما لا يخفى على السّائل والمسئول ، وبمجموع ما ذكرنا من المقال يتّضح جواب السُّؤال ، وتعلم أيضًا أنَّ قول العلامة الألوسيِّ : والحقُّ عندي أنَّ رجوع الضمير إلى كلّ من «العبد» و«ما» على تقديري اللّغو والاستقرار أمر ممكن ؛ ودائرة التّأويل واسعة ، والاستحسان مفوّض إلى الذّوق السّليم ، والذي يدركه ذوقي ـ على علاّته ـ أنَّه على تقدير التّعلُّق يكون رجوع الضمير للعبد أحلى . اهـ ـ غير حقيق بالقبول ، وإنَّ ما استحلاه بذوقه هو المتعيّن كما أسمعناك من قبل . ودائرة التّأويل وإن كانت واسعةً ؛ ولكن ليس كلُّ تأويل مقبولاً ، ومقتضى الحال يعيِّن المقبول من المقال ، والمقبول ما قلناه توضيحًا وتفصيلاً لما أجمله عبد الحكيم ، وفوق كلِّ ذي علم عليم ، وإن كان الأولى على الإطلاق جعل الظّرف صفةً لـ«سورة» والضمير للمنزّل و ﴿ مِّن ﴾ بيانيّةً ، لأنه الموافق لنظائره من آيات التّحدّي ، وقد أشار لذلك البيضاويُّ وغيره من المحقّقين ، فعبد ربّك حتى يأتيك اليقين[1].

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، مطبعة النيل بمصر ، ١٣٢٤هـ ، ص٥٢-٦٩.

(٢)

نظرة في معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾
[لماذا يعتبر الشرك بالله تعالى أصل الشر والمصائب كلها؟]

« الجواب » : لما كان الكلام في غفران الشرك وعدمه مما ينبغي التعرض له في هذا المقام[1] نظرًا إلى كثرة مباحثه ، وأن الكفر أصل لكل مفسدة ، رأينا أن ننقل للقراء في هذا البحث ما حرَّرناه في كتابنا القول المفيد تتميمًا للفائدة فنقول :

قال المصنف :

ثم الخلود واقع في النار ... بالكفر لا سواه من أوزار
بل كل عبد مات وهو مؤمن ... ولو عصى له الجنان معدن
فإن عصى ومات غير تائب ... فالأمر فيه للكريم الواهب

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكافر لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (البقرة:٦) . ولأمثالها من آيات القرآن والأحاديث : وقال البعض لا يَحسُن منه تعالى تعذيب أحد أصلاً لا كافرًا ولا غيره . وذكروا لذلك دلائل عقلية ادَّعَوا أنها مبنية على الحُسن والقُبح العقليَّين ، فقالوا أولاً : إن التعذيب ضَررٌ خالٍ عن المنفعة ، لأنه سبحانه منزَّه عن أن ينتفع بشيء ولا شكَّ أن

(١) هذه الفتوى جزء من استطراد الشيخ المطيعي بعد جواب له مفصل عن سؤال حول الرق (وهي آخر فتاواه رحمه الله ، وتجد تفصيل هذا في موضعه عند فتوى الرق) ، وكعادتنا في سائر هذا المجموع نقلنا هذا الاستطراد إلى موضعه اللائق به موضوعيًا ، وجعلناه في صيغة سؤال وجواب . ونعيد التنبيه ـ كما مرَّ بالتقديم ـ إلى أن كل ما وقع بين معكوفتين [ ] ؛ هو من كلامنا ، أو تصرُّفنا في كلام الشيخ بخيت تقديمًا أو تأخيرًا . . أو نحوهما .

العبد يتضرَّر به ولو سلَّمنا انتفاعه وإن كان مُحالاً بديهة ، فالله قادر على أن يوصل النفع إليه من غير عذاب لأحد فكان العذاب ضررًا خاليًا عن النفع ، والضرر الخالي عن النفع قبيح بداهة فيستحيل أن يقع منه تعالى ، وهو الحكيم المحسن .

وثانيًا : إذا كلف الله الكافر ترتَّب على تكليفه العذاب لأنه مع كونه كافرًا لا يظهر منه إلا العصيان طبعًا ، فكان تكليفه مستعقبًا للضرر المحض ، وما كان كذلك فهو قبيح ، فإما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب .

وثالثًا : إن الخالق لداعية المعصية هو الله تعالى فيقبح منه بعد خلقها ، أن يعاقب عليها .

ورابعًا : سلمنا العقاب ، فمن أين القول بالدوام وأقسى الناس قلبًا ، إذا أراد أن يعاقب من بالغ في الإساءة إليه فعذبه وبالغ في عذابه وواظب عليه لامه كل أحد . وقيل له . إما أن تقتله وتريحه ، وإما أن تعفو عنه ، فإذا قبح هذا من إنسان يتلذذ بالانتقام ، فكيف يليق بالغني الكريم الرءوف الرحيم أن يعذب عبده على الدوام .

وخامسًا : من تاب من الكفار ولو بعد حين قبل الله توبته قطعًا ، وغفر له كل ما قد سلف ، أترى هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين ، فلا يتوبون ؛ أو يحسن أن يقول في الدنيا ﴿ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (غافر:٦٠) ، وفي الآخرة لا يجيب دعاء هؤلاء إلا بقوله : ﴿ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾(المؤمنون:١٠٨). وأمَّا التمسُّك بالدلائل النقلية فلا يفيد ؛ لأنها لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين ، فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة لليقين .

على أنه يمكن أن يقال إن أخبار الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورًا صريحًا كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق ، وكلما كان الذنب عظيمًا في القبح كان العفو عنه أعظم في الحُسْن ، على أنه يمكن أن يقال إن جمل الوعيد كلها دعائية ، وعلى فرض أنها إخبارية

فهي أخبار عن استحقاق الوعيد ، لا عن وقوعه بالفعل ـ ونقول في رد ذلك ـ إن نفي العذاب مطلقًا عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر من جميع الملل والنحل ، حتى أن المجوس يقولون به ، مع أنهم هم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فإن عقولهم على فرض أن فيهم عقلاً زعموا أن إبليس عليه اللعنة ، لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى ، وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقي محبوسًا يرمي بالآفات ، فمن أحياه الله تعالى أماته ، ومن أصحه أسقمه ، ومن أسره أحزنه ، وكل يوم ينقص سلطانه ، فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجو وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان ؛ وعصيانهم له تعالى وإن كان المشهور عن هؤلاء المجوس ، أن الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة من الظلمة دون النور ، وبطلان مذهب هؤلاء ظاهر ، ولئن سلمنا أن أحدًا من الناس يقول ذلك فهو مردود بأن غالب الأدلة التي ذكرت إن سلمنا أن مبناها على الحسن والقبح العقليين ، فقد قامت الأدلة على بطلانهما فبطل ما انبني عليهما .

ولو سلمنا عدم بطلانهما فنقول : إن لله تعالى صفتين : صفة لطف ، وصفة قهر ، ولا بُدَّ أن يتوفر على كل منهما مقتضاها ، فمقتضى الأولى هي الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب ، فكان من الواجب في الحكمة العقلية . أن يكون الملك لا سيما ملك الملوك موصوفًا بهما لأن كلاً منهما من صفات الكمال للملوك ، ولا يقوم أحدهما مقام الأخرى ولا ينتظم أمر الملك في ملكه إلا إذا جازى المحسن على إحسانه بالحسنى والمسيئ على إساءته بالعقاب المناسب لها . ومن منع ذلك فقد كابر ـ وعلى ذلك نقول ـ لمَّا خلق الله تعالى الإنسان وغرز في طبعه أن تعيش أفراده مجتمعة على أن يكون لكل فرد عمل يعود

نفعه على نفسه وعلى المجموع في بقائه وللمجموع ما لا غنى عنه أيضًا في بقائه ونمائه ، وأودع في كل فرد شعورًا بحاجته إلى سائر الأفراد التي شملها اسم نوعه وأعجزه عن أن يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده دون معاونة من عداه والحس والمشاهدة ، شاهدا عدل على ذلك . وقد أودع في كل فرد من أفراده قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عملية ، فكان له لذة في كل كائن يرمي فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقوته الإدراكية يميز بين الضار والنافع ، وبقوته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره في الوصول إليه ويحذر كل الحذر مما يضره ويغالب غيره في دفعه عنه ، ويتباعد كل التباعد عما يضره ، ويتبع ذلك أن يكون له في كل كائن ينفعه لذة ورغبة في حصوله ، وبجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله ، فلا تنتهي رغائبه إلى غاية ولا تقف مخاوفه عند نهاية ، وبالجملة فقد بينا فيما سبق حاجة النوع الإنساني إلى قانون إلهي بوقف كل فرد من أفراده عند الحد الذي به ينتظم أمر معاشه في هذه الدار بحيث لا يقدر على غيره لا في نفس ولا في عرض ولا في مال ، فلو لم يجعل الله الثواب والنفع لمن عمل بذلك القانون ولم يتجاوز حدوده ، والعقاب لمن خالفه وتجاوز حدوده ، ويجعل كلاً من الثواب والعقاب على نسبة العمل لكان ذلك القانون كعدمه وعاد الخلل وسادت الفوضى في الاعتقاد ، والقول وإذا كنا مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد في اليوم الآخر لمن عصى ، نشاهد الإنسان يتطاول في الرغبة شهوة وطمعًا ويذهب إلى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما في يديه ، بل يستعمل كل حيلة للوصول إلى ما في يد غيره ، فأنت تراه كلما حثه الفكر والخيال إلى أن يدفع عن نفسه مضرة أو يجلب لها منفعة فتح له الفكر بابًا من الحيلة أو هيأ له وسيلة لاستعمال القوة فيقوم التناهب مقام التواهب فحينئذ لا ينكر وجوب ذلك الذي قلنا إلا مكابر فكان من ضروريات نظام العالم في هذه الدار ـ ومن المستحسن عقلاً ونقلاً ـ مجازاة المحسن بالإحسان على قدر إحسانه ، ومجازاة

المسيئ بالعذاب والهوان على قدر إساءته ، فلذلك كلف الله الإنسان بما كلفه ورغبه بما رغبه إن أطاع ، ورهَّبه بما رهَّبه ، إن عصى . وعلى ذلك نقول إن قولهم إن الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة ليس بشيء لأن ذلك الضرر هو من تمام العدل الذي يقتضيه نظام العالم في هذا الدار ، على أنه إن كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى . وعلى المعذب فمُسَلَّم ، ولكن لا يقتضي ذلك خلوه عن النفع بالمرة حتى يكون قبيحًا بديهة ، بل هو قد أتى بأكثر المنافع ، وهي حفظ نظام العالم : وإن كان المراد خلوه من النفع بالكلية ، فغير مُسَلَّم ، لما علمت أن عليه مدار النظام ، فكل من الثواب والعقاب مقتضى حكمة الحكيم ، ولا يلزم في حسن توقيع العقاب عقلاً على المجرم بقدر جريمته أن يعود نفع ذلك على من أوقع عليه العقاب ، بل يكفي أن يعود نفع ذلك على الهيئة الاجتماعية ، وأما قولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان ، فمتى حصل تكليفه ترتب عليه العذاب إلخ .

فيقال عليه إن كان المراد أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان بمعنى أن الله خلقه كذلك بحيث يستحيل عقلاً أن يظهر منه الطاعة فغير مُسَلَّم ، لأن الله خلق كل إنسان ولم يكلفه إلا إذا كان قادرًا مريدًا عالمًا متمكنًا من الفعل والترك مميزًا بين ما يضر وما ينفع فإن أطاع مختارًا كان له الثواب وإن عصى مختارًا كان عليه العقاب ، فهو الذي إن يشأ أسعد نفسه وإن يشأ أشقاها وليس له أن يحتج بما في علم الله تعالى من سعادته وشقاوته الأزليين لأنه تعالى كما يعلم أن العبد سعيد أو شقي يعلم أنه هو الذي يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة ، فكل من السعادة والشقاوة ـ واختيار أيهما ـ معلومة له تعالى ، وهذا لا حجة للعبد فيه ، وإن كان المراد أن الكافر هو الذي اختار ألا يظهر منه إلا العصيان فمُسَلَّم ولكن لا يفيد ، بل كان حينئذ مقتضى الحكمة والعدالة مجازاته بما يستحق ، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ـ وقولهم إنه سبحانه هو الخالق لداعية المعصية يقال عليه أيضًا إن كان المراد أنه تعالى خلق الداعية

المذكورة على معنى أن العبد مجبور لا فعل له ولا اختيار فغير مُسَلَّم ، لأن العبد كما يشهد سليم عقله وحواسه من نفسه بأنه موجود ولا يشك في ذلك ولا يحتاج فيه إلى دليل كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدرته ، ويعد إنكار شيء من ذلك مساويًا عند بديهة العقل لإنكار وجوده ، وكما يشهد بذلك في نفسه يشهد به أيضًا في بني نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ، ولولا قيام البرهان العقلي القاطع على أن الممكن لا يكون مصدرًا لأثر من الآثار ؛ لقضت بديهة عقله أنه الموجود لأفعاله الاختيارية استقلالاً . ولكن ذلك البرهان هو الذي جعله يقول إن الموجد لها هو الواجب جل شأنه ، ولكن لولا تعلق إرادة العبد وقدرته بعمله الاختياري ما أوجده الواجب ، فالله أوجد فعل العبد الاختياري مرتبًا على تعلق إرادة العبد وقدرته به .

وإن كان المراد أن الله خلق العبد مريدًا قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا ، ولولا ذلك ما أمكن الكافر أن يعصي فمُسَلَّمٌ ، لكن ذلك لا يفيد لأن خلق العبد كذلك تكميل له ، وإيجاد له على الوجه الأتم والأكمل ، وكل من إرادته وقدرته صالحة لأن تتعلق بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تابعًا لتصوراته وتصديقاته فتتعلق إرادته وقدرته بما تصوره ملائمًا له واعتقده كذلك فيفعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافرًا له ويعتقده كذلك فيتركه وقد أعطى الله عبده علمًا يميز به بين ما يلائمه وما لا يلائمه ، وما وكله إلى عقله وعلمه لتصورهما ، بل مع ذلك أرسل إليه رسلاً مبشرين ومنذرين وبيَّن على ألسنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه مما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بثوابه ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ۝ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ﴾ (الإسراء:١٥،١٦) ، بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وترك الفحشاء والمنكر والبغي ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا وخالفوه باختيارهم ﴿ فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ ، جزاء وفاقًا ، ألا ترى أن المعتزلة مع

أنهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضًا بناء على ذلك أنه يجب عقلاً إثابة الطائع وتعذيب العاصي ، وقولهم هب أننا سلمنا العقاب فمن أين الدوام إلخ ، نقول في رده إن هؤلاء الكفار لما زاولوا الكفر أو المعاصي عنادًا أو إهمالاً مرة بعد مرة مع الإصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فيهم خبثت ذواتهم خبثًا دائمًا وأصروا على كفرهم وعصيانهم أبد الآباد وعزموا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه بحال من الأحوال كما يرشد إلى ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾ (الأنعام:٢٨) ، وقوله تعالى زجرًا للقائل منهم : ﴿ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ﴾ (المؤمنون:٩٩،١٠٠) ، فكان دوام العذاب جزاءً وفاقًا على قدر الجريمة والمعصية ، ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين في الأنفس والآفاق أمر قبيح لا يكاد أن يحيط نطاق العقل بقبحه والله سبحانه وإن لم يتضرر بكفره ، لكن كفره مفسدة في ذاته ومضرة على الخلق كافة ، ولذلك شرع الله الجهاد وقتل الكفار وقال عز من قائل : ﴿ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾ (البقرة:١٩١) ، أي الكفر أشدّ قبحًا وفسادًا من القتل ومن قتل يقتل ، فمن كفر كذلك يقتل بالأولى ، فهذا الكافر هو الذي سبَّب لنفسه عذابًا أبديًا ، وعقابًا سرمديًا ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴾ (غافر:١٠)، وإلى قوله تعالى حكاية عن إبليس في خطابه لأولئك : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓا أَنفُسَكُم ﴾ (إبراهيم:٢٢) ، ولا يقاس هذا بما ضرب من الأمثال فإن الله سبحانه قد أعذر الكفار وأنذرهم وبيَّن لهم جزاء كفرهم في قانونه الذي أرسل به رسله وبين فيه عقاب كل جريمة على حسب ما قضت به حكمته ، ألا ترى لو أن ملكًا وضع قانونًا لرعيته بيَّن فيه عقاب كل جريمة واقتضى نظام رعيته وأمن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله أنه جعل عقوبة جريمة القتل مثلاً السجن الدائم

مع الأشغال الشاقة وأعلن ذلك على رعيته ، ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها بمقتضى قانونه الذي علمه الجاني قبل إقدامه على الجناية ، فالعقل لا يستقبح ذلك ، بل يعده العقلاء عدلاً وحسنًا ، فكذلك صنع الله الحكيم في خليقته ، جعل عقاب الكفر عذابًا أليمًا دائمًا في دار الآخرة لأنه جحود بنعمة من لا يتناهى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته ، وقد بين كل ذلك على لسان رسله ونصب الأدلة في الأنفس والآفاق ووعد أولئك الكفار أنهم إن تابوا يغفر الله لهم ما قد سلف فضلاً وكرمًا فقال سبحانه : ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾ (الأنفال:٣٨) ، وأما قولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه ، أفترى أن هذا الكريم العظيم إلى آخره . ففيه أن من تاب في هذه الدار ، دار العمل من الكفر ، وأسلم وجهه لله ، فقد أبدل الكفر القبيح بضده الحسن اختيارًا منه وامتثالاً لأمر الله تعالى ، فهناك كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الإيمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها العمل أو يضر ، ويمكن للعبد باختياره أن يتدارك ما فاته من الأعمال الحسنة وأن يندم على ما عمله من الأعمال القبيحة فيصير الكفر بهذا الإيمان كأن لم يكن ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ (هود:١١٤) ، فلا بدع في مغفرة الله له جودًا وكرمًا ورحمة وفضلاً ، وأما في الدار الآخرة التي هي دار الجزاء على الأعمال لا دار عمل فلا تنفعهم التوبة ، فقد اختلفت الداران وامتاز الفريقان ﴿ فَرِيقٞ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٞ فِي ٱلسَّعِيرِ ﴾ (الشورى:٧) .

وانتهى الأمد بعد الذي ضربه الله على لسان رسله للعمل وقبول التوبة ، وقد رأينا في هذا العالم أن الدواء ينفع وقتًا محدودًا ، فإذا فات ذلك الوقت واستحكم الداء فلا ينفع الدواء ، فإن قلت : إن الكفار أكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (هود:١٧) ، فيكون المعذبون الخالدون أكثر من المنعمين فكيف تكون دائرة رحمته أوسع من

دائرة غضبه ؟ قلنا : إن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم فقط ، وبنو آدم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحور والولدان ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ (المدثر:٣١) ، ﴿ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل:٨) ، فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب ، على أن أهل النار مرحومون في عذابهم فإن ما عند الله من كل شيء لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض ، وهم مختلفون في العذاب وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض ، وإن ظن كل واحد من أهلها أنه أشد الناس عذابًا لكن الكلام إنما هو في الواقع ، ونفس الأمر على أن الجميع ما داموا في دائرة الوجود والحياة فهم في دائرة الرحمة والفيض العميم ، فإن كلاً منهما في النعم التي يحافظ عليها الإنسان ويتجشم لأجلها أبشع الأدوية .

وأما قولهم : إن التمسك بالأدلة النقلية لا يفيد إلخ ، ففيه أنهم إن أرادوا أن هذه الأدلة العقلية التي استدلوا بها تفيد اليقين فقد علمت حالها وأنها كسراب بقيعة ولا تفيد ظنًّا فضلاً عن اليقين ، وإن أرادوا مطلق الأدلة العقلية فمُسَلَّمٌ ، لكن الأدلة التي أقاموها ليست منها على أن كون الأدلة النقلية لا تفيد اليقين إنما هو مذهب البعض ، ومذهب الجمهور ، وهو الحق ، أنها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة ومتواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، وعلى الجزم بصدق القائل والعلم بعدم المعارض العقلي فإنه إذا تعين المعنى من لفظ القائل وكان مرادًا له منه بقرينة مشاهدة أو متواترة ، وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد الخبر اليقين لأنه لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه والفرض أن الكذب عليه محال ، نعم قالوا : إن في إفادة الأدلة النقلية لليقين في العقليات نظرًا إلى أن كونها مفيدة له مبني على أنه هل يحصل بمجردها والنظر فيها وكون قائلها صادقًا الجزم بعد المعارض العقلي وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواترًا ، مدخل في ذلك الجزم ؟ ولا شك أن حصول ذلك الجزم بمجرده أو بمدخليه القرينة فيه لا يمكن الجزم بأحد طرفيه الإثبات والنفي ، لا جَرَم كانت إفادتها لليقين في العقليات محل نظر وتأمل .

فإن قلت : إذا كان صدق القائل مجزومًا به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما ، قلت : أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتًا وانتفاء ولا طريق للعقل بمجرده إلى الثبوت أو الانتفاء ، بل يعلم ذلك بالمعاينة أو الخبر الصادق جزمًا ، والمراد بالعقليات ما لم يجزم العقل بإمكانه ثبوتًا وانتفاءً ، وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات ، وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فإنهما بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض العقلي لأنها مركبة ، إما من مقدمات علم صحتها بالبديهة أو علم بالبديهة ، لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة لا تتعارض ، ولا شك أن ما نحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور ، فالأدلة النقلية تفيد اليقين فيه ، على أنه لا معنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات إلا الجزم بصدق القائل واستحالة الكذب ، وهذا المعنى بعينه قائم في العقليات أيضًا وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتًا أو انتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات ، بل يجوز أن يكون ممتنعًا وأن يكون ممكنًا وإمكانه قد خفي على العقل ، لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتعين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعًا ولم يبق إلا احتمال كونه ممكنًا ، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه وذلك محال ، فالحق أن الدليل النقلي يفيد اليقين والقطع في العقليات أيضًا ، نعم يقال : إن النظر في الأدلة النقلية نفسها مع القرائن المشاهدة أو المنقولة تواترًا هو الذي يفيد اليقين في الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلي ومثلها في ذلك العقليات وذلك ليقين إرادة القائل الصادق جزمًا . وأما إذا نظرنا إلى

الأدلة النقلية في نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لا في الشرعيات ولا في العقليات بخلاف الأدلة العقلية فإنها بمجردها تفيد اليقين لتركبها مما سبق ، هذا هو الحق في الفرق بين الدليل النقلي والعقلي حتى إن الشيخ الأكبر ـ قدّس سره ـ قدم الدليل النقلي على العقلي فقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني والسبعين والأربعمائة من الفتوحات :

على السَّمْعِ عَوَّلْنَا فكُنَّا أُولِي النُّهَى ولا عِلْمَ فيما لا يَكُونُ عَنِ السَّمْعِ

وقال في الباب الثامن والخمسين والثلثمائة منها :

كَيْفَ للعَقْلِ دَلِيلٌ والَّذِي قَدْ بَنَاهُ العَقْلُ بالكَشْفِ انْهَدَمْ
فنَجَاةُ النَّفْسِ فِي الشَّرْعِ ، فَلا تَكُ إنْسَانًا رَأَى ثُمَّ حُرِمْ
واعْتَصِمْ بالشَّرْعِ بالكَشْفِ فَقَدْ فَازَ بالخَيرِ عُبَيْدٌ قَدْ عُصِمْ
أَهْمِلِ الْفِكْرَ فَلاَ تَحْفَلْ بِهِ واتْرُكَنَّهُ مِثْلَ لَحْمٍ فِي وَضَمْ
إنَّ للفِكْرِ مَقَامًا فاعْتَضِدْ بِه فيه تَكُ شَخْصًا قَدْ رُحِمْ
كُلُّ عِلْمٍ يَشْهَدُ الشَّرْعُ لَهُ هُوَ عِلْمٌ ، فَبِهِ فَلْتَعْتَصِمْ
وإذَا خَالَفَهُ العَقْلُ فقُلْ : طَوْرَكَ الْزَمْ مَا لَكَ فِيه قَدَمْ

ويؤيد هذا ما روي عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « إن للعقل حدًّا ينتهي إليه كما أن للبصر حدًّا ينتهي إليه» ، وقال الإمام الغزالي : ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ، إلى آخر ما قاله . ومع ذلك كله فالله قد أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات التي دلت دلالة ضرورية قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم ، فكانت إفادة أقوالهم التي تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة أو المنقولة تواترًا لليقين راجعة للعقل أيضًا ، ولا شك أن فيما نحن بصدده ما لا يحصى في القرآن والسنة المتواترة مما يدل على خلود الكفار في النار والعذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها ، فتأويلها بمجرد شبه أضعف من الهباء ، وأوهن من بيت العنكبوت ، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود

فيه مما لا ينبغي للعاقل الإقدام عليه . على أن هذه التأويلات في غاية السخافة ، وكيف يمكن أن يخطر على بال عاقل أن تكون جمل الوعيد دعائية ، وأن تكون معلقة على عدم العفو بعد النظر في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ (النساء:٤٨) ، وكيف يمكن أن يكون الإخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع في مثل قوله تعالى : ﴿ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا ﴾ (الإسراء:٩٧) ، وقوله : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ﴾ (النساء:٥٦) ، سبحانك هذا بهتان عظيم ، ولا شك أن الملك إذا وضع قانونًا وجعل فيه لكل جريمة عقابًا ، فإذا لم يجزم الناس بأن ذلك المالك يوقع عقاب كل جريمة على فاعلها كان جعل تلك العقوبات في ذلك القانون عبثًا ولا يفيد فائدته المطلوبة ، ولولا قوله تعالى : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨) ، ما كان العقل يجيز العفو عن غير المشرك ، ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا بجوازه . ألا ترى إلى مقالة الملك كسرى حين سأله وزيره بم سدَّت علينا وأنت بشر مثلنا حيث قال له : سدت عليكم بأربع خصال ، وعد منها قوله : لا نعاقب إلا بحسب الذنب ، وقوله : ولا نخلف وعدًا ولا وعيدًا ، فقال له وزيره في كل من القولين : زه ، أي أحسنت ، فأنت ترى أن العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب ، وأن لا يخلف الوعد والوعيد ، كذلك حقَّت حكمة ربك على الكفار أنهم أصحاب النار . وأما ما ينقل عن بعض السلف ، وما يذكر في كتب الصوفية من قولهم بعدم الخلود في النار ، فذلك محمول على عدم خلود عصاة للمؤمنين الموحدين ، قال الشيخ عبد الكريم الجبلي في كتابه المسمي «الإنسان الكبير» وفي شرح الأسرار من الفتوحات ـ أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار ؛ وقال : إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار ، فإن ذلك كذب وخطأ ، وإذا احتمل الكلام وجهًا صحيحًا وَجَبَ المصيرُ إليه . ا هـ .

وعلى ذلك يحمل ما ذكره هو أيضًا في كتابه المسمى بالإنسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود ، وعلى ذلك كان كل كافر مات على كفره والعياذ بالله تعالى معذبًا في النار خالدًا فيها لا يخرج أبدًا ـ نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبر إن داوم العذاب إنما هو للكافر الذي لم يبالغ في الاجتهاد والسعي بقدر وسعه وإن لم يهتد إذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ـ وفي المنقذ للإمام الغزالي كلام يقرب منه بعض القرب ، وكل عبد مات وهو مؤمن فلا بد أن يخرج من النار ويدخل الجنة فإن الإيمان الذي مات عليه خير قد عمله بلا شك وقد قال تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٧،٨) ، فلا بد أن يرى خير الإيمان ولا يجوز أن يكون ذلك قبل دخول النار ، لأنه يلزم على ذلك أن يدخل الجنة ، ثم يخرج منها إلى النار وذلك يخالف قوله تعالى : ﴿ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴾ (الحجر:٤٨) ، فتعين أن يكون بعد دخوله النار وإخراجه منها إلى الجنة فكان مآله إليهما ، وذلك معنى قول الناظم ـ ولو عصى له الجنان معدن ـ كما أن كل عبد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فإنا نفوض أمره إلى ربه إن شاء عفا عنه ، وإن شاء عاقبه لقوله تعالى : ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨)، وقوله تعالى : ﴿ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾ (المائدة:١٨) ، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ (الزمر:٥٣) ، والقول بأن ذلك مشروط في الكبائر بالتوبة عدول عن الظاهر بغير مقتض ، وهذا هو المراد من قول الناظم : فإن عصى ومات . . . إلى آخر البيت .

فاحرص على هذا التحقيق وفقك الله[1].

* * *

(١) مجلة الإسلام ، السنة ٤ العدد ٣٣ . شعبان ١٣٥٤هـ/نوفمبر ١٩٣٥م . ص١٨-٢٦.

(٣)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾

ما الحكمة في الإتيان بالفاء في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ (طه:١٠٥) ، وحذفها في نظائرها كقوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ (الإسراء:٨٥) ، ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ (البقرة:٢١٩) . . . إلى غير ذلك ؟

« **الجواب** » : قال شيخ الإسلام أبو يحيى زكريّا الأنصاريُّ في كتابه المسمّى بـ« فتح الرّحمن بكشف ما يلبس من القرآن » : كلُّ ما جاء من السُّؤال في القرآن أجيب عنه بـ« قل » بلا فاء إلاّ في قوله تعالى في طه : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴾ (طه:١٠٥) ؛ لأنَّ الجواب كان بعد وقوع السُّؤال ، وفي [آية] « طه » قبله ، فتقديره : إن سُئِلت عن الجبال فقل .

قال الألوسيُّ : وحاصله أنَّ السُّؤال في الآيات ما عدا آية « طه » لمّا كان محقّقًا موجودًا عند نزول الآيات لم يؤت بالفاء فيها ، وفي « طه » لمّا لم يكن السُّؤال محقّقًا موجودًا وقت نزولها ؛ قرن الجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشّرط ، وفيه نظر ، فقد روى الضّحّاك أنَّ مشركي مكّة قالوا على سبيل الاستهزاء : يا محمّد ، كيف تكون حال الجبال يوم القيامة ؟ فنزلت . وفي « الدُّرِّ المنثور » : أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : قالت قريش : يا محمّد ، كيف يفعل ربُّك بهذه الجبال يوم القيامة ؟ فنزلت ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ ﴾ الآية ، إلى غير ذلك ممّا يدلُّ على تقدُّم السُّؤال على النُّزول ، ولم أظفر برواية تدلُّ على تقدُّم النُّزول » . ا هـ .

وقال النّيسابوريُّ : « ويحتمل أن يكون هذا جواب سخفة تمسّك بها منكرو البعث ، ومنهم جالينوس زعم أنَّ الأفلاك لا تفنى ؛ لأنَّها لو فنيت لابتدأت بالنُّقصان حتى تنتهي إلى البطلان ، وكذا الجبال وغيرها من الأجرام الكلّيّة فأمر الله تعالى نبيّه ﷺ أن يُبيِّن لهم هذه المسألة الأصوليّة من غير تأخير ، ولهذا دخل « فاء» التّعقيب في الجواب . ثم قال : وحاصل الجواب أنَّ كلّ بطلان لا يلزم أن يكون ذبوليًّا ، بل قد يكون دفعيًّا » . ا هـ .

قال الألوسيُّ : ولا أرى شيئًا من الآيات الخالية عن الفاء تشارك هذه الآية في هذا المعنى الذي قرّره ، ورأيت في بعض تعليقات الفاضل غياث الدِّين عيسى الحيدريِّ على هامش البيضاويِّ بخطِّه النُّورانيِّ ما نصُّه : والفاء للمسارعة إلى الإلزام ، وفيه رمز خفيّ إلى ما ذكره النّيسابوريُّ ، والكلُّ مأخوذ من كلام الإمام الرّازيِّ في تفسيره ، قال : إن مقصود السائلين الطّعن في الحشر والنّشر ، فلا جرم أمر ﷺ بالجواب مقرونًا بحرف التّعقيب ، لأنَّ تأخير البيان في هذه المسألة الأصوليّة غير جائز ، وأمّا تأخيره في المسائل الفروعيّة فجائز ، ولذا لم يؤت بالفاء في الأمر بالجواب في قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾ (البقرة:٢١٩) ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ (البقرة:٢١٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (الأنفال:١) ، وقوله ﷻ : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ (البقرة:٢٢٠) ، إلى غير ذلك . وقال في موضع آخر : إن السُّؤال المذكور إمّا عن قدم الجبال أو عن وجوب بقائها ، وهذه المسألة من أمّهات أصول الدِّين ، فلا جَرَمَ أَمَرَ ﷺ أن يجيب بالفاء المفيدة للتعقيب كأنَّه سبحانه قال : يا محمد أجب على هذا السُّؤال في الحال من غير تأخير ؛ لأنَّ القول بقدمها ، أو وجوب بقائها كفر ، ودلالة الجواب على نفي ذلك من جهة أنَّ النسف ممكن ، لأنه ممكن في كلِّ جزء من أجزاء الجبل ،

والحسُّ يدلُّ عليه ، فوجب أن يكون ممكنًا في حقِّ كلِّ الجبل ، فليس بقديم ولا واجب الوجود ؛ لأنَّ القديم لا يجوز عليه التّغيُّر والنسف . ا هـ .

وفيه : إن عدم جواز التغيُّر والنسف إنَّما يُسَلَّمُ في حقِّ القديم بالذات ، ولم يذهب أحد من السائلين إلى كون الجبال قديمةً كذلك ، وأما القديم بالزمان فلا يمتنع عليه لذاته ذلك ، بل إذا امتنع فإنَّما يمتنع لأمر آخر على أنَّ في كون الجبال قديمة ـ بالزمان عند السائلين ، وكذا غيرهم من الفلاسفة ـ نظرًا ، بل الظاهر أنَّ الفلاسفة قائلون بحدوثها الزمانيِّ ، لكن لم يعلموا مبدأً مُعيَّنًا له ، كما لم يعلموا كيفيته وسببه على التحقيق ، فتأمل . ا هـ .

وأقول : إن المراد بالنسف إعدامها بالكلِّيّة ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۝ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴾ (طه:١٠٦،١٠٧) . والفلاسفة على مشهور مذهبهم ـ وإن قالوا بحدوث الجبال بالزمان ـ قائلون بقدمها بالنوع ، فلا يُجَوِّزُون انعدامها بالكلِّيّة ، بل يقولون بوجوب بقاء النّوع ، وهو لا يكون إلاّ ببقاء الأفراد دون بداية لها ولا نهاية ، وإن تجدّدت وتغيّرت ، وهذا هو معنى القدم ووجوب البقاء اللَّذَين أشار إليهما الإمام الرّازيُّ .

والسّائلون وإن كانوا من مشركي العرب يجوز أن يكونوا قائلين بذلك ، أو أنَّهم سألوا كذلك على سبيل الاستهزاء والتعنُّت كما سبق نقله .

والعلاّمة الألوسيُّ ليس من رجال الإمام الرّازيِّ في الفلسفة حتى يَرُدَّ عليه في مثل هذا ، ثمّ ذكر الرّازيُّ في موضع آخر أنَّ السُّؤال والجواب قد ذُكِرَا في عدَّة مواضع من كتاب الله تعالى : منها فروعية ومنها أصولية . والأصولية في أربعة مواضع : هذه الآية ، وقوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ (البقرة:١٨٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء:٨٥) ، وقوله ﷻ : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴾ (الأعراف:١٨٧) . ا هـ .

قال الألوسيُّ : ولا يخفى أنَّ عدَّ جميع ما ذُكِرَ من الأصوليّة غير ظاهر ، وعلى تقدير ظهور ذلك في الجميع يرد السُّؤال عن سرِّ اقتران الأمر بالجواب بالفاء في بعضها دون البعض ، وكون ما اقترن بالفاء هو الأهمّ في حيِّز المنع ، فإنَّ الأمر بالجواب عن السُّؤال عن الرُّوح إن كان عن القدم ونحوه ـ مهمّ كالأمر بالجواب فيما نحن فيه ، بل لعلّه أهمُّ منه لتحقُّق القائل بالقدم الزمانيِّ للرُّوح ؛ بناءً على أنَّها النّفس النّاطقة كأفلاطون . ا هـ .

وأقول : أخرج أحمد والبخاريُّ ومسلم والتِّرمذيُّ والنّسائيُّ وابن جرير وابن المنذر وابن حبّان وابن مردويه والبيهقيُّ وأبو نعيم معًا في «الدّلائل» عن ابن مسعود قال : كنت أمشي مع النبيّ عليه الصلاة والسلام في حرّة المدينة وهو متوكِّئ على عسيب ، فمرّ بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض : سلوه عن الرُّوح ، وقال بعضهم : لا تسألوه ، فسألوه ، وقالوا : ما الرُّوح ؟ فما زال متوكِّئًا على العسيب ، فظننت أنَّه يوحى إليه ، فقال : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء:٨٥) ، فهذا الحديث يفيد أنَّ اليهود هم الذين سألوا عن الرُّوح ، وهم لا يسألون عن قدم الرُّوح ، ولو كان السُّؤال عن ذلك كان الجواب بما ينفي القدم لا بمثل هذا الجواب الذي معناه لا أدري ، بل علمها عند ربِّي .

وفي «الدُّرِّ المنثور» أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر وأبو نعيم والبيهقيُّ كلاهما في «الدّلائل» عن ابن عباس قال : «بعثت قريش النضر ابن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة ، فقالوا لهم : سَلُوهم عن محمد ، وصِفُوا لهم صفتَه ، وأخبروهم بقوله ، فإنَّهم أهل الكتاب الأوّل ، وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء . فخرجا حتى أتيا المدينة ، فسألوا أحبار اليهود عن رسول الله ﷺ ، ووصفوا لهم أمره وبعض قوله ، وقالا : إنكم أهل التّوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا . فقالوا لهم : سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهنَّ فهو نبيٌّ مرسل ، وإن لم يفعل فالرجل مُتَقَوِّل فروا فيه

رأيكم . سلوه عن فتية ذهبوا في الدّهر الأول ما كان من أمرهم فإنَّه قد كان لهم حديث عجيب ؟ وسلوه عن رجل طوّاف بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نبؤه ؟ وسلوه عن الرُّوح ما هو ؟ فإن أخبركم بذلك فهو نبيّ فاتّبعوه ، وإلاّ فهو متقوِّل . فأقبل النّضر وعقبة حتى قدما على قريش... الحديث»[1] ، وهو يدلُّ على أنَّهم ما كانوا يسألون عن قدم الرُّوح ، وإنَّما كان الغرض من السُّؤال الوقوف على ما يجيب به ليعلم إن كان منطبقًا على ما هو عندهم من علامات نبوّته أم لا ، ولا يلزم من كون السُّؤال والجواب في المواضع الأربعة من المسائل الأصوليّة أن تكون جميعها سواءً في الأهمِّيّة ؛ ولذا قال سابقًا : هو فيما ذكره النّيسابوريُّ واعترف بأنَّه مأخوذ من كلام الرّازيِّ ، ولا أرى أنَّ شيئًا من الآيات الخالية عن الفاء يشارك هذه الآية .

وأمّا قوله : إن عدّ جميع ما ذكر من الأصوليّة غير ظاهر فهو مسلّم ؛ لأنَّ قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ﴾ (البقرة:١٨٩) ، ليس من الأصوليّة ، بل هي لبيان مواقيت النّاس في معاملاتهم ومواقيت الحجِّ وذلك من الفروع ، ولكنّ ذلك لا يضرُّ فيما هو المقصود من بيان سرِّ الإتيان بالفاء في خصوص الآية الّتي نحن فيها .

وقال الشِّهاب الخفاجيُّ : «الظاهر أنَّه إنَّما قرن الأمر بالجواب بالفاء هنا ولم يقرن بها في تلك المواضع للإشارة إلى أنَّ الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك ، فأمر ﷺ بالمبادرة إليه بخلاف الجواب عن سؤال الرُّوح وعن سؤال الحيض مثلاً ، فإنَّه لم يكن معلومًا له عليه الصلاة والسلام من قبل». ا هـ .

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في «تفسيره» (١٩١/١٥)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٢٧٠/٢) ، والأصبهاني في «دلائل النبوة» (٢١٦/١)، وقد ذكره ابن إسحاق في «السيرة» (١٨٣/٤) ، والسيوطي في «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» (٣٥٧/٥).

قال الألوسيُّ : « إنه لا يتجاسر عليه أحد من العوام فضلاً عن الخواصِّ ، فما ذكره رحمه الله تعالى ليس بشيء» . ا هـ .

أقول : إن الذي قاله الشِّهاب مأخوذ أيضًا ممّا قاله الفخر الرّازيُّ ، وهو المطابق للواقع ونفس الأمر ، وبيان ذلك أنَّك قد علمت أنَّ الفخر الرّازيّ قال : إن السُّؤال والجواب قد ذكرا في عدّة مواضع من كتاب الله تعالى : منها فروعيّة ومنها أصوليّة ، والأصوليّة في أربعة مواضع : هذه الآية . . . إلى آخر ما سبق نقله عنه ؛ وإنَّ الألوسيّ نازعه في أنَّها جميعها أصوليّة . وقلنا لك : إن مراده السُّؤال والجواب في آية الأهلّة ، فكانت المواضع الأصوليّة ثلاثةً فقط على رأيه ، وأربعةً على رأي الفخر الرّازيِّ . ولا يخفى أنَّ الفروعيّة لم يكن النبيّ ﷺ فيها عالمًا بالجوب قبل نزول الوحي ، وإنَّما علمه منه ، فلم يكن عالمًا بالجواب قبل السُّؤال : وهذا ممّا لا سترة فيه ، ولا يعدُّ ذلك نقصًا في حقِّه ﷺ ، بل هو عين الكمال ، وهو مقام العبد المرسل مع الرّبِّ ذي الجلال . قال تعالى : ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النساء:١١٣) ، وغيرها من الآيات الدّالّة على ذلك كثير ، وأمّا الأصوليّة فإن كانت أربعة مواضع كما يقول الفخر ، أو ثلاثةً كما يقول الألوسيُّ ، فالجواب في آية الأهلَّة لا يعرف إلاّ من طريق السَّمع والوحي ، وهو كونها مواقيت للنَّاس والحجِّ ، وكذلك الجواب في آية الرُّوح لا يعرف إلاّ من هذا الطّريق ، لأنه إن كان جوابًا بأنَّها من عالم الأمر ـ كما هو رأي الغزاليِّ ومن وافقه ـ فالأمر ظاهر من أنَّه لا يعرف إلاّ من طريق السَّمع والوحي ، فلا يكون معلومًا قبل السُّؤال . وإن كان الجواب بمعنى لا أدري ، وإنَّ معنى الجواب أنَّ الرُّوح من علم ربِّي لا علم لي بها ، كما هو رأي الأكثر ، ويؤيِّده ما في بعض الرِّوايات أنَّ اليهود قالوا لرسل قريش : سلوه عن ثلاث خصال فإنَّه يخبركم بخصلتين ولا يخبركم بالثّالثة إن كان نبيًا .

فالأمر أظهر من أنَّه لا يعرف إلاّ من ذلك الطّريق فلا يكون معلومًا قبل السُّؤال ، خصوصًا وقد علمت أنَّ الغرض من هذا السُّؤال معرفة ما إذا كان هو النبيّ الموصوف في الكتب السّماويّة أو لا ، وطبعًا لا يعلم الجواب الذي يكون دالاً على ذلك إلاّ من طريق السّمع والوحي على كلِّ حال .

وأمّا آية السّاعة فالجواب بمعنى لا أدري كما هو صريح القرآن وصريح ما جاء في الصحيح من قوله ﷺ : **« ما المسئول عنها بأعلم من السّائل »**[1] ، والجواب على هذا الوجه لم يكن معلومًا قبل السُّؤال ، ومثل هذا جميعه لا يعدُّ نقصًا في حقِّه ﷺ كما لا يخفى على مسلم .

وأمّا الآية الّتي نحن فيها فهم إنّما يسألون عن الجبال الّتي قيل : إنها قديمة بالنّوع ، ماذا يصنع الله فيها يوم القيامة ؟ فقيل له في الجواب : ﴿ **فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۝ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۝ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا** ﴾ (طه:١٠٥-١٠٧) ، أي : يفتّتها كالرّمل السّائل ثمّ يطيِّرها بالرِّيح ، ﴿ **فَيَذَرُهَا قَاعًا** ﴾ : منبسطًا ، ﴿ **صَفْصَفًا** ﴾ : مستويًا ، ﴿ **لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا** ﴾ : انخفاضًا ، ﴿ **وَلَآ أَمْتًا** ﴾ : ارتفاعًا ، وهو جواب تضمّن إقامة البرهان العقليِّ على بطلان قدمها بالنّوع ، ووجوب بقائها ، ودلالة الجواب على ذلك ـ كما قال الرّازيُّ ـ من جهة أنَّ النسف ممكن ، لأنَّه ممكن في كلِّ جزء من أجزاء الجبل ، والحسُّ يدلُّ عليه ، فوجب أن يكون ممكنًا في حقِّ كلِّ الجبل ، فليس بقديم ولا واجب البقاء ؛ لأنَّ القديم لا يجوز عليه التّغيُّر والنسف . ا هـ .

---

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الإيمان » باب « سؤال جبريل النبي ﷺ » حديث (٥٠) ، ومسلم في كتاب « الإيمان » باب « بيان الإيمان والإسلام والإحسان » حديث (٩) من حديث أبي هريرة ﷺ ، وأخرجه مسلم أيضًا في كتاب « الإيمان » باب « بيان الإيمان والإسلام والإحسان » حديث (٨) من حديث عمر بن الخطاب ﷺ . .

أي لا يجوز عليه الإعدام والإزالة بالمرّة كما هو صريح الآية ، وقد قدّمناه . وهذا البرهان العقليُّ المبنيُّ على الحسِّ معلوم له ﷺ قبل السُّؤال بلا شبهة ، بل هو معلوم لمن دونه ﷺ من العقلاء ، وبهذا كلِّه يعلم أنَّ ما قاله الشِّهاب كلام حقّ حقيق بالقبول ، وإنَّه مبنيّ على كلام الفخر ، ولا يليق أن يقال فيه ما قاله الألوسيُّ رحمه الله تعالى ، قال الألوسيُّ : وأنا أقول : قد يقال لمّا كان الجواب هنا لدفع سؤال عسى أن يقال على الكلام السّابق ؛ أعني قوله ﷻ : ﴿ يَتَخَٰفَتُونَ بَيْنَهُمْ ﴾ (طه:١٠٣) ، وهو كيف يصحُّ تخافت المجرمين المقتضي لاجتماعهم ، والجبال في البين مانعة عن ذلك ، فمتى قلتم بصحّته فبيِّنوا لنا كيف يفعل الله تعالى بها ؟ وحاصل الجواب أنَّ الجبال تنسف في ذلك الوقت فلا يبقى مانع عن الاجتماع والتّخافت ، قَرَنَ الأمر بالفاء للمسارعة إلى الذَّبِّ عمّا عسى يُعتَرَضُ به على الدّعوى السّابقة ، والآيات الّتي لم يقرن الأمر فيها بالفاء لم تسق هذا المساق ، كما لا يخفى على أرباب الأذواق ، فتأمّل وافهم ، والله تعالى بأسرار كتابه أعلم . ا هـ .

ولا يخفى أنَّ غاية ما يقتضيه هذا الكلام أنَّ هذه الآية الّتي نحن فيها تخالف سائر الآيات في السُّوق ، ولا يلزم من ذلك أنَّ الجواب عن السُّؤال فيها أهمُّ من الجواب عن السُّؤال في غيرها ، حتى يعلم سرُّ الإتيان بالفاء في الأمر بجوابها دون غيرها ، على أنَّ الآية من مبدئها إلى منتهاها لا يوجد فيها ما يشمُّ منه رائحة أنَّهم يجتمعون ويحشرون زرقًا في مكان تكون الجبال فيه في البين مانعةً حتى يوجد ما ينشأ عنه هذا السُّؤال ، فيحتاج إلى مثل هذا الجواب ، وعلى فرض صحّته يمكن أن يكون ما كتبه عيسى الحيدريُّ ـ وسبق نقله عنه ـ رمزًا خفيًّا إليه ، كما يحتمل أن يكون رمزًا خفيًّا إلى ما ذكره النّيسابوريُّ . فالحقُّ في بيان سرِّ الإتيان بالفاء في الأمر بالجواب في هذه الآية هو ما قال الفخر الرّازيُّ والنّيسابوريُّ والشِّهاب الخفاجيُّ ؛ وما قاله الشِّهاب أوجه ، وهذا القدر كاف في جواب السّائل ، والله الموفّق[1] .

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٦٩-٨١ .

(٤)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾ وفيه معنى العقل

بماذا يعرف العاقل أنَّه عاقل ، بعقله ذلك ، أم بعقل آخر ، والله يقول : ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾ (الأحزاب:٤) **، أم بغيره ؟**

« **الجواب** » : اعلم ـ وفّقني الله وإيّاك ـ أنَّ التّحقيق أنَّ العقل والنّفس والرُّوح والقلب متّحدة بالذّات ، متغايرة بالاعتبار ، كما أشار إليه حجّة الإسلام في « الإحياء »، وقد اختار الغزاليُّ والرّازيُّ والرّاغب وكثير من المسلمين ما عليه كافّة الحكماء وأعاظم الصوفيّة : إن النّفس جوهر مجرّد قائم بنفسه غير متحيِّز ولا قابل للإشارة الحسِّيّة ، وعلى هذا يكون العقل جوهرًا مجرّدًا ، لأنه عيّن النّفس ، وقد يطلق العقل على القوّة الّتي هي صفة للنّفس مغايرة لها ذاتًا واعتبارًا ، كما هو مقتضى العرف واللُّغة ، وإنَّ العقل بمعنى القوّة هو من صفات المكلّف ، وسبب لحصول علمه ، لأنه يمكن وجود النَّفس مع عدم القوَّة المذكورة التي بها الإدراك كما في حال الجنون ، وهذا ممَّا لا ينكره أحد . والعقل بمعنى القوَّة المذكورة هو مراد من قال : هو لطيفة ربَّانيَّة أو سرّ روحانيّ تدرك به النّفس العلوم الضّروريَّة والنَّظريَّة .

وقد يطلق العقل أيضًا على العلم ببعض الضَّروريّات ، وعلى هذا هو من الكيفيّات النّفسيّة . وقد يطلق على قوّة للنّفس معدّة لاكتساب الاعتقادات ، والفرق بين هذا الأخير وبين القول الثّاني أنَّ حال نفوسنا بالقياس إلى العقل على القول الثّاني ، كحال أبصارنا بالقياس إلى الشمس ، فكما أنَّ بإفاضة نور

الشمس تدرك أبصارنا المبصرات ، كذلك بقيام تلك القوّة بالنّفس تدرك المعقولات . وإنَّ حال نفوسنا بالقياس إلى العقل ـ على هذا القول الأخير ـ كحال عيوننا بالقياس إلى القوّة الباصرة فتلخّص ممَّا قدَّمنا أنَّ العقل يطلق بإطلاقات أربعة .

فعلى الأول : يكون هو نفس المدرك ، ويدرك وجود ذاته بذاته ، ويدرك بذاته أيضًا أنَّه مدرك لوجود ذاته ولسائر معلوماته . بمعنى أنَّه يعلم بذاته أنَّه عالم وعاقل لوجود ذاته وباقي معلوماته ، لكن مع ذلك لا يعلم كنه ذاته لا بذاته ولا بشيء آخر ، فإنَّ حقيقة العقول والنُّفوس غير معقولة للبشر بمعنى أنَّ الله تعالى لم يخلق في عقولنا ونفوسنا إدراك كنهها وحقيقتها ، كما لم يخلق في أعيننا قوَّة إبصار نفسها ؛ وذلك لشدَّة القرب ، ولا يلزم من علم العقل والنَّفس بوجود ذاته أن يعلم كنه الذَّات والحقيقة ، ألا ترى أنَّنا نعلم وجود ذاته تعالى بالبرهان ، ولا نعلم كنه ذاته ﷻ .

وعلى المعنى الثّاني والأخير : فالعقل بذاته لكونه صفةً للنّفس ـ الّتي هي العقل بالمعنى الأوَّل ـ معقول ومعلوم للعقل بالمعنى الأول بذاته لا بشيء آخر ، وواسطة في إدراك النَّفس لغيرها على المعنى الثَّاني ، ومعدَّة لذلك على المعنى الأخير .

وعلى المعنى الثّالث : فعلى رأي الحكماء والمناطقة يكون العلم بمعنى حصول الصورة في النّفس ، أو بمعنى الصورة الحاصلة فيها إن كان العلم حصوليًّا ؛ وبمعنى حضور المجرّد وغيره عند العالم إن كان العلم حضوريًّا ، وعلى رأي المتكلِّمين يكون العلم بمعنى الانكشاف فهي نسبة بين العالم والمعلوم ، أو بمعنى الصفة القائمة بالنّفس الّتي بها الانكشاف .

وعلى جميع تلك التّقادير فالنّفس بذاتها تعلمها متى التفتت إليها لا بحصول صورة أخرى أو حضور آخر على رأي الحكماء ، ولا بانكشاف آخر أو صفة أخرى على رأي المتكلِّمين .

وأمّا قوله تعالى : ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾ (الأحزاب:٤) ، فمعناه ـ والله أعلم بمراده ـ أنَّه لا يمكن لأحد أن يتوجّه إلى أمرين معًا في آن واحد ، بحيث يكون كلّ منهما مقصودًا له بالذّات ، فإنَّ ذلك إنَّما يمكن إذا جعل الله له قلبين ونفسين يتوجّه بأحدهما إلى أمر وبالآخر إلى أمر آخر ؛ ولكنّ الله لم يجعل لأحد قلبين في جوفه ، بل جعل سبحانه لكلِّ رجل قلبًا واحدًا ونفسًا واحدةً ، ولا يمكن لرجل أن يتوجّه بقلب واحد ونفس واحدة إلى أمرين معًا في آن واحد ، بحيث يكون كلّ منهما مقصودًا له بالذّات ؛ وذلك لأنَّ الآية نزلت ردًّا على المنافقين الذين كانوا يصلُّون مع النبيّ ﷺ حيث قالوا : إن له قلبين قلبًا معكم ، وقلبًا معهم . أو ردًّا على من كانوا يقول الواحد منهم : لي نفس تأمرني ونفس تنهاني . وقد قام البرهان العقليُّ على استحالة توجُّه شخص إلى أمرين معًا في آن واحد بحيث يكون كلّ منهما مقصودًا له بالذّات ، فاستحال أن يكون لشخص قلبان ونفسان .

وقد ذكر الإمام في المباحث المشرقيّة استحالة تعلُّق أكثر من نفس ببدن واحد ، وكذا استحالة تعلُّق نفس واحدة بأكثر من بدن .

ومن ذلك تبيّن أنَّ العاقل يعرف أنَّه عاقل بعقل نفسه الذي هو النّفس النّاطقة لا بعقل آخر هو نفس أخرى ، فلا ينافي ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ﴾ (الأحزاب:٤) .

وقد يطلق العقل أيضًا في اصطلاح الحكماء على الجوهر المجرّد الذي ليس جسمًا ولا عرضًا ولا نفسًا . والعقل بهذا المعنى عندهم يعلم بذاته كنه ذاته ومبدأه وسائر معلوماته علمًا حضوريًّا لا حصوليًّا ، ويعلم بذاته أنَّه عاقل لذاته ومبدئه وسائر معلوماته ، وهو عندهم جوهر مجرّد ليس ماديًّا ولا متعلّقًا بماديّ ، وهو الصادر الأول عن المبدأ الأول عندهم ، فافهم ذلك[1].

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ٩٩-١٠٣ .

(٥)

الكلام على آيات من سورة ص
وفيه الكلام على وقف الشمس لبعض الأنبياء
وحبسها لآخرين عليهم الصلاة والسلام

فسِّروا لنا قوله تعالى : ﴿ وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ۝٣٠ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِىِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ ۝٣١ فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى ۖ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ۝٣٢ رُدُّوهَا عَلَىَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ (ص: ٣٠-٣٣) ، **وبيِّنوا لنا ما جاء في ذلك من ردِّ الشمس لسليمان على نبيِّنا وعليه أفضل الصلاة والسلام ، وما ورد من أنَّها ردّت لنبيِّنا ﷺ ، وحُبست لعليِّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه ورضي الله عنه ، وليوشع ـ عليه الصلاة والسلام ـ وكيف التّوفيق بين ما ذكر وبين ما قاله علماء الهيئة في حركات الشمس ونظامها ، وإنَّها لا تسكن أصلاً في طلوعها وغروبها إلى أن تصل لمستقرِّها وتكوّر وتنكدر النُّجوم... إلخ ؟**

«**الجواب**» : قبل الخوض في صحّة ما قيل في ردِّ الشمس لسليمان ولنبيِّنا ـ عليهما الصلاة والسلام ـ وما ورد في حبسها ليوشع ولعليّ ﷺ ، نقول : إن علماء الهيئة قد قالوا : إن اليوم النّجميّ مستوي الزّمن دائمًا ، وليس كذلك اليوم الشمسيُّ ؛ لأنَّ الأرض في بعدها الأقرب تعوق الشمس بعض شيء عن الظُّهور

في خطٍّ نصف النّهار ، فيكون اليوم حينئذ أزيد من أربع وعشرين ساعةً ، وإذا كانت الأرض في البعد الأبعد فلا يبلغ أربعًا وعشرين ساعةً .

وهذا يدلُّ على أنَّ الله ـ تعالى ـ لم يجعل اليوم الشمسيّ مستوي الزّمن ، بل جعله تارةً أزيد من أربع وعشرين ساعةً ، وتارةً أقلّ من ذلك . والمراد باليوم هنا مجموع الدّورة اليوميّة الشّاملة اللّيل والنّهار ، وأناط زيادة اليوم عن أربع وعشرين ساعةً بعلّة وقفنا عليها ، وعلمناها من طريق الحساب ، وهي كون الأرض في بعدها الأقرب تعوق الشمس حينئذ على وجه ما ذكر ، وإذا جاز عوق الشمس لهذه العلّة جاز عوقها لعلّة أخرى يعلمها العليم الخبير ، كما يجوز أن يعوقها ـ سبحانه ـ بلا علّة أصلاً .

وعلماء الهيئة إنَّما قالوا ما قالوه بناءً على النّواميس الطّبيعيّة المعتادة ، وأمّا المعجزات الّتي جاءت خارقةً لعادة الله ـ تعالى ـ ولتلك النّواميس ، بل هي مبنيّة على نواميس خفيّة لا يطّلع عليها البشر ، فلا معنى لأن يعترض عليها بمخالفتها لما قضت به النّواميس الطّبيعيّة المعتادة ، مع أنَّها دائمًا أبدًا باعتبار كونها خارقةً لعادة الله ـ تعالى ـ في خلقه لا تكون إلاّ مخالفةً لتلك النّواميس الطّبيعيّة العاديّة .

وحينئذ لا إشكال أصلاً في كلٍّ ما ورد ممّا ذكر . وبحمل الرّدِّ أو الحبس على وجود عائق عاق الشمس عن ظهورها في خطٍّ نصف النّهار حتى طال النّهار وكان أزيد من أربع وعشرين ساعةً . . فليس معنى ردِّ الشمس أنَّها تقهقرت واختلَّ سيرها ، ولا أنَّ حبسها أنَّها وقفت عن سيرها وحركتها حتى ينافي ما قاله علماء الهيئة ، ويخالف ما ثبت بالبراهين القطعيّة وما هو ثابت بالمعاينة ، وحينئذ يحمل الرّدُّ أو الحبس على ما ذكرناه ويزول الإشكال .

ومع ذلك نحن نذكر لك ملخص ما قاله جمع من المفسِّرين في ذلك ، وما له وما عليه ، فنقول :

قالوا : إن سليمان ـ على نبيِّنا وعليه الصلاة والسلام ـ عُرِضَ عليه الصافنات الجياد من الخيل ، والصافن : هو الذي يجمع يديه ويسوِّيهما ، وأمّا الذي يقف على طرف فهو المتخيِّم كما قال أبو عبيدة . أو أنَّه الذي يرفع إحدى يديه أو رجليه ويقف على مقدم حافرها ، وعن التهذيب ومتن اللُّغة : هو المخيم . وقال القتبيُّ : الصافن : الواقف في الخيل وغيرها ، والجياد : جمع جواد للذكر والأنثى ، فاستعرضها فلم تزل تعرض عليه حتى غربت الشمس . قيل : وغفل عن صلاة العصر ، وحكى هذا الطبرسي عن عليِّ بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ وقتادة ، ثمّ قال : وفي روايات أصحابنا فاته أول الوقت .

وقال الجبّائيُّ : لم يفته الفرض ، وإنَّما فاته نفل كان يفعله آخر النّهار ، فقال : ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى ﴾ (ص:٣٢) ، وإنَّه ـ عليه السلام ـ قال ذلك ؛ اعترافًا منه بالاشتغال وندمًا عليه وتمهيدًا لما يعقبه من الأمر بردِّها وعقرها على المشهور ، و« الخير » كثر استعماله في المال ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِن تَرَكَ خَيْرًا ﴾ (البقرة:١٨٠) ، وقوله سبحانه : ﴿ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٧٣) ، وقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ (العاديات:٨) ، وقال أبو حيّان : يراد بـ« الخير » : الخيل ، والعرب تسمِّي الخيل « الخير » . وحكي ذلك عن قتادة ، ولعلّ ذلك لتعلُّق « الخير » بها ، ففي الخبر : « **الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة** »[1].

و ﴿ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ مضمّن معنى : آثرت ، وهو ملحق بالحقيقة ؛ لشهرته في ذلك ، وظاهر كلام بعضهم أنَّه حقيقة فيه ، فهو ممّا يتعدّى بـ« على » ، ولكن عدِّي هنا بـ ﴿ عَن ﴾ ؛ لتضمُّنه معنى الإنابة ، وجوِّز حمل

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « الجهاد والسير » باب « الجهاد ماض مع البر والفاجر » حديث (٢٨٥٢) ، ومسلم في كتاب « الإمارة » باب « الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة » حديث (١٨٧٣) من حديث عروة البارقي ﷺ .

﴿ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ على ظاهرها من غير اعتبار تضمينه ما يتعدّى بـ﴿ عَن ﴾ ، وجعل ﴿ عَن ﴾ متعلّقةً بمقدّر كـ«معرضًا وبعيدًا» ، وهو حال من ضمير ﴿ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ ، وجوِّز في ﴿ عَن ﴾ أن تكون تعليليّةً ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

والذِّكر قيل : المراد به : المعنى المصدريُّ وإضافته لفاعله . وقيل : المراد به : الصلاة . وقوله : ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ (ص:٣٢) متعلّق بقوله : ﴿ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ باعتبار استمرار المحبّة ودوامها حسب استمرار العرض ، أي : أَنَبْتُ حبَّ الخير عن ذكر ربِّي ، واستمرّ ذلك حتى غربت الشمس تشبيهًا لغروبها في مغربها بتواري المخبّأة في حجابها . قالوا : وعود الضمير للشّمس في قوله تعالى : ﴿ تَوَارَتْ ﴾ من غير سابقة ذكر لها ؛ لدلالة العشيِّ عليها ، والضمير المنصوب في قوله تعالى : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ (ص:٣٣) لـ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ على ما قاله غير واحد ، وظاهر كلامهم أنَّه لـ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ المذكورة في الآية ، ولعلّك تختار أنَّه يعود للخيل الدّالّ عليها الحال المشاهدة ، أو إلى ﴿ ٱلْخَيْرِ ﴾ في قوله : ﴿ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ ؛ لأنَّها بمعنى الخيل .

وإنَّما قلنا ذلك ؛ لأنَّ ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ من تتمّة كلام سليمان ـ عليه السلام ـ الذي يبتدئ من قوله ، عليه السلام : ﴿ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ ، وليس ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ مذكورةً فيه حتى يعود إليها الضمير في كلامه بل ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ مذكورةً في كلام الله تعالى ، وكلام الله ـ تعالى ـ حكاية عن واقعة عرضها عليه ﷺ ، والكلام على إضمار القول ـ كما قال الزّمخشريُّ ـ أي قال : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ، فالجملة مستأنفة استئنافًا بيانيًّا ، كأنَّه قال : فماذا قال سليمان ؟ فقيل : قال : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ .

وقال أبو حيّان : لا حاجة لإضمار القول ؛ لأنَّ الجملة مندرجة تحت حكاية القول في قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾... إلى آخره ، وهو وجيه . انتهى .

وأقول : إنا نسلِّم أنَّ قوله تعالى : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ من تتمّة كلام سليمان ـ عليه السلام ـ وداخلة في قوله المحكيِّ بقوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾... إلى آخره ، ولكن لا نسلِّم أنَّ ذلك كلّه يقتضي عدم عود الضمير في قوله : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ إلى ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ في كلام الله تعالى ؛ وذلك لأنَّه بعد حكاية الله تعالى لما قاله سليمان ﷺ أصبح المحكيُّ والحكاية من كلام الله تعالى ، فالكلُّ كلام واحد ومن القرآن وتجوز الصلاة به حتى لو قرأ المصلِّي قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾... إلى آخره ، كان قارئًا للقرآن ولا تفسد صلاته ، ويكفي في سنّة القراءة أو واجبها أو فرضها ؛ على الخلاف المعروف في الفقه من تعيين الفاتحة وسنِّيّة ضمِّ سورة أو آية لها أو وجوب ذلك ، أو أنَّ الفرض هو ثلاث آيات قصار أو آية طويلة ، وقراءة الفاتحة بعينها وضمُّ سورة إليها واجب فقط لا تفسد الصلاة بتركه إذا أتى بالقدر المفروض .

ولا يلزم في المحكيِّ أن يكون محكيًّا بلفظه بل يجوز أن يحكى بمعناه ، فيجوز أن يكون سليمان ـ عليه السلام ـ قال : « إنِّي أحببت حبّ الخير عن ذكر ربِّي ؛ ردُّوا الخيل عليّ » ، لكن لما حكى الله عنه ذلك وتقدّم ذكر : ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ في الحكاية فمراعاةً للإيجاز عبّر بالضمير اكتفاءً بذكر مرجعه في الحكاية ؛ لما ذكرنا من أنَّهما كلام واحد صادر من الله ـ تعالى ـ موحًى به إلى رسول الله ﷺ ، وهذا ممّا لا يشتبه على أحد ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ (ص:٣٣) فاء الفصيحة مُفْصِحة عن جملة حُذِفت ثقةً بدلالة الحال عليها وإيذانًا بغاية سرعة الامتثال ، أي : ردُّوها عليه فطفق مسحًا... إلى آخره . أي : شرع يمسح مسحًا بالسُّوق والأعناق ، أي : بسوقها وأعناقها ، والباء متعلِّقة بالمسح على معنى : شرع يمسح السّيف بسوقها وأعناقها . وقال جمع : الباء زائدة ؛ أي : شرع يمسح سوقها وأعناقها بالسّيف ، و(مسحه بالسّيف) قال الرّاغب : كنايةً عن الضّرب . وفي « الكشاف » : يمسح السّيف بسوقها وأعناقها يقطعها ؛ يقال : مسح علاوته إذا ضرب عنقه ،

ومسح المسفر الكتاب إذا قطع أطرافه بسيفه . وعن الحسن : كسف عراقيبها وضرب أعناقها ؛ أراد بالكسف القطع ، ومنه الكسف في ألقاب الزِّحاف في العروض ، ومن قال بالشِّين المعجمة فمُصَحَّفٌ .

وكون المراد القطع قد دلّ عليه بعض الأخبار ؛ أخرج الطّبرانيُّ في «الأوسط» والإسماعيليُّ في «معجمه» وابن مردويه بسند حسن عن أبيٍّ ابن كعب عن النّبيِّ ﷺ أنّه قال في قوله تعالى : ﴿ فَطَفِقَ مَسْحًا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴾ (ص:٣٣) : «**قطع سوقها وأعناقها بالسّيف ، وقد جعلها ـ عليه السلام ـ بذلك قربانًا لله تعالى**»[1] ، وكان تقريب الخيل مشروعًا في دينه ، ولعلّ كسف العراقيب ؛ ليتأتّى ذبحها بسهولة ، وقيل : حبسها في سبيل الله تعالى ، وكان ذلك المسح الصادر منه وسمًا لها لتعرف أنّها خيل محبوسة في سبيل الله تعالى ، وهو نظير ما يفعل اليوم من الوسم بالنّار ، ولا بأس به في شرعنا ما لم يكن في الوجه .

ولعلّه ـ عليه السلام ـ رأى الوسم بالسّيف أهون من الوسم بالنّار فاختاره ، أو كان هو المعروف في تلك الأعصار بينهم ، على أنَّ كون المسح بالسّيف ليس مذكورًا في الآية ، فعلى فرض ثبوت أنَّ المسح كان بالسّيف وحملناه على الوسم يقال ما ذكر . ويروى أنّه ﷺ (لمّا فعل ذلك سخّر له الرِّيح كرامةً له ، وقيل : إنه ـ عليه السلام ـ أراد إتلافها ؛ حيث شغلته عن عبادة ربِّه عزّ وجلّ . وهذا قول باطل ، وحاشا رسول الله أن يتلف مالاً محترمًا بمجرّد أنّه شغل به عن عبادة ربِّه ، وله سبيل آخر بأن يخرجه عن ملكه مع نفع هو أجلُّ القرب إليه عزّ وجلّ ، على أنَّ تلك الخيل لم يكن ـ عليه الصلاة والسلام ـ اقتناها واستعرضها بطرًا وافتخارًا ـ معاذ الله تعالى عن ذلك ـ وإنّما اقتناها للانتفاع بها

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١٠٨/٧) حديث (٦٩٩٧) ، والإسماعيلي في «معجمه» (٧٥٣/٣) ، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩٩/٧) : «وفيه سعيد ابن بشير ، وثّقه شعبة وغيره وضعفه ابن معين وغيره ، وبقية رجاله ثقات» .

في طاعة الله تعالى ؛ واستعرضها ليطّلع على أحوالها ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى الإصلاح ، وكلُّ ذلك عبادة ، فغاية ما يلزم أنَّه ـ عليه السلام ـ نسي عبادةً ؛ لشغله بعبادة أخرى .

وهذا الذي ذكرناه في محمل هذه الآية هو المشهور بين الجمهور ، ومنه تعلم أنَّ الجمهور لم يتعرّضوا في معنى الآية إلى أنَّ الشمس ردّت لسليمان ـ عليه الصلاة والسلام ـ أصلاً ، بل جعلوا الضمير في ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ إلى ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ ، على أنَّ بعض العلماء أيضًا قال : إن الضمير في قوله : ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ (ص:٣٢) يعود إلى ﴿ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ﴾ أيضًا لا إلى الشمس ، قاله الجمهور كما سيأتي ، وقيل : الضمير في ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ يعود إلى الشمس وإنَّ الخطاب للملائكة ـ عليهم السلام ـ الموكّلين بها ، قالوا : طلب ردّها لمّا فاتته صلاة العصر ؛ لشغله بالخيل فردّت له حتى صلّى العصر . وروي هذا القول عن عليٍّ كرّم الله وجهه ، كما قاله الخفاجيُّ .

وحاصله كما في «عمدة القاري على صحيح البخاري» : أن ابن عبّاس روى عنه أنَّه قال : سألت عليّ بن أبي طالب ﷺ عن هذه الآية ، فقال : ما بلغك في هذا يا ابن عبّاس ؟ فقلت له : سمعت كعب الأحبار يقول : إن سليمان ـ عليه السلام ـ اشتغل ذات يوم بعرض الأفراس والنّظر إليها حتى توارت الشمس بالحجاب ، فقال : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ يعني : الأفراس وكانت أربعة عشر ، فردُّوها فأمر بضرب سوقها وأعناقها بالسّيف فقتلها ، وإنَّ الله سلب ملكه أربعة عشر يومًا ، لأنه ظلم الخيل بقتلها . فقال عليّ ﷺ : كذب كعب ؛ لكنّ سليمان اشتغل بعرض الأفراس ذات يوم لأنَّه أراد جهاد عدوّ حتى توارت الشمس بالحجاب ، فقال ، بأمر الله تعالى للملائكة الموكّلين بالشمس : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ـ يعني الشمس ـ فردُّوها عليه حتى صلّى العصر في وقتها ، وإنَّ أنبياء الله لا يظلمون ولا يرضون بالظُّلم ؛ لأنَّهم معصومون مطهّرون . انتهى . ولعلّه لذلك قال فريق : وجعلها قربانًا... إلى آخره .

وقال فريق آخر : كان مسح السُّوق والأعناق باليد إكرامًا لها . واعترض الإمام الرّازيُّ على القول بعود الضمير على الشمس ؛ لوجوه :

الأوّل : أن القادر على تحريك الأفلاك والكواكب هو الله تعالى ، فكان الواجب اللاّئق بالأدب أن يقول عليه السلام : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ، فإن كنت تقول : إن الجمع للتّعظيم ، كما في قوله تعالى : ﴿ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴾(المؤمنون:٩٩). قلنا : لفظ : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ـ هنا ـ مشعر بأعظم أنواع الإهانة ، فكيف يليق هذا اللّفظ برواية التّعظيم ؟

الثّاني : إن الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان مشاهدًا لكلِّ أهل الدُّنيا ، ولو كان كذلك لتوفّرت الدّواعي على نقله ؛ وحيث لم ينقله أحد عُلِمَ فساده ، والذي يقول بردِّ الشمس لسليمان يقول : هو كردّها ليوشع ـ عليه السلام ـ أو ردّها لنبيِّنا ﷺ في حديث العير ويوم الخندق حين شغل عن صلاة العصر ، وردّها لعليّ ـ كرّم الله وجهه ورضي الله عنه ـ بدعائه ﷺ ، فقد روي عن أسماء بنت عميس : أن النبيّ ﷺ كان يوحى إليه ورأسه في حجر عليّ ـ كرّم الله وجهه ـ فلم يصلِّ العصر حتى غربت الشمس ، فقال رسول الله ﷺ : « **صلّيت يا عليُّ؟** » قال : لا ، فقال رسول الله ﷺ : « **اللّهمّ إنّه كان في طاعتك وطاعة رسولك ، فاردد عليه الشمس** »[1] . قالت أسماء : فرأيتها غربت ثمّ رأيتها طلعت بعدما غربت ، ووقعت على الأرض وذلك بالصهباء في خيبر .

وهذا الخبر في صحّته خلاف ، فقد ذكره ابن الجوزيِّ في « الموضوعات » ، وقال : إنه موضوع بلا شكّ ، وفي سنده أحمد بن داود وهو متروك الحديث كذّاب ، كما قاله الدّارقطنيُّ ، وقال ابن حبّان : كان يضع الحديث .

---

(١) أخرجه الطبراني في « الكبير » (١٥١/٢٤) حديث (٣٩٠) ، والذهبي في « ميزان الاعتدال » (٢٠٥/٥) ، وقال القرطبي في « تفسيره » (١٩٧/١٥) : « خرج الطحاوي في مشكل الحديث عن أسماء بنت عميس من طريقين... » ثم ذكر الحديث ، وقال : « قال الطحاوي : وهذان الحديثان ثابتان ورواتهما ثقات ».

وقال ابن الجوزيِّ : قد روى هذا الحديث ابن شاهين ، فذكره ثمّ قال : وهذا حديث باطل ، ومن تغفُّل واضعه أنَّه نظر إلى صورة فضيلة ولم يلمح عدم الفائدة فيها ، وإنَّ صلاة العصر تصير قضاءً ورجوع الشمس لا يعيدها أداءً . انتهى .

وقد أفرد ابن تيمية مصنفًا في الردِّ على الروافض ، ذكر فيه الحديث بطرقه ورجاله وأنَّه موضوع ، وقال الإمام أحمد : لا أصل له . وصحّحه الطّحاويُّ والقاضي عياض ، ورواه الطّبرانيُّ في « معجمه الكبير » بإسناد حسن ، كما حكاه شيخ الإسلام ابن العراقيِّ في « شرح التّقريب » عن أسماء أيضًا ، لكن بلفظ آخر ، ورواه ابن مردويه عن أبي هريرة ، وكان أحمد بن صالح يقول : لا ينبغي لمن سبيله العلم التّخلُّف عن حفظ حديث أسماء ، لأنه من علامات النُّبوّة . وبعد أن نقل في « عمدة القاري » ما نقل عن أحمد بن صالح قال : وهو حديث متّصل ورواته ثقات ، وإعلال ابن الجوزيِّ لهذا الحديث لا يلتفت إليه . انتهى .

ولكن ماذا يصنع صاحب « عمدة القاري » فيما قاله الدّارقطنيُّ وابن حبّان والإمام أحمد ، وهؤلاء من أكابر رجال التّعديل والتّجريح ، وممّن يعتمد في تصحيح الأحاديث وقبولها وردِّها . وكذلك اختلف في حديث الرّدِّ يوم الخندق ، فقيل : ضعيف ، وقيل : موضوع . وادّعى العلاّمة ابن حجر الهيتميُّ صحّته ، وما في حديث العير ـ وأظنُّ أنَّهم اختلفوا في صحّته أيضًا ـ ليس صريحًا في الرّدِّ ، فإنَّ لفظ الخبر أنَّه : لمّا أسري بالنّبيِّ ﷺ وأخبر قومه بالرُّفقة والعلامة الّتي في العير ، قالوا : متى تجيء ؟ قال : « **يوم الأربعاء** » . فلمّا كان ذلك اليوم أشرقت قريش ينتظرون ، وقد ولّى النّهار ولم يجئ ، فدعا رسول الله ﷺ فزيد له في النّهار ساعةً وحبست الشمس ، والحبس غير الرّدِّ ، ولو كان هناك ردّ لأدركه قريش ، ولقالوا فيه ما قالوا في انشقاق القمر ، ولم ينقل .

وقيل : كأنَّ ذلك كان بركةً في الزمان نحو ما بذكره الصوفيّة ممّا يعبِّرون عنه بنشر الزمان ، وإن لم يتعقّله الكثير ، وكذا ما كان ليوشع ، فقد جاء في الحديث الصحيح : « **لم تحبس الشمس على أحد إلاّ ليوشع بن نون** »[1]، والقصّة مشهورة . وهذا الحديث الصحيح عند الكلِّ يعارض جميع ما تقدّم ، وتأويله بأنَّ المراد : لم تحبس على أحد من الأنبياء غيري إلاّ ليوشع ، وبالتزام أنَّ المتكلِّم غير داخل في عموم كلامه بعد تسليم قبوله لا ينفي معارضة خبر الرّدِّ لسليمان ـ عليه السلام ـ فإنَّه بظاهره يستدعي نفي الرّدّ الذي هو أعظم من الحبس له ، عليه السلام .

وبالجملة القول بردِّ الشمس لسليمان ـ عليه السلام ـ غير مُسَلَّم ؛ وعدم قولي بذلك ليس لامتناع الرّدِّ في نفسه ـ كما يزعمه الفلاسفة ـ بل لعدم ثبوته عندي ، والذّوق السّليم يأبى حمل الآية على ذلك لنحو ما قاله الرّازيُّ ولغيره من تعقيب طلب الرّدِّ بقوله تعالى : ﴿ **فَطَفِقَ** ﴾... إلى آخره . ثمّ ما قدّمنا نقله من وقوع الصلاة بعد الرّدِّ قضاءً هو ما ذهب إليه البعض .

وفي « تحفة » العلاّمة ابن حجر الهيتميِّ : لو عادت الشمس بعد الغروب عاد الوقت . كما ذكره ابن العماد ، وقضيّة كلام الزّركشيِّ خلافه ، وإنَّه لو تأخّر غروبها عن وقته المعتاد قدّر غروبها عنده وخرج الوقت ، وإن كانت موجودةً . انتهى .

وما ذكره آخراً بعيد وكذا أوّلاً ، فالأوجه كلام ابن العماد ، ولا يضرُّ كون عودها معجزةً له ﷺ ؛ لأنَّ المعجزة نفس العود ، وأمّا بقاء الوقت بعودها فحكم الشّرع ومن ثمّ لمّا عادت صلّى عليّ ـ كرّم الله وجهه ـ العصر أداءً ، بل عودها لم يكن إلاّ لذلك . انتهى .

---

(١) أخرجه أحمد في « مسنده » (٢/٣٢٥) حديث (٨٢٩٨) وذكره الديلمي في « الفردوس بمأثور الخطاب »(٣/٥٠٤) حديث (٥٣٩٩) من حديث أبي هريرة ﷺ .

قال الألوسيُّ بعد ذكره ما سبق : ولا يحضرني الآن ما لأصحابنا الحنفيّة في ذلك ، بيد أنّي رأيت في « حواشي تفسير البيضاويِّ » لشهاب الدِّين الخفاجيِّ من أجلّة الأصحاب أنّه ادّعى أنَّ الظاهر أنَّ الصلاة بعد الرّدِّ أداء ، ثمّ قال : وقد بحث الفقهاء فيه بحثًا طويلاً ليس هذا محلُّه . انتهى .

وأقول : في « صحيح البخاريِّ » عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : **« غزا نبيٌّ من الأنبياء ، فقال لقومه : لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبني بها ولمّا يَبْنِ بها ، ولا أحد بنى بيوتًا ولم يرفع سقوفها ، ولا أحد اشترى غنمًا أو خلفات وهو ينتظر ولادتها ، فغزا فدنا من القرية صلاة العصر أو قريبًا من ذلك ، فقال للشّمس : إنك مأمورة وأنا مأمور ، اللّهمّ احبسها علينا! فحبست حتى فتح الله عليه »**[1] . انتهى المقصود من الحديث .

قال في « عمدة القاري » : والحديث أخرجه البخاريُّ أيضًا في النِّكاح وأخرجه مسلم في المغازي ، قال ابن إسحاق : هذا النّبيُّ هو يوشع بن نون ، ولم تحبس الشمس إلاّ له ولنبيِّنا ﷺ صبيحة الإسراء حين انتظر العير الّتي أخبر ﷺ بقدومها عند شروق الشمس في ذلك اليوم ، ثمّ ساق القصّة ثمّ قال : وعن السُّدِّيِّ أنَّ الشمس كادت تغرب قبل أن يقدم ذلك العير ، فدعا الله ـ عزّ وجلّ ـ فحبسها حتى قدموا كما وصف لهم ، قال : فلم تحبس الشمس على أحد إلاّ عليه ذلك اليوم وعلى يوشع بن نون . رواه البيهقيُّ .

قلت : حبست أيضًا في الخندق حين شغل عن صلاة العصر حتى غابت الشمس فصلاّها . ذكره عياض في « إكماله » ، وقال الطّحاويُّ : رواته ثقات .

---

(١) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في كتاب « فرض الخمس » باب **« قول النبي ﷺ : أحلت لكم الغنائم »** حديث (٣١٢٤) ، ومسلم في كتاب « الجهاد والسير » باب « تحليل الغنائم لهذه الأمة خاصة » حديث (١٧٤٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

ووقع لموسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ تأخير طلوع الفجر ؛ روى ابن إسحاق في «المبتدأ» من حديث يحيى بن عروة عن أبيه : إن الله ـ عزّ وجلّ ـ أمر موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالمسير ببني إسرائيل ، وأمره بحمل تابوت يوسف ولم يدلّ عليه حتى كاد الفجر يطلع ، وكان قد وعد بني إسرائيل أن يسير بهم إذا طلع الفجر فدعا ربّه أن يؤخّر طلوعه حتى يفرغ من أمر يوسف ففعل الله ـ عزّ وجلّ ـ ذلك . وبنحوه ذكر الضّحّاك في «تفسيره الكبير» ، ثمّ ساق ما روته أسماء بنت عميس ، وما روي عن ابن عبّاس عن عليٍّ ابن أبي طالب فيما وقع لسليمان ﷺ على وجه ما سبق .

هذا حاصل ما قاله العلماء في هذا الموضوع ، لكنّ مقتضى ما قاله ابن إسحاق : إن حبس الشمس لنبيّنا كان صبيحة الإسراء حين انتظروا العير الّتي أخبر ﷺ بقدومها عند شروق الشمس في ذلك اليوم ، ومقتضى قول السُّدِّيِّ : إن الشمس كادت تغرب قبل أن يقدم ذلك العير ، فدعا الله فحبسها ؛ أنَّ ذلك كان قبيل غروب الشمس ، والقصّة واحدة .

وصرّح الزّيلعيُّ في «شرحه» على «الكنز» عند الكلام على اختلاف المطالع هل إذا عادت بعد غروبها يرتفع ويزول الغروب عن الأفق الذي غربت فيه بعد تحقُّقه ، ويرتفع ويزول الطُّلوع أيضًا عن الأفق الذي طلعت فيه وقت أن غربت ؟ لو قلنا بذلك لخالفنا مقتضى البراهين القاطعة ، وأنكرنا ما هو ثابت بالمعاينة ، وقلنا بوقوع ما هو محال عند العقل بالبراهين ، فإنَّ حركة الشمس من المشرق إلى المغرب كلّ يوم على وجه الدّوم والاستمرار سواء قلنا : إنها حركة قسريّة تابعة لحركة الفلك الأعظم ، أو ظاهريّة تابعة لحركة الأرض مشاهدة كما أنَّ مقتضى الآيات النّاطقة بأنَّ الشمس والقمر والنُّجوم مسخّرات بأمر الله ـ تعالى ـ يخالف ظاهر هذه الأحاديث .

ومن هذا الذي قلناه ؛ تبيّن أنَّ هذه الأخبار الواردة بردِّ الشمس أو حبسها لكونها مخالفةً لما يقتضي خلافها من العيان ومن الآيات القرآنيّة يجب تأويلها

وردُّها إلى ما هو ثابت باليقين ، على أنَّك قد علمت أنَّها كلّها ما عدا حديث حبس الشمس ليوشع ـ عليه السلام ـ مطعون فيها ومختلف في صحّتها بل وفي وضعها وعدمه .

وأمّا حديث يوشع فلا طعن فيه ، بل هو صحيح عند الكلِّ فهو في الصحّة كحديث أبي ذرّ في السُّجود ، وقد علمت أنَّهم أوّلوه لمخالفته لما يقتضي خلافه ممّا هو معاين ومشاهد ، فوجب تأويل حبس الشمس ليوشع ، عليه السلام ؛ إمّا بما قدّمناه قريبًا ، أو بما قالوه من أنَّ المراد بالحبس حصول البركة في الزمان ، بمعنى أنَّ الله يوفِّق العبد فيعمل العمل الكثير في الزّمن القليل ونحو ذلك .

ومع هذا كلِّه فالأخبار الّتي وردت كلُّها أخبار آحاد لا فرق بين الصحيح منها وغير الصحيح ، وقد قال الإمام الرّازيُّ عملاً بقاعدة أصوليّة ، وهي أنَّ الحوادث الّتي تتوفّر الدّواعي على نقلها لا يقبل فيها إلاّ الخبر المتواتر ، وأمّا الآحاد فلا تقبل وإن كان الخبر صحيحًا ، وذلك لأنَّ الحديث المرويّ آحادًا في تلك الحوادث الّتي تتوفّر الدّواعي على نقلها يكون منقطعًا في المعنى ، لأنَّ الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان مشاهدًا لكلِّ أهل الدُّنيا ، ولو كان كذلك لتوفّرت الدّواعي على نقله ؛ وحيث لم ينقله أحد علم فساده . انتهى . قال ذلك في رواية ردِّ الشمس لسليمان ، ومثل ذلك يقال فيما نقل آحادًا كبقيّة الأحاديث حتى حديث حبس الشمس ليوشع ـ عليه السلام ـ فيجب ردُّه أو تأويله على وجه ما ذكر ، والأولى تأويله لما فيه من العمل بالدّليلين : العقليِّ والنّقليّ ، ولا شكّ أنَّ باب التّأويل في مثل ذلك أوسع من مدار الشمس .

وأمّا ما قاله العلاّمة ابن حجر من أنَّه : إذا عادت الشمس عاد الوقت ـ كما ذكره ابن العماد ـ وإنَّ قضيّة كلام الزّركشيِّ خلافه فغير ظاهر ؛ لأنَّ موضوع كلام ابن العماد فيما لو عادت الشمس بعد غروبها حقيقةً ، كما هو موضوع

مسألة ردِّ الشمس بعد الغروب ، وممّا لا شكّ فيه أنَّ الشمس إذا غربت حقيقةً فقد دخل وقت المغرب حقيقةً وخرج وقت العصر ، ثمّ عاد وقت العصر بعود الشمس ؛ بدليل أنَّه لو صلّى المغرب بعد عود الشمس لكانت الصلاة قبل وقتها ، فلا تصحُّ على ما يقوله ابن العماد ، وموضوع كلام الزّركشيِّ فيما لو تأخّر غروب الشمس عن وقته المعتاد ، بأن كان المكلّف في البلاد الّتي يطول فيها النّهار ، بحيث يكون وقت المغرب في أقرب البلاد المعتدلة إلى البلد الذي فيه المكلّف يوافق وقت طلوعها في ذلك البلد الذي هو فيه ، فيتأخّر فيه الغروب عن وقته في أقرب البلاد المعتدلة إليه ، ومتى قدِّر له في ذلك البلد حسب المعتاد في أقرب البلاد المعتدلة إليه ، فلا شكّ في خروج وقت العصر ودخول وقت المغرب عند دخول الوقت الذي قدّره للمغرب ، وشتّان بين ما نحن فيه من فرض عود الشمس بعد غروبها حقيقةً في وقتها المعتاد فيه غروبها في البلاد المعتدلة وبين طول مكث الشمس فوق سطح الأرض الذي يطول به النّهار ويقصر به اللّيل عن المعتاد فيهما في البلاد المعتدلة ، فيتأخّر الغروب ، بل والزّوال وبلوغ ظلِّ كلِّ شيء مثله أو مثليه عن المعتاد في البلاد المعتدلة ، فإنَّ المكلّف في هذه البلاد يقدِّر الأوقات لكلِّ هذه الصلوات بما يوافق الأوقات في أقرب البلاد المعتدلة كما هو معلوم ومقرّر في كتب الفقه .

وقال قوم : إن الضمير في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴾ (ص:٣٢) يعود إلى الخيل كضمير : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ ، واختاره جمع ؛ وعليه قيل : الحجاب هو : إصطبلاتها ، أي : حتى دخلت إصطبلاتها ، وقيل : ﴿ حَتَّىٰ تَوَارَتْ ﴾ في المسابقة بما يحجبها عن النّظر ، وبعض من قال بإرجاع الضمير للخيل جعل : ﴿ عَن ﴾ للتّعليل ، ولم يجعل المسح بالسُّوق والأعناق بالمعنى السّابق ، فقالت طائفة : عرض على سليمان الخيل وهو في الصلاة فأشار إليهم : إني في الصلاة ، فأزالوها عنه حتى أدخلت في الإصطبلات ، فقال لمّا خرج من صلاته : ﴿ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ ﴾ (ص:٣٢) ، أي : الذي عنده في الآخرة

بسبب : ﴿ ذِكْرِ رَبِّي ﴾ ، كأنَّه يقول : شغلني ذلك عن رؤية الخيل حتى دخلت الإصطبلات ؛ ردُّوها عليَّ فطفق يمسح أعراقها وسوقها محبّةً لها وتكريمًا ، ويُروى أنَّ المسح كان لذلك عن ابن عبّاس والزُّهريِّ وابن كيسان ورجَّحه الطّبريُّ ، ثمّ ساق الألوسيُّ كلامًا طويلاً يتعلّق بهذا الموضوع وغيره ممّا لا حاجة لنا به فيما نحن بصدده .

والذي يميل إليه ذو العقل السّليم ، والطّبع المستقيم أنَّ الضمير في قوله تعالى : ﴿ تَوَارَتْ ﴾ ، وفي قوله جلّ شأنه : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ إلى الخيل ؛ منعًا لتشتيت الضمير ، ولأنَّه متى ذكر في الكلام ما يصحُّ أن يرجع إليه الضمير المذكور فيه كان الأولى إرجاعه إليه ؛ ولا حاجة إلى تكلُّف شيء آخر خصوصًا وأنَّ هذا أليق بجزالة القرآن وأخذ كلماته بمعجزاتها ، وعلى كلٍّ حال فقد علمنا أنَّ هذه الآية لا تعرُّض فيها ـ على قول الجمهور الذي هو أرجح الأقوال ـ لردِّ الشمس ، وإنَّ ضمير : ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ ﴾ إنَّما هو للخيل فنأخذ به في ذلك ، لكنّا نخالفهم في ضمير : ﴿ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴾ فنجعله عائدًا للخيل أيضًا ـ كما قال به قوم واختاره جمع لما ذكرناه ـ وأمّا الأخبار الّتي وردت في ردِّ الشمس أو حبسها فقد علمت حالها بما لها وعليها ، وما قيل وقلناه فيها فخذ هذا التّحقيق الذي لا تراه في غير هذه العجالة ، والله الموفِّق وهو العليم الخبير[1].

* * *

(١) هذه المسألة ملحقة بالطبعة الثانية من رسالة أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، ط ٢. ، جمعية الأزهر العلمية ، سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م . ص ٦٣-٧٨ . وسيشار إليها فيما سيلي بـ« أحسن الكلام» .

(٦)
المراد من أمر النبي بالاستغفار

ما المراد بقول الله تعالى لنبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في سورة محمد ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ (محمد:١٩) ، وفي سورة الفتح : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢) ، مع أن النبي ﷺ لم يأتِ ذنبًا قط ؟

« الجواب » : جاء في تفسير « روح البيان » للألوسي (ص١١٢/جزء ٨) عند قوله تعالى : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (محمد:١٩) ما نصُّه : « قيل على معنى الثبات أيضًا وجعل الاستغفار كناية عن التواضع وهضم النفس والاعتراف بالتقصير ، لأنه ﷺ معصوم أو مغفور لا مصرّ ذاهل عن الاستغفار إلى أن قال : والذنب بالنسبة إليه ﷺ ترك ما هو الأولى بما نصُّه الجليل ، وربّ شيء حسنة من شخص سيئة من آخر ـ كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد ذكروا أن لنبيِّنا ﷺ في كل لحظة عروجًا إلى مقام أعلى مما كان فيه ، فيكون ما عرج منه في نظره الشريف ذنبًا بالنسبة إلى ما عرج إليه فيستغفر منه وحملوا على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « إنه ليغان على قلبي وإني أستغفر الله كل يوم مائة مرة » . أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وابن حبان عن الأغر المزني رضي الله عنه . وفيه أقوال أخر . اهـ .

وجاء في (صفحة ١٤٠ من هذا الجزء الثامن) للألوسي أيضًا عند قوله تعالى : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢) الآية ما نصه : « والمراد من الذنب ما فرط من خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامه عليه السلام فهو من قبيل حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وقد يقال : المراد ما هو ذنب

في نظره العالي ﷺ وإن لم يكن ذنبًا ، ولا خلاف الأولى عنده تعالى كما يرمز إلى ذلك الإضافة «ذنبك» ، وقال الصدر : يمكن أن يكون قوله : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ﴾ إلخ كناية عن عدم المؤاخذة ، أو من باب الاستعارة التمثيلية من غير تحقق معاني المفردات .

وأخرج ابن المنذر عن عامر والي جعفر أنهما قالا : ما تقدّم في الجاهلية وما تأخّر في الإسلام . وقيل : ما تقدّم من حديث مارية ، وما تأخر من حديث زيد - يعني زيد بن حارثة - وليس بشيء مع أن العكس كان أولى ؛ لأن حديث امرأة زيد متقدم .

وفي الآية مع ما عهد من حاله ﷺ من كثرة العبادة ما يدلُّ على شرف مقامه إلى حيث لا تحيط به عبارة . وقد صح أنه ﷺ لما نزلت ﴿ لِّيَغْفِرَ ﴾ الآية صام وصلّى حتى صار كالشَّنِّ البالي ، فقيل له : أتفعل هذا بنفسك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ! فقال عليه السلام : «أفلا أكون عبدًا شكورًا»[1] انتهى .

وفي (الجزء السابع/ص٥٤٢ من تفسير الرازي) «مفاتيح الغيب» عند قوله تعالى : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (محمد:١٩) ما نصه : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون الخطاب معه ، والمراد المؤمنون . وهو بعيد ، لإفراد المؤمنين والمؤمنات بالذكر . وقال بعض الناس : ﴿ لِذَنۢبِكَ ﴾ أي : لذنب أهل بيتك . ﴿ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ أي : الذين ليسوا منك بأهل بيت .

ثانيهما : المراد هو النبي ﷺ ، والذنب هو ترك الأفضل الذي هو بالنسبة إليه ذنب وحاشاه من ذلك .

---

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب «الجمعة» باب «قيام النبي ﷺ الليل» حديث (١١٣٠) ، ومسلم في كتاب «صفة القيامة والجنة والنار» باب «إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة» حديث (٢٨١٩) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه .

وثالثها : وجه حسن مستنبط ، وهو أن المراد توفيق العمل الحسن واجتناب العمل السيئ ، ووجهه أن الاستغفار طلب الغفران ، وهو الستر على القبيح ، ومن عصم فقد ستر عليه قبائح الهوى . ومعنى طلب الغفران أن لا تفضحنا ، وذلك قد يكون بالعصمة منه فلا يقع فيه كما كان للنبي ﷺ ، وقد يكون بالتستُّر عليه بعد الوجود كما عبر في حقِّ المؤمنين والمؤمنات .

وفي هذه الآية لطيفة ، وهي أن النبي ﷺ له أحوال ثلاثة : حال مع الله ، وحال مع نفسه ، وحال مع غيره .

فأما مع الله : فوحِّده .

وأما مع نفسك : فاستغفر لذنبك واطلب العصمة من الله .

وأما مع المؤمنين : فاستغفر لهم واطلب الغفران لهم من الله . انتهى .

وجاء في (صفحة ٥٤٤ من هذا الجزء من تفسير الفخر الرازي) عند قوله تعالى : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ﴾ (الفتح:٢) ما نصه : «المسألة الثالثة ، لم يكن للنبي ﷺ ذنب فماذا يغفر له ؟ ! قلنا : الجواب عنه قد تقدم مرارًا من وجوه :

أحدها : المراد ذنب المؤمنين .

ثانيها : المراد ترك الأفضل .

ثالثها : الصغائر ، فإنها جائزة على الأنبياء بالسّهو والعمد ، وهو يصونهم عن العجب .

رابعها : المراد العصمة ، وقد بينا وجهه في سورة القتال .

المسألة الرابعة : ما معنى قوله : ﴿ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢) ؟

نقول : فيه وجوه :

أحدها : أنه وعد النبي ﷺ بأنه لا ذنب بعد النبوة .

ثانيها : ما تقدّم على الفتح وما تأخّر عن الفتح .

ثالثها : العموم ، يقال : اضرب من لقيت ومن لا تلقاه . مع أن من لا يلقى لا يمكن ضربه ، إشارة إلى العموم .

رابعها : من قبل النبوَّة ومن بعدها ، وعلى هذا فما قبل النبوَّة بالعفو وما بعدها بالعصمة .

وفيه وجوه أخر ساقطة :

منها قول بعضهم : ما تقدَّم من أمر مارية ، وما تأخَّر من أمر زينب ، وهو أبعد الوجوه وأسقطها ؛ لعدم التئام الكلام . انتهى .

وجاء في «تفسير جامع البيان» للإمام الطبري (ص٤٢ ، ٤٣ من الجزء السادس والعشرين) عند قوله تعالى : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ ﴾ (الفتح:٢) ما نصه : «يعني بقوله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ : ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾ (الفتح:١) يقول : إنا حكمنا لك يا محمد حكمًا يبين لمن سمعه أو بلغه على من خالفك وناصبك من كفار قريش (قومك) ، وقضينا لك عليهم بالنصر والظفر ، لتشكر ربك وتحمده على نعمته بقضائه لك عليهم ، وفتحه ما فتح لك ، ولتسبحه وتستغفر فيغفر لك بفعالك ذنبك ربك ما تقدّم من قبل فتحه لك ما فتح ، وما تأخّر بعد فتحه لك ذلك ما شكرته واستغفرته .

وإنما اخترنا هذا القول في تأويل هذه الآية ؛ للدلالة على قول الله ﷻ : ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ۝٣ ﴾(النصر:١-٣) على صحته ؛ إذ أمره ـ تعالى ذكره ـ أن يسبح بحمد ربه إذ جاءه نصر الله وفتح مكة ، وأن يستغفر ، وأعلمه أنه ثواب على من فعل ذلك ، ففي ذلك بيان واضح أن قوله ـ تعالى ذكره : ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢) إنما هو خبر من الله ـ جل ثناؤه ـ لنبيه عليه السلام عن جزائه على شكره له على النعمة التي أنعم بها عليه من إظهاره له ما فتح ؛ لأن جزاء الله تعالى عباده على

أعمالهم دون غيرها ، وبعد ففي صحّة الخبر عنه ﷺ أنه كان يقوم حتى تتورَّم قدماه فقيل له : يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ! فقال : «أفلا أكون عبدًا شكورًا»[1] . للدلالة الواضحة على أن الذي قلنا من ذلك هو الصحيح من القول ، وأن الله ـ تبارك وتعالى ـ إنما وعد نبيه محمدًا ﷺ غفران ذنوبه المتقدمة ، فتح ما فتح عليه ووعده على شكره له على نعمه التي أنعمها عليه ، وكذلك كان يقول ﷺ : «إني لأستغفر الله وأتوب إليه في كل يوم مائة مرة»[2] ، ولو كان القول في ذلك أنه من خبر الله تعالى نبيه أنه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر على غير الوجه الذي ذكرنا لم يكن لأمره إياه بالاستغفار بعد هذه الآية ولا لاستغفار نبي الله ﷺ ربه ـ جل وعلا ـ من ذنوبه بعدها معنى يعقل ؛ إذ الاستغفار معناه : طلب العبد من ربه ﷻ غفران ذنوبه ، فإذا لم يكن ذنوب تغفر لم يكن لمسألته إياه غفرانها معنى ، لأنه من المحال أن يقال : اللّهم اغفر لي ذنبًا لم أفعله . وقد تأول ذلك بعضهم بمعنى : ليغفر لك ما تقدّم من ذنبك قبل الرسالة وما تأخر إلى الوقت الذي قال : ﴿ **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ** ﴾ (الفتح:١،٢) . انتهى .

وأقول : الذي يجب التعويل عليه هو ما قاله الطبري أولاً على الوجه المذكور ؛ لأن الفتح في قوله تعالى : ﴿ **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ** ﴾ الآية بمعنى : الحكم ، كما في قوله تعالى : ﴿ **رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ** ﴾ (الأعراف:٨٩) ، فالمعنى : إنا حكمنا لك يا محمد وقضينا بأن يكون النصر لك ، وهذه نعمة

---

(١) متفق عليه : أخرجه البخاري في كتاب «الجمعة» باب «قيام النبي ﷺ الليل» حديث (١١٣٠) ، ومسلم في كتاب «صفة القيامة والجنة والنار» باب «إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة» حديث (٢٨١٩) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب «الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار» باب «استحباب الاستغفار والاستكثار منه» حديث (٢٧٠٢) من حديث الأغر المزني رضي الله عنه .

كبرى يجب عليك شكرها ، وليس في وسعك أن تشكرنا -حقَ الشكر ، فالواجب إذن أن يخبرك أنه إنما قضى لك ليغفر لك ذنبك ، أي لا يكلفك فوق وسعك ؛ بل يكتفي منك بما في وسعك وهو أن تستغفر الله ؛ فالذنب هنا ليس ذنبًا بمعنى المعصية ؛ بل معناه أن الله اكتفى منه بأن ينزِّهه تنزيهًا مصحوبًا بالثناء عليه ـ سبحانه وتعالى ـ كما يدل على ذلك ما جاء في سورة «النصر» على وجه ما قال الطبري ، فالمعنى : إنه تعالى قضى لك بالنصر على أعدائك ؛ ليبين لك أنه لا يكلفك إلا بما استطعته من التسبيح المقرون بالحمد والاستغفار ، فالاستغفار إنما هو أن يكون شكورًا ولا يكون شاكرًا فقط ، وأما قوله في سورة «محمد» : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ (محمد:١٩) ، فهو معطوف على قوله : ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد:١٩) فهـ مثله مفرع على ما قبله من قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾ (محمد:١٧) ، ولا شكّ أن قوله : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ ﴾ إلخ شامل للنبيِّ ﷺ ولأمّته ، فالكل قد زادهم هدى وآتاهم تقواهم ، ومن المعلوم أن النبيّ أخوف الناس من الله ، وهو على الدّوام في مقام المراقبة بين يدي ربه يخشى عظمته ، فمثله بين يدي ربه كمثل عامل بين يدي الملك في حضرته فهو لا يأتي أمرًا يخشى منه لوم ذلك الملك ، وشتّان بين من هو بين يدي الملك ، وبين من غاب عن حضرته ، فإنَّ الأول له آداب خاصة يخشى أن يقصِّر في شيء منها مهما صغر قدرها ، ولذلك قال تعالى : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (محمد:١٩) ، فطلب الحق سبحانه منه ﷺ أن يستغفر هو لذنبه ولذنب المؤمنين والمؤمنات ، ولم يطلب منه الاستغفار لذنبه هو فقط وأن يأمر المؤمنين والمؤمنات بالاستغفار لذنوبهم أيضًا ، لأن المراد من الذنوب هنا بالنسبة للمؤمنين ما يشمل ترك ما لا يليق بالحضرة الإلهية ولو لم يكن معصية .

وبالجملة فالمراد من الذنب بالنظر إليه ﷺ هو ترك ما لا يليق بالحضرة القدسية وإن لم يكن معصية ؛ ولذلك قال : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ . وأما بالنظر إلى المؤمنين والمؤمنات ، فالمراد به ما هو أعم من ذلك ، ومثل هذا لا يليق أن يطلب المغفرة من الله إلا هو ﷺ .

وبالجملة فمعنى المغفرة في ما لا معصية فيه أنه غير مكلَّف به ، لأنه ليس في الوسع كما قال ﷺ : « سبحانك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك »[1] . كما أن لله حضرات لا يأمن فيها أحد مكر الله ـ سبحانه وتعالى ـ ألا ترى أنه جاء أن جبريل وميكائيل خافا مكر الله لمَّا أن وقع لإبليس ما وقع بعد أن كان قدره على ما كان وبكيا ، فناداهما الله ـ سبحانه وتعالى ـ ما يبكيكما ؟ فقالا : خشينا مكرك يا الله ، فأقرَّهما الله على ذلك ، وكذلك كان ﷺ عندما تنكسف الشمس أو يُخْسَف القمر يخاف خوفًا شديدًا ويصفر لونه خوفًا من عقاب الله ومكر الله ، سبحانه وتعالى .

وعلى كل حال فأين المخلوقون من التراب من رب الأرباب ، فالكل في قبضته ، وتحت تصرف قدرته . والله أعلم[2].

* * *

(١) أخرجه مسلم في كتاب « الصلاة » باب « ما يقال في الركوع والسجود » حديث (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها .

(٢) مجلة الإرشاد ، السنة ١ ، العدد ١٦ . ص ٤١ - ٤٦ .

(٧)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ وفيه جواب على إشكال حديثي

قول النبي ﷺ في حديث النّوافل باللّيل : « . . . حتى خشيت أن تفرض عليكم»[1] ، أو كما قال ﷺ ، استشكله بعض المعاصرين بما ورد في حديث الصلاة الواقعة في قصّة الإسراء ، وهو قول الله تعالى بعد المراجعة : «هي خمس وهي خمسون لا يبدَّل القول لديَّ»[2] . .

فكيف يخاف ﷺ الزّيادة مع قول الله تعالى : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ ؟ (ق:٢٩)

«**الجواب**» : الظاهر من سوق روايات حديث ليلة الإسراء أنَّ المراد من قوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ (ق:٢٩) أنّي لا أنقص الفريضة عن هذا العدد ، فلا ينافي أنّه يزيدها بعد ذلك . ألا ترى إلى ما جاء في ذلك الحديث من قول موسى عليه السلام لنبيّنا ﷺ في آخر الأمر «**بم أُمِرت ؟**» فقال له ﷺ : «**أُمِرت بخمس صلوات كلّ يوم**» فقال موسى عليه الصلاة والسلام : «**إنَّ أمّتك لا تستطيع خمس صلوات كلّ يوم ، وإنّي جرّبت النّاس قبلك**

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ ، وقد أخرج نحوه البخاري في كتاب «الجمعة» باب «من قال في الخطبة بعد الثناء أما بعد» حديث (٨٧٢) ، ومسلم في كتاب «صلاة المسافرين وقصرها» باب «الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح» حديث (١٢٧٠) .

(٢) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في كتاب «الصلاة» باب «كيف فرضت الصلاة في الإسراء ؟ » حديث رقم (٣٣٦) ، ومسلم في كتاب «الإيمان» باب «الإسراء برسول الله ﷺ» حديث (٢٣٧)

وعالجت بني إسرائيل أشدَّ المعالجة ، فارجع إلى ربِّك فسله التّخفيف» . فقال نبيّنا ﷺ : **«سألت ربِّي حتى استحييت ، ولكنِّي أرضى وأسلِّم»** . ومن قوله ﷺ : **«فلمّا جاوزت ناداني مناد : أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي»** ، فكان المقصود من المراجعة طلب التّخفيف ونقص المقدار عن الخمس ، فيكون القصد من قوله تعالى : **﴿لا يبدُّل القول لديّ﴾** أنَّ الفريضة لا تنقص عن خمس في الفعل وخمسين في الأجر ، ولذلك قال أبو حنيفة رضي الله عنه بفرضيّة صلاة الوتر ؛ عملاً لا اعتقادًا بقوله ﷺ : « إنَّ الله زادكم صلاةً ألا وهي صلاة الوتر »[1] .

وأيضًا أنَّ المحفوظ أنَّ قوله ، عليه الصلاة والسلام : **«خشيت أن تفرض عليكم»** كان في نوافل اللَّيل في شهر رمضان ، وذلك في كلِّ سنة مرَّةً ، وحديث الإسراء في صلوات كلِّ يوم ، فعلى فرض أنَّ المراد بقوله : **﴿لا يبدّل القول لديّ﴾** أنَّ الفريضة لا تزيد ولا تنقص لا يكون بين الحديثين منافاة ؛ لأنَّ زيادة صلوات في سنة مرَّةً ، لا تنافي عدمها في صلوات كلِّ يوم .

وأيضًا ليس المراد من قوله : **﴿لا يبدّل القول لديّ﴾** الإخبار بأنَّه لا يقع تبديل في هذا الحكم ، أو في غيره من الأحكام أصلاً ، بل القصد منه تأكيد الافتراض ، وإنَّ الصلاة لا بدّ منها ولا تسقط بحال ، فلا ينافي الزِّيادة فيها أو النّقص منها بعد ذلك ، خصوصًا أنَّ تأكيد الحكم وتأبيده لا يمنع نسخه ، كما هو مقرَّر في أصول الفقه ؛ ألا ترى إلى ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنَّ الصلاة فرضت أوّلاً ركعتين فزيدت في الحضر وأقرَّت في السّفر . وإذا جازت الزِّيادة في عدد الرَّكعات ولم يمنع منها ذلك القول جازت في عدد الصلوات ، ولا يمنع منها ذلك القول ، فسقط الإشكال على كلِّ حال[2] .

* * *

(١) لم أجده بهذا اللفظ ، وقد أخرج نحوه أحمد (١٨٠/٢) حديث (٦٦٩٣) ، وابن أبي شيبة (٩٢/٢) حديث (٦٨٥٨) ، وعبد الرزاق (٧/٣) حديث (٤٥٨٢) ، والحاكم في «المستدرك» (٦٨٤/٣) حديث (٦٥١٤) .

(٢) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .

(٨)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾

ما معنى قول النبي ﷺ : « لله سبعة عشر نوعًا من الخلق : السّموات السّبع والأرضون السّبع وما بينهما عالم واحد من ذلك »[١] .

« **الجواب** » : ذكر المفسِّرون في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ (المدثر: ٣١)، أنَّ دائرة ملك الله ﷻ أعظم من أن يحيط بها نطاق الحصر أو يصل إلى مركزها طائر الفكر ، فأنَّى وهيهات ولو استفرغت القوى والأوقات .

وعلى ذلك . . إن صحّ الحديث الذي أورده السّائل كان فيه إشارة إلى معنى هذه الآية ، ولم يكن القصد من ذكر العدد الحصر فيه ، لأنَّ العدد لا مفهوم له ، كما صرَّحوا به وبنوا عليه أنَّ كلاً من السّماوات والأرض لا تنحصر في سبع ، وإن ذكرت بهذا العدد في القرآن وبعض الأخبار ، وقد جاء في بعض الأخبار أنَّ مخلوقات البرِّ عشر مخلوقات البحر ، والمجموع عشر مخلوقات الجوِّ ، والمجموع عشر ملائكة السّماء الدُّنيا ، والمجموع عشر ملائكة السّماء الثّانية ، وهكذا إلى السّماء السّابعة ، والمجموع عشر ملائكة الكرسيِّ ، والمجموع عشر الملائكة الحافِّين بالعرش ، والمجموع أقلُّ قليل بالنِّسبة لما لا يعلمه إلاّ الله ، وقد قيل : المجموع أقلُّ قليل بالنِّسبة إلى الملائكة المهيمنين الذين لا يعلم أحدهم أنَّ الله تعالى خلق أحدًا سواه ، والمجموع أقلُّ قليل بالنِّسبة إلى ما يعلمه الله من مخلوقاته ، وإن كان الأصحُّ ـ كما قال بعض المحقِّقين أنَّه لا جزم بأكثريّة صنف عن صنف ، وإنَّه لم يصحّ نصّ في ذلك[٢].

* * *

(١) لم نجد هذا الحديث فيما توفر لدينا من كتب السنة ، ولا في غيرها من متون السُّنَّة .
(٢) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٩)

الكلام على قوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا . . . ﴾

ما النُّكتة في بناء الفعل أوّلاً للنّائب وثانيًا للفاعل في قوله تعالى : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ ﴾ (الزلزلة:١،٢) **، مع أنَّ المسند إليه متّحد وهو الأرض ؟**

« **الجواب** » : اعلم أنَّ معنى هذه الآية ـ والله أعلم بمراده ـ إذا حرِّكت الأرض تحريكها العنيف الشّديد الذي ليس بعده تحريك ، العجيب الذي لا يقادر قدره . وهذا الزِّلزال على ما ذهب إليه جمع يكون عند النّفخة الثّانية ، ولمّا تعلّق الغرض بإفادة إيقاع هذا الزِّلزال على الأرض ، لأنه هو الذي يشاهد عند حصول هوله وشدّته لا بإفادة إيقاعه من الفاعل .

بني الفعل الأول للنّائب ، وأسند للأرض الّتي وقع عليها الفعل ؛ ألا ترى أنّه أضاف الزِّلزال الذي هو مصدر « زلزل » المتعدِّي إلى المفعول وهو ضمير الأرض ولمّا كان هذا الزِّلزال شديدًا جدًّا ، وليس بعده زلزال ولا تحريك ، قال : ﴿ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾ (الزلزلة:٢) ، أي : أمواتها أو كنوزها .

وبنى الفعل للفاعل ، وأسنده للأرض أيضًا ؛ للإشارة إلى أنَّ الأرض بمجرّد حصول هذا الزِّلزال الشّديد العجيب الذي ليس بعده زلزال تخرج أثقالها بدون حاجة إلى شيء آخر سوى هذا الزِّلزال ، فإخراج الأرض أثقالها مسبّب عن هذا الزِّلزال مترتّب عليه كترتُّب الفعل على مطاوعه ، ولكن لمّا لم يكن الغرض ـ والله أعلم ـ إفادة ترتيب الإخراج على الزِّلزال والسّببيّة والمسبّبيّة ، بل كان الغرض ـ والله أعلم ـ ذكر كلّ ممّا ذكر من الحوادث من غير تعرُّض لترتيب

شيء منها على آخر ، عطف الجمل بعضها على بعض بالواو دون الفاء مع أنَّه أشار ببناء الفعل الثّاني للمعلوم ، وإسناده إلى الأرض إلى ترتُّبه على الأول وكونه مسبَّبًا عنه .

هذا ما ظهر لنا في بيان النُّكتة في بناء الفعل الأول للمفعول ، وبناء الثّاني للفاعل في هذه الآية مع أنَّ المسند إليه متَّحد وهو الأرض أخذًا ممَّا أشار إليه المفسِّرون وفوق كلِّ ذي علم عليم[1] .

* * *

(١) الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(١٠)
إشكال حول ما حكى الله تعالى في القرآن من أقوال عن بعض مخلوقاته العاقلة وغير العاقلة

حكى الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز أقوالاً كثيرة نسبها إلى بعض المخلوقات مثل قوله تعالى حكايةً عن يعقوب عليه السلام : ﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا ﴾ (يوسف:٥) ، وغير ذلك . .

فإن كانت تلك الأقوال كلام الله صادراً منه . . فكيف ذلك مع نسبتها في القرآن لغيره ، وأنها كلام ذلك الغير ؟

وإن كانت من كلام الغير كما هو صريح القرآن فكيف يكون القرآن كله كلام الله تعالى ومع ذلك فالقرآن كله بألفاظ عربية ، وكثير ممن حكى القرآن الأقوال عنهم لم تكن لغتهم العربيَّة كيعقوب عليه السلام مثلاً ؟

« **الجواب** » : يجاب عن تلك الشُّبه وأمثالها بأن من المُسَلَّم أن كثيرًا ممن حكى عنهم القرآن لم تكن لغتهم عربية كما ذكر ، فإن يعقوب عليه السلام هو ابن إسحاق عليه السلام وهو ابن إبراهيم عليه السلام ، وكانت لغة إبراهيم عليه السلام ولغة أولاده غير اللغة العربية كما لا يخفى ما عدا إسماعيل عليه السلام فإنه تعلَّم اللغة العربية بأرض الحجاز ، وأولاده هم العرب المستعربة ، والذين تعلم منهم إسماعيل هم العرب العاربة ، لكن لا يلزم في الحكاية أن تكون بنفس الألفاظ واللغة التي تكلم بها المحكي عنه كما هو واضح ، فجاز أن تكون الحكاية عنهم باللغة العربية وإن لم ينطقوا بها ، وحينئذ تكون الجمل المحكيَّة عن

يعقوب عليه السلام وغيره من المخلوقات في القرآن باعتبار الحكاية ، والعبارة التي وقعت بها تلك الحكاية كلام الله تعالى ، وهي باعتبار المحكي والعبارة التي وقعت من المحكي عنهم كلام من حكيت عنهم في القرآن ، وبأنه لا يخفى أن جميع الكلمات العربية مركَّبة من حروف المعجم ، أي حروف الهجاء أ ب ت ث إلخ ، وجميع الجمل العربية مركبة من تلك الكلمات ، وكل كتاب يؤلفه مؤلفه باللغة العربية مؤلف من الجمل العربية ، فكانت حروف الهجاء أجزاء للكلمات والكلمات أجزاء الجمل والجمل أجزاء ذلك الكتاب المؤلَّف منها ، فكما أن الذي تكلَّم بجميع حروف الهجاء مفرَّقة لا ينسب إليه أنه تكلَّم بالكلمات المركبة منها إلا إذا كان هو الذي ركب تلك الكلمات من الحروف ورتبها بملكته وترتيبه ، والذي تكلَّم بجميع الكلمات العربية مفردة لا ينسب إليه أنه تكلَّم بالجمل التي تركَّبت منها إلا إذا كان هو الذي ركَّب الجمل من تلك الكلمات ورتبها كما ذكر ، كذلك الذي تكلَّم بالجمل مفرَّقة من غير تأليف وترتيب لها على وجه خاص بذلك الكتاب المؤلف منها لا ينسب إليه ذلك الكتاب إلا إذا كان هو الذي ركَّبه من الجمل ورتَّبه وألفه منها بترتيبه وملكته الخاصة به ، فجميع الكتاب المذكور إنما ينسب له لما ذكر ، وإن كان غيره نطق ببعض الجمل التي تركب منها ذلك الكتاب مفرقة فلا يخل بنسبة الكتاب لمن ركبه نطق غيره ببعض الجمل التي تألَّف منها ذلك الكتاب كما هو ظاهر .

ولا يخفى أنك تعلم بوجدانك علمًا ضروريًّا أن لك ملكة وقوَّة بها تتمكَّن من ترتيب كلام في نفسك وتأليفه وترتيبه على وجه خاصّ قبل أن تتلفَّظ به ، وهذا بديهي ، ثم بعد ذلك تنطق وتتلفَّظ بما رتَّبته في نفسك بألفاظ مرتَّبة بترتيبك الخاص بك أيضًا على وفق ما رتبته في نفسك بقوتك الخاصة بك ، مثلاً للشاعر قوة بها يتمكَّن من تأليف الشعر وترتيبه في نفسه بلا حرف ولا صوت قبل التلفُّظ به ثم بتلفَّظ به شعرًا ملفوظًا موزونًا مرتبًا على وفق

ما رتبه في نفسه قبل التلفُّظ ، وبهذا الاعتبار يكون الكلام اللفظي الذي رتَّبه ذلك الشاعر على وفق ما رتبه في نفسه بملكته الخاصة به كلام ذلك الشاعر ، ولا ينسب لغيره ولو تكلَّم به ألف متكلِّم بعده أو تكلَّم غيره بالكلمات التي تألَّف منها ذلك الشعر من غير ترتيب يوافق ترتيب ذلك الشاعر ، وعلى ذلك فالكلام إنما ينسب للذي رتَّبه بملكته فقط دون من تكلَّم به بعد ذلك ولم يرتِّبه بذلك الترتيب .

إذا وعيت هذا الذي ذكرناه لك على وجه التمثيل والتقريب للفهم لا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع التباين في الحقائق علمت أن للحق جل شأنه صفة أزلية تسمى : صفة الكلام ، قائمة بذاته تعالى يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات كالقدرة والعلم والإرادة من الزيادة على الذات وعدمها ، بها رتَّب كلامه النفسي أزلاً في علمه بغير حرف ولا صوت ، وهذه الصفة غير القدرة لأن القدرة إنما تتعلَّق بالحوادث التي توجد فيما لا يزال ، وهذه الصفة تعلَّقت بترتيب كلام الله النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، ثم لما بعث الله محمدًا ﷺ أنزل الله عليه ألفاظ القرآن التي هي حروف وأصوات خلقها على لسان جبريل عليه السلام مرتَّبة بقدرته بهذا الترتيب الخاص على وفق الكلام النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، المرتب أزلاً في علمه سبحانه وتعالى بصفته الأزليَّة المسمَّاة : صفة الكلام ، وتكلَّم الرسول عليه السلام بألفاظ القرآن كما سمعها من جبريل عليه السلام ، وتكلَّمت بها أمَّته على وفق ما بلغها عنه عليه السلام تواترًا ، فكان جميع القرآن بهذه الألفاظ ، وهذا الترتيب الخاص هو كتاب الله وكلامه المنزل على محمد ﷺ باعتبار أن الله ـ جلَّ شأنه ـ هو الذي رتَّبه بهذا الترتيب الخاص بصفته الأزلية بدون مدخل لأحد من الخلق في ذلك ، ولا يخل بنسبة ذلك إليه سبحانه وتعالى تكلُّم غيره به بعد ذلك من الخلق كجبريل ومحمد عليهما السلام وغيرهما .

قال المحقِّق الدواني : إن كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتَّبها الله في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها ، وهذه الصفة قديمة ، وتلك الكلمات المرتَّبة أيضًا بحسب وجودها العلمي أزلية ، بل الكلام والكلمات مطلقًا كسائر الممكنات أزليَّة بحسب وجودها العلمي ، وليس كلام الله تعالى إلا ما رتَّبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة ، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها ، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي ، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي . انتهى . وهو صريح فيما قلنا .

ثم قال المحقِّق المذكور : ولا يلزم على ذلك ما رتَّبه المصنِّف ـ يعني العضد ـ على متقدمي الأشاعرة فإن المتحدَّى به حينئذ كلام الله تعالى ، وإنكار كون ما بين الدفَّتين كلامه تعالى يكون كإنكار كون ما بين أوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرًا في حق القرآن ، إذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ، ولا يخفى أن المتأمِّل الصادق يشهد بحقيّة هذا المقال بعون الملك المتعال . ا هـ . ملخصًا .

قال في بعض حواشي العقائد النسفية : وهذا هو الذي يشهد به أهل الكشف ، وهو التحقيق الذي دلَّ عليه قوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ (الذاريات:٥٦) ا هـ . فإن قيل : إن كان لفظ القرآن اسمًا للمرتب في نفسه تعالى بخصوصه يلزم أن لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزَّل على محمد ﷺ هو القرآن ، ضرورة أنه ليس ذلك المرتَّب ؛ لأن الأعراض تتشخَّص بتشخُّص المحال ، وهو باطل للقطع بأن ما نقرؤه هو القرآن المنزل على محمد ﷺ المتحدّى بأقصر سورة منه حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى . وإن كان اسمًا للنوع ، أعني الكلمات المخصوصة بقطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون إطلاقه على الفرد الذي رتَّبه الله تعالى بنفسه بخصوصه مجازًا فيصحُّ نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الفرد ، وذلك باطل أيضًا ، وإن كان موضوعًا لكل واحد من الأفراد بالوضع العام بواسطة مفهوم كلي يلزم أن

يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقُّقه في بعض أفراده الحادثة أعني الجزئيات القائمة بذوات القراء ، وقد فرضنا كلامه تعالى أزليًّا .

قلت : نختار الأول ، ونقول : إن تشخُّص الأعراض بتشخُّص المَحالِّ مذهب الفلاسفة ، والمتكلِّمون لا يقولون بذلك مع أن الفلاسفة اختلفوا في أن التشخُّص جزء من الماهية قال به المتأخِّرون ، أو لا قال به المتقدِّمون ، وقد حقَّق في محله أن النزاع بينهم لفظي ، وأن الحقَّ أن التشخُّص إنما يكون جزءًا من الماهية الشخصية بالاعتبارية لا من الماهية الطبعيَّة الحقيقيَّة ، وأن الكل متفقون في ذلك ، فحينئذ ما يقرؤه كل واحد منا ، فهو بالحقيقة عين ما رتَّبه سبحانه تعالى بنفسه قطعًا ، أو نختار الثاني بأن يقال : اسم للنوع أعني الكلمات المخصوصة فإن أراد المعترض بقوله : « يصح نفي القرآن عن الفرد الذي رتَّبه الله في نفسه » نفي صدق النوع عليه ، فهو ممنوع إذ لا يصحُّ سلب النوع عن فرده ، وإن أراد نفي كون لفظ القرآن موضوعًا بإزائه بخصوصه فهو مسلم ، ولا يضرُّنا لأن عدم وضع لفظ الإنسان لزيد لا ينفي إطلاقه عليه ، والذي يشهد به الذَّوق هو اختيار الأول ، وإن كان الثاني مخلصًا من الاعتراض .

فإن قيل : القول بالترتيب بين الكلمات النفسية غير معقول ، لأن الكلام النفسي صفة قائمة بذاته تعالى ، وإنما يتصوَّر الترتيب في الجسمانيات دون المجرَّدات وإلا لزم انقسامها ؛ ألا يرى أن الصور القائمة بالنفس الناطقة لا ترتيب فيها ؟

قلت : لا نسلِّم أن الترتيب إنما يتصوَّر في الجسمانيات دون المجرَّدات . وقوله : « وإلا لزم انقسامها » ممنوع ؛ لأن ذلك إنما يلزم لو كان الحلول سريانيًّا وليس كذلك ، بل هو حلول جوار كما حقَّق في محله ، على أنك قد علمت أن الكلمات الأزلية ليست صفته تعالى القائمة بذاته تعالى ، بل صفته تعالى هو المبدأ الذي رتَّب الله تعالى به تلك الكلمات أزلاً .

فإن قيل : يلزم على هذا أن لا يكون الكلام المنزَّل على محمد ﷺ وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى ؛ لأن كلامه على هذا هو الكلمات المرتبة أزلاً بالترتيب الخاص به ، وهو غير متحقِّق فينا إذ لا ترتيب فينا بسوى الزمان .

قلت : هذا مدفوع بما علمته من أن القرآن كلام الله اسم لهذا المرتب المخصوص بعينه ، وهو واحد في الكل ، والتغاير اعتباري حصل من التلفُّظ والقراءة الحادثة ، والحق أن الترتيب الزماني إنما هو في التلفُّظ الحادث دون الكلمات المرتبة أزلاً ، وكلامنا في الثاني ، وعدم تحقُّق الترتيب بغير الزمان فينا لا يدل على عدم تحقُّقه في حقِّه تعالى ؛ ألا ترى أن الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها وأنها غير قارَّة ذهب المتكلِّمون إلى أنها تجتمع مرتَّبة باعتبار الوجود في نفس الأمر والوجود العلمي حتى إنَّ بعضهم على هذا الاعتبار أجرى فيها برهان التطبيق ، وهذا ظاهر لمن له شعور .

فإن قيل : كيف تكون كلمات القرآن وألفاظه التي نقرؤها مرتَّبة بترتيب يوافق ترتيب الكلمات النفسية الأزلية التي هي الكلام النفسي الأزلي مع أن المخلوقات الذين حكى القرآن أقوالهم وأفعالهم التي صدرت منهم لم يكونوا أزلاً ، ويستحيل أن يكون شيء منهم أو من أقوالهم وأفعالهم أزليًّا ؟

قلنا : إن الكلمات النفسية التي هي الكلام النفسي صورة علمية موجودة في علمه سبحانه وتعالى أزلاً بترتيبها الخاص بها الموافق لترتيب ألفاظ القرآن المقروءة ، ولجميع المخلوقات أيضًا من ذوات وأعراض وأقوال وأفعال صورة علميَّة موجودة في علمه تعالى توافق ما هي عليه عند وجودها فيما لا يزال ، فكان الكل باعتبار الوجود العلمي متحقِّقًا أزلاً في علمه تعالى ، فيكون لكل من المحكي عنهم من المخلوقات في القرآن ومن الحكاية والكلام المحكي باعتبار اللغة التي عبَّر بها المحكي عنهم ، وباعتبار اللغة التي عبر بها القرآن في الحكاية وقت حكايته عنهم صورة علمية ووجود في علمه تعالى أزلاً ، على أن

هذا الاعتراض لا يرد إلا بالنسبة للمخلوقات الذين يتقيَّدون بالزمان الماضي والحال والاستقبال ، أما بالنسبة للواجب ـ جل شأنه ـ فلا توهُّم لوروده أصلاً لأن جميع الكائنات ما كان منها وما يكون وما هو كائن حاضرة في علمه تعالى معلومة له بكلياتها وجزئياتها علمًا حضوريًّا لا تغيب عنه أصلاً لا يعزب عن علم ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، فلا يعرض لها بالنسبة له ـ جل شأنه ـ ماضٍ ولا حال ولا استقبال .

فبتحقُّق ما قلنا يندفع عنك ما يتوهَّم من التعبير في القرآن بلفظ « قال » و« يقول » و« قل » وأمثالها مما يدلُّ على الزمان الماضي والحال والاستقبال ، وإنما حكمة التعبير بما ذكر وأمثاله أن ألفاظ القرآن نزلت بلغة العرب لتعليم الشرائع والأحكام وتعلُّمها والفهم والتفهيم ، ولا يتم ذلك بالنسبة للمخاطبين إلا بما ذكر ، وبما حرَّرنا لك على وجه ما سبق ينزاح عنك الشُّبه المذكورة وغيرها مما يردّ على القرآن الكريم من أمثالها ، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين . والله أعلم[1].

* * *

(١) رسالة حسن البيان في إزالة بعض شبه وردت على القرآن ، مطبوعة في آخر حاشية الشيخ المطيعي على شرح الشيخ أبي البركات أحمد الدردير لمتنه المسمَّى « الخريدة البهية في علم العقائد الدينية » ، ط . مطبعة جريدة الإسلام ، ١٣١٥هـ . ص٢٠٥-٢١١ .

(١١)

سماع القرآن الكريم من «الراديو» ، وما يتعلَّق به من أحكام

(فتوى «الفونوغراف»)

ما حكم الألفاظ القرآنية التي تسمع من صندوق الفونوغراف الذي حدث في هذا الزمان هل تعد قرآنًا ؟

وهل إذا كانت قرآنًا يجوز استعمال الصندوق لقراءتها ؟

ويجوز سماعها منه مع أن ذلك الصندوق كما يسمع منه ما ذكر يسمع منه غيره مما يقبح سماعه كالمغاني وغيرها؟

وهل يجب أو يسن سجود التلاوة إذا سمعت آية السجدة منه ؟

«الجواب» : اعلم أن معرفة الحكم فيما ذكر تتوقَّف على أمور :

(الأول) : إنك تعلم بوجدانك علمًا ضروريًّا أن لك ملكة وقوة راسخة في النفس بها تتمكَّن من ترتيب كلام في نفسك وتأليفه على وجه خاص قبل أن تتلفَّظ به ، وهذا بديهي لا ينكره إلا من يكابر وجدانه ، وليس هذا من قبيل تعقل الكلمات اللفظية وتخيلها كما فهمه البعض ؛ لأن التعقُّل أو التخيُّل إنما يكون للكلمات اللفظية بعد التلفُّظ بها وسماعها ، والمفروض أن ما تؤلِّفه وترتِّبه في نفسك بتلك الكلمة على وجه خاص إنما هو قبل التلفُّظ وليس من قبيل الأصوات والحروف ، وشتَّان ما بين الحالين ، ثم بعد أن ترتِّب الكلمات النفسية في نفسك تنطق وتتلفَّظ بها ألفاظًا مرتَّبة أيضًا بذلك الترتيب الذي رتَّبته في نفسك بتلك الملكة . مثلاً لا ينكر عاقل أن للشاعر مثلاً قوَّة وملكة

بها يتمكَّن من تأليف الشعر وترتيبه أولاً في نفسه بلا صوت ولا حروف قبل التلفُّظ به ثم يتلفَّظ به شعرًا موزونًا مرتبًا على وفق ما رتَّبه في نفسه قبل التلفُّظ .

(الثاني) : أن الكلام يطلق على الملكة التي بها التمكُّن من ترتيب الكلمات ، ويطلق على الكلمات النفسية وعلى الكلمات اللفظية ، وإطلاقه على ما ذكر بالاشتراك أو بالحقيقة في واحد والمجاز في الباقي خلاف لا يهمنا الخوض فيه ؛ لأنَّ ما نحن بصدده لا يتوقَّف عليه ، بل على مجرَّد الإطلاق .

(الثالث) : إن الملكة المذكورة تغاير بالحقيقة الكلمات النفسية واللفظية . وأما الكلمات النفسية واللفظية فيتحدان بالحقيقة والطبيعة والماهية ، ويختلفان بالوجود ، فالنفسية وجودها نفسي وعلمي ، واللفظية وجودها لفظي وخارجي ، فالذات واحدة ، والوجود متعدِّد .

(الرابع) : إن الكلام اللفظي الذي رتَّبه المتكلِّم على وفق ما رتَّبه في نفسه بملكته الخاصة به إنما ينسب لذلك المتكلم باعتبار ترتيبه في نفسه ، لأنه الخاص به لا باعتبار التلفُّظ به لأنه قد يشاركه فيه غيره ، وقد لا يتلفَّظ ذلك المتكلم بما رتَّبه في نفسه بل يكتبه وتكون النقوش التي نقشها دليلاً على ما رتبه في نفسه كما تكون الكلمات اللفظية دليلاً لو تلفَّظ باعتبار وجودها اللفظي على ما في نفسه وعلى ذلك كانت نسبة الكلام لمن تكلَّم به ، ولا ينسب لغيره ولو تلفَّظ به ألف مرة .

(الخامس) : إن للحقِّ ـ جلَّ شأنه ـ صفة أزلية تسمَّى صفة الكلام ، وهي صفة واحدة يقال فيها ما قيل في غيرها من صفات المعاني كالقدرة والعلم والإرادة من الزيادة على الذات وعدم الزيادة ، وإن كان الحق الذي نعتقده عدم الخوض في ذلك لأن كنه الصفات ككنه الذات لا تحيط به العقول ولا ينبغي أن يبحث عنه ولا يفكر فيه ، بل إنما يبحث في الآثار . وبهذه الصفة رتَّب الله

سبحانه كلماته النفسية أزلاً في علمه بغير صوت ولا حرف ، وهذه الصفة غير القدرة لأن القدرة إنما تتعلَّق بالحوادث فيما لا يزال ، وهذه الصفة تعلَّقت بترتيب كلام الله النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت ، ثم لمَّا بعث الله محمدًا ﷺ أبرز بقدرته ألفاظ القرآن التي هي حروف وأصوات ورتَّبها بهذا الترتيب الخاص المعروف لنا الآن ، وأنزلها آيات وسورًا على وفق الكلام النفسي الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت المرتَّب أزلاً في علمه بصفته الأزلية ، وبعث الله سبحانه جبريل ـ عليه السلام ـ ليبلغ تلك الألفاظ إلى محمد ﷺ فتكلَّم بها جبريل على وفق ما علَّمها من قبل الله عز وجل ، وتكلَّم بها محمد ﷺ على وفق ما سمعها من جبريل عليه السلام ، وتكلَّمت بها أمته على وفق ما بلغها عنه عليه الصلاة والسلام ونقل إليها تواترًا .

قال السيوطي في الإتقان : قال الجويني : كلام الله المنزَّل قسمان : قسم قال لجبريل : قل للنبي الذي أنت مرسل إليه : إن الله يقول افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ، ففهم جبريل ما قاله ربُّه ثم نزل على ذلك النبي وقال له ما قاله ربه ، ولم تكن تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به : قل لفلان يقول لك اجتهد في الخدمة واجمع جندك للقتال ، فإن قال الرسول : يقول الملك لا تتهاون في خدمتي ولا تترك الجند تتفرَّق وحثّهم على المقاتلة لا ينسب إلى كذب ولا تقصير في أداء الرسالة . وقسم آخر قال الله لجبريل : اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابًا ويسلمه إلى أمين ويقول : اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفًا . انتهى .

قلت : القرآن هو القسم الثاني ، والقسم الأول هو السنة كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ، ومن هنا جاز رواية السنَّة بالمعنى لأن جبريل أدَّاه باللفظ ولم يبح له إيحاءه بالمعنى ، والسرُّ في ذلك أن المقصود منه التعبُّد بلفظه والإعجاز به ، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه ، وأن تحت

كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه ، والتخفيف على الأمَّة حيث جعل المنزل إليهم على قسمين : قسم يروونه بلفظه الموحى به ، وقسم يروونه بالمعنى ، ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف فتأمل . وقد رأيت عن السلف ما يعضد كلام الجويني . انتهى .

وقال الألوسي : إن الإنسان له كلام بمعنى التكلُّم الذي هو مصدر ، وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر . ولفظ الكلام موضوع لغة للثاني قليلاً كان أو كثيرًا حقيقة كان أو حكمًا ، وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضي . وكل من المعنيين إما لفظي أو نفسي ، فالأول من اللفظي فعل الإنسان باللسان ، وما يساعده من المخارج ، والثاني منه كيفيَّة في الصوت المحسوس ، والأول من النفسي فعل قلب الإنسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح ، والثاني كيفية في النفس إذ لا صوت محسوسًا عادة فيها وإنما هو صوت معنوي مخيل . أما الكلام اللفظي بمعنييه فمحل وفاق ، وأما النفسي فمعناه الأول تكلم الإنسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتِّبها في الذهن على وجه إذا تلفَّظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية ، ومعناه الثاني هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيبًا ذهنيًّا منطبقًا عليه الترتيب الخارجي ، ثم قال : فالمعنى الأول للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلُّم الإنساني اللفظي ليس من جنس الحروف والألفاظ أصلاً ، وهي واحدة بالذات تتعدَّد وتعلُّقاتها بحسب تعدُّد المتكلم به ، ثم قال : والمعنى الثاني له ـ تعالى شأنه ـ كلمات غيبيَّة ، وهي ألفاظ حكميَّة مجرَّدة عن المواد مطلقًا نسبيَّة كانت أو خياليَّة أو روحانيَّة ، وتلك الكلمات أزليَّة مترتِّبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمي لا في الزمان إذ لا زمان ، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانيَّة ، ويقرِّبه من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتَّبة

في الوضع الكتابي دفعة ، فهي مع كونها مرتَّبة لا تعاقب في ظهورها لجميع معلومات الله الذي هو نور السموات والأرض مكشوفة له أزلاً كما هي مكشوفة له فيما لا يزال ، ثم تلك الكلمات الغيبيَّة المرتَّبة ترتُّبًا وضعيًّا أزليًّا يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال ، والقرآن كلام الله تعالى المنزَّل بهذا المعنى ، فهو كلمات غيبيَّة مجرَّدة عن المواد مترتِّبة في علمه أزلاً غير متعاقبة تحقيقًا ، بل تقديراً عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية ، ومعنى تنزيلها إظهار صورها في المواد الروحانيَّة والخياليَّة والحسيَّة من الألفاظ المسموعة والذهنيَّة والمكتوبة ، ومن هنا قال السنيون : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسن مسموع بالآذان غير حال في شيء منها ، وهو في جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية ، معلوم من الدين بالضرورة .

فقولهم : « غير حالٍّ » إشارة إلى مرتبته النفسيَّة الأزلية فإنه من الشئون الذاتية ، ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبدًا ولكن الله تعالى أظهر صورها في الخيال والحسّ فصارت كلمات مخيلة وملفوظة ومسموعة ومكتوبة ومرئية ، فظهر في تلك المظاهر من غير حلول ، إذ هو فرع الانفصال ، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق ، وإن تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبًا إليه . انتهى ، فكانت جميع هذه الألفاظ بهذا الترتيب هي القرآن وهي كتاب الله وكلامه المنزل على محمد ﷺ ، ولا ينسب لغير الله جل شأنه لأنه سبحانه هو الذي رتَّبه بهذا الترتيب الخاص في علمه بصفته الأزلية ثم أبرز كلماته اللفظية على وفق ما رتَّبه أزلاً بدون أن يكون لأحد من الخلق في شيء من ذلك مدخل فلا يَخْلُ نسبة ذلك الكلام إليه وحده سبحانه دون غيره تلفُظ الخلق به بعد ذلك كجبريل ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما . ولفظ القرآن وكلام الله وكتابه يطلق كل واحد منها على الكلمات النفسية التي رتَّبها الله في علمه أزلاً ، وعلى الكلمات اللفظية التي أبرزها على وفق ما رتَّبه في علمه ، وأنزلها على

محمد ﷺ منجَّمة على حسب الوقائع ، وحقيقة الكلمات النفسية واللفظية واحدة وإنما يتعدَّد الوجود ، فالقرآن ، باعتبار وجوده العلمي ، أزليّ وكلام نفسي ، وباعتبار وجوده الخارجي ، كلام لفظي ، والحقيقة واحدة واسم القرآن قد وضع بإزائها . والقول بأن تشخِّص العرض إنما هو بتشخُّص محلِّه ، مذهب فلسفي لا يقول به المتكلِّمون ، ومع ذلك فالفلاسفة مختلفون فيما بينهم في ذلك ، وإن كان الحق أن الخلف لفظي ، وأن التشخُّص إنما هو جزء من الماهية الشخصية الاعتبارية ؛ لأن التشخُّص أمر اعتباري ، والمركب منه ومن غيره أمر اعتباري وليس جزءًا من الماهية الحقيقية الطبيعية ، والقرآن ـ كما قلنا ـ اسم لتلك الحقيقة وهي واحدة لا تعدُّد فيها أصلاً ، فالمقروء والمسموع والملفوظ والمكتوب واحد بالذات ، والتعدُّد إنما هو في السمع والتلفُّظ والكتابة والقراءة . وقد أوضحنا ذلك بأبسط من هذا في رسالتنا « حسن البيان »[1].

(السادس) : إن كلام الله اللفظي هو كلماته اللفظية التي أبرزها مرتَّبة على وفق ما رتَّبه أزلاً بقطع النظر عن المحل الذي يقوم به ذلك الكلام اللفظي ويسمع منه، فهو كلامه حينئذ قبل أن يتلفظ به أحد كجبريل عليه السلام وغيره، وقبل أن يسمعه أحد ، ولو شاء الله تعالى لأسمع نبيَّه تلك الألفاظ بلا واسطة ، وقد أسمع الله موسى كلامه اللفظي فقال جماعة من أهل السنة : إنَّ ذلك كان بلا واسطة . وقال أهل الاعتزال وعلماء ما وراء النهر من أهل السنة : إن الكلام الذي سمعه موسى هو صوت خلقه الله تعالى في الشجرة حتى سمعه منها ، وعلى هذا لا يمنع من كون ما ذكر كلامًا لفظيًّا صدوره من غير الإنسان ، وغير معتمد على مخارجه بل المدار في كونه لفظًا على كونه أصواتًا وحروفًا على أي وجه وجدت ، ولم يتوقَّف كونه كلام الله أيضًا على صدوره من مخارج الإنسان .

---

(١) وهي الفتوى السابقة .

(السابع) : إن من المقرَّر المعلوم أن الهواء هو الذي يحمل الكلام اللفظي ويتكيَّف به ويصل به إلى صماخ أذن السامع فيسمعه ، وأن الكلام إنما يحدث بواسطة الهواء الذي يقرع حنجرة الإنسان فيحدث الصوت فيتكيَّف به الهواء فيمرّ حاملاً له على مخارج الإنسان فيتقطَّع الصوت حروفًا تتركَّب منها الكلمات اللفظيَّة ، وعلى ذلك إذا تكلَّم إنسان بكلمات لفظيَّة حملها الهواء وتكيَّف بها ، وهناك إبرة لصندوق الفونوغراف يحرِّكها ذلك الهواء الحامل لتلك الكلمات اللفظية فترسمُ تلك الإبرةُ ـ في أسطوانة معدَّةٍ لذلك قابلةٍ له ـ مخارجَ تماثل مخارج تلك الكلمات ، وقد وضع في ذلك الصندوق إبرة أخرى وشيء يشبه حنجرة الإنسان يحدث الصوت بقرع الهواء فيه فإذا وضعت تلك الأسطوانة داخل صندوق الفونوغراف وأدير ما يسمَّى بالزنبلك دخل في ذلك الصندوق هواء يقرع الشيء الذي يشبه الحنجرة فيه فيحدث الصوت فيحمله الهواء ويمرُّ به بواسطة إبرة أخرى على الأسطوانة التي ارتسم فيها مخارج تماثل مخارج كلمات المتكلِّم فيتقطَّع ذلك الصوت حروفًا وكلمات تماثل في النغمة كلمات ذلك المتكلِّم أو تقرب منها ، فبها يختلف ذلك باختلاف إتقان صنع آلات الصندوق وعدم الإتقان فإذا قرع الهواء انقطع سماع الكلام من ذلك الصندوق ، وكلما أدير ما يسمَّى بالزنبلك وعاد الهواء عاد سماع تلك الكلمات بعينها من الصندوق ، وهكذا .

فإذا تقرَّر ما ذكر فما يسمع من الصندوق ألفاظ وكلمات حقيقية وليست صدى كلمات المتكلِّم كالذي يسمع في الجبال وغيرها فإن الصدى انعكاس سماع المسموع فيسمع مرة ثانية كانعكاس أشعة البصر التي بها تبصر الصورة في المرآة .

وحينئذ إذا كانت الألفاظ المسموعة ألفاظًا قرآنية فهي قرآن حقيقة ، وكلام الله كالذي سمعه موسى بلا واسطة أو بواسطة الشجرة ، ولا شك أن أسطوانة ذلك الصندوق قابلة قبل أن يرسم فيها شيء لأن يرسم فيها مخارج أي كلام

أريد رسم مخارجه ، فذلك الصندوق باعتبار مجموع أسطواناته يشبه الإنسان في استعداده لأن يصدر منه ويسمع منه كل كلام إلا أن الفرق بينهما أن مخارج الإنسان مستعدَّة وقابلة لا يتوارد عليها بعد التكلُّم وقبله كل كلام لكونها مخارج لجميع حروف الهجاء التي يتركَّب منها الكلام ، ومخارج كل أسطوانة من أسطوانات الصندوق مستعدة وقابلة لأن يتوارد عليها خصوص الكلمات التي تكلم بها المتكلم ورسم فيها مخارجها فقط ؛ لأن كل أسطوانة ليس فيها مخارج كل حروف الهجاء ، بل إنما يرسم فيها مخارج حروف تلك الكلمات فقط .

والفرق أيضًا أن الإنسان يتكلَّم باختياره وله قصد وشعور ، وصندوق الفونوغراف ليس كذلك بل الاختيار والقصد والشعور لمن يستعمله .

ومتى علمت أن ما يسمع من الصندوق من ألفاظ القرآن قرآن حقيقة وهو كلام الله بلا شك ، وأن صدوره منه وسماعه كصدوره من الإنسان وسماعه ، فإذا صدرت الكلمات القرآنية من ذلك الصندوق مستوفية للشروط بدون أن يكون بها خلل ، وقصد من رسم مخارج تلك الكلمات في الأسطوانات سماعها للعظة والتدبُّر فلا شك في الجواز ، وفي أن السماع عبادة . وأما إذا اختلَّت حروف تلك الكلمات ولم تصدر مستوفية أو قصد من رسم مخارجها أو سماعها اللهو واللعب أو كانت في محلٍّ لا يليق قراءة القرآن فيه ولا سماعه فلا شكَّ في منع ذلك وعدم جوازه .

وكون الصندوق قابلاً لأن ترسم في أسطواناته مخارج الألفاظ القبيحة كألفاظ الغناء والشتائم لا يمنع من رسم مخارج كلمات القرآن وسماعها منه ، لأن الإنسان قابل أيضًا لأن يتكلَّم بأي كلام أراد ، ومخارجه مستعدَّة لكل كلام حسن وقبيح فإن نطق حسنًا كان له الحسنى وزيادة ، وإن نطق سيئًا فجزاء سيئة سيئة مثلها ، بل إن أسطوانة الصندوق متى رسمت بها مخارج كلمات القرآن لا تقبل بعد رسمها ووجودها فيها كلمات سواها بخلاف مخارج الإنسان فإنها كما يتوارد عليها القرآن يتوارد عليها كل كلام غيره .

ولا يجب ولا يُسَنُّ على سماع آية السجدة من الصندوق سجود التلاوة لعدم القصد والشعور لا لأن المسموع ليس آية من القرآن ؛ ألا ترى أنه لو سمع الآية من شجرة لا يجب سجود التلاوة وإن كان المسموع قرآنًا ، وكذلك لو سمعها من المأموم عند الحنفية لا يجب السجود لأن المأموم محجور عليه في القراءة فعدم الوجوب للحجر على القارئ لا لكون المسموع ليس قرآنًا ، وبالجملة فوجوب سجود التلاوة عند سماع آية السجود أو شبهه ذلك يتوقَّف على شروط بعد كون المسموع قرآنًا .

هذا ما رأيناه في ذلك ، والله الموفق[1].

* * *

(١) ثلاث رسائل : الأولى في أحكام قراءة الفونوغراف ، والثانية في أحكام السوكورتاه ، والثالثة : إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه ، ط ٢ جمعية الأزهر العلمية ، ١٣٥١ هـ/١٩٣٢م . ص ٢-١٠ . وسيشار إليها فيما يلي بـ« ثلاث رسائل » ، مهما تكن الرسالة المرجوع إليها في النقل .

(١٢)

تعقيب على فتوى «الفونوغراف»[١]

(السؤال الأول) : هل لأسطوانة القرآن حكم المصحف ؟

(الجواب عن ذلك) أن أسطوانة القرآن لم يكتب عليها صور كلمات

---

(١) أثارت فتوى الفونوغراف والسوكورتاه نقاشًا وسجالاً بين الشيخ بخيت وبين بعض معاصريه ، وقد أشار إلى هذا في صدر رسالته « إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه» ، والتي نورد هنا منها ما يتعلق بفتوى الفونوغراف ، وما يتعلق بالأخرى تجده ملحقًا بها في موضعها .

وهذا هو نص كلام الشيخ بخيت في صدر رسالته « إزاحة الوهم » :

« يقول العبد الغني بمولاه عمن سواه محمد بن بخيت بن حسين المطيعي الحنفي : لما وفقني الله تعالى لجمع رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه وتداولتهما أيدي الفضلاء قد ورد علينا خطاب من أحد الأفاضل قال فيه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على خير الأنام : إني أردد على لساني التحية لشيخي الشيخ محمد بخيت أجمل تحية ، وأرجوه أن يعتبرني جالسًا بين يديه جلسة المستفيد من المفيد ؛ فإنني أستنير ما هو حالك، وذكر ما أشكل عليه في رسالة الفونوغراف مما سيرد عليك مع الجواب عنه مفصلاً .

وقد رأينا أيضًا بعض الناس قد اعترض على الرسالتين معًا ، ونشر اعتراضه بإحدى المجلات التي تطبع فوجدناه كلامًا عليه صبغة الحقد والحسد ، نستعيذ منه برب الفلق كما نستعيذ برب الفلق من شر ما خلق ، ولا نجاري هذا المعترض على مثل هذا القول ، بل نستعين عليه بذي القوة والحول ، ونفوِّض أمرنا إليه فإنه سبحانه وحده هو الذي يهب لمن يشاء من عباده من العلم والحلم ويمنعهما أو يسلبهما عمن يشاء ويبتليه ببغض العلم والعلماء ؛ فيختلق ما شاء أن يختلق عليهم وينسب كذبًا ما شاء أن ينسب إليهم ، وإن لم يكن منهم في شيء ؛ فرأيت من الحكمة والصواب أن أجيب عما جاء بالخطاب وعما اعترض به ذلك السباب . وعبرت عن صاحب الخطاب إجابة لطلبه بالمستفيد ، وعن صاحب الاعتراض بالمعترض ، وبدأت بالكلام على ما أشكل على المستفيد ، وثنيت بالرد على ما اعترض به المعترض العنيد ، وسميت هذه الرسالة « إزاحة الوهم وإزالة الاشتباه عن رسالتي الفونوغراف والسوكورتاه» . . فقلت وبالله الهداية في البداية والنهاية . . .

بصورة محسوسة كما يكتب على الورق مثلاً ، وإنما رسم بها صور مخارج الكلمات فقط حتى صارت الآلة بواسطة حركاتها الاهتزازية تقطع الحروف والكلمات كما تقطعها حركات مخارج الإنسان من الحلق واللسان والشفتين فلا يكون لها حكم المصحف ، لأن المراد بالمصحف في كلام الفقهاء وغيرهم هو ما كتب فيه الكلمات القرآنية .

(السؤال الثاني) : هل لمديرها ثواب كاتب القرآن ؟

(الجواب) إن مديرها لم يكتب شيئًا حتى يكون له ثواب كاتب القرآن .

(السؤال الثالث) : هل حكم مديرها حكم القارئ ؟ .

(الجواب) ليس له حكم القارئ لأنه لم يتكلَّم بشيء من القرآن .

(السؤال الرابع) : إذا كان الهواء المحبوس احتمل لحن القارئ أو نقص مدّه أو زيادته هل يتعدَّد الإثم على القارئ المأخوذ منه كلما أعيدت ؟ وهل يثاب إذا كان أتقن ؟

(الجواب) : إذا كانت الآلة لا تنطق بكلمات القرآن على الوجه الذي يلزم مراعاته فيها شرعًا فالقارئ آثم ، ويتكرَّر عليه الإثم كلما أعيدت ، لأنه هو السبب في ذلك الخلل الذي لحق بالكلمات القرآنية الشريفة ، وكذلك يكون آثمًا إذا لم يكن منه ولا من الآلة خلل في أدائها ، ولكن يعلم أو يغلب على ظنِّه أنها إنما أخذت منه لأجل أن تستعمل على وجه لا يجوز شرعًا كاستعمالها على وجه اللهو واللعب أو في مكان لا يليق شرعًا أن يقرأ فيه القرآن ، وكذا يثاب إذا أتقن القراءة وتحقَّق أن الآلة تنطق بالكلمات القرآنية متقنة كما ألقاها وأنها لا تستعمل على وجه لا يجوز شرعًا ، وقصد بقراءته الإعانة على سماع القرآن للموعظة والتدبُّر ، ويتكرَّر الثواب كلما أعيدت القراءة .

(السؤال الخامس) : لم تكون محض قراءة لا شبه قراءة مع أن الأسطوانة تحبس ريحًا حامل صوت فإذا قرعت بسرعة منظومة صوَّتت تلك الريح الحامل ما يشبه صوت المأخوذ منه ؟

(الجواب) : أن الأسطوانة لا تحبس ريحًا حامل صوت كما فهم السائل ، ولكن آلة الفونوغراف تنطق بالكلمات نطقًا حقيقيًا كما ينطق الإنسان ، ولكي تعلم صحة ذلك وتقف على حقيقته نذكر لك صفة تلك الآلة كما جاء بالمقتطف بالجزء التاسع من السنة الثانية بصحيفة مائتين وعشر حيث قال تحت عنوان « الفونوغراف الناطق » ما نصه : الفونوغراف بالنون الموحَّدة لفظة مشتقة من اليونانية معناها : كاتب الصوت ، والفونوغراف الناطق آلة سهلة المبدأ بسيطة التركيب كثيرة الفائدة اخترعت منذ زمن وجيز ، والتحسين فيها جار أحسن مجرى ، وهي عبارة عن أنبوبة داخلها حاجز من المعدن وفي وسط الحاجز نتوء من معدن أيضًا كرأس مسمار أو رأس دبوس توضع أمام أسطوانة ، تدور على محور ذي خيوط كاللولب (البرغي) وذات سطح محفور فيه خيوط توافق خيوط محورها ، وملفوف عليه قطعة من 'لتوتيا ، فمتى يشرع المتكلم في الكلام يقرب فمه من الأنبوبة ، وتدار الأسطوانة على محورها اللولبي ، وعند وصول صوته إلى الحاجز الذي في الأنبوبة يهزه فيهتز النتوء الناتئ من الحاجز ، ويضغط على قطعة التوتيا فيفرضها لأنه لا يضغط عليها إلا حيث كان ما تحتها من سطح الأسطوانة محفورًا ، وبعدما ينتهي المتكلِّم من التكلُّم تنزع قطعة التوتيا عن الأسطوانة فتظهر كلمات المتكلِّم وأصواته مكتوبة عليها بصورة منظورة ملموسة ، وهي الفروض ، ولهذا سميت هذه الآلة « الفونوغراف » أي كاتب الصوت ، وإنما زيد عليها وصف الناطق لأنهم لم يكتفوا بجعلها كاتبًا لأصوات البشر ، بل أنطقوها كلامهم أيضًا ، وذلك بأن يعكس الترتيب المتقدِّم أي بأن تؤخذ قطعة التوتيا المفرضة وتلف حول

أسطوانة كالأسطوانة المذكورة آنفًا وتوضع قبالتها أنبوبة ذات حاجز معدني ونتوء متصل بها بلولب دقيق ، وتدار الأسطوانة كما كانت تدار عند تكلُّم المتكلم تمامًا فتدق فروض قطعة التوتيا بالنتوء فيهتز ويهز الحاجز الذي في الأنبوبة فيحدث من ذلك صوت مماثل لصوت المتكلم إن عاليًا فعاليًا أو منخفضًا فمنخفضًا أو غير ذلك فغير ذلك ، أي أن الآلة تصوِّت بصوت المتكلم وتلفظ ألفاظه . وأما إذا اختلف دوران الأسطوانة عن دورانها وقت تكلُّم المتكلِّم فيختلف صوت الآلة عن صوته ، وعلى ذلك فقد يمكن أن يُجعل صوت الشيخ صوت طفل وبالعكس ، والصوت المرتفع منخفضًا وبالعكس ، ولابد أنهم بإتقان هذه الآلة يتلافون هذا المحذور .

قالت جريدة السينتفك أمريكان : أصبحنا ذات يوم فإذا برجل يقال له : توماس أديسون قد أتى بآلة ووضعها أمامنا ثم أدارها فنطقت الآلة قائلة : أصبحتم بخير يا سادتي ، كيف حالكم ، وما قولكم في الفونوغراف (قالت : وكان لفظها بكلمة الفونوغراف في غاية الوضوح) إني حسنة الأحوال ثم صمتت ، وكان حولنا جماعة فسمعوها جميعًا تنطق هذا ، وإنا قد سمعنا آلات تنطق ذات لسان ومزمار إلا أنه ليس فيها شيء من البساطة مما في هذه ، ولا ألفاظها كألفاظ هذه ، وإن يكن بعضها غير واضح ولا يرجى تحسينها كما يرجى تحسين هذه فإنها لا ريب ستكون أعجوبة لأبناء الزمان إن بقي مع الاختراع أعجوبة . ا هـ .

ومهما جرى على تلك الآلة من التحسين فهي لا تخرج عن كونها آلة تكتب كلمات البشر وتنطق بها وهو ما اخترعت لأجله ، ومن ذلك يعلم جليًا أن ما تنطق به آلة الفونوغراف كلمات حقيقية كالكلمات التي ينطق بها الإنسان بلا فرق إلا من جهة شعور الإنسان بما ينطق وعدم شعورها ، ويكون نطق هذه الآلة بكلمات من تكلَّم بها بمنزلة إعادته نفسه لتلك الكلمات وتكراره لها ، ومتى كانت الكلمات التي تنطق بها الآلة لكلمات قرآنية كان نطقها بها قراءة

محضة لا شبه قراءة ؛ إذ لا معنى للقراءة إلا النطق والتلفُّظ بالكلمات القرآنية ، وذلك حاصل من هذه الآلة ، واستبعاد من يستبعد ذلك أو إنكار من ينكره مبناه الإلف والعادة فقط ، ولا شبهة في أن النطق بمعنى التلفُّظ ليس من خواص الإنسان وإنما الذي جعلوه من ذاتياته ويختص به هو النطق بمعنى التفكُّر بالقوة كما صرح بذلك أهل المنطق في كتبهم .

(السؤال السادس) : بيان جواز اتخاذ القرآن نغمة في هذه الألعوبة وعدمه .

(الجواب) إن هذه الآلة ليست ألعوبة كما فهم السائل ، فإن الألعوبة شرعًا هي ما صنع للَّهو واللعب بحيث لا تصلح بحسب وضعه إلا لذلك كالعود والمزمار والقانون ، وغير ذلك مما كان المقصود منه اللهو واللعب . وليست الألعوبة شرعًا ما استعمله الناس في اللهو واللعب وإن لم يصنع لذلك بل صنع لفوائد جليلة كهذه الآلة ، ولو كان الأمر كذلك لكان كل شيء يصلح لأن يستعمل في اللهو واللعب واستعمله الناس فيهما ألعوبة ، ولا قائل بذلك ، وكيف يمكن أن يقال ذلك والإنسان الذي هو المقصود من خلق هذا العالم يصلح للهو واللعب ، وكثيرًا ما يستعمل فيهما ، بل إن كل ما يمكن أن تستعمل فيه هذه الآلة من أنواع اللهو واللعب يمكن أن يستعمل فيه الإنسان ولا عكس ، فإن الإنسان قد يستعمل فيما لا يمكن فيه استعمال هذه الآلة من اللهو واللعب ، فهل لعاقل أن يقول : إن الإنسان بهذا المقدار ألعوبة مع أنه لم يخلق لذلك ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات:٥٦) . وليعلم المستفيد أن الحكماء قد قرَّروا أنه يمكن جعل الجماد ناطقًا بمعنى متلفِّظ ، وممن أشار إلى ذلك منهم أفلاطون في خفاياه ، وهو يرمز إلى مثل هذه الآلة من الآلات الجمادية التي تنطق وتتلفَّظ كما ينطق الإنسان ويتلفَّظ حتى قيل : إنه اخترع آلة ناطقة كاتبة لأصوات البشر في زمانه ، وكان الملوك في زمانه

يستعملونها في نقل ما يريدون نقله إليهم من الكلمات المهمَّة في المواضع المهمَّة ككتابة ونقل ما يلقى على ذوي الجرائم الكبرى من الأسئلة وما يؤخذ منهم فيها من الأجوبة ، فتكتب الآلة وتنطق بما نطق به السائل وبما أجاب به ذلك المتهم ، وكانوا يضعونها كذلك في المواد المهمَّة في مجالس القضاء والمتقاضين من كل ما يهمُّ ملوك ذلك الزمان الاطلاع عليه مأمونًا عليه من التغيير والتبديل والمحو والإثبات والإنكار ، فلا يستطيع أحد أخذت أقواله بتلك الآلة أن ينكرها إذا نطقت بها كما نطق بها من كل وجه بحيث لا يشكُّ كل سامع أنه هو صاحب هذا الكلام ، وكان الملوك في ذلك الزمان بواسطة هذه الآلة كأنهم حاضرون مع العمال مراقبون لأعمالهم .

وقيل أيضًا : إن أفلاطون كان يستعملها لكتابة ونقل ألفاظ المرضى الذين يبعدون عنه ، فتكتب تلك الآلة ما ينطق به المريض وصفًا لمرضه ثم تنطق به فيسمع أفلاطون منها ألفاظ المريض التي وصف بها مرضه كأنه يسمعها من المريض نفسه ، ويمكنه حينئذ أن يشخِّص الداء ويأمر بالدواء بحيث لا يحتاج إلى نقل المريض إليه ولا إلى انتقاله إلى المريض .

ويا ليت أهل زماننا يستعملون هذه الآلة التي اخترعت فيه في فوائدها الجليلة النافعة . وعلى كل حال فهذه الآلة لم تصنع للهو واللعب وإنما صنعت واخترعت لكتابة أصوات البشر والنطق بها ؛ ولذا سميت بالفونوغراف الناطق ـ كما سبق ، فالذي يحرم حينئذ هو استعمالها في اللهو واللعب لا استعمالها في غير ذلك مما يجوز شرعًا ، فإذا كانت نغمة تلك الآلة لا تخل بشيء مما يلزم مراعاته في الكلمات القرآنية فلا شبهة في الجواز ولا وجه للمنع ، وإن كانت النغمة مخلة بشيء مما ذكر فلا شبهة في عدم الجواز ، وبالجملة فحكم نغمة هذه الآلة حكم نغمة الإنسان جوازًا ومنعًا .

(السؤال السابع) : على صحة إيحاء الله إلى الشجرة ما الفرق بين جماد أراد الله تعالى منه ما علم وبين أقرب المقربين سيدنا جبريل عليه السلام ، هل يرتاب في أداء أحد الاثنين دون الآخر ؟

(الجواب) : إن بينهما فرقًا واضحًا ، وهو أن الشجرة ونحوها من الجمادات لا تصلح للإيحاء الذي يختصُّ به الملائكة والرسل عليهم السلام ، لأن الشجرة ونحوها ليست من ذوات العقول وليس معنى أن الله خلق الألفاظ في الشجرة ونحوها أنه أوحى بها إلى من خلقت فيه ، لأن الإيحاء هو الإلقاء في القلب وفهمه بالعقل ، وإن كان كل من الشجرة وجبريل محلاً فقط لما خلق فيه من الكلمات القرآنية ، وإن كان بين كلّ منهما فرق لكن لا يلزم من الفرق بينهما من حيث الذات أن يكون هناك فرق بين ما ينطق به كل منهما متى كان ما ينطق به كل منهما واحدًا بالذات ، ولا دخل لواحد منهما فيه كالكلمات القرآنية فإن الكلمات القرآنية التي نطق بها كل منهما وسمعت منه منسوبة لله تعالى ولا مدخل للخلق فيها .

(السؤال الثامن) هل ﴿ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ (فصلت:١١) ، **بشعور تام ؟**

(الجواب) : إن الخطاب الذي في الآية لم يكن خطاب تكليف ، بل هو خطاب تكوين ، على أن الفرق بين ذوي الشعور وغيرهم في الخطاب على وجه العموم إنما هو بالنسبة للعباد ، أما بالنسبة للخالق المعبود فلا فرق بل هو سبحانه يخاطب الكل بما يشاء ﴿ **وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ﴾ (الإسراء:٤٤) .

(السؤال التاسع) : بيان الجامعة بين الفونوغراف بصفته وصفة مديره وبين الشجرة الموحى إليها من قبل القادر مع ترك ما يشبه قولك في الرسالة أمور : الأول إلى السابع فإني مُسَلِّم صحة القول دون صحة التطبيق إذ لا موضوع هناك لذكر الملكة والتأليف والتلفُّظ ، فإنَّ هذا معلوم حتى في المحسوسات كالماء والعلقة والمضغة والعظام والجنين فينسب الماء إلى ذي الاستعداد إلى آخر طور فلا دخل هنا لمغايرة الماهية والمغايرة الطوريَّة .

(الجواب) نقول : أما الجامعة بين الفونوغراف وبين الشجرة فهي أن كلاً منهما جماد ناطق سمع منه كلام الله ، ومتى كانت الكلمات المسموعة من الشجرة ـ وهي جماد ـ كلام الله اللفظي الذي سمعه موسى عليه السلام كانت الكلمات القرآنيَّة المسموعة من الفونوغراف كلام الله اللفظي وقرآنًا بلا شبهة في ذلك . وقد قلنا فيما سبق : إن الشجرة محلٌّ خلقت فيه الكلمات ونطقت بها ولم تكن موحى إليها فلا وجه لقول السائل : الشجرة الموحى إليها .

وأما صحة التطبيق فظاهرة لمن تأمل ، وذلك أن وجه تطبيق ما نحن بصدد بيانه على الأمور السبعة التي ذكرناها بالرسالة وتوقفه على بيانها أنه يعلم منها أن القرآن باعتبار وجوده في العلم ووجوده في ذاته ووجوده في الكتابة ووجوده في اللفظ منسوب لله تعالى بدون مدخل لغيره من جميع الخلق في شيء من ذلك ، وهو واحد لا يتعدَّد بتعدُّد اللافظين والناطقين والكاتبين ، ومتحقِّق وموجود بجميع وجوداته الأربعة المذكورة قبل أن ينزل ويصل إلى الخلق وقبل أن ينطقوا به وقبل أن يكتبوه ، فهو قرآن في ذاته وفي العلم وملفوظ ومكتوب قبل أن يصل إليهم ، فيعلم من ذلك مقصودنا الذي نرمي إليه وهو أن القرآن لا يختصُّ بما ينطق به الإنسان ويسمع منه ، بل هو قرآن وإن نطق به جماد وسمع منه كالشجرة والفونوغراف .

وأما قول السائل : « إذ لا موضوع . . إلخ » فنقول : إنما ذكرنا الملكة ونحوها مما ذكرناه لتكون مثلاً لصفة الكلام القائمة بذات مولانا والكلمات المرتَّبة بها ، وغير ذلك مما هو مبيَّن في محلِّه .

(السؤال العاشر) : ثم وإن كان سيدنا موسى عليه السلام تلقَّى القول من قبالتها لا من قبلها ، فالمسمع الله تعالى الذي تنزَّهت كلماته عن الحرف والصوت وكل ما يشبه الحوادث .

(الجواب) : إن الصحيح الذي عليه المحقِّقون من أهل السُّنَّة أن الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام من الشجرة هو كلام الله اللفظي كما هو ظاهر القرآن ، ولا داعي للتأويل مع إمكان الحمل على الكلام المعهود ، وتمام ذلك في الرسالة .

(السؤال الحادي عشر) : ثمَّ ألتمس من سيدي القول فيما جاء إقراؤه بحزن ، وما ورد من هذا القبيل كثير .

(الجواب) أنه يجب أن يراعى فيما تنطق به هذه الآلة من كلمات القرآن ما يجب أن يراعى فيما ينطق به الإنسان من الأحكام إلا فيما ينبني منها على الشُّعور وعدمه ، والآلة لا شعور لها ولا يتأتَّى منها الحزن والخشوع وإنما ذلك على السامع إن كان مكلَّفًا .

(السؤال الثاني عشر) : هل علم الشيخ أن أحد المبتدعين دبر أسطوانة إنجيل أم تحاشاه من ذلك ؟

(الجواب) : إن غرضنا مما كتبناه في رسالة الفونوغراف بيان الحكم الشرعي فيما تنطق به تلك الآلة من كلمات القرآن وأنها قرآن حسبما يقضي به

العقل والنقل أخذًا من القواعد الشرعية التي دونها أئمة الدين في كتبهم واستنبطوها من الأدلة العقلية والنقلية . وكون أحد المبتدعين دبر أسطوانة إنجيل أو لم يدبر وتحاشاه كما يقول السائل لا دخل له في بيان حكم هذه الحادثة على ما فصلناه في الرسالة . إلى هنا انتهى كلام المستفيد وجوابنا عليه باختصار[1] .

* * *

(١) ثلاث رسائل ، ص ١٩-٢٧ .
وعند هذا الموضع استطرد الشيخ بكلام طويل يتعلَّق بالإمامة الكبرى (الخلافة) وبإمامة الصلاة ، وبعض ما يتصل بهما من أحكام وتفصيلات ، وبعد هذا الاستطراد تكلَّم الشيخ عن مسألة الاجتهاد وغلق بابه .
وقد رأينا أن نجعل كلاً من هذا الاستطراد وما تلاه في موضعه اللائق به موضوعيًّا من هذا المجموع .