دانشگاه پیام نور

دانشکده الهیات و علوم اسلامی

گروه

علوم قرآن و حدیث

جزوه‌ی درس:

علوم قرآنی ۳

دوره‌ی:

کارشناسی ارشد

گردآوری:

دکتر

ناصر نیستانی

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمد الله و نثنی علیه و نصلّی علی سیّدنا محمّد و آله الاطهار امّا بعد فهذه المجموعة بین ایدی الطلاب الکرام تتضمّن عدّة مباحث قرآنیة هامّة و الّتی قد اخذت من مؤلّفات علماء العلوم القرآنیه و ذلک من اجل معرفة الطلاب علی اسلوب کل عالم فی دراسة المواضیع القرآنیة نرجوالکم من الله التوفیق.

اعداد و تقدیم الدکتور ناصر نیستانی

عضو الهیئة الاخصائیة لعلوم القرآن الکریم

بجامعة پیام نور

منهج القرآن في الإفادة و البيان

التفسير و المفسرون(للمعرفة)

إن للقرآن في إفادة معانيه منهجا يخصّه، لا هو في مرونة أساليب كلام العامّة، و لا هو في صعوبة تعابير الخاصّة، جمع بين السهولة و الامتناع، وسطا بين المسلكين، سهلا في التعبير و الأداء؛ بحيث يفهمه كل قريب و بعيد، و يستسيغه كل وضيع و رفيع، و هو في نفس الوقت ممتنع في الإفادة بمبانيه الشامخة، و الإدلاء بمراميه الشاسعة، ذلك أنه جمع بين دلالة الظاهر و خفاء الباطن، في ظاهر أنيق و باطن عميق.

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «و هو الدليل يدلّ على خير سبيل، و هو كتاب فيه تفصيل و بيان و تحصيل، و هو الفصل ليس بالهزل، و له ظهر و بطن، فظاهره حكم و باطنه علم، ظاهره أنيق و باطنه عميق. له نجوم و على نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه و لا تبلى غرائبه. فيه مصابيح الهدى و منار الحكمة، و دليل على المعرفة لمن عرف الصفة»[1].

«فما من آية إلّا و لها ظهر و بطن»، كما في حديث

آخر مستفيض[2]، فهناك

عبارات لائحة يستجيد فهمها العامّة فهما كانت لهم فيه قناعة نفسيّة كاملة، و لكنّها إلى جنب إشارات غامضة كانت للخاصة، فيحلّوا من عقدها، و يكشفوا من معضلها، حسبما أوتوا من مهارة علمية فائقة.

و بذلك قد وفّق القرآن في استعمالاته للجمع بين معان ظاهرة و أخرى باطنة؛ لتفيد كل لفظة معنيين أو معاني متراصّة، و ربما مترامية حسب ترامي الأجيال و الأزمان، الأمر الذي كان قد امتنع حسب المتعارف العام، فيما قال الأصوليون: من امتناع استعمال لفظة واحدة و إرادة معان مستقلة. لكن القرآن رغم هذا الامتناع نراه قد استسهله، و أصبح منهجا له في الاستعمال.

كان ممن سلف من الأصوليين من يرى امتناع استعمال اللفظ و إرادة معنيين امتناعا عقليّا، نظرا إلى أن حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللّفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجها و عنوانا له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى؛ و لذا يسري إليه قبحه و حسنه. و عليه فلا يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد، ضرورة أن لحاظه كذلك لا يكاد يمكن إلّا بتبع لحاظ المعنى، فانيا فيه فناء الوجه في ذي الوجه، و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادة

[1] الكافي الشريف، ج ٢، ص ٥٩٩.

[2] رواه الفريقان. راجع: تفسير العياشي، ج ١، ص ١١. و بحار الأنوار، ج ٨٩(ط بيروت)، ص ٨٨- ٩٥.

معنى آخر كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه الأوّل في نفس الوقت. هكذا جاء في تقرير كلام العلّامة الأصولي الكبير المحقق الخراساني[1].

و جاء الخلف ليجعلوا من هذا الامتناع العقلي ممكنا في ذاته، و ممتنعا في

العادة؛ حيث لم يتعارف ذلك و لم يعهد استعمال لفظة و إرادة معنيين مستقلّين في المتعارف العام، فالاستعمال كذلك كان خلاف المتعارف حتى و لو كان ممكنا في ذاته، نظرا لأن الاستعمال (استعمال اللفظة و إرادة المعنى) إنّما هو بمثابة جعل العلامة من قبيل الإشارات و العلائم الإخطاريّة، فلا مانع عقلا من استعمال علامة لغرض الإخطار إلى معنيين أو أكثر؛ إذا كان اللفظ صالحا له بالذات، فيما إذا كان قد وضع لكلا المعنيين مشتركا لفظيا، أو أمكن انتزاع مفهوم عام. نعم لم يعهد ذلك في الاستعمالات المتعارفة.

الأمر الذي استهسله القرآن و خرج على المتعارف، و جعله جائزا و واقعا في استعمالاته.[2] فقد استعمل اللفظة و أراد معناها الظاهري، حسب دلالته الأوّلى، لكنه في نفس الوقت صاغ منه مفهوما عاما و شاملا ثانيا، يشمل موارد أخر ليكون هذا المفهوم العام الثانوي هو الأصل المقصود بالبيان، و الضامن لبقاء المفاهيم القرآنية عامة و شاملة عبر الأيام، و ليست بالمقتصرة على موارد النزول الخاصة.

و كان المفهوم البدائي للآية، و الذي كان حسب مورد نزولها الخاص، هو معناها الظاهر، و يسمّى ب «التنزيل». أما المفهوم العام المنتزع من الآية الصالح للانطباق على الموارد المشابهة، فهو معناها الباطن، المعبّر عنه ب «التأويل»، و هذا المفهوم الثانوي العام للآية هو الذي ضمن لها البقاء عبر الأيام.

سئل الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السّلام عن الحديث المتواتر عن.

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ما من آية إلّا و لها ظهر و بطن ...»، فقال: «ظهره تنزيله، و بطنه تأويله، منه ما قد مضى و منه ما لم يجئ، يجري كما تجري الشمس و القمر، كلّما جاء شيء منه وقع ...»[3].

و

---

[1] هو المولى محمد كاظم الخراساني صاحب كفاية الأصول.(راجع: حقائق الأصول للإمام الحكيم، ج ١، ص ٨٩- ٩٠)

[2] و ذلك نظرا لإحاطته تعالى و شمول عنايته لجميع عباده. و لا يخفى أن المفهوم العام المنتزع من الآية، هو بنفسه معنى آخر مقصود مستقلا وراء إرادة المعنى الظاهري الأوّلي، فكل من المعنيين الظاهر و الباطن مقصود بذاته، و ليس مندرجا تحت الآخر، فهو من موضوع البحث و ليس خارجا عنه، كما زعم.

[3] بحار الأنوار، ج ٨٩(ط بيروت)، ص ٩٢، رقم ٤٧ و ٤٦.

قال: «ظهر القرآن: الذين نزل فيهم، و بطنه: الذين عملوا بمثل أعمالهم»[1].

و أضاف عليه السّلام: «و لو أنّ الآية إذا نزلت في قوم، ثم مات أولئك القوم، ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، و لكنّ القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات و الأرض، و لكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شرّ»[2].

نعم كان العلم بباطن الآية، أي القدرة على انتزاع مفهوم عام صالح للانطباق على موارد مشابهة، خاصا بالراسخين في العلم، و ليس يفهمه كل أحد حسب دلالة الآية في ظاهرها البدائي.

و الخلاصة:

أنّ لتعابير القرآن دلالتين: دلالة بالتنزيل؛ و هو ما يستفاد من ظاهر التعبير، و دلالة أخرى بالتأويل؛ و هو المستفاد من باطن فحواها، و ذلك بانتزاع مفهوم عام صالح للانطباق على الموارد المشابهة عبر الأيام. إذن أصبح القرآن ذا دلالتين: ظاهرة و باطنة، الأمر الذي امتاز به على سائر الكلام.

مثلا آية الإنفاق في سبيل اللّه، نزلت بشأن الدفاع عن حريم الإسلام، فكان واجبا على المسلمين القيام بهذا الواجب الديني؛ ليأخذوا بأهبة الأمر و يعدّوا له عدّته، و منها بذل الأموال فضلا عن بذل النفوس. هذا شيء كان واجبا على عامّة المكلّفين أنفسهم كلّ حسب إمكانه، هذا ما يفهم من ظاهر الآية البدائي.

أما الفقيه النابه فيستفيد من الآية شيئا أوسع، يشمل كل ضرورات الدولة القائمة على أساس العدل، و إحياء كلمة اللّه في الأرض؛ فيجب بذل المال في سبيل تثبيت دعائم الحكم العادل و التشييد من مبانيه، فيجب دفع الضرائب الماليّة حسبما يقرّره النظام، مستفادا من الآية الكريمة في باطن فحواها، أخذا بالتأويل حسب المصطلح.

و هكذا المستفاد من آية خمس الغنائم، وجوب دفع الخمس في مطلق الفوائد و أرباح المكاسب، حسبما فهمه الإمام الصادق عليه السّلام من الآية، أخذا بعموم الموصول، و إطلاق الغنيمة على مطلق الفائدة.

و في القرآن من هذا القبيل الشيء الكثير، الأمر الذي ضمن للقرآن بقاءه مع الخلود.

---

[1] المصدر نفسه، ص ۹۷، رقم ۶۴.

[2] تفسير العياشي، ج ۱، ص ۱۰ رقم ۷.

و جهة أخرى

: إنّ للقرآن لغته الخاصة به، شأن كل صاحب اصطلاح، فللقرآن اصطلاحه الخاص، يستعمل ألفاظا و تعابير في معان أرادها بالذات، من غير أن يكون في اللغة أو في سائر الأعراف دليل يدلّ عليه؛ لأنه من اصطلاحه الخاص و لا يعرف إلّا من قبله. و من ثمّ كان القرآن ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض، كما جاء في كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام[1].

إنّ في القرآن تعابير كثيرة لا تكاد تدرك معانيها إلّا إذا سبرت القرآن سبرا و فحصته فحصا، لتعرف مفاهيمها التي اصطلح عليها القرآن من القرآن ذاته، و ليس من غيره إطلاقا.

هكذا ذهب سيدنا العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه إلى أنّ الدلالة على مفاهيم القرآن،

إنما هي من ذات القرآن، و ليس من خارجه أبدا، لأنه تبيان لكل شيء، و حاشاه أن لا يكون تبيانا لنفسه، فإن القرآن يفسّر بعضه بعضا. و هذا هو أصل التفسير المعتمد، و قد بنى تفسيره في الميزان على هذا الأساس[2].

مثلا: لفظة «الإذن» في الاستعمال القرآني، جاء بمعنى: إمكان التداوم في التأثير الحاصل وفق مشيئة اللّه و إرادته الخاصّة، أي تداوم الإفاضة من قبله تعالى؛ حيث التأثير في عالم التكوين، موقوف على إذنه تعالى، بأن يفيض على عامل التأثير خاصيّته التأثيرية؛ حالة التأثير، أي يديمها و لا يقطع إفاضته عليه حينذاك، و إلّا لما أمكن لعامل التأثير أن يؤثّر شيئا وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ[3] تلك إرادته تعالى الحادثة، هي التي أمكنت للأشياء تأثيرها و تأثّرها في عالم الطبيعة، و لولاها لما أمكن لعامل طبيعي أن يؤثر شيئا في عالم الوجود، و هذا هو المراد من تداوم إفاضته تعالى في عالم التكوين.

قال تعالى: وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ[4] فلو لا إذنه تعالى، أي تداوم إفاضة– إمكان التأثير من قبله تعالى– لما أمكن لسحرهم أن يؤثر شيئا.

و ذلك نظرا لأن عوامل التأثير في عالم الوجود، إنما هي متأثّرة– في إمكان تأثيرها– بتأثيره تعالى؛ إذ لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه؛ حيث الممكنات بأسرها فقيرات في ذوات أنفسها، فكما أنها بذاتها محتاجة إلى إفاضة الوجود

---

[1] نهج البلاغة الخطبة رقم ١٣٣.

[2] راجع: مقدمة التفسير، ج ١، ص ٩.

[3] التكوير/ ٢٩.

[4] البقرة/ ١٠٢.

عليها، كذلك أثرها في عالم الطبيعة أمر ممكن، و محتاج لإفاضة الوجود عليه. ففور إرادة التأثير يجب تداوم إفاضة إمكان التأثير عليه حتى يتمكّن من التأثير

وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ[1] أي بإمكان التأثير الحاصل من قبله تعالى.

و هذا هو معنى «الإذن» في التكوين، حسب المصطلح القرآني، مستفادا من قوله تعالى: وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ[2].

و قد دأب القرآن على إسناد الأفعال الصادرة في عالم الوجود كلها إلى اللّه، سواء أ كان فاعلها فاعلا إراديا كالإنسان و الحيوان، أم غير إرادي كالشمس و القمر، و ليس ذلك إلّا من جهة أنه المؤثّر في تحقّق الأفعال مهما كانت، اختيارية أم غير اختيارية. إنه تعالى هو الذي أقدر الأشياء على فعل الأفعال، و أمدّهم بالقوى، و أفاض عليهم الإقدار بصورة مستديمة.

قال تعالى: وَ نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصارَهُمْ كَما لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ[3] أي انقلبت أهواؤهم و أبصارهم، و هم الذين أوجبوا هذا القلب.

و هكذا قوله: خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ[4] بدليل قوله تعالى: وَ قالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ. بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا ما يُؤْمِنُونَ[5].

قال تعالى: وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْيَمِينِ وَ ذاتَ الشِّمالِ[6] أي تتقلّب أجسادهم ذات اليمين و ذات الشمال، غير أن هذا التقلّب كان بإذنه تعالى؛ فصحّ إسناد الفعل

إليه.

---

[1] الأعراف/ ٥٨.

[2] الإنسان/ ٣٠.

[3] الأنعام/ ١١٠.

[4] البقرة/ ٧.

[5] البقرة/ ٨٨.

[6] الكهف/ ١٨.

و لفظة «القلب» في القرآن الكريم، يعني: شخصيّة الإنسان الباطنة، وراء شخصيّته هذه الظاهرة، و هي التي كانت منبعث إدراكاته النبيلة، و أحاسيسه الكبرى الرفيعة، المتناسبة مع شخصيته الإنسانية الكريمة إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ[1].

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ. وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ[2].

المراد ب «القلب» في هذه الآية، هي شخصيّة الإنسان الكريمة إذا ما تمرّد الإنسان على قوانين الشريعة، فإنه يصبح بهيمة لا يعرف من الإنسانية شيئا نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ[3].

و لفظة «المشيئة» في القرآن، مصطلح خاص يراد بها الإرادة الحادثة المنبعثة عن مقام حكمته تعالى، و ليست مطلق الإرادة.

فقوله تعالى: قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[4].

كان المقصود: المشيئة وفق الحكمة، فيؤتى الملك من اقتضت حكمته

تعالى، و ينزع الملك ممن اقتضت حكمته.

و هكذا نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ[5]، أي من تقتضيه حكمتنا أن نرفعه، أي من كانت المقتضيات متوفرة في ذات نفسه، فالاقتضاء إنما هو في ذاته، فهو محل صالح لهذه العناية الربانية، و ليس اعتباطا أو ترجيحا من غير مرجّح؛ حيث الحكمة هي وضع الأشياء في مواضعها.

و الدليل على ذلك، تذييل الآية بقوله: إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ فالحكيم لا يشاء شيئا إلّا ما كان وفق حكمته، و ليس مطلق المشيئة.

---

[1] ق/ ٣٧.

[2] الأنفال/ ٢٤.

[3] الحشر/ ١٩.

[4] آل عمران/ ٢٦.

[5] الأنعام/ ٨٣.

و التعابير من هذا القبيل كثيرة في القرآن، و إنما هي مصطلحات قرآنية، لا تعرف إلّا من قبله؛ ليكون القرآن هو الذي يفسّر بعضه بعضا.

و من المصطلح المتعارف في القرآن، اعتماده المعهود من قرائن حاليّة، ليصدر أحكاما في صورة قضايا خارجية– إشارة إلى المعهود الحاضر حال الخطاب– و ليست بقضايا حقيقيّة، حتى تكون الأحكام مترتبة على الموضوعات، متى وجدت و أين وجدت. هذه الظاهرة كثيرة الدور في القرآن الكريم، و ربما زعم زاعم أنّها قضايا حقيقية دائمة، و ليست كذلك.

مثلا قوله تعالى: لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ. وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا. وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى. ذلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَ رُهْباناً وَ أَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ[1].

ليس المراد مطلق اليهود، سواء من عاصر نبيّ الإسلام أم غيرهم، و لا مطلق

من أشرك، و لا مطلق النصارى بل يهود يثرب ممن عاصر نبي الإسلام، و مشركو قريش، و نصارى نجران، و قيل: وفد النجاشي ذلك العهد؛ لأنها حكاية عن أمّة ماضية أسلم من أسلم منهم، و عاند من عاند.

فقد جاء تعقيب الآية بقوله: وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاكْتُبْنا مَعَ الشَّاهِدِينَ. وَ ما لَنا لا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ ما جاءَنا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنا رَبُّنا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ. فَأَثابَهُمُ اللَّهُ بِما قالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَ ذلِكَ جَزاءُ الْمُحْسِنِينَ. وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا– يعني بهم اليهود و المشركين– أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَحِيمِ[2].

و هذا نظير قوله تعالى عن المخلّفين من الأعراب: سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا[3] إشارة إلى خصوص من قعد عن الحرب أيام الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و كذا «الناس» في قوله: الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ[4] حيث المراد بالناس الأول: هم المنافقون المرجفون من أهل المدينة، و الناس الثاني: هم مشركو قريش رهط أبي سفيان، بعد هزيمتهم من أحد.

---

[1] المائدة/ ٨٢.

[2] المائدة/ ٨٣– ٨٦.

[3] الفتح/ ١١.

[4] آل عمران/ ١٧٣.

و هكذا قوله تعالى: الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ[1] المراد من عاصروا النبي من أهل

الجفاء و النفاق، كما في قوله: وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ[2] و غير ذلك مما وقع هذا التعبير في مواضع من سورة براءة (الآيات: ٩٠/ ٩٧/ ٩٨/ ٩٩/ ١٠١) حيث المقصود من الجميع: أعراب المدينة و من حولها.

وجهة ثالثة:

إيفاؤه بالوفرة الوفيرة من المطالب و مختلف المسائل، في أقصر تعابير و أيسر كلمات، ربما يكون حجم المطالب أضعاف حجم الكلمات و التعابير. و القرآن ملؤه ذلك، و هو من اختصاصه، أن يدلي بأوفر المعاني في أوجز الألفاظ.

هذه سورة الحجرات على قصرها، و هي ثماني عشرة آية، تحتوي على أكثر من عشرين مسألة من أمهات المسائل الإسلامية العريقة، نزلت بالمدينة؛ لتنظيم الحياة الاجتماعية العادلة. و قد تعرّض لها المفسرون و لا سيّما المتأخرين بتفصيل، و تعرّضنا لأكثرها في تفسيرنا للسورة.

و مما جاء فيها التعرّض لقاعدة «اللطف» التي هي أساس الشرائع، و مسألة «الحبّ في اللّه و البغض في اللّه» التي هي أساس الإيمان، في أقصر عبارة:

وَ لكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيانَ[3]. فمن لطفه تعالى و عنايته بعباده أن مهّد لهم أسباب الطاعة و قرّبها إليهم، ليتمكنوا من طاعة اللّه و يجتنبوا الفسوق و العصيان، و ذلك بأنّ زيّن الإيمان و الطاعة في قلوبهم، أي أبدى لهم زينة الإيمان، بأن رفع عن أعينهم غشاء

التّعامي، كما أنه تعالى كرّه إليهم العصيان بأن أظهر قبحه في أعينهم فكرهوه في ذات أنفسهم. فالمؤمن إنما يطيع اللّه و هو محبّب له الطاعة، و من ثمّ فإنّه يقدم على الطاعة في وداعة و طمأنينة و يسر، كما أنه يجتنب المعاصي في يسر؛ لأنه عن نفرة لها في نفسه.

---

[1] التوبة/ ٩٧.

[2] التوبة/ ١٠١.

[3] الحجرات/ ٧.

و هذه هي قاعدة اللطف تمهيد ما يوجب قرب العباد إلى الطاعة و بعدهم عن المعصية، مستفادة من الآية الكريمة.

و شيء آخر: مسألة «الحبّ في اللّه و البغض في اللّه» و هي أساس الإيمان و صلب العقيدة، و الباعث على الجدّ في العمل، و من ثم

قال الإمام الصادق عليه السّلام: «و هل الإيمان إلّا الحب و البغض، ثم تلا الآية الكريمة»[1] و قد قال تعالى: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ[2].

و أمر ثالث مستفاد من الآية الكريمة: أن هدايته للناس كانت فضلا من اللّه و رحمة، ناشئة عن مقام فيضه القدوسي، و ليس عن حق عليه سبحانه فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ[3]، وَ ما كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقى إِلَيْكَ الْكِتابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ[4].

فالإنسان بذاته لا يستحق شيئا على ربّه، و إنما اللّه هو الذي تفضّل على الإنسان برحمته الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ[5]، و من ثم عقّب سبحانه الآية بقوله:

فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ نِعْمَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ[6].

و في السورة إشارة إلى مسألة التعاون في الحياة الاجتماعية، جاءت في قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ[7].

و فيها الإشارة إلى مسألة «المساواة» و أن لا شعوبية في الإسلام، و لا عنصريّة، و لا قوميّة، و أن لا فضل لأحد على غيره إطلاقا، لا حسبا و لا نسبا، إلّا بفضيلة التقوى، و هو التعهّد في ذات اللّه.

كما فيها الإشارة أيضا إلى مسألة «الأخوّة الإسلاميّة» المتطلبة للإيثار و التضحية، فوق قانون العدل و الإنصاف.

---

[1] الكافي، ج ٢، ص ١٢٥ رقم ٥.

[2] آل عمران/ ٣١.

[3] البقرة/ ٦٤.

[4] القصص/ ٨٦.

[5] الأعراف/ ٤٣.

[6] الحجرات/ ٨.

[7] الحجرات/ ١٣.

و في القرآن كثير من عبارات يسيرة انطوت على مفاهيم ذات أحجام كبيرة، كقوله تعالى في سورة الانفال: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[1] إشارة إلى مسألة «الأمر بين الأمرين» و أن لا جبر و لا تفويض، و هي من المسائل المذيّلة ذات تفصيل طويل.

و كقوله تعالى في سورة الواقعة: أَ فَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ[2] إشارة إلى مسألة «الاستطاعة» و أن لا استقلال للعباد فيما يتصرّفون

من أفعالهم الاختيارية.

و الأمثلة على ذلك كثيرة و منبثّة في القرآن الكريم، غير خفية على الناقد البصير.

و جهة رابعة:

قد سلك القرآن في تعاليمه و برامجه الناجحة مسلكا، ينتفع به الجمهور، و يخضع له العلماء، و من ثم جاء بتعابير يفهمها كل من الصّنفين:

الجمهور يأخذون بظاهر الكلام و يتصورون له من المعاني ما ألفت بها أذهانهم في الأمور المحسوسة، و يحسبون فيما وراء محسوسهم ما يشاكل المحسوس، و يقتنعون بذلك، و يستريح بالهم.

و العلماء يعرفون حقيقة الحال التي جاءت في طيّ المقال، و يأخذون بلطائف الإشارات و ظرائف الكنايات التي مثّلت لهم الحقيقة في واقع الأمر، بما يخضعهم له و يطمئنّون إليه.

خذ لذلك مثلا قوله تعالى– تعبيرا عن ذاته المقدّسة في عالم الكون–: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ... لمّا كان أرفع الموجودات في الحسّ هو النور، ضرب اللّه به المثال، و بهذا النحو من التصور أمكن للجمهور أن يفهموا من الذات المقدسة موجودا أجلى و أظهر فيما وراء الحسّ، يشبه أن يكون مثل النور في المحسوس شبها ما، و يقتنعون بذلك.

[1] الأنفال/ ١٧.

[2] الواقعة/ ٦٣.

أما العلماء فيرون من هذا التشبيه أقرب ما يكون تصوّرا من ذاته المقدسة، فليس في عالم المحسوس ما يكون على مثاله، و في أخص أوصافه تعالى كالنور الذي هو ظاهر في نفسه، و مظهر لغيره، و ليس شيء في عالم المحسوس (المبصرات) إلّا و يكون ظهوره بالنور، أما النور فهو ظاهر بنفسه و ليس بغيره.

و كذا لا يكون– في عالم المحسوس– شيء أكثر ظهورا و في نفس الوقت

أشدّ خفاء من النور، ظاهر بآثاره، خفيّ بكنهه و حقيقته.

و هذه هي نفس صفاته تعالى إذا ما لاحظنا حقيقة وجوده، القائم بذاته، المظهر لغيره، الذي خفيت حقيقته و ظهرت آثاره، و هو اللّه جلّ جلاله، و عظمت كبرياؤه.

و هكذا نجد القرآن، في استدلالاته، قد جمع بين أسلوبين يختلفان في شرائطهما، هما: أسلوب الخطابة، و أسلوب البرهان، ذاك إقناع للجمهور بما يتسالمون به من مقبولات القضايا و مظنوناتها، و هذا إخضاع للعلماء بما يتصادقون عليه من أوّليات و يقينيّات. و من الممتنع في العادة أن يقوم المتكلم بإجابة ملتمس كلا الفريقين، ليجمع بين المظنون و المتيقّن، في خطاب واحد، الأمر الذي حقّقه القرآن بعجيب بيانه و غريب أسلوبه.

و قد بحثنا عن ذلك و أتينا بأمثلة عليه في مباحثنا عن الإعجاز البياني للقرآن[1].

و جهة خامسة:

قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة و أجاد في فنونها، و كان لا بدّ منه و هو آخذ في توسّع المعاني توسّع الآفاق، في حين تضايقت الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن، لو قيّدت بمعانيها الموضوعة لها المحدودة النطاق.

جاء القرآن بمعان جديدة على العرب لم تكن تعهدها، و ما وضعت ألفاظها إلّا لمعان قريبة، حسب حاجاتها في الحياة البسيطة البدائيّة القصيرة المدى. أما التعرّض لشئون الحياة العليا المترامية الأبعاد، فكان غريبا على العرب الأوائل

المتوغّلة في الجاهلية الأولى.

[1] راجع: التمهيد، ج ٥، ص ٤٩٩ فصل(الاستدلال في القرآن)

و من ثمّ لجأ القرآن في إفادة معانيه و الإشادة بمبانيه إلى أحضان الاستعارة و الكناية و المجاز، ذوات النطاق الواسع، حسب إبداع المتكلم في تصرّفه بها، و القدرة على الإحاطة في تصريف المباني و الإفادة بما يرومه من المعاني. و قد أبدع القرآن في الاستفادة بها و تصريفها حيثما شاء من المقاصد و الأهداف، و لم يعهد له نظير في مثل هذه القدرة و مثل هذه الإحاطة، على مثل هذا التصرف الواسع الأكناف، الأمر الذي أبهر و أعجب و أتى بالإعجاز.

و لعل هذا هو السبب أيضا في عروض التشابه في لفيف من آيات الخلق و التكوين، نظرا لقصور الألفاظ عن الإيفاء بتلك المعارف الجليلة الواسعة الأكناف.

و بذلك أصبحت لغة القرآن– من هذه الجهة– ذات طابع خاص؛ حيث وفرة الاستعارة من النمط الراقي، و عروض بعض التشابه بسبب هذا الشموخ و التعالي.

ترجمة القرآن في كفّة الميزان

التفسير و المفسرون(للمعرفة)، ج١

*** التعريف بالترجمة و أساليبها* نواحي القرآن الثلاث* الترجمة الحرفية للقرآن* الترجمة المعنوية (الحرّة)* أخطار الترجمة* دفاع حاسم* ترجمة القرآن من الوجهة الشرعية* وثائق شرعية* ترجمة القرآن ضرورة دعائيّة* كيفية الترجمة و عرضها* نماذج من تراجم خاطئة**

ترجمة القرآن

مسائل ثلاث

هناك مسائل ثلاث عن ترجمة القرآن إلى سائر اللّغات:

أوّلا:

هل بالإمكان ترجمة كلام اللّه البليغ الوجيز، الذي نزل هدى للناس، و معجزة خالدة، في نظمه و أسلوبه، و في لفظه و معناه جميعا، بما تحدّى البشرية لو يأتوا بمثله؟

ثانيا:

لو أمكن ذلك– نسبيّا و ليس من جميع الوجوه– فهل يجوز عرضه قرآنا و كتابا للمسلمين، على غرار ما ينشره أهل الكتاب من تراجم العهدين، باسم التوراة و الإنجيل؟

ثالثا:

ما ذا تكون نظرة الشرع الحنيف؟ فهل يجري على الترجمة ما يجري على الأصل من أحكام و آثار شرعية، في تلاوته و في قراءته في الصلاة، و غير ذلك من أحكام شرعية خاصّة بالقرآن؟

و للعلماء– قديما و حديثا– آراء تختلف مع بعضها البعض، و قد ثار حولها جدل عنيف في عهد قريب، و قد توسّع حتى سرى إلى الصحف و المجلات،

فضلا عن كتب و رسائل خصّصت بهذا الشأن.

و قبل أن نخوض البحث لا بدّ من: تعرفة الترجمة مفهوما و أسلوبا، و النظر في شرائطها و مقوّماتها الأساسيّة في إطارها المعقول، فنقول:

التعريف بالترجمة

الترجمة رباعية الوزن، و تكون بمعنى: التبيين و الإيضاح. و يبدو من القاموس أنّه لا بدّ من اختلاف اللغة؛ لأنه قال: الترجمان: المفسّر للّسان. و من ثمّ فالترجمة: نقل الكلام من لغة إلى أخرى، كما في المعجم الوسيط. أما التعبير عن معنى بلفظ، بعد التعبير عنه بلفظ آخر، فهذا من التبيين المحض، و ليس ترجمة اصطلاحا.

و يجب في الترجمة أن تكون وافية بتمام أبعاد المعنى المراد من الأصل، حتى في نكاته و دقائقه الكلامية ذات الصلة بأصل المراد، كناية أو تعريضا أو تحزّنا أو تحسّرا أو تعجيزا، و نحو ذلك من أنحاء الكلام المختلف في الإيفاء و البيان، و المختلف في الأسلوب و النظم، و غير ذلك مما هو معروف.

و من ثمّ يجب أن تتوفّر في المترجم صلاحية هذا الشأن؛ بالإحاطة الكاملة على مزايا اللّغتين الكلامية، واقفا على أسرار البلاغة و البيان في كلتا اللغتين، عالما بمواضع نظرات صاحب المقال الأصل، عارفا بالمستوى العلمي الذي حواه الكلام الأصل، قادرا على إفراغ تمام المعنى و كماله– بمميّزاته و دقائقه– في قالب آخر يحاكيه و يماثله جهد الإمكان، الأمر الذي قلّ من ينتدب له من الكتّاب و أصحاب الأقلام؛ إذ قد زلّت فيه أقدام كثير ممّن حام حول هذا المضمار الخطير.

خطورة أمر الترجمة

قلنا: إن شرائط الترجمة ثقيلة، و قلّ من توجد فيه هذه الصلاحية الخطيرة؛ إذ من الصّعب جدّا أن يحيط إنسان علما باللغتين في جميع مزاياهما الكلامية:

اللفظية و المعنوية، عارفا بأنواع الاستعارات و الكنايات الدارجة في كلتا اللغتين، قادرا على إفراغ جميع مناحي الكلام من قالب إلى قالب آخر، يماثله و يحاكيه تماما.

هذا فضلا عن لزوم ارتقاء مستواه العلمي و الأدبي إلى حيث مستوى الكلام المترجم أو ما يقاربه، و هذا أثقل الشروط و أخطرها عند مزلّات الأقدام و مزالق الأقلام.

و سنذكر نماذج من تراجم قام بها رجال كبار، و لكن لم يسعد لهم الحظّ لمواصلة المسيرة بسلام، فكم من زلّات أعفوها و لا مجال لإعفائها، و لا سيما في مثل كلام اللّه العزيز الحميد.

أساليب الترجمة

إذ كانت الترجمة نوعا من التفسير و الإيضاح بلغة أخرى في إيجاز و إيفاء، و بالأحرى هو إفراغ المعنى من قالب إلى قالب آخر أكشف للمراد، بالنسبة إلى اللغة المترجم إليها، فلا بدّ أن يعمّد المترجم إلى تبديل قوالب لفظية إلى نظيراتها من غير لغتها، بشرط الوفاء بتمام المراد، الأمر الذي يمكن الحصول عليه من وجوه:

الأوّل:

أن يعمد المترجم إلى تبديل كل لفظة إلى مرادفتها من لغة أخرى، فيضعها بإزائها، ثم ينتقل إلى لفظة ثانية بعدها و ثالثة، و هكذا على الترتيب حتى نهاية الكلام.

و هذه هي «الترجمة الحرفية» أو الترجمة تحت اللّفظية. و هذه أردأ أنحاء الترجمة، و في الأغلب توجب تشويشا في فهم المراد أو تشويها في وجه المعنى، و ربما خيانة بأمانة الكلام؛ حيث المعهود من هكذا تراجم لفظية هو تغيير المعنى تماما؛ لأنّ المترجم بهذا النمط إنما يحاول التحفّظ على أسلوب الكلام الأصل في نظمه و ميزاته البلاغية، ليأتي بكلام يماثله تماما في النظم و الأسلوب، الأمر الذي لا يمكن بتاتا، بعد اختلاف اللّغات في أساليب البلاغة و الأداء، و كذا في النكات و الدقائق الكلامية السائدة في كل لغة حسب عرفها الخاص. فربّ كناية أو تعريض أو مثل سائر في لغة، لا تعرفه لغة أخرى و لا تأنس به، فلو عمد المترجم إلى ترجمة ذلك بعينه؛ لأصبح غير مفهوم المراد، و ربّما استبشعوا مثل هذا التعبير الغريب عن متفاهمهم.

مثلا قوله تعالى: وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً[1] جاء «غلّ اليد إلى العنق و بسطها كل البسط»، كناية عن القبض و البسط الفاحش، أي التقتير و الإسراف في المعيشة و في الإنفاق، و هي كناية معروفة عند العرب و مأنوسة الاستعمال لديهم. فلو أريد الترجمة بنفس التعبير من لغة أخرى كان ذلك غريبا عليهم حيث لم يألفوه، فربما استبشعوه و أنكروا مثل هذا التعبير غير المفهم؛ لأنهم يتصورون من مثل هذا التعبير: النهي عن أن يربط إنسان يديه إلى عنقه برباط من سلاسل و أغلال، أو يحاول بسط يديه يمينا و شمالا بسطا مبالغا فيه. و لا شكّ أن مثل هذا الإنسان إنما يحاول عبثا و يعمل سفها؛ لأنه يبالغ في إجهاد نفسه و إتعابها من غير غرض معقول، الأمر الذي لا ينبغي التعرض له في مثل كتاب اللّه العزيز الحميد.

الثاني:

[1] الإسراء/ ٢٩.

أن يحاول إفراغ المعنى في قالب آخر، من غير تقيّد بنظم الأصل و أسلوبه البياني، و إنما الملحوظ هو إيفاء تمام المعنى و كماله؛ بحيث يؤدّي إفادة مقصود المتكلم بغير لغته، بشرط أن لا يزيد في البسط بما يخرجه عن إطار الترجمة، إلى التفسير المحض.

نعم إن هكذا «ترجمة معنوية» قد تفوت بمزايا الكلام الأصل اللّفظيّة، و هذا لا يضرّ ما دام سلامة المعنى محفوظة. و هذا النمط من الترجمة هو النمط الأوفى و المنهج الصحيح الذي اعتمده أرباب الفنّ. لا يتقيّدون بنظم الأصل، فيقدّمون و يؤخّرون، و ينظّمون الترجمة حسب أساليب اللغة المترجم إليها، كما لا يزيدون بكثير على مثال الألفاظ و التعابير التي جاءت في الأصل. فإن حصلت زيادة مطّردة فهو من الشرح و التفسير، و ليس من الترجمة المصطلحة في شيء.

ذكر الشيخ محمد بهاء الدين العاملي (١٠٣١)– نقلا عن الصّفوي–: أنّ للترجمة طريقين، أحدهما: طريق يوحنّا بن بطريق و ابن الناعمة الحمّصي، و هو:

أن يعمد إلى كل لفظة من ألفاظ الأصل ليأتي بلفظة أخرى ترادفها في الدلالة فيثبتها، و ينتقل إلى أخرى و هكذا، حتى يأتي على جملة ما يريد ترجمتها، و هي طريقة رديئة لوجهين:

الأوّل: أنه قد لا توجد في اللغة المترجم إليها لفظة تقابل الأصل تماما، و من ثمّ فتقضي الحاجة إلى استيراد نفس الكلمة الأجنبيّة و استعمالها في الترجمة بلا إمكان تبديل، و من ثمّ كثرت اللغات الدخيلة اليونانيّة في مصطلحات العلوم المترجمة إلى العربية.

الآخر: أنّ خواصّ التركيب و النسب الكلاميّة في الإسناد الخبري و سائر الإنشاءات و المجاز و الاستعارة و ما شابه، تختلف أساليبها في سائر اللغات، و ليست تتّحد في التعبير و الإيفاء، فالترجمة تحت اللّفظيّة قد توجب خللا في

الإفادة بأصل المراد.

أمّا الطريق الثاني– و هو طريق حنين بن إسحاق و الجوهري– فهو: أن يأتي بتمام الجملة و يتحصّل معناها في ذهنه، ثم يعبّر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها في إفادة المعنى المراد و إيفائه، سواء أ ساوت الألفاظ أم

خالفتها. و هذا الطريق أجود، و لهذا لم يحتج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلّا في العلوم الرياضية؛ لأنه لم يكن قيّما بها، بخلاف كتب الطبّ و المنطق و الطبيعي و الإلهي، فإنّ الذي عرّبه منها لم يحتج إلى الإصلاح ...[1]

الثالث:

أن يبسّط في الترجمة و يشرح مقصود الكلام شرحا وافيا، فهذا من التفسير بلغة أخرى، و ليست ترجمة محضة حسب المصطلح.

و قد تلخّص البحث في أنحاء الترجمة إلى ثلاثة أساليب:

١- الترجمة الحرفية، أو الترجمة اللفظية، أو تحت اللفظية، و هي طريقة مرفوضة و غير موفّقة إلى حدّ بعيد.

٢- الترجمة المعنوية، أو الترجمة التفسيرية غير المبسّطة، و يطلق عليها:

الترجمة المطلقة (المسترسلة) غير المتقيّدة بنظم الأصل، و هي طريقة معقولة.

٣- الترجمة التفسيرية المبسّطة، و هي إلى الشرح و التفسير أقرب منه إلى الترجمة.

و لننظر الآن في مسألة ترجمة القرآن الكريم بالذات، من نواحيها المختلفة، و على كلا أسلوبي الترجمة: الحرفية و المعنوية، فنقول:

نواحي القرآن الثلاث

للقرآن الكريم نواح ثلاث تجمّعن فيه، و بذلك أصبح القرآن كتابا سماويا ذا قدسيّة فائقة، و ممتازا على سائر الكتب النازلة من السماء:

أوّلا: كلام إلهي ذو قدسيّة ملكوتيّة، يتعبّد بقراءته و يتبرّك بتلاوته.

ثانيا: هدى للناس، يهدي إلى الحق و إلى صراط مستقيم.

ثالثا: معجزة خالدة، دليلا على صدق الدعوة عبر العصور.

[1] الكشكول(ط حجرية)، ص ٢٠٨. و(ط مصر ١٣٧٠ هـ)، ج ١، ص ٣٨٨.

تلك نواح ثلاث خطيرة تجمّعن في هذا الكتاب، رهن نظمه الخاص في لفظه و معناه، و أسلوبه الفذّ في الفصاحة و البيان، و محتواه الرفيع في نظمه و تشريعاته.

و بعد، فهل بإمكان الترجمة– من أيّة لغة كانت– الوفاء بتلكم النواحي أم ببعضها على الأقلّ، أم تذهب بهنّ جمع أدراج الرّياح؟! الأمر الذي يحدّد أبعاد بحثنا في هذا المجال، فنقول:

أما الترجمة الحرفيّة فإنها تفتقد دلائل الإعجاز أوّلا، و لا سيما البيانيّ منها القائم على أعلى درجات البلاغة، كما تعوزها تلك القدسيّة المعهودة بشأن القرآن، فلا تجري عليها الأحكام الشرعية المترتّبة على هذا العنوان الخاص (القرآن الكريم)، و أخيرا فإنها تخون في التأدية أحيانا، إن لم يكن في الأغلب.

لكن الترجمة المعنوية– الحرّة غير المتقيّدة بنظم الأصل– فإنها تواكب أختها غالبا في افتقاد دلائل الإعجاز، و كذا في الذهاب بقدسيّة القرآن الخاصة بهذا العنوان، نعم سوى الإيفاء بالمعنى إن قامت على شروطها اللازمة، و إليك التفصيل:

الترجمة الحرفية للقرآن

الترجمة الحرفية إن كانت بالمثل تماما، فمعناها: إفراغ المعنى في قالب لفظي يشاكل قالبه الأول في جميع خصوصياته و مميزاته الكلامية تماما، سوى كونه من لغة أخرى، الأمر الذي لا يمكن الإتيان به بشأن القرآن بتاتا؛ لأنّ الإتيان بما يماثل القرآن نظما و أسلوبا، هو الأمر الذي تحدّى به القرآن الكريم كافّة الناس لو يأتوا بمثله، و قد دلّت التجربة على استحالته.

و إن كانت بغير المثل، بأن يقوم المترجم بإنشاء كلام يشاكل نظم القرآن حسب المستطاع، فهذا أمر ممكن في نفسه، إلّا أنه حينئذ يفتقد الكثير من المميّزات اللفظية و المعنوية التي كان القرآن مشتملا عليها، و كانت من دلائل الإعجاز لا محالة.

كما أنه إذا غيّر الكلام إلى غير لفظه و بسوى نظمه و لا سيما بغير لغته، فهذا لا يعدّ من كلام المتكلم الأوّل؛ لأنّ من مقوّمات كلام كل متكلم هو البقاء على نفس الكلمات و التعابير و النظم و الأسلوب الذي جاء في كلامه، فإن غيّر في أحد المذكورات، فإنه يصبح أجنبيّا عنه و لا يعدّ من كلامه البتّة، الأمر الذي لا يحتاج إلى مزيد بيان.

و عليه فلو كان كلام خاص، يحمل قدسيّة خاصّة، و له أحكام خاصة به، و باعتبار انتسابه إلى متكلّم خاص، فإنّ هذه الميزة سوف تذهب بأدنى تغيير شكلي في كلامه. فكيف إذا كان تغييرا في الكلمات و الألفاظ من غير اللّغة، و مغيّرا للنظم و الأسلوب أيضا و لو يسيرا، الأمر الذي يتحقق في الترجمة الحرفية لا محالة.

من أجل ذلك نرى الفقهاء[1]– و لا سيّما فقهاء الإماميّة– متّفقين على عدم إجزاء القراءة بغير العربية في الصلاة، حتى على العاجز عن النطق بالعربية، و إنما يعوّض بآيات اخرى، أو دعاء و تهليل و تسبيح إن أمكن. أما الفارسية أو غيرها فلا تجوز إطلاقا، اللهمّ إلّا بعنوان الذكر المطلق، إذا جوّزناه بغير العربية، و فيه إشكال أيضا.

قال المحقق الهمداني: يعتبر في كون المقروء قرآنا حقيقة، كونه بعينه هي الماهيّة المنزلة من اللّه تعالى على النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مادّة و صورة، و قد أنزله اللّه بلسان عربيّ، فالإخلال بصورته التي هي عبارة عن الهيئات المعتبرة في العربية بحسب وضع الواضع كالإخلال بمادّته، مانع عن صدق كونه هي تلك الماهيّة[2].

و قال: و لا يجزئ المصلّي عن الفاتحة ترجمتها، و لو بالعربية فضلا عن الفارسيّة، اختيارا بلا شبهة، فإنّ ترجمتها ليست عين فاتحة الكتاب المأمور بقراءتها، كي تكون مجزئة[3].

قال– بشأن العاجز عن العربية–: الأقوى عدم الاعتبار بالترجمة– في حالة العجز عن الفاتحة و بدلها (من قرآن غيرها أو تحميد و تسبيح)– من حيث هي أصلا، ضرورة عدم كونها قرآنا و لا ميسوره، بعد وضوح أن لألفاظ القرآن دخلا في قوام قرآنيّتها. نعم بناء على الاجتزاء بمطلق الذكر لدى العجز عن قراءة شيء من القرآن مطلقا، أو لدى العجز عن التسبيح و التحميد و التهليل أيضا، اتّجه الاجتزاء بترجمة الفاتحة و نظائرها، لا من حيث كونها ترجمة للقرآن، بل من

حيث كونها من مصاديق الذكر، و أما ترجمة الآيات التي هي من قبيل القصص فلا يجتزئ بها أصلا، بل لا يجوز التلفّظ بها لكونها من الكلام المبطل[4].

و هذا إجماع من الإمامية: أن ترجمة القرآن ليست بقرآن. و في ذلك أحاديث متظافرة عن النبيّ و الأئمة الصادقين عليهم السّلام:

---

[1] من عدا أبي حنيفة و من رأى رأيه، حسبما يأتي.

[2] راجع: مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، ص ٢٧٣.

[3] المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

[4] مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، ص ٢٨٢.

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «تعلّموا القرآن بعربيّته».

و

عن الإمام الصادق عليه السّلام: «تعلّموا العربيّة، فإنها كلام اللّه الّذي كلّم به خلقه و نطق به للماضين»[1].

و لا يزال الفقهاء يفتون بالمسائل التالية:

١- من لا يعرف قراءة الحمد، يجب عليه التعلّم.

٢- و من تعذّر عليه تعلّمها استبدل من قراءتها ما تيسّر من سائر آيات القرآن.

٣- و من لم يتيسّر له ذلك أيضا يعوّض عنه بما يعرفه من أذكار و أدعية على قدر سورة الفاتحة[2]، بشرط أدائها بالعربية.

۴- و إذا كانت الترجمة لا تصدق عليها عنوان الذكر أو الدعاء، فغير جائزة البتة.

۵- و إذا كانت من قبيل الدعاء و الذكر فتجوز في الدرجة الثالثة، بناء على جواز الدعاء بغير العربية في الصلاة، و هو محلّ خلاف بين الفقهاء.

و الخلاصة: أن فقهاء الإماميّة متّفقون على عدم إجراء أحكام القرآن- بصورة

عامة- على ترجمته، بأيّة لغة كانت. و يوافقهم على هذا الرأي أصحاب سائر المذاهب من عدا أبي حنيفة و أصحابه، فقد أجازوا في الصلاة قراءة ترجمة الفاتحة بالفارسيّة استنادا إلى ما روي: أنّ الفرس كتبوا إلى سلمان الفارسي رضى اللّه عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسيّة، فكانوا يقرءون ذلك في صلاتهم، حتى لانت ألسنتهم للعربية.

[1] راجع: وسائل الشيعة للشيخ حرّ العاملي، ج ۴، ص ۸۶۵- ۸۶۶، الباب(٣٠) من كتاب الصلاة، رقم ١ و ٢.
[2] الوسائل، ج ۴، ص ٧٣٥.

أما أبو حنيفة فقد أجاز ذلك مطلقا، و أمّا صاحباه (أبو يوسف و محمد) فقد أجازا لمن لا يحسن العربية[1]. و كان الحبيب العجمي– صاحب الحسن البصري– يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسيّة، لعدم انطلاق لسانه باللّغة العربية[2].

و قد أفتى بالجواز– عند العجز– الشيخ محمّد بخيت، مفتي الديار المصرية– سابقا– فتوى لأهل الترانسفال، استنادا إلى فعلة الحبيب العجمي[3]، و سيأتي تفصيل ذلك مشروحا.

هذا و من ناحية أخرى فإن الترجمة الحرفية (تحت اللفظية) تخون في التأدية و لا تفي بإفادة المعنى المراد في كثير من الأحيان، إن لم تشوّه المعنى و تشوشه على أذهان القرّاء و المستمعين، على ما سبق بعض الأمثلة على ذلك، و سيأتي مزيد بيان.

و عليه فقد صحّ القول: بأن الترجمة الحرفية تذهب برواء الكلام، فضلا عن بلاغته الأولى التي كانت من أهل دلائل الإعجاز في القرآن، كما لم يصح إسناد

الترجمة إلى صاحب الكلام الأوّل، بعد تبديله إلى غيره لفظا و أسلوبا. و أخيرا فإنها تخون في تأدية المراد في كثير من الأحيان، الأمر الذي يحتم ضرورة اجتنابها، و لا سيما في مثل القرآن العظيم.

الترجمة المعنوية (التفسيريّة)

أما الترجمة المعنوية– الترجمة الحرّة غير المتقيدة بنظام الأصل، إن دعت ضرورة الإيفاء بالمعنى إلى مخالفة النظم– فهو أمر معقول، و تختلف عن الترجمة الحرفية بوفائها بتمام المراد، و إن كانت توافقها في الأمرين الأوّلين (انتقاد دلائل الإعجاز و المميّزات اللفظية التي كانت في الأصل، و عدم إجراء أحكام القرآن عليه) أما الوفاء بالمعنى تماما فهو الأمر الذي يختص به هذا النوع من الترجمة الحرّة، على شريطة الدقّة و الإحاطة، بتمام جهات المعنى المقصودة من الكلام.

و صاحب هذا النوع من الترجمة إنّما يقوم بعملية إيفاء المعنى و بيان مقصود الكلام، و هو نوع من الشرح و التفسير، و لكن في قالب لفظي متناسب مع الأصل مهما أمكن، فهو في الغالب (بل الأكثرية الساحقة) متوافق مع الأصل في النظم و الترتيب و حتى في الأسلوب البياني، إن أمكن ذلك، و كانت اللغة المترجمة إليها متقاربة مع اللغة المترجم عنها في تلكم المصطلحات و فنون المحاورة غالبا.

---

[1] راجع: المبسوط للسرخسي، ج ١، ص ٣٧.

[2] شرح مسلّم الثبوت، بنقل المراغي شيخ الأزهر في رسالته(بحث عن ترجمة القرآن)، ص ١٧.

[3] الأدلة العلمية لفريد و جدي، ص ٥٨.

و المعهود أن لغات الأمم المتجاورة، قريبات بعضهنّ مع البعض في آفاق التعبير و البيان.

و الترجمة المعنوية، هي الراجحة و المتداولة في الأوساط العلمية و الأدبية، منذ عهد سحيق، و هي الوسيلة الناجحة لبثّ الدعوة بين الملأ على مختلف لغاتهم و ألسنتهم، و قد جرت عليها سيرة المسلمين و لا تزال قائمة على ساق.

و لا شك أن عرض مفاهيم القرآن و حقائقه الناصعة، على ذوي الأحلام الراجحة من سائر الأمم، من أنجح الوسائل في أداء رسالة اللّه إلى الخلق، التي تحمّلتها عواتق هذه الأمة[1]، الأمر الذي لا يمكن إلّا بتبيين و ترجمة النصوص الإسلامية– كتابا و سنة– و عرضها بألسن الأمم و لغاتهم المألوفة[2]. و من ثم كانت ترجمة القرآن ترجمة صحيحة، ضرورة دعائية يستدعيها صميم الإسلام و واقع القرآن، حسبما يأتي.

المنع من الترجمة و أخطارها

لم تسبق من علماء الإسلام نظرة منع من ترجمة القرآن، بعد أن كانت ضرورة دعائية، لمسها دعاة الإسلام من أوّل يومه. و إنما حدث القول بعدم الجواز في عصر متأخّر (في القرن الماضي، في تركيا العثمانية، و في مقاطعاتها العربية، مثل سوريا و مصر) و لعلها فكرة استعمارية تبشيريّة، محاولة لشدّ حصار قلعة الإسلام، دون نشره و بثّ تعاليم الإسلام، في المناطق غير العربية.

قال الدكتور علي شواخ: فلو تدبّرنا و تعمّقنا لوجدنا أنّ القول بالمنع عاصر فتوى النصارى الغربيّين و استعمارهم لبلاد الإسلام، فقد حاولوا تنصير المسلمين بكل وسيلة، و لم يكتفوا بإرسال المبشّرين في شتّى الملابس، بل منعوا أيضا تدريس اللغة العربية حتى في المستعمرات العربيّة مثل شمال إفريقيّة. و الظاهر أنهم ارادوا إتمام حصار قلعة الإسلام بمنع تراجم القرآن بلغات أجنبيّة، فالمسلمون غير العرب لا يعرفون العربية، و لن يجدوا تراجم القرآن بلغات

يعرفونها، فتبقى الساحة فارغة للديانات الأخرى. قال أحد المبشّرين (و بتعبير أصحّ: أحد المنصّرين) لبعض علماء الإسلام الساذجين: «القرآن معجزة حقّا، لا تتحمّل بلاغته الترجمة!». فوثب هذا العالم الساذج– لشدّة السرور– و قال: «الفضل ما شهدت به الأعداء!» و خطب و كتب: «القرآن تصعب أو تستحيل ترجمته»، و تبعه آخرون، و في الخطوة الثانية قالوا: «القرآن لا تجوز ترجمته».

---

[1] البقرة/ ١٤٣.

[2] إبراهيم/ ٤.

و لكن الإنسان يدبّر، و اللّه يقدّر. فالنصارى الذين دسّوا هذه الفكرة، ظنّوا أنّ العرب سوف لا يقومون بترجمة القرآن، و لقد صدق ظنّهم بشأن العرب. أما سائر المسلمين من غير العرب، فإن التاريخ يشهد بأنهم اهتمّوا بهذا الأمر، فقاموا بالترجمة إلى لغاتهم على يد علماء كانوا عارفين بالعربيّة، فترجموه إلى لغاتهم لتدريس أبنائهم و عامّة أهل بلادهم الذين لم يدرسوا العربيّة[1].

قال الدكتور شواخ: و هكذا يتّضح لنا، أنّ الحركة ضد ترجمة القرآن إلى سائر اللغات، انحصرت في بلاد العرب، و بالدولة العثمانية خاصّة![2] و على هذا الغرار ساق الأستاذ الشاطر– رأس المعارضين– أدلّة في المنع عن الترجمة، و ذكر أخطارا سوف تتّجه نحو حامية الإسلام الحصينة (القرآن الكريم) إن أصبح عرضة للترجمة إلى لغات أجنبيّة، نذكر أهمها:

١– يقول: إن الترجمة تضيع بالقرآن، كما ضاعت التوراة و الإنجيل من جرّاء ترجمتهما إلى غير لغتهما الأصل، فقد ضاع الأصل بضياع لغته و ضياع الناطقين بها. فيخشى أن يحلّ بالقرآن– لا سمح اللّه– لو ترجم إلى غير لغته، ما حلّ بأخويه

من ذي قبل![3] قلت: هذا قياس مع الفارق؛ إذ السبب في ضياع التوراة و كذا الإنجيل، إنّما يعود إلى إخفاء الأصل عن العامة و إبداء تراجمهما المحرّفة للناس، لغرض التمويه عليهم. كان الأحبار و القساوسة يدأبون في تحريف تعاليم العهدين تحريفا في معاني الكلم دون نصّ اللّفظ؛ إذ لم يكن ذلك بمقدورهم، فعمدوا إلى تفسيرهما على غير وجهه، و إبداء ذلك إلى الملأ باسم التعاليم الإلهية الأصيلة.

قال تعالى– بشأن التوراة–: الْكِتابَ الَّذِي جاءَ بِهِ مُوسى نُوراً وَ هُدىً لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَراطِيسَ تُبْدُونَها وَ تُخْفُونَ كَثِيراً ...[4]، أي تبدون منه مواضع و تخفون أكثره.

و قد أسبقنا– في مسألة تحريف الكتاب– أنّ التحريف في العهدين إنّما يعني التحريف في معناهما؛ أي التفسير على غير وجهه، الأمر الذي حصل في تراجم العهدين دون نصّهما.

---

[1] و سيوافيك– في نهاية المقال– جدول عن مائة و ثماني عشرة لغة حيّة ترجم القرآن إليها، على يد أبنائها الغيارى على الإسلام، و لا تزال تتزايد مع اتساع رقعة الزمان.

[2] معجم مصنفات القرآن الكريم للدكتور علي شواخ إسحاق، ج ٢، ص ١٣.

[3] القول السديد، ص ١٥– ١٦.

[4] الأنعام/ ٩١.

قال تعالى: قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ[1] و قال: قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْراةِ فَاتْلُوها إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ[2].

فالكارثة كل الكارثة إنما هي في إخفاء نصّ العهدين الأصليين عن أعين الناس، و هذا هو السبب الوحيد لضياعهما، دون مجرد ترجمتهما.

أما القرآن فهو الكتاب الذي يتعاهده المسلمون جيلا بعد جيل، بل العالم كله من مسلم معتقد و آخر محقق مضطلع، يحرسون على نصّ القرآن العزيز، و قد قال تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ[3]، أي في صدور الرجال و على أيدي الناس، الأولياء و الأعداء جميعا، معجزة قرآنية خالدة.

٢- يقع- بطبيعة الحال- اختلاف بين التراجم؛ لاختلاف السلائق بل العقائد التي يذهب إليها كل مذهب من المذاهب، و كذا اختلاف المواهب و الاستعدادات في فهم معاني القرآن و ترجمتها وفق الأفهام و الآراء المتضاربة؛ و لهذا الاختلاف في تراجم القرآن آثار سيّئة؛ إذ يستتبعها اختلاف الاستفادة و استنباط الأحكام و الآداب الشرعية، و كل قوم من الأقوام إنّما يرتئي حسب ما فهم من الترجمة التي أتيحت له، و ربّما لا يدري مدى اختلافها مع سائر التراجم[4].

لكن هذا خروج عن مفروض الكلام، فإن للترجمة ضوابط يجب مراعاتها، و لا سيما ترجمة القرآن الكريم، يجب أن تكون تحت إشراف لجنة رسميّة، و من هيئة علماء و أدباء اختصاصيّين برعاية حكومة إسلامية قاهرة، لا تدع مجالا لتناوش أيدي الأجانب فيجعلوا القرآن عضين، كما هو الشأن في رسم خط المصحف الشريف، و طباعته على أصول مقرّرة، تحفظه عن الاختلاف و الاضطراب.

نعم يجب أن يعلم كل الأمم الإسلامية، أنّ الترجمة لا تضمن واقع القرآن، و أنّ المصدر للاستنباط و استخراج الأحكام و السنن للمجتهدين هو نص القرآن

الأصل، ليس ما سواه. هذا أمر يجب الإعلان به، فلا يذهب و هم الواهمين إلى حيث لا ينبغي.

---

[1] المائدة/ ٦٨.

[2] آل عمران/ ٩٣.

[3] الحجر/ ٩.

[4] محمد مصطفى الشاطر في« القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد»، ص ١٧- ١٨.

نعم، على كل محقق إسلامي أن يتعلّم القرآن بلغته العربية الفصحى، و ليست الترجمة بذاتها لتفي بمقصوده أو تشبع نهمه.

٣- أنّ للقرآن في كثير من آياته حقائق غامضة، قد تخفى على كثير من العلماء، و قد يعلمها غيرهم ممن جاء بعدهم؛ و لذلك أمثلة كثيرة. فلو ترجمنا القرآن وفق معلومنا اليوم، ثم جاء الغد ليرتفع مستوى العلوم و ينكشف من حقائق القرآن ما كان خافيا علينا، فهل نخطّئ أنفسنا بالعلانية و نغيّر الترجمة و نعلن للملإ، أن الذي ترجمناه أمس أصبح خطأ، و أن الصحيح غيره.

فما ذا يقول لنا الناس؟ و ما الذي يضمن بقاء ثقتهم اليوم كثقتهم بالأمس؟ ثم ضرب لذلك أمثلة:

١- منها: قوله تعالى: وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ[١] فسّر القدامى «الزوجين» بالصنفين. ثم جاء العلم الحديث ليكشف النقاب عن المعنى الصحيح، و هو أنّ كلّ ثمرة فيها ذكر و أنثى[٢].

قال: فلو حصلت الترجمة وفق التفسير الأول لأضاعت على قارئيها تلك الحقيقة التي أظهرها العلم الحديث!

٢- و منها: قوله تعالى: وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ[٣]. فقد فسّر «تثير» بمعنى «تسوق»، و بذلك قد ضاع المعنى البديع الذي أصبح معجزة للقرآن. و هو أنّ لفظ «تثير» من الإثارة و هو التهييج، نظير تهييج الغبار و الدخان، و هذا مبدأ «عملية التبخير» و تكوين الأمطار. فإنّ التبخير يحصل من الحرارة المركزيّة و الحرارة الجوية و الريح، أي لا بدّ من هذه العوامل الثلاثة لتكوين «عملية التبخير»، ثم بعد ذلك تحمل الرياح هذا البخار إلى حيث شاء اللّه، و هذا المعنى لم يظهر إلّا حديثا.

٣- و منها: قوله تعالى: وَ فِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتادِ[٤]. فسّروا «الأوتاد» بكثرة الجنود، أو أنها كانت مسامير أربعة كان يعذّب الناس بها. و قد تبيّن الآن أن المراد هي هذه الأهرام و هي تشبه الجبال، و قد عبّر القرآن عن الجبال بالأوتاد في قوله تعالى: أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً وَ الْجِبالَ أَوْتاداً[٥].

---

[١] الرعد/ ٣.

[٢] و للآيات التي يذكرها معاني أخر أوفى سوف نتعرّض لها، و لقد اشتبه على الأستاذ الشاطر مواضع كثيرة من هذه الآيات، فتنبّه.

[٣] فاطر/ ٩.

[٤] الفجر/ ١٠.

[٥] النبأ/ ٧.

۴- و منها: قوله تعالى: وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها[1]. فسّر «الدحو» بعض المفسرين بالبسط. فلو ترجم إلى هذا المعنى ضاع المعنى الذي يؤخذ من «الدحو»، و هو التكوير غير التام، كتكوير البيضة مع الدوران. و لا يزال أهل الصعيد- و أصل أكثرهم عرب- يعبّرون عن «البيض» بالدحو أو الدحى أو الدح.

۵- و كذلك إذا ترجم قوله تعالى: يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهارِ وَ يُكَوِّرُ النَّهارَ عَلَى اللَّيْلِ[2] بما يقوله بعض المفسرين[3]، ذهب المعنى المستفاد من الآية، و هو كرويّة الأرض؛ لأنّ تكوير الضوء أو تقوّسه يستلزم تكوير المضاء و تقوّسه؛ لأنّ النور و الظلمة إنما يتشكّلان بأشكال الجسم الواقعين عليه. فلو ترجمت الآية بذلك المعنى (التغشية) ثم دلّتنا الأدلة على صحة المعنى الثاني، لكنّا قد خسرنا معجزة من معجزات القرآن.

قال الأستاذ الشاطر: إني لأخشى أن ينطبق علينا

الحديث الشريف: «لتتّبعنّ سنن من قبلكم شبرا بشبر و ذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضبّ خرب لاتّبعتموهم.

قيل: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اليهود و النصارى؟ قال: فمن؟!»[4]

دفاع حاسم

و لقد أحسن الأستاذ محمد فريد و جدي الدفاع عن «مشروع ترجمة القرآن إلى اللّغات الأجنبيّة» و أجاب عن اعتراض الأستاذ (الشاطر) قائلا: نحن نعتقد أنّ القرآن كتاب لا تنقضي عجائبه و لا يدرك غوره، كما يعتقد الأستاذ (الشاطر) و لكنّا لا نذهب بالغلوّ في هذا المعنى إلى درجة التعطيل، و اعتباره طلسما تضلّ العقول في فهمه، و لا تصل منه إلى حقيقة ثابتة. فإنّ هذا الفهم يصطدم بالقرآن نفسه، فقد وصفه في غير آية بأنه آيات بيّنات، و بأنه منزل ليتدبّر الناس هذه الآيات، حتى

قال: وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ[5]، أي سهّلناه للاتّعاظ. و كرّرت هذه الآية أربع مرات في سورة واحدة! فلا يجوز أن ندّعي أنّ ما يسّره اللّه للتذكّر و الاتعاظ، معمّى لا يمكن فكّه، و طلسم لا يستطاع حلّه.

---

[1] النازعات/ ۳۰.

[2] الزمر/ ۵.

[3] فسروا« التكوير» بمعنى التغشية.

[4] أخرجه مسلم، ج ۸، ص ۵۷. راجع القول السديد، ص ۲۱- ۲۶.

[5] القمر/ ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰.

نعم إنّ المفسّرين بعد القرنين الأوّلين تذرّعوا بالفنون الآليّة التي وضعوها لضبط قواعد اللّغة، من: نحو و بيان و بديع و معاني، إلى زيادة التعمّق في تمحيص الآيات لهذا السبب– و أكثر هذا التعدّد آلي محض– و لكن المعاني لم تخرج قطّ عن دائرة الفهم، فلم يدّع أحد أنّ القرآن لم يفهم في عصر من العصور، و لا سيما الآيات المحكمات. و كيف يمكن أن يقال: إنّ محكمات القرآن لم تفهم على حقيقتها، و قد انبنى عليها الدين كله عقائده و عباداته و معاملاته؟! فاللّجنة التي ستدّعي لترجمة القرآن ستنظر في المعاني التي قرّرها أئمة التفسير، فإن آنسوا في بعضها– خلافا بينهم– عمدوا إلى اختيار ما رضيه جمهورهم، مشيرين في الهامش إلى بقية الاحتمالات؛ فتكون الترجمة قد استوعبت جميع الآراء.

هذا في آيات العقائد و العبادات و المعاملات. و أمّا الآيات الكونية و التاريخية و المتشابهات، فإنّ اللجنة ستترجم معانيها على ما يحتمله اللّفظ العربيّ، و لا تتعرّض لشرحها، فمثل قوله تعالى: وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً ... مثل هذه الآية تتولّاها لجنة التفسير فتعطي معناها الصحيح للجنة الترجمة لتترجمه، دون أن تتعرّض– هذه الأخيرة– لما تشير إليه الألفاظ من الدلالات العلمية. و لكنها تجتهد في ترجمة كلمة «تثير» مثلا لتكون واجدة لجميع

خصائصها اللّغويّة[1]، تاركة دلالاتها العلمية إلى عقول القارئين، تفاديا من الوقوع في مثل هذا الخطأ الكبير الذي وقع فيه الأستاذ (الشاطر) في هذا الموطن نفسه[2]، و حفظا للقرآن الكريم مما عسى أن يرجع عنه العلم من مقرّراته الحاليّة، و هو دائم التغيّر بطبيعته.

قال: و هنا يسوغ لنا أن نقول: إذا جرينا على مذهب الأستاذ الشاطر في تفسير الآيات و ترجمتها، ثم رجع العلم عن رأيه الأوّل، أ نعيد إذ ذاك ترجمة القرآن، أم نترك الترجمة على خطائها. و لكن الترجمة على الأسلوب الذي ذكرناه فلا تجعل محلا لمثل هذا الندم؛ لأن الكلمة قد تبدّلت إلى ما يرادفها في الإفادة، من دون التعرّض للشرح و البيان، تاركين ذلك إلى فهم القرّاء، كما هو الحال بالنسبة إلى الكلمة في موضعها من القرآن[3].

و أمّا الآيات التي استشهد بها، فأظنّه مشتبها فيها، فضلا عن أنّ الاختلاف في الترجمة لا يزيد خطرا عن الاختلاف في التفسير الذي لا محيص عنه البتة.

و قد تعرّض الأستاذ و جدي لبيان الآيات على وجه يخالف رأي الأستاذ الشاطر، نذكرها على الترتيب:

---

[1] و قد جاءت ترجمة كلمة« تثير» في التراجم الفارسية ب« بر مى‌انگيزد»، لأن معنى« الإثارة» بالفارسية« برانگيختن». و هي تنطبق مع الكلمة في العربية تماما.

[2] سنذكر مواضع اشتباهه.

[3] راجع: الأدلّة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن، بقلم الأستاذ و جدي، ص ٢٨– ٣٠،(ملحق العدد الثاني من مجلّة الأزهر، ع ١/ ١٣٥٥)

أما الآية الأولى التي قال فيها: لكن العلم الحديث كشف لنا أنّ كل ثمرة فيها ذكر و أنثى.

فقال الأستاذ و جدي: هذا خطأ؛ إذ الثمار ليس فيها ذكر و لا أنثى على الإطلاق، نعم إنّ الذكورة و الأنوثة من أعضاء الأزهار لا الأثمار. فقد يكون هناك عضوان ذكر و أنثى في زهرة واحدة، و قد يكونان في زهرتين من نفس الشجرة، أو في زهور شجرتين مستقلّتين. و هذا اللّقاح النباتي كان معروفا منذ أقدم العصور، حتى أنّ عرب الجاهلية كانوا يعرفونه، فكانوا يلقّحون إناث النخيل بالطلع المستخرج من ذكورها.

إذن فلم يكن هذا المعنى خافيا على المفسرين القدامى، و من ثم أخذوا الآية حسب مفهومها الظاهر اللغوي، و هو الصحيح، بعد ملاحظة آية أخرى جاء فيها وصف الجنّتين اللّتين وعد اللّه بهما المتّقين، قال تعالى: فِيهِما مِنْ كُلِّ فاكِهَةٍ زَوْجانِ[1] و لا يمكن صرف هذه الآية بحال من الأحوال إلى المعنى الذي أراده الأستاذ (الشاطر) و الآية الثانية، التي جعل لفظة «تثير» فيها إشارة إلى «عملية التبخير» بفعل الحرارة و الرياح، فالمعروف في علم الطبيعة أنّ عملية التبخير– في المياه و الرطوبات– إنما تقوم على فعل الحرارة المركزيّة للأرض، و الحرارة الجوّية للشمس، أمّا الرياح فلا دور لها في ذلك، و لم يقل به أحد من العلماء.

و قد كان العلماء منذ خمسمائة عام قبل ميلاد المسيح عليه السّلام يعرفون تكوّن الأبخرة الأرضية، التي هي المؤلّفة للسحب. و هذه كتب الطبيعيات القديمة شاهدة بذلك، و ليس أمرا اكتشفه العلم حديثا.

و الآية الثالثة– التي زعم «الأوتاد» فيها هي الأهرام– فلا يمكن المصادقة عليه، بعد أن كان السبب في إطلاق «الوتد» على الجبل باعتبار تأثيره في ضبط الأرض

عن الميدان و عن التفتّت و الاندثار، الأمر الذي يرجع إلى ضخامته و صلابته، مما لا تناسب بينه و بين أكبر هرم من أهرام مصر، الذي يبلغ ارتفاعه مائة و خمسين مترا، و طول قاعدته عن ثلاثمائة و ثلاثة و ثلاثين مترا. فأين ذلك من جبل «همالیا» الذي يزيد ارتفاعه عن ثمانية آلاف متر و ثمانمائة متر، و يشغل شمالي الهند كله.

أو جبال أنده في أمريكا الجنوبية التي يبلغ طول قاعتها نحو سبعة آلاف كيلومترا، و ارتفاعها بضعة آلاف متر. لا جرم كان أطول الأهرام لا يساوي أصغر تلال الأرض، فلا يتناسب و الإطلاق و تد الأرض عليه؛ إذ لا مناسبة حينذاك. على أنّ «الأهرام» هي قبور فراعنة مصر ممن سبقوا فرعون موسى نحو ثلاثة آلاف عام، و لم يكن هذا الأخير ممن شيّدها، فكيف يصحّ نسبتها إليه؟! و الآية الرابعة، و كذا الخامسة، فإنّ الذي ذكره احتمال، لا نستبعد

[1] الرحمن/ ٥٢.

إمكان الدّلالة عليه إجمالا، لكن ليس من الحتم، فهو احتمال كسائر الاحتمالات التي تحتملها جلّ آيات الذكر الحكيم، كما

قال علي عليه السّلام: «القرآن حمّال ذو وجوه»،

لكن لا يرتبط الأمر و قضيّة إمكان الترجمة بشكل يبقى احتمالات اللفظ على حالها في الترجمة، كما هي في الأصل.

و على أيّة حال فليست الترجمة بذاتها مما يتنافى و احتمالات لفظ القرآن، إن كانت الترجمة– كما ذكره الأستاذ و جدي[1]– قائمة على أصولها حسبما عرفت.

الترجمة من الوجهة الشرعيّة

سبق أنّ الغاية من الترجمة هي الإيفاء بمفاهيم القرآن و إيضاح ما يحويه هذا الكتاب السماويّ الخالد، إيضاحا بسائر اللّغات لسائر الأمم، تقريبا لهم إلى تعاليم

القرآن و آداب الإسلام و أحكامه و سننه، الأمر الذي لا بأس به– فضلا عن كونه من ضرورة الدعاء إلى الإسلام– ما دام لا تعتبر الترجمة قرآنا، بل ترجمة له محضا.

فلا تشملها أحكام القرآن الخاصة به، و إنما شأنها شأن التفسير الذي وضع على أساس الإيجاز و الإيفاء حسب المستطاع.

و أما

الحديث المأثور عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «تعلّموا القرآن بعربيّته»

، فإنّما هو حثّ على تعلّم العربيّة؛ حيث عبادات الإسلام عربيّة، و على كل مسلم أن يتقنها مهما أمكن.

قال الإمام الصادق عليه السّلام: «تعلّموا العربية فإنها كلام اللّه الذي كلم به خلقه و نطق به للماضين»

[1] راجع: الأدلة العلمية، ص ٣١– ٣٥.

و روى ابن فهد الحلي في «عدّة الداعي ص ١٨» عن الإمام الجواد عليه السّلام، قال: ما استوى رجلان في حسب و دين قطّ إلّا كان أفضلهما عند اللّه– عزّ و جلّ– أأدبهما. قال الراوي: قلت: قد علمت فضله عند الناس في النادي و المجلس، فما فضله عند اللّه؟ قال عليه السّلام: بقراءة القرآن كما أنزل، و دعائه من حيث لا يلحن؛ و ذلك أنّ الدعاء الملحون لا يصعد إلى اللّه.

هذا إن أريد قراءة القرآن ذاته، و ليس نهيا عن تفسيره أو ترجمته بغير لغة العرب إذا دعت الضرورة إلى ذلك، كما نبّهنا. و مع ذلك فقد أجيز القراءة بلحن غير عربي لمن يتعذر عليه التلهّج بلهجة العرب.

قال النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إن الرجل الأعجمي من أمّتي ليقرأ القرآن بعجميّته، فترفعه الملائكة على عربيّته»[1].

وثائق شرعيّة

لم يبحث علماؤنا السلف رحمهم اللّه عن مسألة «ترجمة القرآن إلى سائر اللغات» بحثا مستوفى يشمل جوانب المسألة و في تمام أبعادها بتفصيل، و إنما جاء

كلامهم عن الترجمة عرضا عند التكلّم في شروط القراءة في الصلاة. و يبدو من كلماتهم هناك: أنّ الترجمة في حدّ ذاتها لا ضير فيها، و من ثم وقع البحث منهم في جواز قراءتها في الصلاة بدلا عن الفاتحة بحثا ثانويا، مفروغا عن جواز أصل الترجمة ذاتها.

كما أنه في طول حياة المسلمين، قام رجال من أهل الفضيلة و الأدب بترجمة القرآن، تماما أو بعض آية و سورة، عرضا على أناس كانوا لا يحسنون العربية[2]، و كان ذلك بمرأى و مسمع من فقهاء الإسلام من غير نكير منهم، مما ينبؤك عن تسالمهم على الجواز، و لا سيما للهدف المذكور.

نعم صدرت– أخيرا– فتاوي بشأن جواز الترجمة، و كتب كثيرون حول المسألة، نقضا و إبراما. أما الفقهاء فقد توافقوا على الجواز، بشروط ذكروها، و قد نوّهنا عن طرف منها. و نورد هنا بعضا من تلك النظرات و الآراء:

فتوى الحجة كاشف الغطاء

[1] الأحاديث مستخرجة من كتاب الوسائل، ج ٤، ص ٨٦٦.

[2] سوف نوفي لك عن تراجم عقيدة قام بها رجالات الإسلام منذ عهد قديم.

جاء فيما كتبه سماحة الحجة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء– تغمّده اللّه برحمته– جوابا على استفتاء الأستاذ عبد الرحيم محمد علي، بشأن جواز ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبيّة– ما نصّه–:

«إذا أمعنّا النظر في هذه القضيّة نجد أن إعجاز القرآن الذي أدهش العلماء، بل و أدهش العالم، يرجع إلى أمرين: فصاحة المباني إلى فصاحة الألفاظ، و بلاغة الأساليب و التراكيب. و الثاني قوّة المعاني. و ما في القرآن من التشريع البديع و الوضع الرفيع، و الأحكام الجامعة في صلاح البشر عامّة من العبادات و الاجتماعيّات، يعني من أوّل كتاب الطهارة إلى الحدود و الديات، بعد العقائد

المبرهنة في التوحيد و النبوّة و المعاد. و بالجملة فقد تكفل القرآن بصلاح عامّة البشر معاشهم و معادهم بما لم يأت بمثله أيّ كتاب سماويّ، و أيّ شريعة من الشرائع السابقة. و لا شك أنّ الترجمة مهما كانت من القوّة و البلاغة في اللّغة الأجنبيّة فإنها لا تقدر على الإتيان بها بلسان آخر، مهما كان المترجم قويّا ماهرا في كلتا اللّغتين العربيّة و الأجنبيّة. فإذا صحّت الترجمة و لم يكن فيها أيّ تغيير و تحريف، فهي جائزة، بل نقلها واجب على المقتدر فردا كان أو جماعة؛ لأنّ فيها أبلغ دعوة للإسلام و دعاية للدّين، و يشمله قوله تعالى: وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ[1] و أيّ خير أهم و أعظم من الدعوة إلى الإسلام! و لم تزل ترجمة القرآن باللّغة الفارسيّة شائعة من زمن قديم، و لم يذكّر أحد من علمائنا الأفاضل رحمهم اللّه المنع عنها، و إذا جاز بالفارسيّة جاز بغيرها قطعا. و بهذا البيان لا حاجة إلى التمسّك بأصالة الإباحة و نحوها، فإن الأمر أوضح و أصحّ و أجلى من أن يحتاج إلى دليل أو أصل أصيل، و حسبنا اللّه و نعم الوكيل»[2].

نظرة الإمام الخوئي

لسيّدنا الأستاذ الإمام الخوئي– دام ظله– نظرة وافية بشأن ترجمة القرآن إلى سائر اللغات، ذكرها في ملحق كتابه «البيان» مع إشارة إجمالية إلى شروطها الأوّلية، و إليك نصّها:

«لقد بعث اللّه نبيّه لهداية الناس فعزّزه بالقرآن، و فيه كل ما يسعدهم و يرقى بهم إلى مراتب الكمال. و هذا لطف من اللّه لا يختصّ بقوم دون آخر، بل يعمّ

[1] آل عمران/ ١٠٤.

[2] نقلا عن رسالة« القرآن و الترجمة» بقلم الأستاذ عبد الرحيم، ص ٣– ٤، طبعة النجف الأشرف، ١٣٧٥ هـ. ق.

البشر عامّة. و قد شاءت حكمته البالغة أن ينزل قرآنه العظيم على نبيّه بلسان قومه، مع أنّ تعاليمه عامّة و هدايته شاملة؛ و لذلك فمن الواجب أن يفهم القرآن كل أحد ليهتدي به. و لا شكّ أنّ ترجمته مما يعين على ذلك، و لكنه لا بدّ أن تتوفّر في الترجمة براعة و إحاطة كاملة باللغة التي ينقل منها القرآن إلى غيرها؛ لأنّ الترجمة مهما كانت متقنة لا تفي بمزايا البلاغة التي امتاز بها القرآن، بل و يجري ذلك في كل كلام؛ إذ لا يؤمن أن تنتهي الترجمة إلى عكس ما يريد الأصل. و لا بدّ إذن في ترجمة القرآن من فهمه، و ينحصر فهمه في أمور ثلاثة: ١- الظهور اللّفظي الذي تفهمه العرب الفصحى، ٢- حكم العقل الفطري السليم، ٣- ما جاء من المعصوم في تفسيره. و على هذا تتطلّب إحاطة المترجم بكل ذلك لينقل منها معنى القرآن إلى لغة أخرى. و أما الآراء الشخصيّة التي يطلقها بعض المفسّرين في تفاسيرهم، و لم تكن على ضوء تلك الموازين، فهي من التفسير بالرأي و ساقطة عن الاعتبار، و ليس للمترجم أن يتّكل عليها في ترجمته. و إذا روعي في الترجمة كل ذلك، فمن الراجح أن تنقل حقائق القرآن و مفاهيمه إلى كل قوم بلغتهم؛ لأنّها نزلت للناس كافّة. و لا ينبغي أن تحجب ذلك عنهم لغة القرآن، ما دامت تعاليمه و حقائقه لهم جميعا»[1].

كتاب شيخ الأزهر

جاء في كتاب رسمي قدّمه شيخ الجامع الأزهر الأسبق الشيخ محمد مصطفى المراغي إلى رئيس مجلس الوزراء المصري عام (١٣٥٥ هـ. ق) ما نصّه:

«اشتغل الناس قديما و حديثا بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللّغات المختلفة، و تولّى ترجمته أفراد يجيدون لغاتهم و لكنّهم لا يجيدون اللغة العربيّة،

و لا يفهمون الاصطلاحات الإسلامية، الفهم الذي يمكنهم من أداء معاني القرآن على وجه صحيح؛ لذلك حدث في التراجم أخطاء كثيرة، و انتشرت تلك التراجم و لم يجد الناس غيرها، فاعتمدوا عليها في فهم أغراض القرآن الكريم و فهم قواعد الشريعة الإسلاميّة، فأصبح لزاما على أمّة إسلامية كالأمّة المصريّة التي لها المكان الرفيع في العالم الإسلامي أن تبادر إلى إزاحة هذه الأخطاء، و إلى إظهار معاني القرآن الكريم نقيّة في اللغات الحيّة لدى العالم.

[1] البيان- قسم التعليقات- رقم ٥، ص ٥٤٠،(ط نجف)

و لهذا العمل أثر بعيد في نشر هداية الإسلام بين الأمم التي لا تدين بالإسلام، ذلك أنّ أساس الدعوة إلى الدين الإسلامي إنما هو الإدلاء بالحجة الناصعة و البرهان المستقيم. و في القرآن من الحجج الباهرة و الأدلّة الدامغة ما يدعو الرجل المنصف إلى التسليم بالدين و الإذعان له.

و فائدة أخرى للأمم الإسلاميّة التي لا تعرف العربيّة و تشرئبّ أعناقها إلى اقتطاف ثمرات الدين من مصدرها الرفيع، فلا تجد أمامها إلّا تراجم قد ملئت بالأخطاء. فإذا ما قدّمت لها ترجمة صحيحة تصدرها هيئة لها مكانتها الدينيّة في العالم، اطمأنّت إليها و ركنت إلى أنّها تعبّر عن الوحي الإلهي تعبيرا دقيقا.

و نرى أنّ عهد حضرة صاحب الجلالة الملك فؤاد الذي تمّت فيه أعمال جليلة لخير الإسلام و المسلمين، خليق بأن يتمّ هذا المشروع الجليل، أطال اللّه بقاء جلالته نصيرا للعلم و الدين.

لذلك أقترح: أن يقرّر مجلس الوزراء ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة رسميّة، على أن تقوم بذلك مشيخة الأزهر بمساعدة وزارة المعارف، و أن يقرّر مجلس الوزراء الاعتماد اللازم لذلك المشروع الجليل، فأرجو النظر في هذا ..».

و هناك كتاب رسمي آخر من وزير المعارف المصريّة إلى رئيس مجلس

الوزراء، بشأن تأييد كتاب شيخ الأزهر و التأكيد من إنجاز الطلب[1].

فتوى علماء الأزهر

قدّم إلى هيئة علماء الأزهر استفتاء بشأن ترجمة القرآن إلى سائر اللغات، ضمّنه الشروط المقرّرة لهذا المشروع. فكان الجواب هي الموافقة الصريحة.

و إليك نصّ الاستفتاء مشفوعا بجوابه:

«ما قول السادة أصحاب الفضيلة العلماء في السؤال الآتي بعد ملاحظة المقدمات الآتية؟

[1] راجع: كتاب« حدث الأحداث» للشيخ محمد سليمان، ص ٣٣- ٣٥.

١– لا شبهة في أنّ القرآن الكريم اسم للنظم العربي الذي نزل على سيدنا محمد بن عبد اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لا شبهة أيضا في أنه إذا عبّر عن معاني القرآن الكريم بعد فهمها من النّص العربى بأيّة لغة من اللغات، لا تسمّى هذه المعاني و لا العبارات التي تؤدّى هذه المعاني قرآنا.

٢– و ممّا لا خلاف فيه أيضا أنّ الترجمة اللفظيّة، بمعنى نقل المعاني مع خصائص النظم العربي المعجز مستحيلة.

٣– وضع الناس تراجم للقرآن الكريم بلغات مختلفة اشتملت على أخطاء كثيرة، و اعتمد على هذه التراجم بعض المسلمين الذين لا يعرفون اللغة العربيّة، و بعض العلماء من غير المسلمين ممّن يريد الوقوف على معاني القرآن الكريم.

٤– و قد دعا هذا التفكير في نقل معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى على الوجه الآتي: يراد– أولا– فهم معاني القرآن الكريم بوساطة رجال من خيرة علماء الأزهر الشريف، بعد الرجوع لآراء أئمة المفسّرين، و صوغ هذه المعاني بعبارات دقيقة محدودة. ثم نقل المعاني التي فهمها العلماء، إلى اللّغات الأخرى،

بوساطة رجال موثوق بأماناتهم و اقتدارهم في تلك اللغات؛ بحيث يكون ما يفهم في تلك اللغات من المعاني هو ما تؤدّيه العبارات العربيّة التي يضعها العلماء.

فهل الإقدام على هذا العمل جائز شرعا أو هو غير جائز؟

هذا مع العلم بأنه سيوضع تعريف شامل يتضمّن أنّ الترجمة ليست قرآنا، و ليس لها خصائص القرآن، و ليست هي ترجمة كل المعاني التي فهمها العلماء، و أنه ستوضع الترجمة وحدها بجوار النّص العربي للقرآن الكريم».

و جاء الجواب ما نصّه:

«الحمد للّه و الصلاة و السلام على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بعد فقد اطّلعنا على جميع ما ذكر بالاستفتاء المدوّن بباطن هذا، و نفيد بأن الإقدام على الترجمة على الوجه المذكور تفصيلا في السؤال، جائز شرعا، و اللّه سبحانه و تعالى أعلم».

و قد وقّعه كبار علماء الأزهر و أسماؤهم كما يلى:

محمود الدنياوي عضو جماعة كبار العلماء، و شيخ معهد طنطا.

عبد المجيد اللبّان شيخ كلية أصول الدين، و عضو جماعة كبار العلماء.

إبراهيم حمروش شيخ كلية اللغة العربية و عضو جماعة كبار العلماء.

محمد مأمون الشناوي شيخ كلية الشريعة و عضو جماعة كبار العلماء.

عبد المجيد سليم مفتي الديار المصريّة و عضو جماعة كبار العلماء.

محمد عبد اللطيف الفحّام وكيل الجامع الأزهر و عضو جماعة كبار العلماء.

دسوقي عبد اللّه البدري عضو جماعة كبار العلماء.

أحمد الدلبشاني عضو جماعة كبار العلماء.

يوسف الدجوي عضو جماعة كبار العلماء.

محمد سبيع الذهبي شيخ الحنابلة و عضو جماعة كبار العلماء.

عبد الرحمن قراعة عضو جماعة كبار العلماء.

أحمد نصر عضو جماعة كبار العلماء.

محمد الشافعي الظواهري عضو جماعة كبار العلماء.

عبد الرحمن عليش الحنفي عضو جماعة كبار العلماء.

و عقّب شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى المراغي على الفتوى المذكورة بالنص التالي، و أبدى موافقته لهم في الجواب. و هذا نصّه:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحيم. وجّهت هذا السؤال إلى حضرات أصحاب الفضيلة جماعة كبار العلماء. و إنّي أوافقهم على ما رأوه».

رئيس جماعة كبار العلماء محمد مصطفى المراغي

قرار مجلس الوزراء المصري

أقرّ مجلس الوزراء المصري المشروع و وافق عليه، و أدخل عليه عشرة آلاف جنيه في ميزانيّة السّنة الجديدة، لتنفيذ بعضها في ميزانية وزارة المعارف، و بعضها في ميزانية الجامع الأزهر، و بعضها في ميزانية المطبعة الأميريّة. و أصبح المشروع نافذ المفعول من الوجهة القانونيّة، و استوفى الإجراءات من الناحيتين العلمية و الرسميّة، و هذا قرار مجلس الوزراء المصري كما يلي:

«بعد الاطلاع على كتاب فضيلة شيخ الجامع الأزهر، و كتاب سعادة وزير المعارف العموميّة، بشأن ترجمة معاني القرآن الكريم، و مع تقدير مجلس الوزراء لمشقّة هذا العمل و صعوبته، و منعا لإضرار التراجم المنتشرة إلى الآن، رأى بجلسته المنعقدة في (١٢ آبريل/ ١٩٣٦ م) الموافقة على ترجمة معاني القرآن الكريم، ترجمة رسمية تقوم بها مشيخة الجامع الأزهر، بمساعدة وزارة المعارف

العموميّة؛ و ذلك وفقا لفتوى جماعة كبار العلماء، و أساتذة كليّة الشريعة».[١]

محاولة دون تنفيذ القرار

تكتّلت الجماعة المعارضة بزعامة الشيخ محمد سليمان نائب المحكمة الشرعيّة العليا، و قاومت المشروع مقاومة عنيفة. و انحاز إليهم شخصيّات كبيرة، أمثال الشيخ محمد الأحمدي الظواهري، شيخ الجامع الأزهر السابق و العضو في هيئة كبار العلماء، فلم يشهد الاجتماع الذي عقدته هيئة كبار العلماء لإقرار المشروع، و لم يوافق عليه، أضف إلى ذلك أنه أرسل كتابا إلى علي ماهر پاشا رئيس الوزارة السابقة، يحمله على رفض المشروع.

و عقد مقاومو المشروع اجتماعات، و أسّسوا جمعيّة لمقاومته، و وزّعوا بعض نشرات، و طافوا بمضابط في الأسواق، يسألون الناس توقيعها، فوقّعها كثيرون يعدّون بالألوف، و رفعوها إلى البرلمان. و أصدر فريق كبير من العلماء فتوى ضدّ المشروع، و في مقدّمتهم الشيخ موسى الغراوي رئيس المحكمة الشرعيّة العليا السابق، و غيره من قضاة المحاكم الشرعيّة و رؤسائها، و رفعوها إلى البرلمان.

و تألّف حزب في البرلمان، بزعامة الشيخ عباس الجمل المحامي الشرعي، يضمّ عددا كبيرا من النّواب و الشيوخ لمقاومة المشروع، و الإلحاح بحذف المخصّصات المرصدة له في الميزانيّة.

[١] حدث الأحداث، ص ٤٠.

و أرسل فريق من أهل الشام و فلسطين و العراق كتبا إلى رئيس الوزراء (النحاس پاشا) يطلبون إليه بكل إلحاح و يستحلفونه باسم الإيمان الذي يملأ صدره و باسم القرآن و الدين، أن يحول دون ترجمة القرآن.

فكانت مغبّة هذه النعرات المعارضة أن حالت دون تحقيق المشروع و أوقفته و شيك تنفيذه. و قام النحّاس پاشا بحلّ المشكلة شكليّا، فقرّر ترجمة تفسير جديد للقرآن دون ترجمة نفسه؛ و بذلك حاول إرضاء كلا الفريقين ظاهريّا، و تخلّص بنفسه عن خوض المعركة، فانتهت بهذا الشكل الاسمي الباهت![1].

مناقشات فقهيّة

سبق أنّ فقهاء الإماميّة متّفقون على أنّ الترجمة ليست قرآنا، ذلك الكتاب العلي الحكيم، الذي لا يمسّه إلّا المطهّرون. فبالتالي لا تجري عليها الأحكام الخاصة بالقرآن، التي منها جواز القراءة بها في الصلاة. و قد عرفت كلام المحقق الهمداني: عدم إجزاء الترجمة عن القراءة في الصلاة، حتى للعاجز عن النطق بالعربية. و هذا إجماع من علمائنا– قديما و حديثا– أن الترجمة ليست قرآنا إطلاقا.

أما سائر المذاهب، فقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز قراءة الترجمة بدلا عن القرآن نفسه، مطلقا سواء أقدر على العربية أم عجز عنها، و استدل على ذلك بأن القرآن الواجب قراءته في الصلاة، هي حقيقة القرآن و معناه الذي نزل على قلب رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لقوله تعالى: وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ[2]، إِنَّ هذا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولى صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى[3]، و الضمير في «أنه»، و الإشارة في «إنّ هذا» إنما هو للقرآن، و معلوم أنه لم يكن في تلك الصحف إلّا معانيه.

و أيضا قوله تعالى: وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ[4]. و إنما ينذر كل قوم بلسانهم[5]. و زاد السرخسي استدلال أبي حنيفة بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان الفارسي، أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرءون ذلك في صلاتهم حتى لانت ألسنتهم للعربية[6].

---

[1] راجع: مجلّة الرابطة العربيّة المصرية. صفر و ربيع الأول سنة ١٣٥٥ هـ. ق. يونيو سنة ١٩٣٦ م.

[2] الشعراء/ ١٩٦.

[3] الأعلى/ ١٨– ١٩.

[4] الأنعام/ ١٩.

[5] راجع: المغني لابن قدامة، ج ١، ص ٥٢٦. و مدارك الأحكام للعاملي، ج ٣، ص ٣٤١. و رسالة ترجمة القرآن للمراغي، ص ٩.

[6] المبسوط للسرخسي، ج ١، ص ٣٧. و في رواية تاج الشريعة الحنفي زيادة« فكتب(بسم اللّه الرحمن الرحيم: بنام يزدان بخشاونده ...) و بعد ما كتب ذلك، عرضه على النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم»(حاشية الهداية لتاج الشريعة ج ١، ص ٨٦. طبع دلهي، ١٩١٥ م)، معجم مصنفات القرآن لشواخ، ج ٢، ص ١٢.

أمّا صاحباه (أبو يوسف و محمد) فقد أجازا قراءة الترجمة للعاجز عن العربية دون القادر عليها، و بذلك أفتى الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصريّة في فتوى له لأهل الترانسفال، قال فيها: «و تجوز القراءة و الكتابة (أي للقرآن) بغير العربيّة للعاجز عنها، بشرط أن لا يختل اللفظ و لا المعنى. فقد كان تاج المحدّثين الحسن البصري يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسيّة! لعدم انطلاق لسانه باللّغة العربيّة» و قد أرسل بها إلى مسلمي الترانسفال سنة (١٩٠٣ م) و نشرتها مجلة المنار في ذلك الحين[١].

و بقية المذاهب وافقوا الإماميّة في المنع إطلاقا، فلا يجوز عندهم قراءة الفاتحة بغير العربيّة على كل حال[٢].

و هكذا أفتى الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر (١٩٣٢ م) بالجواز للعاجز عن العربيّة.

قال– في رسالته التي كتبها بهذا الشأن–: «و أنتهي من البحث في هذه المسألة إلى ترجيح رأي قاضيخان و من تابعه من الفقهاء، و هو وجوب القراءة في الصلاة بترجمة القرآن للعاجز عن قراءة النظم العربي».

و قال– ردّا على المانعين و منهم صاحب الفتح–: «إن حجّة المانع هو أن ترجمة القرآن ليست قرآنا، و ما كان كذلك كان من كلام الناس، فهو مبطل للصلاة.

قال: و هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنّ الترجمة و إن كانت غير قرآن، لكنها تحمل معاني كلام اللّه، لا محالة. و معاني كلام اللّه ليست كلام الناس. قال: و عجيب أن توصف معاني القرآن بأنها من جنس كلام الناس، بمجرّد أن تلبس ثوبا آخر غير الثوب العربي، كأنّ هذا الثوب هو كل شيء»[٣].

قال السيد محمد العاملي– في شرح كلام المحقق الحلّي: «و لا يجزئ المصلي ترجمتها»–:

«هذا الحكم ثابت بإجماعنا، و وافقنا عليه أكثر علماء سائر المذاهب، لقوله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا[٤]؛ و لأن الترجمة مغايرة للمترجم، و إلّا لكانت ترجمة الشعر شعرا»[٥].

---

[١] محمد فريد و جدي في الأدلّة العلمية، ص ٦١.

[٢] راجع الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٢٣٠.

[٣] بحث في ترجمة القرآن للمراغي، ص ٣٢.

[٤] يوسف/ ٢.

[٥] مدارك الأحكام في شرح شرايع الإسلام، ج ٣، ص ٣٤١.

و أمّا استدلال أبي حنيفة بأنه جاء ذكر القرآن في «زبر الأولين» و في «الصحف الأولى»، فهذا يعني وصفه و نعته، و ليس نفسه. قال الطبرسي: أي و أنّ ذكر القرآن و خبره جاء في كتب الأوّلين على وجه البشارة به و بمحمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا بمعنى أنه تعالى أنزله على غير محمد[1].

و قال– في آية الصحف الأولى–: يعني أنّ هذا الذي ذكر من فلاح المتزكّي إلى تمام ما في الآيات الأربع، لفي الكتب الاولى. فقد جاء فيها ذكر فلاح المصلي و المتزكّي و إيثار الناس الحياة الدنيا على الآخرة، و أن الآخرة خير و أبقى.[2]

و هذا لا يعني نفس الكتاب و أنه مذكور بذاته في تلك الصحف، ليستلزم ذلك أن يكون ذكر المعاني ذكرا للقرآن نفسه.

و قال السيد العاملي– في آية البلاغ–: الإنذار بالقرآن لا يستلزم نقل اللفظ بعينه؛ إذ مع إيضاح المعنى يصدق أنه أنذرهم به، بخلاف صورة النزاع[3]. يعني أنّ هناك فرقا بين قولنا: أنذر بهذا القرآن، و قولنا: اقرأ بهذا القرآن. فإنّ الأول لا يستدعي حكاية نفس القرآن و نقله بالذات إلى المنذرين، بل يكفي تخويفهم بما يستفاد من القرآن من الوعد و الوعيد. و هذا بخلاف الثاني المستلزم تلاوة نفسه كما في قراءة الصلاة.

قال ابن حزم: «و من قرأ أم القرآن أو شيئا منها أو شيئا من القرآن، في صلاته مترجما بغير العربيّة، أو بألفاظ عربيّة غير الألفاظ التي أنزل اللّه تعالى، عامدا لذلك، أو قدّم كلمة أو أخّرها عامدا لذلك، بطلت صلاته، و هو فاسق؛ لأن اللّه

تعالى قال: «قُرْآناً عَرَبِيًّا» و غير العربي ليس عربيّا، فليس قرآنا. و إحالة رتبة القرآن[4] تحريف كلام اللّه تعالى، و قد ذمّ اللّه تعالى قوما فعلوا ذلك، فقال:

«يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ».

«و قال أبو حنيفة: تجزئة صلاته. و احتج له من قلّده بقول اللّه تعالى: «وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ».

---

[1] مجمع البيان، ج ۸، ص ۲۰۴.

[2] المصدر السابق، ج ۱۰، ص ۴۷۶.

[3] المدارك، ج ۳، ص ۳۴۱.

[4] أي تحويل نظم القرآن و تغيير ترتيبه اللفظي.

«قال علي[1]: لا حجة لهم في هذا؛ لأن القرآن المنزل علينا على لسان نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينزل على الأوّلين، و إنما في زبر الأوّلين ذكره و الإقرار به فقط، و لو أنزل على غيره عليه السّلام لما كان آية له و لا فضيلة له، و هذا لا يقوله مسلم.

«و من كان لا يحسن العربية فليذكر اللّه تعالى بلغته؛ لقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها[2]. و لا يحلّ له أن يقرأ أمّ القرآن و لا شيئا من القرآن مترجما على أنه الذي افترض عليه أن يقرأه؛ لأنه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا، فيكون مفتريا على اللّه تعالى»[3].

و أما فتوى الشيخ محمّد بخيت لأهل الترانسفال، فقد تشابه عليه الحسن بصاحبه؛ لأن الذي كان يقرأ في الصلاة بالفارسية هو حبيب العجمي صاحب الحسن البصري.

قال– في شرح مسلّم الثبوت–: «يجوز القرآن بالفارسية للعذر– و هو عدم العلم بالعربية و عدم انطلاق اللسان بها– و قد سمعت من بعض الثقات أن تاج

العرفاء و الأولياء الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين و إمام المجتهدين الحسن البصري كان يقرأ في الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربيّة»[4].

و أما حديث ترجمة سلمان للفاتحة، و قراءة الفرس لها في صلاتهم، فلم نعثر على مستند له وثيق، و إنما أرسله السرخسي عن أبي حنيفة إرسالا، لا يعلم مصدره. و لعل الترجمة– على فرض الثبوت– كانت لمجرد العلم بمعناها لا للقراءة بها في الصلاة!

ترجمة القرآن ضرورة دعائية

و بعد، فإذ قد جازت ترجمة القرآن في حدّ ذاتها، ترجمة معنويّة وافية بإفادة معاني القرآن كملا، فعندئذ نقول:

---

[1] يريد نفسه: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. توفي ۴۵۶.

[2] البقرة/ ۲۸۶.

[3] المحلّى لابن حزم، ج ۳، ص ۲۵۴، المسألة رقم ۳۶۷، من كتاب الصلاة.

[4] رسالة المراغي في الترجمة، ص ۱۷.

إنّ ترجمة القرآن إلى سائر اللغات أصبحت ضرورة دينية و واجبا إسلاميا عامّا (وجوبا بالكفاية) و كان من وظيفة كل مسلم يحمل رسالة اللّه في طيّات وجوده، أن يهتمّ بهذا الأمر الذي يمسّ صميم الإسلام، لغرض انتشار الدعوة و بثّ تعاليم الإسلام عبر الخافقين.

الإسلام دين البشرية عامّة وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً[1]، تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً[2] فلا يخصّ أمّة دون أخرى و لا جيلا دون جيل، و كان في ذمّة كل مسلم متعهّد بدينه الاهتمام ببثّ الدعوة و نشرها بين الملأ، وظيفة دينيّة في الصميم

وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[3]. وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً[4].

و لا شك أنّ القرآن هو السند الوثيق الوحيد لبناء الدعوة و نشر تعاليم الإسلام، و قد نزل بيانا للناس هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ[5] فكان حقيقا أن يبيّن للناس وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ[6].

فالمنع عن ترجمته و بثّها بين الناس كتمان لما أنزله اللّه من البيّنات و الهدى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ[7].

قال تعالى– عن لسان نبيه–: وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ[8].

إنّ في القرآن مقاصد عالية و مطالب سامية، هي ذوات أهداف عالمية كبرى عبر الآفاق و مرّ الأيام، يجب بثها و الإعلام بها لكافة الأنام، مما لا يتم إلا بتعميم نشر القرآن و عرضه على العالمين جميعا، الأمر الذي لا يمكن إلّا بترجمة معانيه إلى كل اللغات الحيّة في العالم كله.

---

[1] سبأ/ ٢٨.
[2] الفرقان/ ١.
[3] آل عمران/ ١٠٤.
[4] البقرة/ ١٤٣.
[5] آل عمران/ ١٣٨.
[6] النحل/ ٤٤.
[7] البقرة/ ١٥٩.
[8] الأنعام/ ١٩.

أما و لو أهملت هذه الأمة بالقيام بهذه المهمّة، و تقاعست عن الإتيان بواجبها الديني الفرض، و قصّرت دون أداء رسالة اللّه في الأرض، فإنّ اللّه تعالى سوف يستبدل بهم قوما غيرهم ثم لا يكونوا أمثالهم وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثالَكُمْ[1].

و قد عرفت أنّ الأوائل كانوا يجيزون ترجمة معاني القرآن لأقوام كانوا جديدي عهد بالإسلام، ممن لم تكن لهم سابقة إلمام باللغة العربية، فكانت تعرض عليهم الآية مصحوبة بترجمتها؛ لغرض إفهام معاني الذكر الحكيم و بيان مقاصده و تعاليمه الرشيدة لملأ الناس.

لا شك أنّ في الهجرة الأولى (إلى الحبشة) حيث عرضت آي من القرآن الكريم على حاضري مجلس النجاشي من الوزراء و أعيان الدولة، قد ترجمت ما تليت من آي الذكر الحكيم، باللغة الحبشية (الأمهريّة)؛ إذ لم يكن الحضور يحسنون العربية بطبيعة الحال، و في ذلك يقول صدر الأفاضل: و إني اعتقد أن جعفر بن أبي طالب عليه السّلام كان يجيد اللغة الحبشية، و هو الذي قام بترجمة الآيات التي تلاها حينذاك من سورة مريم[2]، فكان ذلك التأثير العجيب في نفوس القوم و لا سيما النجاشي نفسه؛ حيث قال: «و اللّه إن كلام محمد، لا يختلف شيئا عن تعاليم سيدنا المسيح ...»، و بكى بكاء شديدا.

و هكذا لما طلب الراجا (رائك مهروق)– الذي كان أميرا على منطقة الرور– من عبد اللّه بن عمر بن عبد العزيز، مندوب الحكومة الإسلامية هناك سنة

(٢٣٠ هـ. ق) أن يفسّر القرآن له، أي يترجمه بالهندية. و عند إنجاز الطلب على يد كاتب قدير، يقول المترجم: فانتهيت من التفسير إلى سورة (يس) حتى وصلت إلى الآية قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ[3]. قال: فلمّا فسرت له هذا– أي ترجمته له باللغة السنسكرتية (الهندية القديمة) خرّ من سريره على الأرض واضعا خدّه عليها و هي مبتلّة، فتأثر وجهه من بلّة الأرض، و قال– باكيا–: «هذا هو الربّ المعبود، و الذي لا يشبه شيء». و كان قد أسلم سرّا، فكان بعد ذلك يخلو بنفسه في بيت عزلة يعبد اللّه و يناجي ربه سرّا[4].

---

[1] محمد/ ٣٨.

[2] عن مقال له في مجلة التوحيد، السنة الثانية، العدد ٩، ص ٢١٦.

[3] يس/ ٧٨– ٧٩.

[4] المصدر نفسه و راجع كتاب(عجائب الهند)، طبعة ليدن ١٨٨٣ م لمؤلفه بزرك. و كان عائشا حتى سنة(٣٣٩ هـ. ق)

هذا من ناحية، و من ناحية أخرى أنّ كثيرا من الناس قاموا– في زعمهم– ينقل القرآن إلى لغات كثيرة و ترجمات متعدّدة، قد بلغت المآت في خمس و ثلاثين لغة حيّة في العالم المتمدّن اليوم. و قد طبعت بعض هذه التراجم عدة طبعات بل عشرات الطبعات، فقد طبعت الترجمة الإنجليزية التي قام بها (سيل) أكثر من أربعين مرّة. و هكذا بالنسبة إلى تراجم فرنسيّة و ألمانيّة و إيطاليّة و فارسيّة و تركيّة و أورديّة و صينيّة و جاويّة، إلى غيرها من لغات العالم الحيّة.

و من هؤلاء المترجمين من يحمل عداء للإسلام و المسلمين عداوة ظاهرة، و منهم من تعوّزه كفاءة المقدرة على ترجمة تامة، وافية بمعاني القرآن، و هذا الأخير لا يقلّ ضرره عن الأوّل الذي يتعمّد الدسّ و التزوير. فمن هذا و ذاك قد

حصل تحريف في معاني القرآن كثيرا، الأمر الذي يعود ضرره في نهاية المطاف إلى كيان الإسلام و المسلمين، فضلا عن الأخطاء الفاحشة التي وقعت في هكذا تراجم، قام بها غير الأهل.

إذن ينبغي أن لا نقف– نحن أبناء الإسلام و دعاته– مكتوفي الأيدي ملجمين بلجام العار و الشغار، مصمّمي الإخوان تجاه هذه الحوادث الفادحة و الحقائق المرّة الماثلة بين أيدينا، نحن المسلمين.

و قد تصدّى لترجمة القرآن– لغرض خبيث– قبل ثمانية قرون، مطران مسيحيّ يدعى «يعقوب بن الصليبي» ترجمه إلى السريانية، و نشرت خلاصتها سنة (١٩٢٥ م) و تابع هذا المطران أحبار و رهبان كانوا أسبق من غيرهم في هذا الميدان، و اللّه أعلم بما يبيّتون[١].

قال العلامة أبو عبد اللّه الزنجاني: و ربما كانت أوّل ترجمة إلى اللغة اللاتينية– لغة العلم في أروبا– و ذلك سنة (١١٤٣ م) بقلم «كنت» الذي استعان في عمله ببطرس طليطلي و عالم ثان عربي، و كان الغرض من الترجمة عرضه على «دي كلوفي» و بقصد الردّ على القرآن الكريم، و في عام (١٥٩٤ م) أصدر «هنكلمان» ترجمته، و جاءت على الأثر (١٥٩٨ م) طبعة مرانشى مصحوبة بالردود[٢].

و بعد، فأيّ عذر يبديه زعماء الأمّة تجاه هذا التلاعب بأساس الدين؟! و ما هو المبرّر للسكوت أمام هذا التناوش المقيت بمقدّسات الإسلام من قريب و بعيد، لو لا قيام المضطلعين بأعباء رسالة الإسلام– حفظا على ناموس الدين– فيستعيدوا نشاطهم بأمر الشريعة الغرّاء، و يؤلّفوا لجنة مركزيّة من علماء مبرّزين،

---

[١] المصدر نفسه.

[٢] تاريخ القرآن للزنجاني، ص ٦٩.

فيقدّموا إلى العالم تراجم صحيحة من القرآن الكريم، معترفا بها رسميّا من مراجع دينية صالحة؛ فيكون ذلك مكافحة صريحة مع تلكم المناوشات الخبيثة، و مقابلة عملية تجاه أعداء الإسلام.

و سنوفّي لك نماذج خاطئة في نهاية المقال دليلا على ضرورة القيام بهذه المقابلة الإيجابيّة.

تراجم إسلامية عريقة

قد عرفت حديث ترجمة (سلمان الفارسي) لسورة الحمد، بطلب من فرس اليمن المسلمين[1]. و هكذا قام دعاة الإسلام و علماء المسلمين بتراجم لسور و آيات قرآنية، لغرض إفهام معانيها لسائر الأمم ممن دخلوا في الإسلام، و كانوا لا يحسنون فهم العربية آنذاك.

و أضخم هيئة علمية قامت بترجمة القرآن، مصحوبة بترجمة أكبر موسوعة تفسيريّة، في أواسط القرن الرابع للهجرة، هم علماء ما وراء النهر (شرقيّ بلاد إيران) بطلب من السلطان منصور بن نوح الساماني (٣٥٠– ٣٦٥) و ذلك لمّا أن أرسل إليه التفسير الكبير (جامع البيان) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (توفّي سنة ٣١٠) في أربعين مجلدا ضخما، فاستعظمه و أكبر من شأنه، لكنه تأسّف على عدم إمكان استفادة شعبه من هذا التفسير العظيم، فاستفتى– أوّلا– جميع علماء و فقهاء ما وراء النهر (بلخ و بخارى و باب الهند و سمرقند و سپيجاب و فرغانة ...) في جواز الترجمة، فأجازوه جميعا. فطلب منهم أن

ينتدب منهم من يصلح لهذا الشأن. فاجتمع لفيف من العلماء المعروفين من تلك الديار، فترجموا القرآن بدء، ثم التفسير بكامله. و يوجد من نسخ هذه الترجمة في مكتبات العالم ما فوق العشرة، و طبع منها سنة () في إيران– طهران– نسخة صحيحة في طباعة جيّدة.

و قد وضع– في النسخ المخطوطة– نص القرآن الكريم– في عدد من آياته– أوّلا، ثم ترجمته، و أخيرا ترجمة التفسير. لكن النسخة المطبوعة أهملت ذكر النص، و اكتفت بترجمة الآيات مسبقا ثم ترجمة التفسير، الأمر الذي يؤخذ على مسئول الطبع، و لا يقبل منه اعتذاره غير العاذر[2].

و إليك نصّ ما جاء في مقدمة الأصل (الترجمة السامانيّة):

---

[1] المبسوط للسرخسي، ج ١، ص ٣٧. و تقدم– في الهامش– عن تاج الشريعة الحنفي: أنه ترجم البسملة ب« بنام يزدان بخشاونده ... الخ ..» ثم عرضها على النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم(معجم مصنفات القرآن لشواخ، ج ٢، ص ١٢).

[2] راجع مقدمة الناشر، ص ١٤.

«این کتاب تفسیر بزرگ است، از روایت محمد بن جریر الطبري، ترجمه کرده بزبان پارسی و دری راه راست. و این کتاب بیاوردند از بغداد چهل مصحف بود. این کتاب نبشته بزبان تازی و به اسنادهای دراز بود. و بیاوردند سوی امیر سعید مظفّر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل ... پس دشخوار آمد بر وی خواندن این کتاب و عبارت کردن آن بزبان تازی، و چنان خواست که مر این را ترجمه کند بزبان پارسی.

پس علماء ما وراء النهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد خواندن و نبشتن تفسیر قرآن بپارسی، مر آن کس را که او تازی نداند؟ از قول خدای عزّ و جل که گفت: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ[1] گفت: من هیچ پیغامبری را نفرستادم مگر بزبان قوم او و آن زبانی که ایشان دانستند ... و اینجا

بدین ناحیت زبان پارسی است، و ملوکان این جای ملوك عجم‌اند. پس بفرمود ملك مظفّر ابو صالح تا علمای ما وراء النهر را گرد کردند از شهر «بخارا» چون فقیه ابو بکر بن احمد بن حامد، و چون خلیل بن احمد سجستانی. و از شهر «بلخ» ابو جعفر بن محمد بن علی. و از «باب الهند» فقیه الحسن بن علی مندوس را، و ابو الجهم خالد بن هانی المتفقه را. و هم ازاین‌گونه از شهر «سمرقند» و از شهر «سپیجاب» و «فرغانه» و از هر شهری که بود در ماوراء النهر. و همه خطبها بدادند بر ترجمه این کتاب، که این راه راست است.

پس بفرمود امیر سعید ملك مظفر ابو صالح این جماعت را تا ایشان از میان خویش هرکدام فاضل‌تر و عالم‌تر اختیار کنند تا این کتاب را ترجمه کنند، پس ترجمه کردند.[2]

و لعلّ أقدم ترجمة رسمية للقرآن، قام بها رجال الحكم، هي التي وقعت بطلب من الراجا (رائك مهروق) في مقاطعة (الرور) من بلاد السند. طلب من عبد اللّه بن عمر بن عبد العزيز– و كان واليا هناك سنة (٢٣٠)– أن يترجم له معاني القرآن، فأمر عبد اللّه بن عمر أحد العلماء العرب ممن كانوا يجيدون لغة الهند القديمة (السنسكريتية) هناك، فترجم له حسبما مرّت عليك[3].

و ترجمة فارسية أخرى قام بها الفقيه الحنفي أبو حفص نجم الدين عمر بن

---

[1] إبراهيم/ ۴.

[2] ترجمة الطبري، ص ۵– ۶.

[3] عن كتاب(عجائب الهند) للسائح السندهي(بزرگ شهريار) و كان عائشا حتى عام(۳۳۹ هـ. ق)

محمد النسفي[1] (۴۶۲– ۵۳۸) من علماء ماوراء النهر. له تفسير لطيف باللغة الفارسية، يبدأ فيه بترجمة الآية ثم تفسيرها على أسلوب بديع.

و للخواجه عبد اللّه الأنصاري تفسير فارسي للقرآن الكريم وصفه على أسلوب الذوق العرفاني، و كان موجزا و مختصرا فشرحه و أضاف إليه أبو الفضل رشيد الدين الميبدي عام (۵۲۰) يبدأ بالترجمة ثم بالتفسير في تنوع لطيف و سمّاه (كشف الأسرار و عدة الأبرار) طبع أخيرا في عشر مجلدات كبار. و سيأتي شرحه عند الكلام عن تفاسير أهل العرفان.

و للخواجه– عند تفسير قوله تعالى: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ[2]– استظهار لطيف بجواز تبليغ القرآن إلى سائر الأمم بلغاتهم، نظرا لأنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مبعوث إلى كافة الناس، و يستشهد على ذلك بعدّة من الأدلّة لإثبات مطلوبه.

و الأحسن الأكمل من الجميع تفسير مبسّط باللغة الفارسية، قام بها العلم العلّامة جمال الدين أبو الفتوح الحسين بن علي بن محمد بن أحمد الرازي، من أحفاد نافع بن بديل بن ورقاء الخزاعي، من صحابة الرسول الأكرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. قام بهذا التفسير و أكمله– في عشر مجلدات ضخام– في المنتصف من القرن السادس للهجرة.

يبدأ فيه بالنص العربي، ثم ترجمته تحت اللفظ، ثم التفسير. و يعدّ من أفصح النثر الفارسي القديم في أسلوب رائع و جيّد للغاية، مع البسط و الشرح لمناحي معاني الآيات، بصورة مستوعبة و مستوفاة. و هو من أكبر الذخائر الإسلامية العريقة. طبع هذا التفسير القيم في إيران عدة طبعات أنيقة، و قد اعتنى به العلماء الأفذاذ.

و لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري (۷۲۸) تفسير بديع باسم (غرائب القرآن و رغائب الفرقان) يترجم الآية أوّلا باللغة الفارسية، ثم التفسير بالعربي، و يتعرّض للتفسير الظاهري، و يعقبه بالتفسير الباطني على أسلوبه العرفاني المعروف. و قد طبع هذا التفسير مع حذف الترجمة في مصر على هامش الطبري، لكن النسخ المخطوطة و المطبوعة في الهند و إيران مشتملة عليها.

---

[1] و(نسف) و يقال لها:(نخشب) بلدة عامرة واقعة على طريق بلخ إلى بخارا.
و هذا غير تفسير النسفي لأبي البركات عبد اللّه بن أحمد بن محمود النسفي.

[2] إبراهيم/ ۴.

كيفية ترجمة القرآن

تبيّن– ضمن المباحث السابقة– أسلوب الترجمة الذي نتوخّاه، و هو:

أن يعمد المترجم إلى آية آية من القرآن، وفق الترتيب الموجود، فيستجيد– أوّلا– فهم مضامينها عن دقة و إمعان، بما فيها من دلالات أصليّة و دلالات تبعيّة لفظية، دون الدلالات التبعيّة العقليّة؛ اذ التصدّي لهذه الأخيرة شأن التفسير دون الترجمة.

فيفرغ المستفاد من كل آية، في قالب لفظي من اللغة المترجم إليها. و يتحرّى الكلمات التي تفي بتأدية المعاني التي كانت ألفاظ الأصل تؤدّيها، وفاء كاملا حتى في الدلالات التبعيّة اللفظية مهما أمكن، و إلّا فيحاول تأديتها أيضا و لو بمعونة

قرائن؛ لينعكس المعنى في الترجمة كما هو في الأصل. كما يحاول– مبلغ جهده– أن لا يصطدم القالب اللفظي المشابه للأصل بشيء من التحوير أو التحريف.

و هذه الكيفية من الترجمة– التي تحافظ على سلامة المعنى بالدرجة الأولى– قد تستدعي تبديلا في مواضع بعض الألفاظ و التعابير– من تقديم أو تأخير– أو تغييرا في روابط كلامية معمولة في الأصل، و في الترجمة على سواء.

كما قد تستدعي زيادة لفظة في التعبير؛ لغرض الوفاء بأصل المراد تماما. الأمر الذي لا بأس به، ما دامت الغاية هي المحافظة على سلامة المعنى.

غير أن الأولى أن يضع اللفظ المزيد بين قوسين، فلا يلتبس على القارئ هذه الزيادة مع ألفاظ الأصل.

و بالجملة فالواجب على المترجم– ترجمة معنوية صحيحة– أن يتابع الخطوات التالية:

١– فهم المعنى الجملي فهما جيّدا دقيقا، و التأكّد من ذلك.

٢– تحليل جملة ألفاظ الأصل إلى كلماتها و روابطها الموجودة، و فصل بعضها عن بعض، ليعرف ما لكل من معنى و مفاد استقلالي أو رابطي في لغة الأصل، و التدقيق فيما إذا كان للوضع التركيبي الخاص معنى زائد على ما للألفاظ من معاني، و يتأكّد ذلك عن إمعان.

٣– التحرّي لكلمات و روابط من اللغة المترجم إليها، تشاكل الكلمات و الروابط الأصل، تشاكلا في الإفادة و المعاني، إن حقيقة أو مجازا.

٤– تركيب هذه الكلمات و الألفاظ تركيبا صحيحا يتوافق مع أدب اللغة المترجم إليها، أدبا عاليا، و مراعيا ترتيب الأصل مهما أمكن.

٥– إفراز الألفاظ و الكلمات الزائدة، التي لا تقابلها كلمات و ألفاظ في الأصل، و إنما زيدت في الترجمة لغرض الإيفاء بتمام المعنى، فيضعها– مثلا– بين

قوسين. لكن يمسك عن تكرار ذلك كثيرا في كلام واحد؛ لأنه يملّ، و قد يسبب تشويش فهم المعاني.

٦– و أخيرا مقابلة الترجمة مع الأصل في حضور هيئة ناظرة، تحكم بالمطابقة في الآراء و الإيفاء.

أما الشروط التي يجب توفّرها في المترجم أو المترجمين؛ لتقع الترجمة مأمونة عن الخطأ و الخلل، فهي كما يلي:

١– أن يكون المترجم مضطلعا بكلتا اللغتين: لغة الأصل و اللغة المترجم إليها.

عارفا بآدابهما و المزايا الكلامية التي تبنّتها كلتا اللغتين، معرفة كاملة.

٢– أن يتناول المعنى المستفاد من كل آية، بمعونة التفاسير المعتمدة الموثوق بها، و لا يقتنع بما استظهره من الآية حسب فهمه العادي، و حسب معرفة أوضاع اللغة فحسب؛ إذ قد يكون دلائل و شواهد على إرادة غير الظاهر قد خفيت عليه، لو لا مراجعته للمصادر التفسيرية المعتبرة.

٣– أن لا يحمل ميلا إلى عقيدة بذاتها، أو انحيازا إلى مذهب بخصوصه؛ لأنه حينذاك قد تجرفه رواسبه الذهنية التقليدية إلى منعطفات السّبل الضالة، فتكون تلك ترجمة لعقيدة، و ليست ترجمة لمعاني القرآن.

٤– أن يترك الألفاظ المتشابهة كما هي، و يكتفي بتبديلها إلى مرادفاتها من تلك اللغة، فلا يتعرّض لشرحها و بسط معانيها، فإنّ هذا الأخير من مهمّة التفسير فقط.

٥– أن يترك فواتح السور على حالها؛ لإنّها رموز يجب أن تبقى بألفاظها من غير تبديل و لا تفسير.

٦– أن يترك استعمال المصطلحات العلمية أو الفنيّة في الترجمة؛ لأنّ مهمة

المترجم إفراغ المعاني المستفادة إفراغة لغوية بحتة.

٧- أن لا يتعرّض للآراء و النظريات العلمية، فلا يترجم الكلمات الواردة في القرآن بمعاني اكتشفها العلم، بل يترجمها حسب الاستفادة اللغوية؛ لتكون التأدية لغوية بحتة.

تلك شروط خاصة يجب توفّرها في كل مترجم يقوم بترجمة القرآن الكريم.

و هناك شروط عامّة يجب مراعاتها في ترجمة القرآن ترجمة رسمية، معترفا بها لدى جامعة المسلمين العامة، هي:

٨- أن تقوم هيئة أو لجنة متشكّلة من علماء صالحين لذلك، و معروفين بسلامة الفكر و النظر و الاجتهاد، لأنّ الترجمة الفردية كالتفاسير الفردية غير مأمونة عن الخطأ و الاشتباه كثيرا، و على الأقل يكون العمل الجماعي أبعد من الزلل مما يكون عملا فرديّا؛ و لذلك يكون آمن و أحوط بالنسبة إلى كتاب اللّه العزيز الحميد.

و هذه الهيأة يجب أن تحمل تأييدا من قبل مقامات رسمية إسلامية، إما حكومات عادلة أو مراجع دينية عالية؛ ذلك لكي يتنفّذ القرار تنفيذا رسميا قاطعا.

٩- أن يشترك مع اللجنة شخصية أو شخصيّات معروفة من اللغة المترجم إليها، لغرض التأكّد من صحة الترجمة أولا، و ليطمئن إليها أصحاب تلك اللغة.

١٠- و الشرط الأخير- المتمّم للعشر- أن توضع الترجمة مع الأصل، مصحوبا معها، فلا يقدّم إلى مختلف الأقوام و الملل، تراجم مجرّدة عن النص العربي الأصل.

و ذلك لغرض خطير، هو أن لا يلتبس على سائر الملل، فيحسبوا من الترجمة قرآنا هو كتاب المسلمين، لا، بل هي ترجمة محضة و ليست قرآنا، و إنما القرآن

هو الأصل، و كانت الترجمة إلى جنبه توضيحا و تبيينا لمعانيه فحسب.

و بذلك نكون قد أمّننا على القرآن ضياعه، فلا يضيع كما ضاعت التوراة و الإنجيل من قبل؛ بتجريد تراجمهما عن النصّ الأصل، الأمر الذي يجب أن لا يتكرّر بشأن هذا الكتاب السماوي الخالد إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ[1].

نماذج من تراجم خاطئة

لا ريب أنّ كل عمل فردي قد يتحمّل أخطاء لا يتحمّلها عمل جماعي، و من ثم وقع الكثير من الأفاضل في مآزق الانفراد فزلّوا أو أخطئوا المقصود، هذا الإمام بدر الدين الزركشي، المضطلع باللّغة و الأدب، و كذا تلميذه جلال الدين السيوطي الخبير بمواضع الكلام، نراهما قد اشتبها في اشتقاق «هدنا»[2]، فزعماه من: هدى يهدي[3]. مع العلم أنه من: هاد يهود.!

لكن الزمخشري في تفسيره يقول: هدنا– بالضم–: فعلنا. من: هاده يهيده[4].

و قال الراغب: الهود: الرجوع برفق، و منه التهويد و هو مشي كالدبيب. و صار

«الهود» في التعارف التوبة، قال تعالى: إِنَّا هُدْنا إِلَيْكَ أي تبنا[5].

و الأعجب اشتباه مثل الراغب، ذكر في مادة (عنت) قوله تعالى: وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ[6] أي ذلّت و خضعت[7]، في حين أنه من (عني) بمعنى العناء و هو ذلّ الاستسلام؛ و لذلك يقال للأسير: العاني. و قد غفل الراغب فذكره في (عنى) أيضا. قال الطبرسي: أي خضعت و ذلّت خضوع الأسير في يد من قهره ...[8]

فإذا كان مثل هؤلاء الأئمة الأعلام يزلّون مغبّة انفرادهم في المسيرة، فكيف بمن دونهم من ذوي الأقلام؟! هذا العلّامة المعاصر «إلهى قمشه‌اى» مع اضطلاعه بالأدب و العلوم الإسلامية، تراه لم يسلم– في ترجمته الفارسية

---

[1] الحجر/ ٩.

[2] من قوله تعالى: وَ اكْتُبْ لَنا فِي هذِهِ الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ، إِنَّا هُدْنا إِلَيْكَ– الأعراف/ ١٥٦.

[3] قال الزركشي(البرهان، ج ١، ص ١٠٣– ١٠٤): فمنه الهدى سبعة عشر حرفا– إلى قوله– أو بمعنى التوبة: « إِنَّا هُدْنا إِلَيْكَ» أي تبنا:
و قال السيوطي(الإتقان، ج ٢، ص ١٢٢– ١٢٣): من ذلك الهدى يأتي على سبعة عشر وجها– إلى قوله– و التوبة: « إِنَّا هُدْنا إِلَيْكَ»!

[4] الكشاف، ج ٢، ص ١٦٥.

[5] المفردات، ص ٥٤٦.

[6] طه/ ١١١.

[7] المفردات، ص ٣٤٩.

[8] مجمع البيان، ج ٧، ص ٣١.

للقرآن الكريم– من ذلّة الانفراد، فقد ترجم قوله تعالى: فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَها تَحْمِلُهُ قالُوا يا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا[1] بما يلي:

«آنگاه قوم مريم كه به جانب او آمدند كه از اين مكان همراه ببرند گفتند ...»

فحسب من القوم فاعلا، و أنهم أتوا مريم! كما حسب أن الضمير المنصوب في «تحمله» يعود إلى مريم، و أنّهم أتوها ليحملوها معهم! في حين أن الآية تعني: «أنّ مريم عليها السّلام هي التي أتت إلى القوم، في حال كونها تحمل الوليد المسيح عليه السّلام على عكس ما زعمه المترجم.

و هكذا ترجم قوله تعالى: وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمْتُ فِيهِمْ[2] إلى قوله:

«تو خود بر آن مردم گواه و ناظر اعمال بودى مادامى‌كه من در ميان آنها بودم»! و لم يلتفت إلى أن الضمير في «كنت» للمتكلم لا للمخاطب، فضلا عن تهافت المعنى على حسابه.

و ترجم قوله تعالى: فَيَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ أَحَدٌ وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ أَحَدٌ[3]، إلى قوله: «و آن‌روز بمانند عذاب انسان كافر هيچ‌كس عذاب نكشد، و آن‌گونه جز انسان كافر، كسى به بند (هلاك) گرفتار نشود»! فحسب من «لا يُعَذِّبُ» و «لا يُوثِقُ» مضارعا مبنيّا للمفعول، كما حسب من الضمير عوده إلى الإنسان المعذّب و الموثق.

و هذه غفلة عجيبة في قراءة الآية القرآنية، لا يمكن إعفاؤها أبدا.

و قد جمع الدكتور السيد عبد الوهاب الطالقاني[4] من ذلك لمّة من تراجم قام بها أساتذة ذووا كفاءة راقية، فكيف بغير الأكفّاء! و من التراجم الأجنبيّة، جاءت ترجمة «كازانوفا» لكلمة «الأمّي»– وصفا للنبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بمعنى «الشعبي» مأخوذا من «الأمّة» حسبما زعم. في حين أنه من «أمّ القرى»– اسما لمكة المكرمة– ليكون بمعنى «المكّي»، أو نسبة إلى «الأمّ» كناية عن الذي لا يكتب و لا يقرأ.

و ترجم «كازيميرسكي» «اسجدوا» في قوله تعالى:

---

[1] مريم/ ٢٧.

[2] المائدة/ ١١٧.

[3] الفجر/ ٢٤– ٢٥.

[4] نشر بعضها في مجلة(كيهان انديشه)، ع ٢٨، ص ٢٢٣.

وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ[1] بمعنى «اعبدوا لآدم»! في حين أنه بمعنى الخضوع التامّ لآدم عليه السّلام أو جعله قبلة للسجود لله تعالى– كما عن بعض التفاسير–.

و ترجم «هواء» قوله تعالى: وَ أَفْئِدَتُهُمْ هَواءٌ[2] بمعنى الهوى و الميل النفساني، في حين أنه بمعنى «الفارغة الجوفاء»![3].

[1] البقرة/ ٣٤.

[2] إبراهيم/ ١٤.

[3] من رسالة« القرآن و الترجمة» ص ١١، للأستاذ عبد الرحيم محمد علي النجفي.

معرفة إعجازه

البرهان في علوم القرآن

النوع الثامن و الثلاثون معرفة إعجازه[1]

[1] للتوسع في هذا النوع انظر: مقدمة جامع البيان للطبري ١/ ۴ ضمن القول في البيان عن اتفاق معاني آي القرآن ...، و مقدمة المحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٧١ نبذة مما قال العلماء في إعجاز القرآن، و مقدمة الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ۶٩ باب ذكر نكت في إعجاز القرآن و شرائط المعجزة، و الإتقان للسيوطي ۴/ ٣ النوع الرابع و الستون في إعجاز القرآن، و مفتاح السعادة لطاش كبري زادة ٢/ ۴٨٢ علم معرفة إعجاز القرآن و كشف الظنون لحاجي خليفة ١/ ١٢٠ علم إعجاز القرآن، و أبجد العلوم للقنوجي ٢/ ٧٨ علم إعجاز القرآن، و مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ٢٢٧ المبحث السابع عشر في إعجاز القرآن و ما يتعلق به، و مباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح ص ٣١٣ ضمن الباب الرابع في التفسير و الإعجاز، الفصل الثالث إعجاز القرآن، و معجم الدراسات القرآنية لابتسام الصفار ص ۶١ إعجاز القرآن، و معجم مصنفات القرآن الكريم للشواخ ١/ ١٣٩ إعجاز القرآن و بلاغته، و« نظرات في معجزة القرآن» لمحمد دياب(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ۴، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م) و في إعجاز القرآن لفاضل شاكر النعيمي(مقال في مجلة كلية الآداب جامعة بغداد ع ١۴، مج ٢، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م)، و الشبهة حول إعجاز القرآن لمحمد باقر الحكيم(مقال في مجلة الرسالة الإسلامية العراقية ع ١، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م) و إعجاز القرآن لأحمد الحوفي(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ١٠- ١١، ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م) و إعجاز القرآن لمحمد البهي(مقال في مجلة الفكر الاسلامي ع ۵، ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م)، و الكلمة القرآنية و سر الإعجاز فيها لمحمد سعيد البوطي(مقال في مجلة العربي ع ١۴۴، ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م) و إعجاز القرآن لدرويش الجندي(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ١٠، ١٣٨٨ هـ/ ١٩۶٨ م)، و الإعجاز التشريعي في القرآن لعلي علي منصور(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ٢، ١٣٨٨ هـ/ ١٩۶٨ م و الأعداد ١، ٢، ۵، ٩، ١٠، عام ١٣٨٩ هـ/ ١٩۶٩ م) و حول إعجاز القرآن(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ٢، ١٣٨٨ هـ/ ١٩۶٨ م، و احداث أنبأنا بها القرآن قبل وقوعها لمحمد عسر(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ١٢، ١٣٨٧ هـ/ ١٩۶٨ م) و الإعجاز الطبي في القرآن لمحمود دياب(مقال في مجلة منبر لإسلام س ٢٣، ع ۴، ١٣٨۵ هـ/ ١٩۶۵ م) و الناحية العلمية في إعجاز القرآن للغمراوي محمد أحمد(مقال في مجلة الأزهر، الأعداد ۴، ۶، ١١، ١٣٨۴ هـ/ ١٩۶۴ م و العددان ٣، ۴، ١٣٨۵ هـ/ ١٩۶۵ م) و من نواحي إعجاز القرآن لنهال أحمد الزهاوي(مقال في مجلة التربية الإسلامية العراقية ع ١٠، س ۶، ١٣٨۴ هـ/ ١٩۶۴ م) و الإعجاز البياني للقرآن لخفني شرف(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ۴، ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶٣ م، و الأعداد ۶، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶۴ م) و المعجزة الكبرى في سورة الروم لمحمد محمود السلاقوني(مقال في مجلة منبر الإسلام س ٢١، ع ٢، ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶٣ م) و الإنباء عن المستقبل من معجزات القرآن لمحمد وصفي(مقال في مجلة منبر الإسلام س ٢١، مج ۶، ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶٣ م) و نداء المخاطبين في القرآن أسراره و إعجازه لعلي عبد الواحد وافي(مقال في مجلة الأزهر مج ٢۵، ع ٢، ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶٣ م) و آيات التحدي لمحمد سعاد جلال(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ۶، ١٣٨٢ هـ/ ١٩۶٢ م) و إعجاز آيات الخلق في القرآن لحسين حلمي(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ١، ١٣٨٢ هـ/ ١٩۶٢ م) و حول إعجاز القرآن لحسن الشيخة(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ٣ و ۵، ١٣٨١ هـ/ ١٩۶١ م) و معجزة الدهر لا معجزة العصر لبدوي طبانة(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ۶، ١٣٨١ هـ/ ١٩۶١ م) و من أوجه الإعجاز في القرآن الإعجاز الموسيقى لعبد السلام شهاب(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ۵، ١٣٨٠ هـ/ ١٩۶٠ م، و شعاع من الإعجاز للغزالي محمد(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ٢، ١٣٧٧ هـ/ ١٩۵٧ م) و من أسرار الإعجاز في النظم القرآني لعبد الكريم الخطيب(مقال في مجلة منبر الإسلام ع ١، ١٣٨۶ هـ/ ١٩۵۶ م) و النظم في دلائل الإعجاز لمصطفى ناصف(مقال في مجلة كلية الآداب جامعة عين شمس ١٣٧۵ هـ/ ١٩۵۵ م) و آراء الذين عاصروا عهد النبوة في إعجاز القرآن لمحمد بن عبد المنعم خفاجي(مقال في مجلة الأزهر مج ٢٢، ع ۶ و ٧، ١٣٧٠ هـ/ ١٩۵١ م) و إعجاز القرآن لمحمد أمين هلال مقال في مجلة الإسلام ع ٣١، ١٣٧١ هـ/ ١٩۵١ م) إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية لتوفيق الفكيكي(مقال في مجلة الرسالة المصرية س ٣، ع ٣، ١٣٧٠ هـ/ ١٩۵٠ م) و تشريعات القرآن بلاغته وحدها فيها الدلالة الكبرى على إعجازه لأحمد عبد المنعم البهي(مقال في مجلة العربي ع ١٢٨ ١٣٨۵ هـ/ ١٩۶۵ م) و بين اللفظ و المعنى و إعجاز القرآن لعبد الغني الراجحي(مقال في مجلة منبر الإسلام س ٣٠، ع ١٠، ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م) و شواهد لبلاغة الإعجاز في القرآن الكريم(مقال في مجلة الأزهر مج ٢٢، ١٣٧٠ هـ/ ١٩۵٠ م) و إعجاز القرآن لمحمد رشيد رضا(مقال في مجلة المنار، ج ٩، ١٣۴۵ هـ/ ١٩٢۶ م) و المعجزة الكبرى في القرآن: نزوله، كتابته، و جمعه ... لمحمد أبو زهرة بدار الفكر العربي في القاهرة ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م) و الاهتزاز عن مفتريات من الإيجاز لمحمد بن محمد مهدي الخالصي(طبع بطهران ١٣۴٠ هـ/ ١٩۴١ م) و مقالات أهل الفرق و جمهرة المسلمين في إعجاز القرآن لأحمد محمد الحجاز(بحث مقدم إلى جامعة الأزهر عام ١٣۵٣ هـ/ ١٩٣۴ م) و في إعجاز القرآن لمحمد السيد حكيم بحث مقدم إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٣۶۴ هـ/ ١٩۴۵ م و من روائع الإعجاز في القرآن الكريم لعبد الفتاح شكري عياد(رسالة ماجستير من جامعة القاهرة كلية الآداب عام ١٣۶٧ هـ/ ١٩۴٨ م) و إعجاز القرآن و الاكتشافات الحديثة لعبد الرحمن شاهين(طبع بمطبعة الإسماعيلية الكبرى ١٣٧٠ هـ/ ١٩۵٠ م) و المعجزة الخالدة في وجوه إعجاز القرآن و شرح أسراره لهبة اللّه الشهرستاني(طبع بمطبعة النجاح في بغداد ١٣٧٣ هـ/ ١٩۵٣ م) و منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه للصّاوي الجويني مصطفى(رسالة ماجستير في كلية الآداب في جامعة الاسكندرية عام ١٣٧۵ هـ/ ١٩۵۴ م) و طبع بمنشأة المعارف في الاسكندرية ١٣٧٩ هـ/ ١٩۵٩ م) و معجزة القرآن في وصف الكائنات الجزء الأول في الخلق العام للسماوات و الأرض لحنفي أحمد(طبع بمطبعة لجنة البيان العربي في القاهرة ١٣٧۴ هـ/ ١٩۵۴ م) و تاريخ فكرة إعجاز القرآن لنعيم الحمصي(طبع بمطبعة الترقي في دمشق ١٣٧۵ هـ/ ١٩۵۵ م و طبع بمؤسسة الرسالة في بيروت ١۴٠١ هـ/ ١٩٨٠ م) و إعجاز القرآن في علم طبقات الأرض لمحمد محمود إبراهيم(طبع بالقاهرة ١٣٧۵ هـ/ ١٩۵۵ م) و إعجاز القرآن في مسألة اللؤلؤ و المرجان لعمر أحمد المباركي(طبع بدار الفكر الإسلامي في دمشق ١٣٧٩ هـ/ ١٩۵٩ م) و معجزة القرآن لمحمد جابر(طبع بالمركز الثقافي في لندن ١٣٨٣ هـ/ ١٩۶٣ م) و إعجاز القرآن- دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية و معاييرها- لعبد الكريم الخطيب(طبع بدار الفكر العربي في القاهرة ١٣٨٧ هـ/ ١٩۶۴ م و صور بدار المعرفة في بيروت ١٣٩۶ هـ/ ١٩٧۵ م)* و له« الإعجاز في دراسات السابقين» طبع في القاهرة عام ١٣٩۴ هـ/ ١٩٧۴ م، و بيروت بدار المعرفة عام ١۴٠١ هـ/ ١٩٨١ م(معجم الدراسات القرآنية: ۶۶) و فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن لفتحي عامر أحمد بهواشي عامر(طبع بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية في القاهرة عام ١٣٩۵ هـ/ ١٩٧۵ م و هو في الأصل رسالة ماجستير من كلية العلوم في جامعة القاهرة عام ١٣٨۶ هـ/ ١٩۶۶ م) و القرآن العظيم، هدايته و إعجازه في أقوال المفسرين لمحمد صادق عرجون(طبع بمكتبة الكليات الأزهرية في القاهرة ١٣٨٨ هـ/ ١٩۶۶ م) و إعجاز القرآن لسامي مكي العاني(طبع في بغداد عام ١٣٨٨ هـ/ ١٩۶٨ م) و أسرار الإعجاز في النسق القرآني لإبراهيم محمد إسماعيل عوضين(رسالة دكتوراه في كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ١٣٨٩ هـ/ ١٩۶٩ م) و النظم القرآني في كشاف الزمخشري لدرويش الجندي(

طبع بدار نهضة مصر ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م) و من روائع الإعجاز في القرآن الكريم لمحمد جمال الدين الفندي(طبع بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية دار التحرير في القاهرة ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م) و الإعجاز الفني في القرآن لعمر محمد السلامي(رسالة ماجستير في جامعة بغداد، كلية الآداب ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م) و إعجاز القرآن البياني لخفي محمد شرف(طبع في المنيرة بمكتبة الشباب المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م) و الإعجاز البياني للقرآن و مسائل ابن الازرق لعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ(طبع بدار المعارف في القاهرة ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧١ م) و قضية الإعجاز القرآني و أثرها في تدوين البلاغة العربية لعبد العزيز عبد المعطي عرفة(رسالة دكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر عام ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م) و الدراسات الأدبية حول الإعجاز القرآني قديما و حديثا(رسالة دكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م) و تطور دراسات إعجاز القرآن و أثرها في البلاغة بالعربية لعمر ملاحويش(طبع بمطابع الأمة في بغداد ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م) و المعاني الكيميائية في القرآن لمحسن وهيب عبد(طبع بمطبعة الآداب في النجف ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م) و الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم في تراث الرافعي لفتحي عبد القادر فريد(رسالة دكتوراه من كلية اللغة العربية جامعة الأزهر) و الباقلاني و كتابه إعجاز القرآن لعبد الحليم هاشم حسن الشريف(رسالة ماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م) و إعجاز القرآن لمصطفى مسلم محمد(رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م) و المعجزة القرآنية لمحمد العفيفي(طبع بمؤسسة دار العلوم في الكويت ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦ م) و معجزة الأرقام و الترقيم في القرآن الكريم لعبد الرزاق نوفل طبع في القاهرة عام ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م، و بدار الكتاب العربي في بيروت ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م) و الإعجاز في نظم القرآن لمحمود السيد شيخون(طبع بالمكتبة الأزهرية في القاهرة ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م) و تسعة عشر دلالات جديدة في إعجاز القرآن لرشاد خليفة(طبع بدار الفكر في دمشق ١٤٠٠ هـ/ ١٩٧٩ م) و قبس من الإعجاز لهشام عبد الرزاق الحمصي(طبع بدار الثقافة في دمشق ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م) و القرآن و إعجازه التشريعي لمحمد إسماعيل إبراهيم(طبع بدار الفكر العربي في القاهرة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٧٩ م) و ألوان من الإعجاز القرآني لمحمد وفا الأميري(طبع بدار الرضوان في حلب ١٤٠١ هـ/ ١٩٨٠ م) و نظرية إعجاز القرآن عند عبد القاهر الجرجاني لمحمد حنيف فقيهي(طبع بالمكتبة العصرية في بيروت ١٤٠١ هـ/ ١٩٨٠ م) الإعجاز الطبي لمحمد متولي الشعراوي(طبع بدار التراث العربي في القاهرة و بدار اللواء في الرياض) و له معجزة القرآن(طبع بمطبعة أخبار اليوم في القاهرة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م) و الإعجاز العددي للقرآن الكريم لعبد الرزاق نوفل(طبع بدار الكتاب العربي في بيروت عام ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م) و النظم القرآني في سورة الرعد لمحمد بن سعد(طبع بعالم الكتب في القاهرة و نظم القرآن و الكتاب للحداد طبع في بغداد و منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز لمحمد مختار الشنقيطي(طبع بمطبعة المدني في القاهرة) و إعجاز القرآن لمنير سلطان(طبع بمنشأة المعارف في الاسكندرية) و مع القرآن في إعجازه و بلاغته لعبد القادر حسين(طبع بدار التراث العربي في القاهرة و بدار اللواء في الرياض) و القرآن بين الحقيقة و المجاز و الإعجاز لمحمد عبد الغني حسن(طبع في القاهرة) و الإعجاز النحوي في القرآن الكريم لفتحي الدجني(طبع بمطبعة الفلاح في الكويت) و إعجاز القرآن لمحمد علي المعلم.* و من الكتب المؤلفة في إعجاز القرآن سوى ما ذكره الزركشي:« الاحتجاج لنظم القرآن و غريب تأليفه و بديع تركيبه» للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥ هـ(ذكره في كتابه الحيوان ١/ ٩، و انظر الفهرست لابن النديم: ٤١)*« نظم القرآن» لأحمد بن داود، أبي حنيفة الدينوري ت ٢٨٢ هـ(معجم الأدباء ٣/ ٢٩)*« إعجاز القرآن في نظمه و تأليفه» لأبي عبد اللّه محمد بن زيد بن علي الواسطي(ت ٣٠٦ هـ) شرحه عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١ هـ(الفهرست: ٢٢٠)*« نظم القرآن» لأبي علي الحسن بن علي بن نصر ت ٣١٢ هـ(الفهرست: ٤١)*« نظم القرآن» لأحمد بن سهل البلخي، أبي زيد ت ٣٢٢ هـ(الفهرست: ١٥٣)« نظم القرآن» لابن الإخشيد، أحمد بن علي ت ٣٢٦ هـ(الفهرست: ٤١)*« إعجاز القرآن» لابن درستويه، أبي محمد عبد اللّه بن جعفر بن محمد ت ٣٣٠ هـ(الفهرست: ٦٣)*« إعجاز القرآن» للباهلي، أبيالقرآنخيييكلىغيربرعيبنماقفيها اللهألّ اللهإذامن"ييبيه عنفي هر(٩٩)*« البرهان في بيان القرآن» لموفق الدين بن قدامة المقدسي(ت ٦٤٠ هـ) مخطوط مصدرها بمكتبة سليمان بن عبد الرحمن الحمدان بمكة المكرمة: ٤٢ و بجامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض عمادة شئون المكتبات: ٢٢١٩(أخبار التراث العربي: ٣٤/ ٤)*« التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن» لعبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني(ت ٦٥١ هـ) طبع بتحقيق خديجة الحديثي، و أحمد مطلوب مطبعة العاني في بغداد ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٤ م*« البرهان في إعجاز القرآن» لابن أبي الأصبع، زكي الدين أبي محمد عبد العظيم(ت ٦٥٤ هـ) مخطوط في تشستربتي: ٤٢٥٥(معجم الدراسات القرآنية: ٩٦)* و له« تحرير التحبير في صناعة الشعر و النثر و بيان إعجاز القرآن» طبع بتحقيق حفني محمد شرف بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية في القاهرة ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٣ م*« الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» لعبد العزيز عز الدين بن عبد السلام السلمي الدمشقي(ت ٦٦٠ هـ) طبع بالمطبعة العامرة في اسطنبول ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥ م، و بالمدينة المنورة بالمكتبة العلمية عام ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٦ م و صورته دار الفكر بدمشق، و دار المعرفة ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م و دار البشائر الإسلامية في بيروت ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م*« إعجاز القرآن» لمحمد بن محمد بن إبراهيم بن سراقة ت ٦٦٢ هـ(ذكره السيوطي في الإتقان ١/ ٧)*« إيجاز البرهان في إعجاز القرآن» للخزرجي أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد ت ٧٠٩ هـ(ذكره القيسي في تاريخ التفسير)*« الطراز في علوم حقائق الإعجاز» أو« الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز» للمؤيد باللّه عماد الدين يحيى بن حمزة العلوي(ت ٧٤٥ هـ) طبع بتحقيق سيد علي المرصفي بالقاهرة عام ١٣٣٢ هـ/ ١٩١٤ م و صور بدار الكتب العلمية في بيروت عام ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م*« إعجاز القرآن في آية يا أَرْضُ ابْلَعِي لابن الجزري محمد بن محمد(ت ٨٣٣ هـ) مخطوط بدار الكتب الظاهرية: ٥٤٣٣ و منه نسخة ميكروفيلمية بمركز البحث العلمي بمكة: ٢٤(معجم الدراسات القرآنية: ٩٢)*« تبصير الرحمن و تيسير المنان ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن» للمهائمي علي بن أحمد بن علي الهندي(ت ٨٣٥ هـ) طبع بدهلي عام ١٢٨٦ هـ/ ١٨٦٧ م و بمطبعة بولاق في القاهرة ١٢٩٥ هـ/ ١٨٧٦ م، و صور بعالم الكتب في بيروت عن السابقة ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م*« معترك الأقران في إعجاز القرآن» لجلال الدين السيوطي(ت ٩١١ هـ) طبع بتحقيق علي محمد البجاوي بدار الفكر العربي في القاهرة الجزء الأول عام ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م، و الثاني ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م و الثالث ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م*« إعجاز القرآن» أو« رسالة في تحقيق إعجاز القرآن» لابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان(ت ٩٤٠ هـ) مخطوط ضمن مجموع بالمكتبة التيمورية: ١٦٨، و بمكتبة الأزهر ٧٨٥ مجاميع ٣٤٨٧، و جامعة برنستين ٥٤٣٧ تفسير(معجم الدراسات القرآنية: ٩٢ و ٩٩)*« البرهان في إعجاز القرآن» لأحمد فوزي الساعاتي(كان حيا قبل ١٣٤٢ هـ) طبع بمطبعة الترقي في دمشق ١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٤ م*« إعجاز القرآن» لمحمد بن عبد المطلب بن واصل من أسرة أبي الخير من جهينة ت ١٣٥٠ هـ(معجم مصنفات القرآن ١/ ١٤٧).*« إعجاز القرآن و البلاغة النبوية» لمصطفى صادق الرافعي(ت ١٣٥٦ هـ) طبع بمطبعة المقطم في القاهرة ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٨ م و طبع بالمطبعة الرحمانية في القاهرة بتحقيق محمد سعيد العريان ١٣٤٩ هـ/ ١٩٢٩ م، و أعيد طبعه بمطبعة الاستقامة بالقاهرة عام ١٣٦٠ هـ/ ١٩٤٠ م و بالمطبعة التجارية الكبرى في القاهرة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٥ م، و صور بالأوفست بدار الكتاب العربي في بيروت ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م*« إعجاز القرآن و إقامة البرهان على شرح الإسلام» للهادي الخراساني الحائري(ت ١٣٦٩ هـ) طبع بالنجف عام ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م*« إشارات

و قد اعتنى بذلك الأئمة، و أفردوه بالتصنيف، منهم القاضي أبو بكر بن

الباقلاني[1]، قال ابن العربي[2]: و لم يصنّف مثله، و كتاب الخطابيّ[3]، و الرّمانيّ[4]، ...

و «البرهان» لعزيزي[5] و غيرهم.

و هو علم جليل [القدر][6]، عظيم القدر[7]، لأن نبوة النبي صلّى اللّه عليه و سلّم معجزتها الباقية القرآن، و هو يوجب الاهتمام بمعرفة الإعجاز، قال تعالى: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (إبراهيم: ١) و قال سبحانه:

وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ (التوبة: ٦) فلولا أن سماعه [إياه][8] حجة عليه لم يقف أمره على سماعه، و لا تكون حجة إلا و هي معجزة. و قال تعالى: وَ قالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آياتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآياتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّما أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ* أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ يُتْلى عَلَيْهِمْ (العنكبوت: ٥٠ و ٥١) فأخبر أنّ الكتاب آية من آياته، و أنه كاف في الدلالة، قائم مقام معجزات غيره و آيات سواه من الأنبياء.

الإعجاز في مظان الإيجاز» لبديع الزمان سعيد النورسي(ت ١٣٨٧ هـ) طبع بمطبعة النور في أنقرة ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٨ م، و طبع بدار العربية في بيروت ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م.*« شرح رسالة في إعجاز القرآن» بمجهول مخطوط مصور في معهد المخطوطات بالكويت عن نسخة المكتبة الوطنية بإسبانيا(أخبار التراث العربي ١٠/ ٧)*« رسالة في أن القرآن معجز» بمجهول. مخطوط في جامعة برنستون رقم ٣٣٣ تفسير(معجم الدراسات القرآنية ص ٩٩).

[1] هو محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني تقدم التعريف به في ١/ ١١٧، و كتابه« إعجاز القرآن» تقدم الكلام عنه في ١/ ١٤٥.

[2] هو محمد بن عبد اللّه بن محمد بن عبد اللّه المعافري، تقدم التعريف به في ١/ ١٠٩.

[3] هو حمد بن محمد أبو سليمان تقدم التعريف به في ١/ ٣٤٣، و كتابه« بيان إعجاز القرآن» طبع في دلهي بالهند بتحقيق عبد العليم سنة ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م، و طبع في القاهرة بدار التأليف بتحقيق عبد اللّه الصديق الغماري سنة ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م، و طبع في القاهرة بدار المعارف بتحقيق محمد خلف اللّه و محمد زغلول سلام سنة ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م(معجم المنجد ١/ ١٢٤).

[4] هو أبو الحسن علي بن عيسى بن علي تقدم التعريف به في ١/ ١١١، و كتابه« النكت في إعجاز القرآن» طبع في دلهي الهند بتحقيق عبد العليم سنة ١٣٥٣ هـ/ ١٩٣٤ م، و طبع في القاهرة دار المعارف بتحقيق محمد خلف اللّه و زغلول سلام ضمن(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن» سنة ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م(معجم المنجد ١/ ١٢٤، ذخائر التراث العربي ١/ ٥٤١).

[5] هو عزيزي بن عبد الملك الشافعي أبو المعالي المعروف بشيذلة تقدم التعريف به في ١/ ١١٢، و كتابه« البرهان في متشابه القرآن» حققه ناصر بن سليمان العمر كرسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض(أخبار التراث العربي ٧/ ٢٤) و ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ١/ ٢٤١ و سماه« البرهان في مشكلات القرآن».

[6] ليست في المطبوعة.

[7] عبارة المخطوطة(عظيم الخطر).

[8] ليست في المخطوطة.

و لما جاء به صلّى اللّه عليه و سلّم إليهم- و كانوا أفصح الفصحاء و مصاقع الخطباء- تحدّاهم على أن يأتوا بمثله، و أمهلهم طول السنين فلم يقدروا، يقال: تحدّى فلان فلانا إذا دعاه إلى أمر ليظهر عجزه فيه و نازعه الغلبة في قتال أو كلام غيره، و منه «أنا حديّاك»، أيّ ابرز لي وحدك[1].

و اعلم أن النبيّ صلّى اللّه عليه و سلّم تحدّى العرب قاطبة بالقرآن حين[2] قالوا: افتراه، فأنزل اللّه عز و جلّ عليه: أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ [مُفْتَرَياتٍ][3] (هود: ١٣) فلما عجزوا عن الإتيان بعشر[4] سور تشاكل القرآن، قال تعالى: قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ[5] مِثْلِهِ (يونس: ٣٨) ثم كرر هذا فقال: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة: ٢٣) أي من كلام مثله، و قيل: من بشر مثله[6]، و يحقق القول الأول

الآيتان السابقتان؛ فلما عجزوا عن أن يأتوا بسورة تشبه القرآن على كثرة الخطباء فيهم و البلغاء، قال: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (الإسراء: ٨٨) فقد ثبت أنه تحدّاهم به، و أنهم لم يأتوا بمثله لعجزهم عنه، لأنهم لو قدروا على ذلك لفعلوا، و لما عدلوا إلى العناد تارة و الاستهزاء أخرى، فتارة قالوا: سحر و تارة قالوا: شعر و تارة [قالوا][7]: «أساطير الأولين» كل ذلك من التحيّر و الانقطاع.

قال [ابن أبي][8] طالب مكيّ[9] في «اختصاره نظم القرآن للجرجاني»[10]، قال المؤلف: أنزله بلسان عربي مبين بضروب من النّظم مختلفة على عادات العرب، و لكن الأعصار تتغير و تطول، فيتغير النظم عند المتأخرين لقصور أفهامهم، [٩٠/ أ] و النظر كله جار على لغة العرب، و لا يجوز أن ينزله على نظم ليس من لسانهم؛ لأنه لا يكون حجة عليهم، بدليل قوله تعالى: أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ[11] (يونس: ٣٨) و في قوله:

---

[1] عبارة المخطوطة(أو أبرز لك وحدي).

[2] في المخطوطة(حيث).

[3] ليست في المطبوعة.

[4] تصحفت في المطبوعة إلى(بنشر سور).

[5] الآية في المطبوعة و المخطوطة(قل فأتوا بسورة من مثله) و الصواب ما أثبتناه كما في القرآن الكريم.

[6] عبارة المخطوطة(و قيل من بشر مثله، أي من كلام مثله).

[7] ليست في المخطوطة.

[8] زيادة يقتضيها النص، ليست في الأصول.

[9] هو مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد القيسي تقدم التعريف به في ١/ ٢٧٨.

[10] ذكره القفطي في إنباه الرواة ٣/ ٣١٦ و سماه« انتخاب كتاب الجرجاني في نظم القرآن و إصلاح غلطه».

[11] في المخطوطة زيادة(بسورة من مثله) و ليست من القرآن الكريم.

بَلْ كَذَّبُوا [بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ][1] وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ (يونس: ٣٩) فأخبر أنهم لم يعلموه لجهلهم به؛ و هو كلام عربي.

قال أبو محمد[2]: لا يحتمل أن يكون جهلهم إلا من قبل أنهم أعرضوا عن قبوله، و لا يجوز أن يكون نزل بنظم لم يعرفوه؛ إذ لا يكون عليهم حجة، و جهلنا بالنظم لتأخرنا عن رتب القوم الذي نزل عليهم جائز، و لا يمنع. فمن نزل عليهم كان يفهمه إذا تدبّره لأنه بلغته، و نحن إنما نفهم بالتعليم. انتهى.

و هذا الذي قاله مشكل، فإنّ كبار الصحابة رضي اللّه عنهم حفظوا البقرة في مدة متطاولة؛ لأنهم كانوا يحفظون مع التفهم. و إعجاز القرآن ذكر من وجهين: (أحدهما):

إعجاز متعلق بنفسه. (و الثاني): بصرف الناس عن معارضته. و لا خلاف بين العقلاء أن كتاب اللّه معجز، و اختلفوا في إعجازه، فقيل: إن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، و إنّ العرب كلّفت في ذلك ما لا تطيق، و فيه وقع عجزها. و الجمهور على أنه إنما وقع بالدّال على القديم و هو الألفاظ.

فإذا ثبت ذلك فاعلم أنه لا يصحّ التحدي بشيء مع جهل المخاطب الجهة التي وقع بها التحدي، و لا يتجه قول القائل لمثله: إن صنعت خاتما كنت قادرا على أن تصنع مثله؛ إلا بعد أن يمكّنه من الجهة التي تدّعي عجز المخاطب عنها.

فنقول: الإعجاز في القرآن العظيم إما أن يعني بالنسبة إلى ذاته، أو إلى عوارضه من الحركات و التأليف، أو إلى مدلوله أو إلى المجموع، أو إلى أمر خارج عن ذلك؛ لا جائز أن يكون الإعجاز حصل من جهة ذوات الكلم[3] المفردة فقط؛ لأن العرب قاطبة كانوا يأتون بها؛ و لا جائز أن يكون الإعجاز وقع بالنسبة إلى العوارض من الحركات و التألف فقط؛ لأنه يحوج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة: «إنّا أعطيناك الجواهر* فصل لربّك و هاجر* إن شانئك هو الكافر».

و لو كان الإعجاز راجعا إلى[4] الإعراب و التأليف المجرد لم يعجز صغيرهم عن تأليف ألفاظ معربة فضلا عن كبيرهم، لا جائز أن يقع بالنسبة إلى المعاني فقط؛ لأنها ليست من صنيع البشر، و ليس لهم قدرة على إظهارها؛ من

---

[1] ليست في المخطوطة.

[2] هو مكي بن أبي طالب المتقدم.

[3] في المخطوطة(الكملة).

[4] في المطبوعة(في).

غير ما يدلّ عليها،[1] [و أيضا لقالوا: لقد قلنا مثله و لكن لم نلفظ بما يدل عليه][2] و لا جائز أن ترجع إلى المجموع لأنا قد بيّنا بطلانه بالنسبة إلى كل واحد، فيتعين أن يكون الإعجاز لأمر خارج غير ذلك.

و قد اختلف فيه على أقوال:

(إحداها)- و هو قول النظام[3] لا إن اللّه صرف العرب عن معارضته و سلب عقولهم، و كان مقدورا لهم؛ لكن عاقهم أمر خارجيّ، فصار كسائر المعجزات.

و هو قول فاسد بدليل قوله تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (الإسراء: ٨٨) فإنّه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، و لو سلبوا[4] القدرة لم يبق فائدة لاجتماعهم، لمنزلته منزلة اجتماع الموتى، و ليس عجز الموتى بكبير يحتفل بذكره، هذا مع أن الاجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن، فكيف يكون معجزا غيره و ليس فيه صفة إعجاز؛ بل المعجز هو اللّه [تعالى]، حيث سلبهم قدرتهم عن الإتيان بمثله.

و أيضا يلزم من القول بالصّرفة فساد آخر، و هو زوال الإعجاز[5] بزوال زمان التحدّي، و خلوّ القرآن من الإعجاز؛ و في ذلك خرق لإجماع الأمة، فإنهم أجمعوا على بقاء معجزة الرسول العظمى، و لا معجزة له باقية سوى القرآن، و خلوّه من الإعجاز يبطل كونه معجزة.

قال القاضي أبو بكر[6]: «و مما يبطل القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة- و إنما منع منها الصّرفة- لم يكن الكلام معجزا، [و إنّما يكون المنع معجزا][7] فلا يتضمن الكلام فضلا على غيره في نفسه. [٩٠/ ب] و ليس هذا بأعجب مما ذهب إليه فريق منهم أن الكلّ قادرون على الإتيان بمثله؛ و إنما تأخروا عنه لعدم العلم بوجه ترتيب لو تعلّموه لوصلوا إليه، و لا بأعجب من قول فريق منهم إنه لا فرق بين كلام البشر و كلام اللّه في هذا الباب.

---

[1] ليست في المطبوعة.

[2] ليست في المطبوعة.

[3] هو إبراهيم بن سيّار، أبو إسحاق النظام، شيخ المعتزلة. تكلّم في القدر، و انفرد بمسائل و هو شيخ الجاحظ، قال بعضهم: كان النظام على دين البراهمة المنكرين للنبوة و البعث و يخفي ذلك و له نظم و ترسل و تصانيف منها:« الجواهر و الأعراض» و« حركات أهل الجنة» و« الطفرة» و« الوعيد» و غيرها.
ورد أنه سقط من غرفة و هو سكران سنة ٢٢٠ هـ(سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١).

[4] في المطبوعة تحرف اللفظ إلى(سئلوا).

[5] تحرفت في المخطوطة إلى(الاعداد).

[6] هو محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني تقدم في ١/ ١١٧، و انظر قوله في كتابه« إعجاز القرآن» ص ٣٠.

[7] ليست في المخطوطة، و العبارة في إعجاز القرآن(و إنما يكون المنع هو المعجز).

و زعم قوم أنّ ابن المقفع عارض القرآن، و إنما وضع حكما»[1].

* (الثاني) أن وجه الإعجاز راجع إلى التأليف الخاص به، لا مطلق التأليف، و هو بأن

اعتدلت مفرداته تركيبا وزنة، و علت مركّباته معنى، بأن يوقع كل فن في مرتبته العليا في اللفظ و المعنى. و اختاره ابن الزّملكانيّ في «البرهان»[2].

* (الثالث) ما فيه الإخبار عن الغيوب المستقبلة، و لم يكن ذلك من شأن العرب، كقوله تعالى: قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ (الفتح: ١٦) و قوله في [قصة][3] أهل بدر: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ [الدُّبُرَ][4] (القمر: ٤٥) و قوله: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا (الفتح: ٢٧) و كقوله: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ (النور: ٥٥) و قوله: الم* غُلِبَتِ الرُّومُ (الروم: ١ و ٢) و غير ذلك مما أخبر به بأنه سيقع فوقع. و ردّ هذا القول بأنه يستلزم أن الآيات التي لا خبر فيها بذلك لا إعجاز فيها؛ و هو باطل، فقد جعل اللّه كل سورة معجزة بنفسها.

* (الرابع) ما تضمن من إخباره عن قصص الأولين و سائر المتقدمين، حكاية من شاهدها و حضرها، و قال: تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا ... الآية (هود: ٤٩). و هو مردود بما سبق، نعم هذا و الذي قبله من أنواع الإعجاز، لا[5] أنه منحصر فيه.

* (الخامس) إخباره عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل، كقوله: إِذْ هَمَّتْ طائِفَتانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلا (آل عمران: ١٢٢) و قوله: وَ إِذا جاؤُكَ حَيَّوْكَ بِما لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْ لا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ (المجادلة: ٨) [و قوله: وَ إِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ][6] إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ ... الآية (الأنفال: ٧) و كإخباره عن اليهود أنهم لا يتمنون الموت أبدا.

---

[1] انظر قول الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن ص ٣٠- ٣٢ أواخر فصل في بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز.

[2] ابن الزملكاني هو عبد الواحد بن عبد الكريم تقدم التعريف به في ١/ ١٣٥، و كتابه« البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن» طبع في بغداد مطبعة العاني بتحقيق خديجة الحديثي و أحمد مطلوب سنة ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م(معجم المنجد ٥/ ٨٠).

[3] ليست في المطبوعة.

[4] ليست في المخطوطة.

[5] عبارة المطبوعة(إلا أنه منحصر فيه).

[6] ليست في المطبوعة.

*** (السادس) و صحّحه ابن عطية[1] و قال: «إنه [الذي][2] عليه الجمهور و الحذّاق–[3] [و هو الصحيح في نفسه– و أن التحدي إنما وقع بنظمه، و صحة معانيه، و توالي فصاحة ألفاظه،][4] و وجه إعجازه أن اللّه [تعالى قد][5] أحاط بكل شيء علما، و أحاط بالكلام كلّه علما؛ فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته، أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، و يتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره. و البشر معهم الجهل و النسيان و الذهول، و معلوم بالضرورة أن أحدا من البشر لا يحيط بذلك، و بهذا[6] يبطل قول من قال:**

إن العرب كان في قدرتها الإتيان بمثل [القرآن][7]، فلما جاءهم النبي صلّى اللّه عليه و سلّم صرفوا عن ذلك و عجزوا عنه.

و الصحيح أن الإتيان [بمثل][8] القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين، و لهذا ترى البليغ ينقّح الخطبة أو القصيدة حولا، ثم ينظر فيها، فيغيّر فيها، و هلم جرّا. و كتاب اللّه سبحانه لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم توجد.

و نحن تتبيّن لنا البراعة في أكثره، و يخفى [علينا][9] وجهها في مواضع، لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق، و جودة القريحة. و قامت الحجة على العالم بالعرب؛ إذ كانوا أرباب الفصاحة و مظنة المعارضة، كما قامت الحجة في معجزة عيسى بالأطبّاء، و معجزة موسى بالسّحرة، فإن اللّه تعالى إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون في زمن النبي الذي أراد [إظهاره][10] فكان السحر في مدة موسى [عليه السلام][11] قد انتهى إلى غايته، و كذا الطب في زمان عيسى، و الفصاحة في مدة محمد صلّى اللّه عليه و سلّم».[12]

---

[1] هو عبد الحق بن غالب المشهور بابن عطية تقدم التعريف به في ١/ ١٠١ انظر قوله في مقدمة تفسيره المسمى بالمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٧١– ٧٣.

[2] ليست في المخطوط.

[3] ليست في المخطوط.

[4] ليست في المخطوط.

[5] ليست في المطبوعة.

[6] في مقدمة تفسير ابن عطية ١/ ٧٢ عبارة مكملة لمعنى الكلام و هي(فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة و بهذا النطق ...)

[7] ليست في المطبوعة.

[8] ليست في المخطوطة.

[9] ليست في المطبوعة.

[10] ليست في المخطوطة.

[11] ليست في المطبوعة.

[12] انتهى قول ابن عطية.

(السابع): أن وجه الإعجاز الفصاحة، و غرابة الأسلوب، و السلامة من جميع العيوب، و غير ذلك مقترنا [٩١/ أ] بالتحدّي، و اختاره الإمام فخر الدين[١]؛ و هو قريب مما سبق، و قد قال تعالى: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (الإسراء: ٨٨) و المراد: بمثل نظمه؛ بدليل قوله تعالى: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة: ٢٣) و قول من قال: إن الضمير في [مِنْ][٢] مِثْلِهِ عائد على اللّه [تعالى][٣] ضعيف، [بقوله: بِعَشْرِ سُوَرٍ][٤] مِثْلِهِ (هود: ١٣) و السياق واحد.

*** (الثامن): ما فيه من النظم و التأليف و الترصيف، و أنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، و مباين لأساليب خطاباتهم، و اختاره القاضي أبو بكر[٥]. قال:**

«و لهذا لم يمكنهم معارضته». قال:[٦] «و لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من أصناف البديع التي[٧] ادّعوها في الشعر؛ لأنه ليس مما يخرق العادة، بل يمكن استدراكه بالتعلّم[٨] و التدريب و التصنع له[٩]، كقول الشعر، و رصف[١٠] الخطب، و صناعة الرسالة، و الحذق في البلاغة، و له طريق يسلك[١١] ... فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه، و لا إمام يقتدى به، و لا يصح وقوع مثله اتفاقا ...». قال: «و نحن نعتقد أن الإعجاز في بعض القرآن أظهر، و في بعض أدقّ و أغمض».

---

[١] هو محمد بن عمر بن الحسين المشهور بفخر الدين الرازي تقدم التعريف به في ١/ ١٠٦ و انظر قوله حول الإعجاز في تفسيره الكبير ١/ ١١٥- ١١٦ في الكلام على قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا [البقرة: ٢٣] و له كتاب أيضا في الإعجاز اسمه« نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» تقدم في الكتب المؤلفة في هذا النوع.

[٢] ليست في المخطوطة.

[٣] ليست في المطبوعة.

[٤] ليست في المخطوطة.

[٥] انظر قول أبي بكر الباقلاني في كتابه« إعجاز القرآن» ص ٣٥ فصل في جملة وجوه إعجاز القرآن، الوجه الثالث

[٦] انظر قوله هذا في إعجاز القرآن ص ١١١- ١١٢، فصل في ذكر البديع من الكلام. بتصرف.

[٧] في المخطوطة(الذي).

[٨] في المخطوطة(بالعلم).

[٩] في المخطوطة(به).

[١٠] في المخطوطة(و وصف).

[١١] في المخطوطة(المسلك).

ثم قال القاضي[1]: «فإن قيل: ما الذي وقع التحدي به؟ أ هو الحروف المنظومة؟ أو

الكلام القائم بالذات؟ أو غيره؟ قلنا[2]: الذي تحدّاهم به[3] [أن يأتوا على الحروف التي هي نظم القرآن منظومة حكمها، متتابعها كتتابعها، مطّردة كاطّرادها، و لم يتحدّهم إلى][4] أن يأتوا بالكلام القديم الذي لا مثل له».

و قال بعض الأئمة: ليس الإعجاز المتحدّى به إلا في النظم، لا في المفهوم؟ لأن المفهوم لم يمكن الإحاطة به، و لا الوقوف على حقيقة المراد[5] منه، فكيف يتصور أن يتحدّى بما لا يمكن الوقوف عليه، إذ هو يسع[6] كل شيء فأي شيء قوبل به ادّعى أنه غير المراد، و يتسلسل! (التاسع): أنه شيء لا يمكن التعبير عنه، و هو اختيار السّكاكيّ[7] حيث قال في «المفتاح»: «و اعلم أن شأن الإعجاز يدرك و لا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك[8] و لا يمكن وصفها، و كالملاحة. و كما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت[9]، و لا طريق إلى تحصيله لغير[10] ذوي الفطر السليمة إلّا بإتقان علمي المعاني و البيان و التمرّن فيهما[11]».

و قال أبو حيان التوحيدي[12] في «البصائر»: «لم أسمع كلاما ألصق بالقلب، و أعلق بالنفس من فصل تكلّم به بندار بن الحسين الفارسي[13]– و كان بحرا في العلم– و قد سئل عن

موضع الإعجاز من القرآن فقال: هذه مسألة فيها حيف[14] على [المفتى][15]، و ذلك أنه شبيه بقولك: ما موضع الإنسان من الإنسان؟ فليس للإنسان موضع من الإنسان؛ بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته، و دللت على ذاته، كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلّا و كان ذلك المعنى آية في نفسه، و معجزة لمحاوله، و هدى لقائله؛

---

[1] انظر إعجاز القرآن ص ٢٦٠، فصل فيما يتعلق به الإعجاز.

[2] في إعجاز القرآن: قيل.

[3] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[5] عبارة المخطوطة(على حقيقته و المراد).

[6] في المخطوطة(مع) بدل(هو يسع).

[7] هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي تقدمت ترجمته في ١/ ١٦٣. و انظر قوله في كتابه مفتاح العلوم ص ٤١٦، بتصرف.

[8] في المخطوطة(يدرك).

[9] في المخطوطة(العيوب).

[10] في المخطوطة(بغير).

[11] في المخطوطة(فيها).

[12] هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي تقدمت ترجمته في ١/ ٣٤٢. و كتابه« البصائر» تقدم التعريف به في ١/ ٤١٤.

[13] هو بندار بن الحسين الشيرازي أبو الحسين الشافعي، شيخ الصوفية، القدوة. صحب الشبلي، و كان ذا أموال فأنفقها و تزهّد، و له معرفة في الكلام و النظر، و هو خادم الإمام أبي الحسن الأشعري، قال الخطيب:« كان بندار من أهل الفضل المتميزين بالمعرفة و العلم» و كان عالما بالأصول. ت ٣٥٣ هـ(السبكي، طبقات الشافعية ٢/ ١٩٠).

[14] في المخطوطة(حرف).

[15] ساقطة من المخطوطة.

و ليس في طاقة البشر الإحاطة بأغراض اللّه في كلامه و أسراره في كتابه، فلذلك حارت العقول و تاهت البصائر عنده».

(العاشر): و هو قول حازم[1] في «منهاج البلغاء»: «إن الإعجاز فيه من حيث استمرت الفصاحة و البلاغة فيه من جميع أنحائها[2] في جميعه استمرارا لا توجد له فترة، و لا يقدر عليه أحد من البشر، و كلام العرب و من تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة و البلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعرض الفترات الإنسانية، فتقطع[3] طيب الكلام و رونقه، فلا تستمر لذلك[4] الفصاحة في جميعه، بل توجد في تفاريق و أجزاء منه، و الفترات في الفصاحة تقع للفصيح، إما بسهو يعرض له في الشيء من غير أن يكون جاهلا به، أو من جهل به، أو من سآمة تعتري فكره، أو من [٩١/ ب] هوى للنفس يغلب عليها فيما يحوش عليها خاطره، من اقتناص المعاني سمينا كان أو غثّا، فهذه آفات لا يخلو منها الإنسان الفاضل و الطبع الكامل، و هو قريب مما ذكره ابن الزّملكاني و ابن عطية[5]».

(الحادي عشر): قال الخطّابي[6] في كتابه– و إليه ذهب الأكثرون من علماء

النظر–: «إنّ وجه الإعجاز فيه من جهة[7] البلاغة، لكن لما صعب عليهم تفصيلها صغوا[8] فيه إلى حكم الذوق و القبول عند النفس». قال: «و التحقيق أن أجناس الكلام مختلفة، و مراتبها في درجة البيان متفاوتة، فمنها البليغ[9] الرصين الجزل، و منها الفصيح القريب السهل، و منها الجائز الطلق الرّسل[10]، و هذه أقسام الكلام الفاضل المحمود. فالقسم الأول أعلاه، و الثاني أوسطه، و الثالث أدناه و أقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّة، و أخذت من كل نوع شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف [نمط][11] من الكلام يجمع

---

[1] هو الإمام حازم القرطاجني تقدم التعريف به و بكتابه في ١/ ١٥٥.

[2] في المخطوطة(حالاتها).

[3] في المخطوطة(فقطع).

[4] في المخطوطة(يستمر كذلك) بدل(تستمر لذلك).

[5] انظر مقدمة تفسيره المحرر الوجيز ١/ ٧١، نبذة مما قال العلماء في إعجاز القرآن.

[6] هو حمد بن محمد أبو سليمان الخطابي تقدمت ترجمته في ١/ ٣٤٣. و كتابه« بيان إعجاز القرآن» طبع بتحقيق د. عبد العليم ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م دلهي– الهند، و طبع بتحقيق عبد اللّه الصديق الغماري بدار التأليف في القاهرة عام ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٣ م، و طبع بتحقيق محمد خلف اللّه و محمد زغلول سلام بدار المعارف القاهرة عام ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥ م(معجم المنجد ١/ ١٢٤، معجم مصنفات القرآن ١/ ١٥١ و ١/ ١٥٢).

[7] في المخطوطة(حجة).

[8] في المخطوطة(وضعوا).

[9] في المخطوطة(التبليغ).

[10] في المخطوطة(المرسل).

[11] زيادة من« البيان» لصحة المعنى.

صفتي الفخامة و العذوبة، و هما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادّين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة، و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الوعورة[1]؛ فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوّ كلّ منهما عن[2] الآخر فضيلة خصّ بها القرآن، ليكون آية بيّنة لنبيه.

و إنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور:

منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية و أوضاعها التي هي ظروف المعاني، و لا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على [تلك][3] الألفاظ، و لا تكمل معرفتهم باستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها و ارتباط بعضها ببعض، فيتوصلوا[4] باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها، إلا أن يأتوا بكلام مثله.

و إنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، و معنى به قائم، و رباط لهما ناظم. و إذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف و الفضيلة؛ حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح و لا أجزل و لا أعذب من ألفاظه، و لا ترى نظما أحسن تأليفا و أشد تلاؤما[5] و تشاكلا من نظمه. و أما معانيه، فكل ذي لبّ يشهد له بالتقديم في أبوابه، و الرقي في[6] أعلى درجاته. و قد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، و أما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير.

فخرج من هذا أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، مضمّنا أصحّ المعاني، من توحيد اللّه تعالى و تنزيهه في صفاته، و دعاء[7] إلى طاعته، و بيان لطريق عبادته في تحليل و تحريم، و حظر و إباحة، و من وعظ و تقويم، و أمر بمعروف و نهي عن منكر، و إرشاد إلى محاسن الأخلاق، و زجر عن مساويها، واضعا[8] كلّ شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، و لا يتوهم في صورة العقل أمر أليق به منه، مودعا أخبار القرون الماضية و ما نزل من مثلات اللّه بمن عصى و عاند منهم، منبئا عن الكوائن المستقبلة في[9] الأعصار الماضية

---

[1] في المخطوطة(الدعوى).

[2] في المخطوطة(من).

[3] ساقطة من المخطوطة.

[4] في المخطوطة(فيتوصل).

[5] اضطربت في المخطوطة.

[6] في المخطوطة(إلى).

[7] في المخطوطة(و دعا).

[8] في المخطوطة(و وضع).

[9] في المخطوطة(و في).

من الزمان، جامعا في ذلك بين الحجة و المحتجّ له، و الدليل[1] و المدلول عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، و إنباء عن وجوب ما أمر به و نهى عنه.

و معلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، و الجمع بين أشتاتها حتى تنتظم و تتسق، أمر تعجز عنه قوى البشر، و لا تبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه، و عجزوا عن معارضته بمثله، و مناقضته[2] في شكله، ثم صار المعاندون له يقولون مرة: إنه شعر لمّا رأوه منظوما، و مرّة إنه سحر لما رأوه معجوزا عنه، غير مقدور عليه. [و قد][3] كانوا [٩٢/ أ] يجدون له وقعا في القلب، و قرعا في[4] النفس، يريبهم و يحيرهم[5]، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعا من الاعتراف، و لذلك[6] قالوا: إن له لحلاوة[7]، و إن عليه لطلاوة. و كانوا مرة لجهلهم [و حيرتهم][8] يقولون: أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَها فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلًا (الفرقان:

٥) مع علمهم أن صاحبهم أمّيّ و ليس بحضرته من يملي أو يكتب شيئا؛ و نحو ذلك من الأمور التي أوجبها العناد و الجهل و العجز.

و قد حكى اللّه [تعالى][9] عن بعض مردتهم، و هو الوليد بن المغيرة المخزومي[10]،

أنه لما طال فكره في القرآن و كثر ضجره منه، و ضرب[11] له الأخماس من رأيه في الأسداس[12]، فلم يقدر على أكثر من قوله: إِنْ هذا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (المدثر: ٢٥) عنادا و جهلا به، و ذهابا عن الحجة، و انقطاعا دونها.

---

[1] في المخطوطة(فالدليل).

[2] في المخطوطة(أو مناقضته).

[3] ساقطة من المخطوطة.

[4] عبارة المخطوطة(النفوس ترميهم و تخيرهم).

[5] عبارة المخطوطة(النفوس ترميهم و تخيرهم).

[6] في المخطوطة(و كذلك).

[7] في المخطوطة(حلاوة).

[8] ساقطة من المخطوطة.

[9] ليست في المخطوطة.

[10] هو عدو اللّه الوليد بن المغيرة بن عبد اللّه المخزومي كان من كبار المعاندين لدين اللّه أحد رؤساء قريش لعنه اللّه فعن ابن عباس رضي اللّه عنه قال:« دخل الوليد بن المغيرة على أبي فسأله عن القرآن فلما أخبره خرج على قريش فقال يا عجبا لما يقول ابن أبي كبشة فو اللّه ما هو بشعر و لا بسحر و لا بهذي من الجنون و إن قوله لمن كلام اللّه» و قد أتاه أبو جهل لعنه اللّه إثر مقالته ليحرضه على النبي صلّى اللّه عليه و سلّم فلما فكّر قال: إن هذا إلا سحر يؤثره عن غيره، فنزلت ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً [المدّثّر: ١١](ابن كثير، التفسير ٤/ ٤٧٢).

[11] في المخطوطة(و ضربه).

[12] في المخطوطة(الأخماس).

ثم اعلم أن عمود البلاغة التي تجتمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه، إما تبدل[1] المعنى الذي يفسد به الكلام، أو إذهاب الرونق الذي تسقط به البلاغة، و ذلك أن في الكلام ألفاظا مترادفة متقاربة المعاني في زعم أكثر الناس، كالعلم و المعرفة، و الشح و البخل، و النعت و الصفة، و كذا بلى و نعم، و من و عن، و نحوها من الأسماء و الأفعال و الحروف؛ و الأمر فيها عند الحذاق بخلاف ذلك، لأن[2] كل لفظة منها خاصة تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، و إن اشتركا في بعضها.

و لهذا قال أبو العالية[3] في قوله تعالى: الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ (الماعون: ٥) إنه الذي ينصرف و لا يدري عن شفع أو وتر، فردّ عليه الحسن بأنه لو كان كذلك لقال: «الّذين هم في صلاتهم» فلم يفرّق أبو العالية بين «في»، و «عن» حتى تنبّه له الحسن و قال: المراد به إخراجها عن وقتها.

(فإن قيل): فهلّا جعل في كل سورة نوعا من الأنواع؟ (قيل): إنما أنزل القرآن على هذه الصفة من جمع أشياء مختلفة المعاني في السورة الواحدة، و في الآي المجموعة القليلة العدد، ليكون أكثر لفائدته، و أعمّ لمنفعته، و لو كان لكل باب منه قبيل، و لكل معنى سورة مفردة، لم تكثر [عائدته][4]، و لكان[5] الواحد من الكفار المنكرين و المعاندين إذا سمع

السورة لا تقوم[6] عليه الحجة به إلا في النوع الواحد الذي تضمنته السورة الواحدة فقط، و كان في اجتماع المعاني الكثيرة في السورة الواحدة أوفر حظا، و أجدى نفعا من التخيير لما ذكرناه.

قال الخطّابي: «و قلت: في إعجاز القرآن وجها ذهب عنه الناس و هو صنيعه بالقلوب، و تأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما و لا منثورا إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة و الحلاوة في حال، و من الروعة و المهابة في حال[7] أخرى ما يخلص منه إليه. قال اللّه تعالى: لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً

---

[1] في المخطوطة(تبديل).

[2] في المخطوطة(و إن).

[3] الرياحي تقدم التعريف به في ١/ ٢٩٩.

[4] ساقطة من المخطوطة.

[5] في المخطوطة(و لو كان).

[6] في المخطوطة(يقيم).

[7] في المخطوطة(حالة).

مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ الآية[1] (الحشر: ٢١) و قال[2] تعالى: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ الآية (الزمر: ٢٣).

قلت: و لهذا أسلم جبير بن مطعم لما سمع قراءة النبي صلّى اللّه عليه و سلّم للطّور حتى انتهى إلى قوله:

إِنَّ عَذابَ رَبِّكَ لَواقِعٌ (الطور: ٧) قال: خشيت أن يدركني العذاب. و في لفظ: «كاد قلبي يطير فأسلم»[3]. و في أثر آخر أن عمر لمّا سمع سورة طه[4] أسلم، و غير[5] ذلك.

و قد صنف بعضهم كتابا فيمن مات بسماع آية من القرآن.

(الثاني عشر): و هو[6] قول أهل التحقيق[7]: إنّ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال، لا بكل [٩٢/ ب] واحد عن انفراده؛ فإنه جمع كلّه[8]، فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع، بل و غير ذلك مما لم يسبق.

فمنها الروعة التي له في قلوب السامعين و أسماعهم، سواء المقرّين و الجاحدين، ثم إنّ سامعه إن كان مؤمنا به يداخله روعة في أول سماعه و خشية، ثم لا [يزال][9] يجد في قلبه هشاشة إليه، و محبّة [له][10]. و إن كان جاحدا وجد فيه مع ذلك الروعة نفورا و عيّا؛ لانقطاع مادته بحسن سمعه.

– و منها أنه لم يزل و لا يزال غضّا طريّا في أسماع السامعين، و على ألسنة القارئين.

---

[1] ليست في المطبوعة.

[2] في المخطوطة(و قوله).

[3] في المخطوطة(كاد قلبي يطير) و الحديث أخرجه مع ذكر الشاهد سعيد بن منصور و ابن سعد(ذكره السيوطي في الدر المنثور ٦/ ١١٨ و أخرجه بأصله– دون ذكر الشاهد– الشافعي في الأم ٧/ ٢٠٦، باب القراءة في المغرب، و الحميدي في المسند ١/ ٢٥٤، أحاديث جبير بن مطعم. و أحمد في المسند ٤/ ٨٣ و ٨٥، أحاديث جبير بن مطعم، و البخاري في الصحيح ٢/ ٢٤٧، كتاب الأذان(١٠)، باب الجهر في المغرب(٩٩)، الحديث(٧٦٥)، و أخرجه في موضع آخر في ٨/ ٦٠٣، كتاب التفسير(٦٥)، باب(١)، الحديث(٤٨٥٤)، باختلاف في الشاهد و هو قوله في هذا الحديث:

« ... فلما بلغ هذه الآية أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ ... و أخرجه مسلم في الصحيح ١/ ٣٣٨– ٣٣٩: كتاب الصلاة، باب القراءة في الصبح(٣٥)، الحديث(١٧٤/ ٤٦٣).

[4] الأثر أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٣/ ٢٦٨، باب إسلام عمر رضي اللّه عنه.

[5] في المخطوطة(إلى غير).

[6] في المخطوطة(قول المحققين) بدل(قول أهل التحقيق).

[7] في المخطوطة(قول المحققين) بدل(قول أهل التحقيق).

[8] في المخطوطة(ذلك).

[9] ساقطة من المخطوطة.

[10] ساقطة من المخطوطة.

– و منها ما ينتشر فيه عند تلاوته من إنزال اللّه إياه في صورة كلام هو مخاطبة من اللّه لرسوله تارة، و مخاطبة أخرى [لخلقه][1] لا في صورة كلام يستمليه من نفسه من قد قذف [الوحي][2] في قلبه، و أوحى إليه ما شاء أن يلقيه إلى عباده على لسانه، فهو يأتي بالمعاني التي ألهمها بألفاظه التي يكسوها إياه، كما يشاهد من الكتب المتقدمة.

– و منها جمعه بين صفتي الجزالة و العذوبة و هما كالمتضادين، لا يجتمعان غالبا في كلام البشر؛ لأن الجزالة من الألفاظ التي[3] لا توجد إلا بما يشوبها من القوة و بعض الوعورة[4]، و العذوبة منها ما يضادّها من السلاسة و السهولة، فمن نحا نحو الصورة الأولى فإنما يقصد الفخامة و الروعة في الأسماع، مثل الفصحاء من الأعراب، و فحول الشعراء منهم، و من نحا نحو الثانية قصد كون الكلام في السماع أعذب و أشهى و ألذّ، مثل أشعار المخضرمين و من داناهم من المولّدين المتأخرين. و ترى ألفاظ القرآن قد جمعت في نظمه كلتا الصفتين، و ذلك من أعظم وجوه البلاغة و الإعجاز.

– و منها جعله آخر الكتب غنيا عن غيره، و جعل غيره من الكتب المتقدمة قد يحتاج إلى

بيان يرجع فيه [إليه][5]، كما قال تعالى: إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (النمل: ٧٦).

فصل[6] في قدر المعجز من القرآن

قال القاضي أبو بكر[7]: «ذهب عامة أصحابنا، و هو قول أبي الحسن الأشعري في كتبه، إلى أن أقلّ ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أو طويلة، أو ما[8] كان بقدرها. قال: فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة و إن كانت كسورة[9] الكوثر فذلك معجز.

قال: و لم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر.

---

[1] ساقطة من المخطوطة.

[2] ليست في المطبوعة.

[3] في المخطوطة(الذي) بدل(التي لا).

[4] في المخطوطة(الذعورة).

[5] ساقطة من المخطوطة.

[6] في المخطوطة(مسألة).

[7] انظر إعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٥٤ و ما بعدها.

[8] في المخطوطة(أو كان).

[9] في المخطوطة(سورة).

و ذهبت المعتزلة إلى أن كلّ سورة برأسها فهي معجزة. و قد حكي عنهم نحو قولنا، إلا أن منهم من لم يشترط كون الآية بقدر السورة، بل شرط الآيات الكبيرة[1]. و قد علمنا أنه تحدّاهم تحدّيا إلى السور كلّها، و لم يخصّ. و لم يأتوا بشيء منها، فعلم أن جميع ذلك معجز.

و أما قوله تعالى: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ (الطور: ٣٤) فلا يخالف هذا؛ لأن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة. و هو يؤكد مذهب أصحابنا و إن كان قد يتأوّل قوله: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ على القبيل دون التفصيل.

(فإن قيل): هل يعرف إعجاز السّور القصار بما يعرف به إعجاز [السور][2] الطوال؟

و هل يعرف كل قدر من القرآن بلغ الحدّ الذي قدّرتموه على ما تعرفون به إعجاز سورة البقرة و نحوها؟ (قلنا): إن أبا الحسن الأشعري قد أجاب عن ذلك بأن كلّ سورة قد علم كونها معجزة بعجز العرب عنها. و سمعت بعض الكبراء من أهل هذا الشأن يقول[3]: إنّه يصح[4] أن يكون علم ذلك توقيفا و الطريقة الأولى أسدّ[5]، و تظهر فائدتهما في أن الأولى تبين أن ما

علم به كون جميع القرآن معجزا موجود في كل سورة؛ قصرت أو طالت، فيجب [٩٣/ أ] أن يكون الحكم في الكلّ واحدا. و الأخرى تتضمن تقدير معرفة إعجاز القرآن بالطريق التي[6] سلكناها».

فصل[7]

اعلم أنه سبحانه تحدّاهم أولا في الإتيان بمثله، فقال: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (الإسراء: ٨٨) ثم تحدّاهم بعشر سور منه و قطع عذرهم بقوله: قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ (هود: ١٣) و إنما قال: مُفْتَرَياتٍ من أجل أنهم قالوا: لا علم[8] لنا بما فيه من الأخبار الخالية، و القصص البالغة، فقيل لهم: مُفْتَرَياتٍ إزاحة لعللهم، و قطعا لأعذارهم، فعجزوا، فردّهم من

[1] في الإعجاز(الكثيرة).
[2] ليست في المطبوعة.
[3] في المخطوطة(يقولون).
[4] في المخطوطة: إن ذلك يصح ...
[5] في المخطوطة(أشد).
[6] في المخطوطة(الذي).
[7] في المخطوطة(مسألة).
[8] في المخطوطة(نعلم).

العشر إلى سورة واحدة[1] من مثله، مبالغة في التعجيز لهم، فقال[2]: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ (البقرة: ٢٣) أي يشهدون لكم أنها في نظمه و بلاغته و جزالته، فعجزوا.

فقال تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا (البقرة: ٢٤) مبالغة في التعجيز و إفحاما لهم فَاتَّقُوا النَّارَ (البقرة: ٢٤) و هذه مبالغة في الوعيد، مع أن اللغة لغتهم، و الكلام كلامهم، و ناهيك بذلك أن الوليد بن المغيرة[3] لعنه اللّه كان سيّد قريش، و أحد فصحائهم لما سمعه أخرس لسانه، و بلد جنانه، و أطفئ بيانه، و قطعت[4] حجّته، و قصم ظهره، و ظهر[5] عجزه، و ذهل[6] عقله، حتى قال[7]: «قد عرفنا الشعر كلّه هزجه و رجزه و قريضه،

و مقبوضه و مبسوطه، فما [هو][8] بالشعر! قالت له قريش: فساحر؟ قال: و ما هو بساحر، قد رأينا السّحّار و سحرهم، فما هو بنفثه و لا عقده، و اللّه إن لقوله لحلاوة، و إن عليه لطلاوة، و إن أسفله لمغدق، و إن أعلاه لمثمر، و إنه ليعلو و لا يعلى، سمعت قولا يأخذ القلوب.

قالوا: مجنون، قال: لا و اللّه ما هو بمجنون، و لا بخنقه و لا بوسوسته[9] و لا رعشته، قالوا:

كاهن. قال: قد رأينا الكهّان فما هو بزمزمة [الكهّان][10] و لا بسجعهم. ثم حملته الحميّة فنكص على عقبيه و كابر حسّه[11] فقال: إِنْ هذا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ* إِنْ هذا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (المدثر: ٢٤ و ٢٥).

(مسألة) التحدّي إنما وقع للإنس دون الجن، [لأن الجنّ][12] ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه؛ و إنما ذكروا في قوله [تعالى][13] قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ[14] [عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ

---

[1] تصحفت في المخطوطة إلى(لما سورة) بدل(إلى سورة واحدة).

[2] في المخطوطة(قال تعالى).

[3] تقدم الكلام عنه في ٢/ ٢٣٤.

[4] في المخطوطة(و قطع).

[5] في المخطوطة(و أظهر).

[6] في المخطوطة(و أذهل).

[7] انظر السيرة النبوية لابن هشام ١/ ٢٧٠، باب تحير الوليد بن المغيرة فيما يصف به القرآن.

[8] ساقطة من المخطوطة.

[9] تصحفت في المخطوطة إلى(سوسته).

[10] ساقطة من المخطوطة.

[11] تصحفت في المخطوطة إلى(سحة).

[12] ساقطة من المخطوطة.

[13] ليست في المطبوعة.

[14] تمام الآية ليس في المطبوعة.

بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً][1] (الإسراء: ٨٨) تعظيما لإعجازه، لأن الهيئة الاجتماعية لها من القوة ما ليس للأفراد، فإذا فرض اجتماع جميع الإنس و الجن، و ظاهر بعضهم بعضا، و عجزوا عن المعارضة كان الفريق الواحد أعجز، و نظيره في الفقه تقدّم[2] الأخ الشقيق على الأخ للأب في ولاية النكاح؛ مع أن الأمومة ليس لها مدخل في النكاح.

فصل[3] في أنه هل يعلم إعجاز القرآن ضرورة

قال القاضي[4]: «ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن ظهور ذلك على النبي صلّى اللّه عليه و سلّم يعلم ضرورة، و كونه معجزا يعلم بالاستدلال، و هذا المذهب يحكى عن المخالفين. و الذي نقوله: إن الأعجمي لا يمكنه أن يعلم إعجازه إلا استدلالا، و كذلك من ليس ببليغ، فأما البليغ الذي أحاط بمذاهب العرب و غرائب الصنعة، فإنه يعلم من نفسه ضرورة عجزه و عجز غيره عن الإتيان بمثله».

(مسألة)[5] قيل: للحكمة[6] في تنزيه اللّه تعالى[7] نبيّه صلّى اللّه عليه و سلّم عن الشعر وجوه[8]:

– أحدها: أنه سبحانه أخبر عن الشعراء بأنهم فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ، وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ (الشعراء: ٢٢٥– ٢٢٦) و أن للشعر شرائط لا يسمّى الإنسان بغيرها شاعرا، كما قال بعضهم و قد سئل عن الشاعر[9]، فقال: إن هزل أضحك، و إن جدّ كذب، فالشاعر بين كذب و إضحاك. فنزّه اللّه نبيّه عن هاتين الخصلتين، و عن كل أمر دنيء، و إنا لا نكاد نجد [٩٣/ ب] شاعرا [إلا مادحا ضارعا][10]، أو هاجيا ذا قذع، و هذه أوصاف لا تصلح للنبي.

– و الثاني: أن أهل العروض مجمعون كما قال ابن فارس[11]؛ على أنّه لا فرق بين صناعة العروض و صناعة الإيقاع، [إلا أن صناعة الإيقاع][12] تقسم الزمان بالنغم، و صناعة العروض تقسمه بالحروف المتنوعة، فلما كان الشعر ذا

---

[1] تمام الآية ليس في المطبوعة.

[2] في المخطوطة(يقدم).

[3] في المخطوطة(مسألة).

[4] انظر إعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٥٩.

[5] اقتبس الزركشي هذه المسألة من كتاب الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص ٢٢٩– ٢٣٠، باب الشعر، بتصرف.

[6] في المخطوطة(في الحكمة).

[7] في المخطوطة(سبحانه).

[8] في المخطوطة(وجوها).

[9] في المخطوطة(الشعر).

[10] العبارة ساقطة من المخطوطة.

[11] انظر فقه اللغة ص ٢٣٠. باب الشعر.

[12] العبارة ساقطة من المخطوطة.

يناسب الإيقاع، و الإيقاع ضرب من الملاهي لم يصلح ذلك لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلّم، و قد قال: «لست من دد و لا دد مني»[1].

و أما ما حكي عنه صلّى اللّه عليه و سلّم من ألفاظ الوزن، فالجواب عنها من وجهين:

أحدهما: أنه لم يقصد بها الشعر،[2] [و من حقيقة الشعر قصده، قال ابن فارس[3]:

الشعر كلام موزون مقفى دالّ على معنى، و يكون أكثر من بيت، لأنه يجوز اتفاق شطر واحد بوزن يشبه وزن الشعر] من غير قصد.

و الثاني: أنه صلّى اللّه عليه و سلّم كان إذا أنشد شيئا من ذلك غيّره.

فصل في تنزيه اللّه القرآن عن أن يكون شعرا

مع أن الموزون في الكلام رتبته فوق رتبة المنظوم غير الموزون؛ فإن كل موزون منظوم و لا[4] عكس، و قال تعالى: وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ (يس: ۶۹) فأعلم سبحانه [و تعالى][5] أنه نزّه القرآن عن نظم الشعر و الوزن؛ لأن القرآن[6] مجمع الحق، و منبع الصدق[7]، و قصارى أمر الشاعر التحصيل بتصوير الباطل في صورة الحق، و الإفراط[8] في الإطراء، و المبالغة في الذم و الإيذاء دون إظهار الحق، و إثبات الصدق منه كان بالعرض، و لهذا قال تعالى: وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ (الحاقة: ۴۱) أي كاذب، و لم يعن[9] أنه ليس بشعر؛ فإنّ وزن الشعر أظهر من أن يشتبه عليهم حتى يحتاج إلى أن ينفى عنه، و لأجل شهرة الشعر بالكذب سمّى المنطقيون القياسات المؤدية في أكثر الأمر إلى البطلان و الكذب شعرية.

---

[1] الحديث ورد من طريقين:(الأولى) عن أنس بن مالك رضي اللّه عنه، أخرجها البخاري في الأدب المفرد ص ۲۶۶، باب الغناء و اللهو(۳۴۰)، الحديث(۷۸۶)، و البيهقي في السنن الكبرى ۱۰/ ۲۱۷، كتاب الشهادات، باب من كره كل ما لعب الناس به من الحرّة ...، و رواه البزار عزاه له الهيثمي في مجمع الزوائد ۸/ ۲۲۵ باب عصمته من الباطل و الطبراني في الأوسط ۱/ ۲۶۲، الحديث ۴۱۵. و أخرجه أيضا ابن عساكر في التاريخ(عزاه له السيوطي في الجامع الصغير ۵/ ۲۶۵، المطبوع مع فيض القدير) و فيه زيادة و هي« ... و لست من الباطل و لا الباطل مني». و أخرجه الدار قطني في الأفراد(ذكره السيوطي في جمع الجوامع ۶۴۰)(و الثانية) عن معاوية رضي اللّه عنه، أخرجها الطبراني(عزاه له الهيثمي في مجمع الزوائد ۸/ ۲۲۶، باب عصمته من الباطل).

[2] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[3] انظر فقه اللغة ص ۲۲۹، باب الشعر.

[4] في المخطوطة(من غير).

[5] ليست في المطبوعة.

[6] في المخطوطة تقديم و تأخير كما يلي(منبع الحق و مجمع الصدق).

[7] في المخطوطة تقديم و تأخير كما يلي(منبع الحق و مجمع الصدق).

[8] تصحفت في المطبوعة إلى(و الإفرط).

[9] في المخطوطة(و لم يعبأ به).

فإن قيل[1]: فقد وجد في القرآن و ما وافق شعرا موزونا، إما بيت تام، أو أبيات، أو مصراع، كقول القائل:

و قلت لما حاولوا سلوتي هَيْهاتَ هَيْهاتَ لِما تُوعَدُونَ[2]

و قوله: وَ جِفانٍ كَالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِياتٍ (سبأ: ١٣) قالوا: هذا من الرمل.

و كقوله: مَنْ تَزَكَّى فَإِنَّما يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ (فاطر: ١٨) قالوا: هو من الخفيف.

و قوله: وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً* وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ[3] قالوا: هو من المتقارب،[4] [أي بإسقاط مَخْرَجاً][5].

و قوله:

وَ دانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلالُها وَ ذُلِّلَتْ قُطُوفُها تَذْلِيلًا[6] و يشبعون حركة الميم فيبقى من الرجز، و حكي أن أبا نواس[7] ضمّنه فقال:

و فتية في مجلس وجوههم ريحانهم، قد عدموا التثقيلا

دانية عليهمو ظلالها و ذلّلت قطوفها تذليلا

[8] و قوله تعالى:

وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ[9] قالوا: هو من الوافر.

---

[1] انظر إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥١- ٥٢، فصل في نفي الشعر من القرآن.

[2] سورة المؤمنون: ٣٦.

[3] سورة الطلاق: ٢- ٣.

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[5] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[6] سورة الدهر: ١٤.

[7] تصحفت في المخطوطة إلى(ابن أبي نواس).

[8] انظر أخبار أبي نواس لابن منظور ٢/ ٥٣.

[9] سورة التوبة: ١٤.

و قوله [تعالى][1]:

أَ رَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ[2] قالوا: هو من الخفيف.

و قوله تعالى: وَ الْعادِياتِ ضَبْحاً* فَالْمُورِياتِ قَدْحاً (العاديات: ١ و ٢) و نحو قوله: وَ الذَّارِياتِ ذَرْواً* فَالْحامِلاتِ وِقْراً* فَالْجارِياتِ يُسْراً (الذاريات: ١– ٣) و هو عندهم شعر من بحر البسيط.

و قوله تعالى: وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ أَدْبارَ السُّجُودِ (ق: ٤٠). و قوله تعالى:

لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (آل عمران: ٩٢). و قوله تعالى: فَلا تُمارِ فِيهِمْ إِلَّا مِراءً ظاهِراً (الكهف: ٢٢). و قوله [تعالى][3]: لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ (هود: ٤٣). و قوله [تعالى][4]: تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ (المسد: ١).

و قوله [تعالى][5]: نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ (الصف: ١٣). و قوله [تعالى][6]:

إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ (الأنفال: ٣٨) و قوله [تعالى][7]: إِنَّ قارُونَ كانَ مِنْ قَوْمِ مُوسى [فَبَغى عَلَيْهِمْ][8] (القصص: ٧٦).

و يحكى أنه سمع أعرابيّ[9] قارئا يقرأ يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (الحج: ١) قال: كسرت إنما قال[10]:

يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم زلزلة [11]الساعة شيء عظيم

---

[1] ليست في المخطوطة.

[2] سورة الماعون: ١– ٢.

[3] ليست في المخطوطة.

[4] ليست في المخطوطة.

[5] ليست في المخطوطة.

[6] ليست في المخطوطة.

[7] ليست في المخطوطة.

[8] ليست في المطبوعة.

[9] تصحفت في المخطوطة إلى(أعرابيا).

[10] تصحفت في المخطوطة إلى(قيل).

[11] في المخطوطة(إن زلزلة) و الصواب حذف إن ليستقيم الوزن.

فقيل له: هذا القرآن و ليس بشعر.

فالجواب، قال القاضي أبو بكر[1]: إن الفصحاء منهم لما أورد عليهم القرآن لو اعتقدوه شعرا لبادروا إلى معارضته؛ لأن الشعر [٩٤/ أ] منقاد إليهم، فلما لم يعمدوا إلى ذلك دلّ على أنهم لم يعتقدوا فيه ذلك، فمن استدرك فيه شعرا زعم أنه خفي على أولئك النفر، و هم ملوك الكلام مع شدة حاجتهم إلى الطعن في القرآن،[2] [و الغض منه و التوصّل إلى تكذيبه][3] بكل ما قدروا عليه،[4] [فلن يجوز أن يخفى على أولئك و أن يجهلوه و يعرفه من جاء الآن][5]، فهو بالجهل حقيق.

و حينئذ فالذي أجاب به العلماء عن هذا أنّ البيت الواحد و ما كان على وزنه لا يكون شعرا، و أقل الشعر بيتان فصاعدا، و إلى ذلك ذهب أكثر أهل صناعة العربية من أهل الإسلام.

و قالوا أيضا: إنّ[6] ما كان على وزن بيتين إلا أنه يختلف وزنهما و قافيتهما فليس بشعر.

ثم منهم من قال: [إنّ][7] الرجز ليس بشعر أصلا، لا سيما إذا كان مشطورا أو منهوكا[8].

و كذا ما يقاربه في قلة الأجزاء، و على هذا يسقط[9] السؤال. ثم نقول: إن الشعر إنما ينطلق متى قصد إليه على الطريق التي تعمد و تسلك[10]، و لا يصح أن يتّفق مثله إلا من الشعراء[11] دون ما يستوي فيه العاميّ و الجاهل، و ما يتفق من كل واحد، فليس بشعر؛ فلا يسمى صاحبه شاعرا، و إلا لكان[12] الناس كلهم شعراء؛ لأن كلّ متكلم لا ينفك أن يعرض في جملة كلامه ما يتّزن بوزن الشعر.

---

[1] انظر إعجاز القرآن ص ٥٣ و ما بعدها.

[2] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[3] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[5] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[6] في المخطوطة(إنما).

[7] ساقطة من المخطوطة.

[8] تصحفت في المخطوطة إلى(مهنوكا).

[9] في المطبوعة(نسقط).

[10] في المخطوطة(يتعهد و يسلك).

[11] في المخطوطة(الشعر).

[12] في المخطوطة(و الإنكار).

و قيل: أقل ما يكون من الرجز شعرا أربعة أبيات، و ليس ذلك في القرآن بحال. قال القاضي[1]: «و هذه الطريق التي سلكوها في الجواب معتمدة، أو أكثرها. و لو كان ذلك شعرا لكانت النفوس تتشوق إلى معارضته، لأن طريق الشعر غير مستصعب على أهل الزّمان.

(فصل)

مما يبعث على معرفة الإعجاز اختلافات المقامات و ذكر في كلّ موضع ما يلائمه[2]، و وضع الألفاظ في كل موضع ما يليق به، و إن كانت مترادفة، حتى لو أبدل واحد[3] منها بالآخر[4] ذهبت تلك الطلاوة[5]، و فاتت تلك الحلاوة.

فمن ذلك أن لفظ «الأرض» لم ترد في التنزيل إلا مفردة، و إذا ذكرت و السماء مجموعة[6] لم يؤت بها معها إلا مفردة، و لما أريد الإتيان بها مجموعة قال: وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَ (الطلاق: ١٢)، تفاديا من جمعها.

و لفظ «البقعة» لم تستعمل فيه إلا مفردة، كقوله[7] تعالى: فِي الْبُقْعَةِ الْمُبارَكَةِ (القصص: ٣٠) فإن جمعت حسّن ذلك ورودها مضافة، كقولهم: «بقاع الأرض».

و كذلك لفظ «اللب» أراد[8] به العقل [لم يرد إلا مجموعا][9] كقوله تعالى:

وَ ذِكْرى لِأُولِي الْأَلْبابِ (ص: ٤٣) لَذِكْرى لِأُولِي الْأَلْبابِ (الزمر: ٢١) فإنه يعذب [استعماله مجموعا][10] دون الإفراد.

---

[1] انظر إعجاز القرآن ص ٥٥- ٥٦.

[2] في المخطوطة(يلازمه).

[3] في المخطوطة(واحدا).

[4] في المخطوطة(بالأخرى).

[5] في المخطوطة(الطراوة).

[6] في المخطوطة(مجموعا).

[7] في المخطوطة(لقوله).

[8] في المطبوعة(مرادا).

[9] العبارة ساقطة من المطبوعة.

[10] العبارة ساقطة من المخطوطة.

و كذلك قوله: ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ (الأحزاب: ۴) و في موضع آخر: فِي بَطْنِي مُحَرَّراً (آل عمران: ۳۵) استعمل «الجوف» في الأول «و البطن» في الثاني مع اتفاقهما في المعنى، و لو استعمل أحدهما[۱] في موضع[۲] الآخر لم يكن له من الحسن و القبول عند الذوق ما لاستعمال[۳] كل واحد منهما في موضعه.

و أما بالنسبة إلى المقامات، فانظر إلى مقام الترغيب، و إلى مقام الترهيب؛ فمقام الترغيب كقوله تعالى: يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (الزمر: ۵۳) نجده تأليفا لقلوب العباد، و ترغيبا لهم في الإسلام.

قيل: و كان سبب[۴] نزولها أنه أسلم عياش[۵] بن أبي ربيعة، و الوليد بن الوليد، و نفر معهما، ثم فتنوا و عذبوا فافتتنوا قال: و كنا [نقول: قوم][۶] لا يقبل اللّه منهم صرفا و لا عدلا أبدا، فنزلت فكتب بها عمر بن الخطاب إليهم [رضي اللّه عنه][۷] حين فهم قصد[۸] الترغيب، فآمنوا و أسلموا و هاجروا. و لا يلزم دلالتها على مغفرة الكفر، لكونه من الذنوب، فلا يمكن حملها على فضل الترغيب في الإسلام[۹] [و تأليف القلوب له لوجوه:

منها أن قوله: يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً عامّ دخله التخصيص بقوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (النساء، ۴۸) فيبقى معتبرا فيما عداه][۱۰] و منها أن لفظ «العباد» مضافا[۱۱] إليه في القرآن مخصوص[۱۲] بالمؤمنين، قال تعالى:

عَيْناً يَشْرَبُ [بِها عِبادُ اللَّهِ][۱۳] (الدهر: ۶).

---

[۱] في المطبوعة(في أحدهما في ...).

[۲] في المخطوطة(الوضع).

[۳] في المخطوطة(باستعمال) بدل(ما لاستعمال).

[۴] انظر أسباب النزول للواحدي ص ۲۴۸.

[۵] تصحفت في المخطوطة إلى(عباس).

[۶] ليست في المخطوطة.

[۷] ليست في المخطوطة.

[۸] في المخطوطة(مفيد).

[۹] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[۱۰] ما بين الحاصرتين ساقط من المخطوطة.

[۱۱] في المخطوطة(يضاف).

[۱۲] في المخطوطة(مخصوصا).

[۱۳] ليست في المخطوطة.

فإن[1] قلت: فلم يكونوا مؤمنين حال الترغيب! قلت: كانوا مؤمنين قبله؛ بدليل سبب نزولها، و عوملوا [٩۴/ ب] هذه المعاملة من الإضافة مبالغة في الترغيب.

و أما مقام الترهيب فهو مضادّ له؛ كقوله تعالى: وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها (النساء: ١۴) و يدل على قصد مجرد الترهيب بطلان النصوصية من ظاهرها على عدم المغفرة لأهل المعاصي؛ لأنّ «من» للعموم لأنها[2] في سياق الشرط، فيعمّ[3] في جميع المعاصي فقد حكم عليهم بالخلود، و هو ينافي المغفرة، و كذلك كلّ مقام يضاد الآخر، و يعتبر التفاضل بين العبارتين من وجوه:

(أحدها) المعاني الإفرادية؛ بأن يكون بعضها أقوى دلالة و أفخم[4] مسمّى، و أسلس لفظا و نحوه.

(الثاني): المعاني الإعرابية أن يكون مسمّاها أبلغ معنى؛ كالتمييز مع البدل في قوله تعالى: وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً (مريم: ۴) مع اشتعل الرأس شيبة؛ و هذا أبلغ من:

«اشتعل شيب الرأس».

(الثالث): مواقع التركيب، كقوله تعالى: وَ قالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ (النحل: ۵١) فإن الأولى جعل «اثنين» مفعول: «يتخذوا» و «إلهين» صفة له تقدمت[5] فانتصبت على الحال، و التقدير: اتخذوا إلهين اثنين، لأن «اثنين» أعمّ من «إلهين».

---

[1] في المخطوطة(قال).

[2] في المخطوطة(لأن من).

[3] اضطربت في المخطوطة إلى(ذم).

[4] في المخطوطة(و أفحم).

[5] في المخطوطة(فقدمت).

فصل في اشتمال القرآن على أنواع الإعجاز

و هو أن يقع التركيب بحيث لا يمتنع أن يوجد ما هو أشدّ تناسبا و لا اعتدالا[1] [في][2] إفادة ذلك المعنى. و قد اختلف في أنّه: هل تتفاوت[3] فيه مراتب الفصاحة؟ و اختار القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب «الإعجاز[4]» المنع، و أنّ كل كلمة موصوفة بالذروة العليا،

و إن كان بعض الناس أحسن إحساسا له من بعض؛ و هذا كما أن بعضهم يفطن[5] للوزن بخلاف بعض.

و اختار أبو نصر بن القشيري[6] في «تفسيره» التفاوت[7] فقال: «و قد ردّ على الزجاج[8] و غيره تضعيفهم قراءة وَ الْأَرْحامَ[9] (النساء: ١) بالجرّ: هذا من الكلام مردود عند أئمة الدين؛ لأن القراءات السبع متواترة عن النبي صلّى اللّه عليه و سلّم، و إذا ثبت فمن ردّ ذلك[10] فكأنما ردّ على النبوّة، و هذا مقام محذور، لا يقلد فيه أئمة اللّغة و النحو. و لعلّهم أرادوا أنه

---

[1] في المخطوطة(اعتدالى).

[2] ساقطة من المخطوطة.

[3] في المخطوطة(مقارب).

[4] انظر إعجاز القرآن ص ٣٥ و ما بعدها، الوجه الثالث من فصل في جملة وجوه من إعجاز القرآن.

[5] في المخطوطة(تفطن).

[6] هو عبد الرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن أبو نصر القشيري الشافعي، إمام الأئمة في التفسير و الأصول. لازم إمام الحرمين حتى أحكم عليه المذهب، و الخلاف، و الأصول. سمع الحديث من أبيه و أبي عثمان الصابوني و أبي القاسم الزنجاني و جماعة. و له:« التيسير في التفسير» ت ٥١٤ هـ(الداودي، طبقات المفسرين ١/ ٢٩١). و تفسيره مخطوط في ليدن مكتبة بريل رقم: ٦٤٣،(انظر تذكرة النوادر: ٢٤) و قد نقل قوله القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٤.

[7] في المخطوطة(التقارب).

[8] انظر قول الزجاج في كتابه إعراب القرآن ٢/ ٦- ٧(بتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، طبعة عالم الكتب ببيروت ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م) قال وَ الْأَرْحامَ: القراءة الجيّدة نصب الأرحام. المعنى و اتقوا الأرحام أن تقطعوها، فأما الجرّ في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر، و خطأ أيضا في أمر الدين عظيم، لأن النبي صلّى اللّه عليه و سلّم قال: لا تحلفوا بآبائكم. فكيف يكون تساءلون به و بالرحم على ذا؟. رأيت أبا إسحق إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير اللّه أمر عظيم، و أن ذلك خاص للّه- عزّ و جلّ- على ما أتت به الرواية.

فأما العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن ينسق باسم ظاهر على اسم مضمر في حال الجر إلا بإظهار الجار، يستقبح النحويّون: مررت به و زيد، و بك و زيد، إلا مع إظهار الخافض حتى يقولوا بك و بزيد، فقال بعضهم: لأن المخفوض حرف متّصل غير منفصل، فكأنّه كالتنوين في الاسم، فقبح أن يعطف باسم يقوم بنفسه على اسم لا يقوم بنفسه. و قد فسر المازني هذا تفسيرا مقنعا فقال: الثاني في العطف شريك للأول، فإن كان الأول يصلح شريكا للثاني و إلا لم يصلح أن يكون الثاني شريكا له.

قال: فكما لا تقول مررت بزيد و« ك» فكذلك لا يجوز مررت بك و زيد.

و قد جاز ذلك في الشعر، أنشد سيبويه:

فاليوم قرّبت تهجونا و تشتمنا فاذهب فما بك و الأيّام من عجب

[9] و هي قراءة حمزة، و الباقون بنصبها(التيسير: ٩٣) و انظر تفسير القرطبي ٥/ ٣- ٤.

[10] في المخطوطة(فمن رد بعد ذلك).

صحيح فصيح؛ و إن كان غيره أفصح منه، [قال][1] فإنا لا ندّعي أن كل[2] ما في القرآن على أرفع الدرجات في الفصاحة.

و إلى هذا نحا الشيخ عز الدين[3] في كتاب «المجاز» و أورد سؤالا فقال[4]: فإن قلت: فلم لم يأت القرآن جميعه بالأفصح و الأملح؟ و قال: فيه إشكال [يسّر اللّه][5] حلّه.

قال القاضي صدر الدين موهوب الجزري[6] [رحمه اللّه][7]: و قد وقع لي حلّ هذا الإشكال بتوفيق اللّه تعالى فأقول: البارئ جلت قدرته له أساليب مختلفة على مجاري تصريف أقداره، فإنّه كان قادرا على إلجاء المشركين إلى الإقرار بنبوّة محمد صلّى اللّه عليه و سلّم، قال تعالى: إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّماءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْناقُهُمْ لَها خاضِعِينَ (الشعراء: ۴)، و لكنّه سبحانه أرسل رسوله على أساليب الأسباب و المسببات، و جاري العوائد الواقعة من أهل الزمان، و لذلك[8] تكون حروب الأنبياء سجالا بينهم و بين الكفار، و يبتدئ أمر الأنبياء بأسباب خفيفة، و لا تزال تنمى و تشتد، كلّ ذلك يدلّ على أن أساليبهم في الإرسال على ما هو المألوف و المعتاد من أحوال غيرهم.

إذا عرف ذلك كان مجيء القرآن [العزيز][9] بغير الأفصح و الأملح[10] جميعه؛ لأنه تحدّاهم بمعارضته على المعتاد فلو وقع على غير المعتاد لكان ذلك نمطا غير النّمط الذي أراده اللّه عز و جلّ في الإعجاز.

و لما كان الأمر على ما وصفنا جاء القرآن على نهج إنشائهم الخطب، و الأشعار و غيرها،

---

[1] ساقطة من المطبوعة.

[2] في المخطوطة(كلما).

[3] العز بن عبد السلام تقدم التعريف به في ۱/ ۱۳۲، و كتابه« مجازات القرآن» مخطوط بالأزهر ۲۶/ ۳۲۲ أتراك(معجم الدراسات القرآنية: ۳۳۴)، و انظر الإشارة إلى الإيجاز ص ۱۳۲.

[4] في المخطوطة(قال).

[5] ليست في المخطوطة.

[6] في المخطوطة(صدر الدين ابن الجزري). و هو موهوب بن عمرو بن موهوب الجزري القاضي الشافعي صدر الدين ولد سنة ۵۷۰ هـ. قدم الشام، و تفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، و قرأ على السخاوي، و كان فقيها بارعا أصوليا أديبا قدم الديار المصرية و ولي بها القضاء، و سار سيرة مرضية. ت ۶۶۵ هـ بالقاهرة(السبكي، طبقات الشافعية ۵/ ۱۶۲).

[7] ليست في المخطوطة.

[8] في المخطوطة(و كذلك).

[9] ليست في المطبوعة.

[10] في المخطوطة(الأملح) بدون الواو.

ليحصل لهم التمكن من المعارضة ثم يعجزوا عنها، فيظهر الفلج بالحجة، لأنّهم[1] لو لم [٩٥/ أ] يتمكنوا لكان لهم أن يقولوا: قد أتيت بما لا قدرة لنا عليه؛ فكما لا يصح من أعمى معارضة المبصر في النظر، لا يحسن من البصير أن يقول: غلبتك أيها الأعمى بنظري؛ فإنّ للأعمى أن يقول: إنما تتمّ[2] لك الغلبة لو كنت أنظر[3] و كان نظرك أقوى من نظري؛ فأما إذا فقد أصل النظر فكيف تصح [معنى][4] المعارضة! (فإن قلت): فلو كانت المعجزة شيئا لا يقدر عليه البشر، كإحياء الموتى و أمثاله [فكيف][5] كان ذلك أدعى إلى الانقياد؟ (قلت): هذا السؤال سبق الجواب عنه في الكلام، و إنّ أساليب الأنبياء تقع على نهج أساليب غيرهم.

(فإن قلت): فما ذكرته يدلّ على أن عجز العرب عن معارضته إنما كانت لصرف دواعيهم، مع أن المعارضة كانت مقدورة لهم. (قلت): قد ذهب بعض العلماء إلى ذلك، و لكن لا أراه حقا، و يندفع السؤال المذكور. و إن كان الإعجاز في القرآن بأسلوبه[6] الخاص به؛ إلّا أن الذين قالوا: بأن[7] المعجز فيه هو الصّرفة مذهبهم أن جميع أساليبه جميعا ليس على نهج أساليبهم؛ و لكن شاركت أساليبهم في أشياء[8]:

(منها) أنه بلغتهم. (و منها) أن آحاد الكلمات قد كانوا يستعملونه في خطبهم و أشعارهم، و لكن تمتاز بأمور أخر؛ منها غرابة نظمه الخاص الذي [ليس][9] مشابها لأجزاء الشعر و أوزانه و هزجه و رجزه و غير ذلك من ضروبه؛ فأما توالي نظمه من أوله إلى آخره، بأن يأتي بالأفصح و الأملح؛ فهذا مما وقعت فيه المشاركة لكلامهم[10]؛ فبذلك امتاز هذا المذهب عن مذهب من يقول: إنه كان جميعه مقدورا لهم، و إنما صرفت دواعيهم عن المعارضة.

انتهى.

و قد سبق اختيار القاضي[11]. أنه ليس على أساليبهم البتة فيبقى السؤال بحاله.

---

[1] في المخطوطة(فإنهم).

[2] في المخطوطة(يتم).

[3] في المطبوعة(قادرا).

[4] ساقطة من المطبوعة.

[5] ساقطة من المخطوطة.

[6] في المخطوطة(في أسلوبه).

[7] في المخطوطة(أن).

[8] في المخطوطة(الأشياء).

[9] ساقطة من المخطوطة.

[10] في المخطوطة(فكلامهم).

[11] انظر الإعجاز للقاضي الباقلاني ص ٣٥ و ما بعدها.

(تنبيه) ذكر[1] ابن أبي الحديد: «اعلم أن معرفة الفصيح و الأفصح، و الرشيق و الأرشق، و الجليّ و الأجلى، و العليّ و الأعلى من الكلام أمر لا يدرك إلا بالذوق، و لا يمكن إقامة الدلالة المنطقية عليه، و هو بمنزلة جاريتين: إحداهما بيضاء مشربة حمرة، دقيقة الشفتين، نقية الشعر، كحلاء العين، أسيلة الخد، دقيقة الأنف، معتدلة القامة، و الأخرى دونها في هذه الصفات و المحاسن؛ لكنّها أحلى في العيون و القلوب منها، و أليق و أملح، و لا يدرى لأيّ سبب كان ذلك، لكنه[2] بالذوق و المشاهدة يعرف، و لا يمكن تعليله[3].

و هكذا[4] الكلام؛ نعم يبقى الفرق بين الوصفين أنّ حسن الوجوه و ملاحتها، و تفضيل بعضها على بعض يدركه كلّ من له عين صحيحة؛ و أما الكلام فلا يعرفه إلّا بالذوق، و ليس كلّ من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق، و ممّن يصلح لانتقاد الكلام؛ و إنما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان و راضوا أنفسهم بالرسائل و الخطب و الكتابة و الشعر، و صارت لهم بذلك دربة و ملكة تامة؛ فإلى أولئك ينبغي [أن يرجع][5] في معرفة الكلام، و فضل بعضه على بعض».

[1] في المخطوطة(ذكره)، و هو عبد الحميد بن هبة اللّه بن محمد بن محمد بن أبي الحديد المدائني المعتزلي، أخو موفق الدين، و هو من أعيان الشيعة، و له ديوان مشهور. روى عنه الدمياطي. من تصانيفه« الفلك الدائر على المثل السائر» و نظم« فصيح ثعلب» و شرح« نهج البلاغة» في عشرين مجلدات ۶۵۵ ه(الكتبي، فوات الوفيات ۲/ ۲۵۹).

[2] في المخطوطة(و لكنه).

[3] في المخطوطة(تعليقه).

[4] في المخطوطة(و هذا).

[5] ساقطة من المخطوطة.

محكم القرآن و متشابهه

مناهل العرفان في علوم القرآن

المعنى اللغوى:

لهذين اللفظين إطلاقات فى اللغة و إطلاقات فى الاصطلاح. فاللغويون يستعملون مادة الإحكام (بكسر الهمز) فى معان متعددة، لكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد، هو المنع. فيقولون: أحكم الأمر أى أتقنه و منعه عن الفساد. و يقولون: أحكمه عن الأمر أى رجعه عنه و منعه منه. و يقولون: حكم نفسه و حكم الناس أى منع نفسه و منع الناس عما لا ينبغى و يقولون: أحكم الفرس أى جعل له حكمة (بفتحات ثلاث)، و الحكمة ما أحاط بحنكى الفرس من لجامه تمنعه من الاضطراب. و قيل: «آتاه اللّه الحكمة» أى العدل أو العلم أو الحلم أو النبوة أو القرآن؛ لما فى هذه المذكورات من الحوافظ الأدبية الرادعة عما لا يليق.

و كذلك يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة فى المماثلة و المشاكلة، المؤدية إلى الالتباس غالبا. يقال: تشابها و اشتبها أى أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا.

و يقال: أمور مشتبهة و مشبهة– على وزان معظمة– أى مشكلة. و الشبهة بالضم: الالتباس و المثل. و يقال شبه عليه الأمر تشبيها أى لبّس عليه (بضم الأول و تشديد الثانى مع كسره فى الفعلين). و منه قول اللّه سبحانه وصفا لرزق الجنة وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً. و منه قوله حكاية عن بنى إسرائيل: إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا انظر القاموس فى هاتين المادتين.

القرآن محكم و متشابه:

و لقد جاء فى القرآن الكريم ما يدل على أنه كله محكم، إذ قال سبحانه: كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ. و جاء فيه ما يدل على أنه كله متشابه، إذ قال جل ذكره: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً. و جاء فيه ما يدل على أن بعضه محكم و بعضه متشابه، إذ قال عز اسمه: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ، مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ، وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ» و لا تعارض بين هذه الإطلاقات الثلاثة، لأن معنى إحكامه كله أنه منظم رصين، متقن متين، لا يتطرق إليه خلل لفظى و لا معنوى، كأنه بناء مشيد محكم يتحدى الزمن، و لا ينتابه تصدع و لا وهن. و معنى كونه كله متشابها أنه يشبه بعضه بعضا فى إحكامه و حسنه، و بلوغه حد الإعجاز فى ألفاظه و معانيه، حتى إنك لا تستطيع أن تفاضل بين كلماته و آياته فى هذا الحسن و الإحكام و الإعجاز، كأنه حلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها.

و أما أن بعضه محكم و بعضه متشابه، فمعناه أن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد اللّه تعالى منه، و منه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم. فالأول هو المحكم، و الثانى هو المتشابه، على خلاف يأتى بين العلماء فى ذلك. بيد أن الذى اتفقوا عليه و لا يمكن أن يختلفوا فيه، هو أنه لا تنافى بين كون القرآن كله محكما أى متقنا، و

بين كونه كله متشابها أى يشبه بعضه بعضا فى هذا الإتقان و الإحكام، و بين كونه منقسما إلى ما اتضحت دلالته على مراد اللّه و ما خفيت دلالته، بل إن انقسامه هذا الانقسام محقق لما فيه كله من إحكام و تشابه بالمعنى السابق. و سيأتيك نبأ ذلك فى بيان الحكمة من وجود متشابهات خفية إلى جانب واضحات ظاهرة فى القرآن الكريم.

و يمكنك أن ترجع هذه التأويلات إلى الإطلاقات اللغوية السالفة. فالقرآن كله محكم أى متقن، لأن اللّه صاغه صياغة تمنع أن يتطرق إليه خلل أو فساد فى اللفظ أو المعنى، و القرآن متشابه، لأنه يماثل بعضه بعضا فى هذا الإحكام، مماثلة مفضية إلى التباس التمييز بين آياته و كلماته فى ذلك، و القرآن منه محكم أى واضح المعنى المراد وضوحا يمنع الخفاء عنه، و منه متشابه فيه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمة لخفاء هذا المعنى المراد.

المعنى الاصطلاحى:

يطلق المحكم فى لسان الشرعيين على ما يقابل المنسوخ تارة، و على ما يقابل المتشابه تارة أخرى. فيراد به على الاصطلاح الأول، الحكم الشرعى الذى لم يتطرق إليه نسخ.

و يراد به على الثانى ما ورد من نصوص الكتاب أو السنة دالا على معناه بوضوح لا خفاء فيه، على ما سيأتى تفصيله. و موضوع بحثنا هنا هو هذا الاصطلاح الثانى. أما الأول فقد بيناه فى المبحث السابق، حيث عرفنا النسخ و بسطنا أدلته و أحكامه و ما قيل فيه، و منه يعرف مقابله و هو المحكم، «و بضدها تتميز الأشياء» و على هذا الاصطلاح يحمل ما أخرج عبد ابن عمير عن الضحاك قال: المحكمات ما لم ينسخ، و المتشابهات ما قد نسخ.

آراء العلماء فى معنى المحكم و المتشابه

يختلف العلماء فى تحديد معنى المحكم و المتشابه اختلافات كثيرة:

١- منها أن المحكم هو الواضح الدلالة الظاهر الذى لا يحتمل النسخ، أما المتشابه فهو الخفى الذى لا يدرك معناه عقلا و لا نقلا، و هو ما استأثر اللّه تعالى بعلمه، كقيام الساعة و الحروف المقطعة فى أوائل السور. و قد عزا الألوسي هذا الرأى إلى السادة الحنفية.

٢- و منها أن المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور و إما بالتأويل أما المتشابه فهو ما استأثر تعالى بعلمه، كقيام الساعة و خروج الدجال و الحروف المقطعة فى أوائل السور. و ينسب هذا القول إلى أهل السنة على أنه هو المختار عندهم.

۳- و منها أن المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا من التأويل أما المتشابه فهو ما احتمل أوجها. و يعزى هذا الرأى إلى ابن عباس، و يجرى عليه أكثر الأصوليين.

۴- و منها أن المحكم ما استقل بنفسه و لم يحتج إلى بيان. أما المتشابه فهو الذى لا يستقل بنفسه، بل يحتاج إلى بيان، فتارة يبين بكذا، و تارة يبين بكذا، لحصول الاختلاف فى تأويله و يحكى هذا القول عن الإمام أحمد رضى اللّه عنه.

۵- و منها أن المحكم هو السديد النظم و الترتيب، الذى يفضى إلى إثارة المعنى المستقيم من غير مناف. أما المتشابه فهو الذى لا يحيط العلم بمعناه المطلوب من حيث اللغة، إلا أن تقترن به أمارة أو قرينة. و يندرج المشترك فى المتشابه بهذا المعنى. و هو منسوب إلى إمام الحرمين.

۶- و منها أن المحكم هو الواضح المعنى الذى لا يتطرق إليه إشكال مأخوذ من الإحكام و هو الإتقان. أما المتشابه فنقيضه. و ينتظم المحكم على هذا ما كان نصا و ما كان ظاهرا. و ينتظم المتشابه ما كان من الأسماء المشتركة و ما كان من الألفاظ الموهمة للتشبيه فى حقه سبحانه. و قد نسب هذا القول إلى بعض المتأخرين، و لكنه فى الحقيقة رأى الطيبى إذ قال فيما حكى السيوطى عنه:

«المراد بالمحكم ما اتضح معناه، و المتشابه بخلافه، لأن اللفظ الذى يقبل معنى، إما أن يحتمل غيره أولا. الثانى النص، و الأول إما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أولا. الأول الظاهر؛ و الثانى إما أن يكون مساويه أولا. الأول هو المجمل، و الثانى المؤول. فالمشترك بين النص و الظاهر هو المحكم، و المشترك بين المجمل و المؤول المتشابه.

و يؤيد هذا التقسيم أنه تعالى أوقع المحكم مقابلا للمتشابه. فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله و يعضد ذلك أسلوب الآية، و هو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرق ما جمع فى معنى الكتاب، بأن قال: «مِنْهُ آياتٌ. مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ، وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ» و أراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء فقال أولا: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» إلى أن قال: «وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» و كان يمكن أن يقال: و أما الذين فى قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم) لكنه وضع موضع ذلك «وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» لإتيان لفظ الرسوخ، لأنه لا يحصل إلا بعد التثبت العام و الاجتهاد البليغ. فإذا استقام القلب على طريق الرشاد و رسخ القدم فى العلم، أفصح صاحبه النطق بالقول الحق. و كفى بدعاء

الراسخين فى العلم: رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ شاهدا على أن «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» مقابل لقوله: «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ». و فيه إشارة إلى أن الوقف تام على قوله «إلا اللّه» و إلى أن علم بعض المتشابه مختص باللّه تعالى، و أن من حاول معرفته فهو الذى أشار إليه فى الحديث بقوله:

(فاحذرهم) اه.

و هو كلام نفيس كما تراه: و الحديث الذى نوه به

أخرجه الشيخان و غيرهما عن عائشة قالت: تلا رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم هذه الآية: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ إلى قوله: «أُولُوا الْأَلْبابِ» قالت: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم (فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى اللّه فاحذرهم).

(٧) و منها أن المحكم ما كانت دلالته راجحة، و هو النص و الظاهر، أما المتشابه فما كانت دلالته غير راجحة، و هو المجمل و المؤول و المشكل. و يعزى هذا الرأى إلى الإمام الرازى و اختاره كثير من المحققين. و قد بسطه الإمام فقال ما خلاصته:

«اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى، إما ألا يكون محتملا لغيره، أو يكون محتملا لغيره. الأول النص، و الثانى إما أن يكون احتماله لأحد المعانى راجحا و لغيره مرجوحا، و إما أن يكون احتماله لهما بالسوية. و اللفظ بالنسبة للمعنى الراجح يسمى ظاهرا، و بالنسبة للمعنى المرجوح يسمى مؤولا، و بالنسبة للمعنيين المتساويين أو المعانى المتساوية يسمى مشتركا، و بالنسبة لأحدهما على التعيين يسمى مجملا. و قد يسمى اللفظ مشكلا إذا كان معناه الراجح باطلا، و معناه المرجوح حقا.

إذا عرفت هذا فالمحكم ما كانت دلالته راجحة، و هو النص و الظاهر؛ لاشتراكهما فى حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، و الظاهر راجح غير مانع منه.

أما المتشابه فهو ما كانت دلالته غير راجحة، و هو المجمل و المؤول و المشكل؛ لاشتراكها فى أن دلالة كل منها غير راجحة. و أما المشترك فإن أريد منه كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، و إن أريد بعضها على التعيين فهو مجمل.

ثم إن صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لا بد فيه من دليل منفصل. و ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا و إما أن يكون عقليا. و الدليل اللفظى لا يكون قطعيا، لأنه موقوف على نقل اللغات، و نقل وجوه

النحو و التصريف، و موقوف على عدم الاشتراك، و عدم المجاز، و عدم الاضمار، و عدم التخصيص، و عدم المعارض العقلى و النقلى. و كل ذلك مظنون. و الموقوف على المظنون مظنون.

و على ذلك فلا يمكن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معنى مرجوح بدليل لفظى فى المسائل الأصولية الاعتقادية. و لا يجوز صرفه إلا بواسطة قيام الدليل القطعى العقلى على أن المعنى الراجح محال عقلا و إذا عرف المكلف أنه ليس مراد اللّه تعالى، فعند ذلك لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح ما هو؟ لأن طريقه إلى تعيينه إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز، و بترجيح تأويل على تأويل. و ذلك الترجيح لا يكون إلا بالدلائل اللفظية، و هى لا تفيد إلا الظن. و التعويل عليها فى المسائل القطعية لا يفيد. لذا كان مذهب السلف عدم الخوض فى تعيين التأويل فى المتشابه، بعد اعتقاد أن ظاهر اللفظ محال، لقيام الأدلة العقلية القطعية على ذلك» اه.

نظرة فى هذه الآراء:

نحن إذا نظرنا فى هذه الآراء، لا نجد بينها تناقضا و لا تعارضا، بل نلاحظ بينها تشابها و تقاربا. بيد أن رأى الرازى أهداها سبيلا، و أوضحها بيانا؛ لأن أمر الإحكام و التشابه يرجع فيما نفهم، إلى وضوح المعنى المراد للشارع من كلامه و إلى عدم وضوحه.

و تعريف الرازى جامع مانع من هذه الناحية، لا يدخل فى المحكم ما كان خفيا، و لا فى

المتشابه ما كان جليا؛ لأنه استوفى وجوه الظهور و الخفاء استيفاء تاما، فى بيان تقسيمه الذى بناه على راجح و مرجوح، و الذى أعلن لنا منه أن الراجح ما كان واضحا لا خفاء فيه، و أن المرجوح ما كان خفيا لا جلاء معه.

و قريب منه رأى الطيبى الذى قبله حتى كأنه هو، غير أنه لم يستوف وجوه الظهور و الخفاء استيفاء الرازى. أما رأى إمام الحرمين ففيه شىء من الإبهام.

و كذلك رأى الإمام أحمد لا ندرى ما مراده بالبيان الذى يحتاج إليه المتشابه، و لا يحتاج إليه المحكم؟.

و رأى ابن عباس يخرج الظاهر من المحكم، و يدخله فى المتشابه، مع أنه من الواضحات و احتماله لغير معناه الراجح احتمال ضعيف، لا يقدح فى ظهوره و وضوحه.

و الرأى الثانى يعكس الآية، فيدخل فى المحكم كثيرا من الخفيات، و يقصر المتشابه على نوع واحد منها. فيكون تعريف المحكم فيه غير مانع، و تعريف المتشابه غير جامع، بالنسبة إلى المذهب المختار، و هو مذهب الرازى.

و الرأى الأول المنسوب إلى الأحناف، يقصر تعريف المحكم على النص، و تعريف المتشابه على ما استأثر اللّه بعلمه، و يلزم عليه وجود واسطة لا تدخل فى المحكم و لا فى المتشابه. و يكون تعريفهما غير جامع بالنسبة للمذهب المختار أيضا.

آراء أخرى:

و اعلم أن وراء هذه الآراء آراء أخرى.

(١) منها أن المحكم هو الذى يعمل به، أما المتشابه فهو الذى يؤمن به و لا يعمل به.

و قد روى السيوطى هذا القول عن عكرمة و قتادة و غيرهما. و فيه أن ذلك قصر للمحكم على ما كان من قبيل الأعمال، و قصر للمتشابه على ما كان من قبيل العقائد، و إطلاق القول فيهما على هذا الوجه غير سديد. فإن أرادوا بالمحكم أنه هو الواضح الذى يؤخذ بمعناه على التعيين، و بالمتشابه ما كان خفيا يجب الإيمان به دون تعيين لمعناه، نقول: إن أرادوا ذلك فالعبارة قاصرة عن أداء هذا المراد، و المراد منها لا يدفع الإيراد عليها.

(٢) و منها أن المحكم ما كان معقول المعنى، و المتشابه بخلافه، كأعداد الصلوات، و اختصاص الصيام برمضان دون شعبان، و فيه أن هذا التفسير قاصر عن الوفاء بكل ما كان واضحا و كل ما كان خفيا.

(٣) و منها أن المحكم ما لم يتكرر لفظه و المتشابه ما تكرر لفظه، و فيه أن هذا المعنى بالنسبة إلى المتشابه أقرب إلى اللغة منه إلى الاصطلاح الذى عليه الجمهور، و فيه إهمال لما اعتبر هنا من أمر الخفاء و الظهور.

(٤) و منها أن المحكم ما لم ينسخ، و المتشابه ما نسخ، و فيه أن هذا اصطلاح آخر نوهنا به سابقا.

و نظرا إلى أن هذه الآراء أضعف من تلك الآراء التى قدمناها، و أبعد عنها فى ملحظها و مغزاها؛ أفردناها بالذكر، و لم نسلكها مع تلك فى سمط واحد.

و على كل حال فالأمر سهل و هين؛ لأنه يرجع إلى الاصطلاح أو ما يشبه الاصطلاح، و لا مشاحة فى الاصطلاح. و لو لا أن تفسير آية آل عمران التى مرت فى كلامنا و كلام الطيبى، لا يتمشى بسهولة على هذه الآراء المرجوحة، لما أتعبنا أنفسنا فى مناقشتها و نقدها، و فى اختيار رأى الرازى من بينها.

منشأ التشابه و أقسامه و أمثلته

نعلم مما سبق أن منشأ التشابه إجمالا، هو خفاء مراد الشارع من كلامه. أما تفصيلا فنذكر أن منه ما يرجع خفاؤه إلى اللفظ، و منه ما يرجع خفاؤه إلى المعنى، و منه ما يرجع خفاؤه إلى اللفظ و المعنى معا.

(فالقسم الأول) و هو ما كان التشابه فيه راجعا إلى خفاء فى اللفظ وحده، منه مفرد و مركب، و المفرد قد يكون الخفاء فيه ناشئا من جهة غرابته أو من جهة اشتراكه.

و المركب قد يكون الخفاء فيه ناشئا من جهة اختصاره، أو من جهة بسطه، أو من جهة ترتيبه.

مثال التشابه فى المفرد بسبب غرابته و ندرة استعماله، لفظ الأبّ بتشديد الباء فى قوله سبحانه. وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا و هو ما ترعاه البهائم. بدليل قوله بعد ذلك: (مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ).

و مثال التشابه فى المفرد بسبب اشتراكه بين معان عدة، لفظ اليمين فى قوله سبحانه:

(فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ) أى فأقبل إبراهيم على أصنام قومه ضاربا لها باليمين من يديه لا بالشمال، أو ضاربا لها ضربا شديدا بالقوة؛ لأن اليمين أقوى الجارحتين، أو ضاربا لها بسبب اليمين التى حلفها و نوه بها القرآن إذ قال وَ تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ. كل ذلك جائز. و لفظ اليمين مشترك بينها.

و مثال التشابه فى المركب بسبب اختصاره، قوله تعالى: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ فإن خفاء المراد فيه، جاء من ناحية إيجازه و الأصل:

و إن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى لو تزوجتموهن، فانكحوا من غير هن ما طاب لكم من النساء.

و معناه أنكم إذا تحرجتم من زواج اليتامى مخافة أن تظلموهن؛ فأمامكم غيرهن فتزوجوا

منهن ما طاب لكم. و قيل إن القوم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى و لا يتحرجون من الزنى، فأنزل اللّه الآية. و معناها: إن خفتم الجور فى حق اليتامى فخافوا الزنى أيضا، و تبدلوا به الزواج الذى وسع اللّه عليكم فيه؛ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع.

و مثال التشابه يقع فى المركب بسبب بسطه و الإطناب فيه، قوله جلت حكمته:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) فإن حرف الكاف لو حذف و قيل (ليس مثله شىء) كان أظهر للسامع من هذا التركيب الذى ينحل إلى: (ليس مثل مثله شىء) و فيه من الدقة ما يعلو على كثير من الأفهام.

و مثال التشابه يقع فى المركب لترتيبه و نظمه، قوله جل ذكره الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً* قَيِّماً فإن الخفاء هنا جاء من جهة الترتيب بين لفظ (قيما) و ما قبله. و لو قيل: أنزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا. لكان أظهر أيضا.

و اعلم أن فى مقدمة هذا القسم فواتح السور المشهورة، لأن التشابه و الخفاء فى المراد منها. جاء من ناحية ألفاظها لا محالة.

(و القسم الثانى) و هو ما كان التشابه فيه راجعا إلى خفاء المعنى وحده، مثاله كل ما جاء فى القرآن الكريم وصفا للّه تعالى، أو لأهوال القيامة، أو لنعيم الجنة و عذاب النار فإن العقل البشرى لا يمكن أن يحيط بحقائق صفات الخالق، و لا بأهوال القيامة، و لا بنعيم أهل الجنة و عذاب أهل النار. و كيف السبيل إلى أن يحصل فى نفوسنا صورة ما لم نحسه، و ما لم يكن فينا مثله و لا جنسه؟.

و اعلم أن فى مقدمة هذا القسم المشكلات المعروفة بمتشابهات الصفات. فإن التشابه

و الخفاء لم يجيء من ناحية غرابة فى اللفظ أو اشتراك فيه بين عدة معان أو إيجاز أو إطناب مثلا. فتعين أن يكون من ناحية المعنى وحده.

(القسم الثالث) و هو ما كان التشابه فيه راجعا إلى اللفظ و المعنى معا، له أمثلة كثيرة منها قوله عز اسمه. وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها فإن من لا يعرف عادة العرب فى الجاهلية، لا يستطيع أن يفهم هذا النص الكريم على وجهه. ورد أن ناسا من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا و لا دارا و لا فسطاطا من باب. فإن كان من أهل المدر نقب نقبا فى ظهر بيته، يدخل و يخرج منه و إن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فنزل قول اللّه. وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها. وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى، وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها، وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

فهذا الخفاء الذى فى هذه الآية، يرجع إلى اللفظ بسبب اختصاره؛ و لو بسط لقيل:

و ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها إذا كنتم محرمين بحج أو عمرة. و يرجع الخفاء إلى المعنى أيضا، لأن هذا النص على فرض بسطه كما رأيت، لا بد معه من معرفة عادة العرب فى الجاهلية و إلا لتعذر فهمه.

قال الراغب فى المفردات القرآن: المتشابه بالجملة ثلاثة أضرب. متشابه من جهة اللفظ فقط، و من جهة المعنى فقط، و من جهتهما. (فالأول) ضربان، أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة، إما من جهة الغرابة، نحو الأبّ و يزفّون،

أو الاشتراك كاليد و اليمين. و ثانيهما يرجع إلى جملة الكلام المركب، و ذلك ثلاثة أضرب، ضرب لاختصار الكلام، نحو وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ. و ضرب لبسطه نحو لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لأنه لو قيل. ليس مثله شيء كان أظهر للسامع، و ضرب لنظم الكلام، نحو أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً* قَيِّماً تقديره، أنزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا.

(و المتشابه من جهة المعنى) أوصاف اللّه تعالى و أوصاف القيامة، فإن تلك الأوصاف لا تتصور لنا، إذ كان لا يحصل فى نفوسنا صورة ما لم نحسه أو ليس من جنسه.

(و المتشابه من جهتهما) خمسة أضرب. الأول: من جهة الكمية كالعموم و الخصوص، نحو اقتلوا المشركين، و الثانى: من جهة الكيفية كالوجوب و الندب، نحو فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ و الثالث: من جهة الزمان كالناسخ و المنسوخ، نحو اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و الرابع: من جهة المكان و الأمور التى نزلت فيها، نحو وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ فإن من لا يعرف عادتهم فى الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه الآية، الخامس: من جهة الشروط التى يصح بها الفعل و يفسد، كشروط الصلاة و النكاح ... و هذه الجملة إذا تصورت علم أن كل ما ذكره المفسرون فى فى تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم) اه.

و هو كلام بعيد،؟؟؟؟ فى بعضه شيئا.

أنواع المتشابهات

يمكننا أن ننوع المتشابهات– على ضوء ما سبق– ثلاثة أنواع:

(النوع الأول) ما لا يستطيع البشر جميعا أن يصلوا إليه، كالعلم بذات اللّه و حقائق صفاته، و كالعلم بوقت القيامة و نحوه من الغيوب التى استأثر اللّه تعالى بها وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ، وَ يَعْلَمُ ما فِي الْأَرْحامِ وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً، وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

(النوع الثانى) ما يستطيع كل إنسان أن يعرفه عن طريق البحث و الدرس، كالمتشابهات التى نشأ التشابه فيها من الإجمال و البسط و الترتيب و نحوها مما سبق.

(١٢– مناهل العرفان ٢)

(النوع الثالث) ما يعلمه خواص العلماء دون عامتهم، و لذلك أمثلة كثيرة من المعانى العالية التى تفيض على قلوب أهل الصفاء و الاجتهاد عند تدبرهم لكتاب اللّه.

قال الراغب (المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك، و ضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة و الأحكام المغلقة. و ضرب متردد بين الأمرين يختص به بعض الراسخين فى العلم و يخفى على من دونهم. و هو المشار إليه

بقوله صلى اللّه عليه و سلم لابن عباس: (اللهم فقهه فى الدين و علمه التأويل)

. هل فى ذكر المتشابهات من حكمة

عرفنا أن المتشابهات انواع ثلاثة، و نزيدك هنا أن لهذه المتشابهات المتنوعة حكمة بل حكما فى ذكر الشارع إياها.

فالنوع الأول– و هو ما استأثر اللّه بعلمه– تلوح لنا فيه حكم خمس:

(أولاها) رحمة اللّه بهذا الإنسان الضعيف الذى لا يطيق معرفة كل شىء. و إذا كان الجبل حين تجلى له ربه جعله دكا و خر موسى صعقا، فكيف لو تجلى سبحانه بذاته و حقائق صفاته للإنسان؟ و من هذا القبيل أخفى اللّه على الناس معرفة الساعة رحمة بهم كيلا يتكاسلوا و يقعدوا عن الاستعداد لها، و كيلا يفتك يهم الخوف و الهلع لو أدركوا بالتحديد شدة قربها منهم. و لمثل هذا حجب اللّه عن العباد معرفة آجالهم، ليعيشوا فى بحبوحة من أعمارهم، فسبحانه من إله حكيم، رحمن رحيم.

(ثانيتها) الابتلاء و الاختبار: أ يؤمن البشر بالغيب ثقة بخبر الصادق أم لا؟ فالذين اهتدوا يقولون آمنا و إن لم يعرفوا على التعيين. و الذين فى قلوبهم زيغ يكفرون به، و هو الحق من ربهم، و يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و الخروج من الدين جملة.

(ثالثتها) ما ذكره الفخر الرازى بقوله: «إن القرآن يشتمل على دعوة الخواص و العوام. و طبائع العوام تنبو فى أكثر الأمور عن إدراك الحقائق فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم و لا متحيز و لا مشار إليه، ظن أن هذا عدم و نفى محض؛ فيقع فى التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه و ما توهموه، و يكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح. فالقسم الأول و هو الذى يخاطبون به فى

أول الأمر من باب المتشابه، و القسم الثانى و هو الذى يكشف عن الحق الصريح هو المحكم» اه و هذه الحكمة ظاهرة فى متشابه الصفات.

(رابعتها) إقامة دليل على عجز الإنسان و جهالته، مهما عظم استعداده و غزر علمه، و إقامة شاهد على قدرة اللّه الخارقة، و أنه وحده هو الذى أحاط بكل شيء علما، و أن الخلق جميعا لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. و هنالك يخضع العبد و يخشع، و يطامن من كبريائه و يخنع، و يقول ما قالت الملائكة بالأمس: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم».

قال بعض العارفين: (العقل مبتلى باعتقاد أحقية المتشابه، كابتلاء البدن بأداء العبادة. كالحكيم إذا صنف كتابا أجمل فيه أحيانا، ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه. و كالملك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره. و قيل: لو لم يبتل العقل الذى هو أشرف البدن، لاستمر العالم فى أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس إلى التذلل بذل العبودية و المتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها، استسلاما و اعترافا بقصورها، و لهذا ختم الآية يريد آية «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ» بقوله. «وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ» تعريضا للزائغين، و مدحا للراسخين. يعنى من لم يتذكر و يتعظ و يخالف هواه، فليس من أولى العقول.

و من ثم قال الراسخون فى العلم: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا، وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» فخضعوا لباريهم لاستنزال العلم اللدنى بعد أن استعاذوا به من الزيغ النفسانى) اه.

(خامستها) ما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله: (لو كان- أى القرآن- كله محكما بالكلية، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد. و كان بصريحه مبطلا لجميع المذاهب المخالفة له. و ذلك منفر لأرباب المذاهب الأخرى عن النظر فيه، أما وجود المتشابه و المحكم فيه فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيه كل ما يؤيد مذهبه. فيضطر إلى النظر فيه، و قد يتخلص المبطل عن باطله، إذا أمعن فيه النظر، فيصل إلى الحق).

يضاف إلى هذه الحكم الخمس ما ذكرناه عند الكلام على فواتح السور و دفع الشبهات عنها بالجزء الأول من هذا الكتاب (ص ٢١٩- ٢٣٠) بالطبعة الثانية.

(و أما النوع الثانى و الثالث من المتشابهات) فتلوح لنا فى ذكره و اشتمال القرآن عليه حكم خمس أيضا.

(أولها) تحقيق إعجاز القرآن، لأن كل ما استتبع فيه شيئا من الخفاء المؤدى إلى التشابه، له مدخل عظيم فى بلاغته و بلوغه الطرف الأعلى فى البيان. و لو أخذنا فى شرح هذا لضاق بنا المقام، و خرجنا جملة من هذا الميدان. إلى

ميدان علوم البلاغة و ما حوت من خواص و أسرار، للإيجاز و الإطناب و المساواة، و التقديم و التأخير، و الذكر و الحذف، و الحقيقة و المجاز، و نحو ذلك.

(ثانيتها) تيسير حفظ القرآن و المحافظة عليه، لأن كل ما احتواه من تلك الوجوه المستلزمة للخفاء، دال على معان كثيرة زائدة على ما يستفاد من أصل الكلام، و لو عبر عن هذه المعانى الثانوية الكثيرة بألفاظ، لخرج القرآن فى مجلدات واسعة ضخمة، يتعذر معها حفظه و المحافظة عليه. «قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي. وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً».

و كذلك يدرك القارئ لدقة القرآن و علو أسلوبه روعة و لذة تغريه على قراءته، و تشجعه على استظهاره و حفظه.

(ثالثتها) ما ذكره الفخر الرازى بقوله: (متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب و أشق. و زيادة المشقة توجب مزيد الثواب. قال تعالى أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ).

(رابعتها) ما ذكره الفخر أيضا بقوله: (باشتمال القرآن على المحكم و المتشابه، يضطر الناظر فيه إلى تحصيل علوم كثيرة، مثل اللغة و النحو و أصول الفقه مما يعينه على النظر و الاستدلال. فكان وجود المتشابه سببا فى تحصيل علوم كثيرة).

(خامستها) ما ذكره أيضا بقوله: (باشتمال القرآن على المحكم و المتشابه يضطر الناظر فيه إلى الاستعانة بالأدلة العقلية، فيتخلص من ظلمة التقليد. و فى ذلك تنويه بشأن العقل و التعويل عليه، و لو كان كله محكما لما احتاج إلى الدلائل العقلية، و لظل العقل مهملا) اه.

ملاحظة:

يمكن اعتبار بعض هذه الحكم فى النوع الأول، كما يمكن اعتبار بعض حكم النوع الأول هنا، لكن بشيء من التكليف. و لقد راعينا ما يجب أن تراعيه من أن بعض هذه الحكم لا تتأتى إلا فى أنواع خاصة من المتشابهات، و لكن المجموع يتحقق فى المجموع، و ذلك كاف فى صحة هذا العرض، فاكتف أنت به و لاحظه، و باللّه تعالى التوفيق.

متشابه الصفات

عرفنا أن المتشابهات تجمع ألوانا مختلفة. و نزيدك هنا أن من بينها لونين كثر الكلام فيهما (أولهما) فواتح السور، نحو الم، ق، طس و ما أشبهها. و قد أفضنا القول فيها بالمبحث السابع من الجزء الأول من هذا الكتاب. (ثانيهما) الآيات المشكلة الواردة فى شأن اللّه تعالى، و تسمى آيات الصفات، أو متشابه الصفات. و لا بن اللبان فيها تصنيف مفرد، سماه:

(رد المتشابهات إلى الآيات المحكمات) مثل قوله سبحانه: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى و ما أشبهه. و إنما أفرد هذا النوع بالذكر و بالتأليف لأنه كثر فيه القيل و القال، و كان فتنة ارتكس فيها كثير من القدامى و المحدثين.

الرأى الرشيد فى متشابه الصفات

علماؤنا أجزل اللّه مثوبتهم- قد اتفقوا على ثلاثة أمرر تتعلق بهذه المتشابهات، ثم اختلفوا فيما وراءها.

(فأول ما اتفقوا عليه) صرفها عن ظواهرها المستحيلة، و اعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا. كيف و هذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة. و بما هو معروف عن الشارع نفسه فى محكماته؟

(ثانيه) أنه إذا توقف الدفاع عن الإسلام على التأويل لهذه المتشابهات، وجب تأويلها بما يدفع شبهات المشتبهين، و يرد طعن الطاعنين.

(ثالثه) أن المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهما قريبا، وجب القول به إجماعا و ذلك كقوله سبحانه وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ فإن الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة قطعا.

و ليس لها بعد ذلك إلا تأويل واحد، هو الكينونة معهم بالإحاطة علما و سمعا و بصرا و قدرة و إرادة.

و أما اختلاف العلماء فيما وراء ذلك فقد وقع على ثلاثة مذاهب:

(المذهب الأول) مذهب السلف، و يسمى مذهب المفوضة، (بكسر الواو و تشديدها) و هو تفويض معانى هذه المتشابهات إلى اللّه وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المستحيلة.

و يستدلون على مذهبهم هذا بدليلين.

أحدهما عقلى و هو أن تعيين المراد من هذه المتشابهات إنما يجرى على قوانين اللغة و استعمالات العرب، و هى لا تفيد إلا الظن، مع أن صفات اللّه من العقائد التى لا يكفى فيها الظن، بل لا بد فيها من اليقين و لا سبيل إليه، فلنتوقف و لنكل التعيين إلى العليم الخبير.

و الدليل الثانى نقلى، يعتمدون فيه على عدة أمور: منها حديث عائشة السابق، و فيه «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه؛ فأولئك الذين سمى اللّه، فاحذرهم».

و منها ما

رواه الطبرانى فى الكبير عن أبى مالك الأشعرى أنه سمع رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يقول «لا أخاف على أمتى إلا ثلاث خلال: أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، و أن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغى تأويله «وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»

الحديث.

و منها ما

أخرجه ابن مردويه عن أبيه عن جده عن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال: «إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا. فما عرفتم منه فاعملوا، و ما تشابه فآمنوا به».

و منها ما أخرجه الدارمى عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له ابن صبيغ[1] قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر و قد أعدله عراجين النخل، فقال له:

من أنت؟ فقال: أنا عبد اللّه بن صبيغ. فأخذ عمر عرجونا فضربه حتى دمى رأسه. و جاء فى رواية أخرى: فضربه حتى ترك ظهره دبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود، فقال: إن كنت تريد قتلى فاقتلنى قتلا جميلا. فأذن له إلى أرضه، و كتب إلى أبى موسى الأشعرى: ألا يجالسه أحد من المسلمين» اه و الدبرة بفتحات ثلاث هى قرحة الدابة فى أصل الوضع اللغوى، و المراد هنا أنه صير فى ظهره من الضرب جرحا داميا كأنه

[1] كذلك جاء اسم ابن صبيغ فى كتاب الإتقان للسيوطى، بلفظ ابن، و بالغين المعجمة فى صبيغ مع صورة التصغير. و لكنى رأيت شيخ الإسلام المالكى بتونس، و هو السيد محمد الطاهر بن عاشور، يصوب فى بحث له أن اسمه« صبغ بن شريك أو ابن عسل التميمى» من غير كلمة ابن، و بصاد مهملة مفتوحة، و باء مكسورة، و غين معجمة. ثم ذكر بعد هذا التصويب أن كثيرا من الناس يحرفونه فيقولون« ضبيع» بضاد معجمة، و عين مهملة، و بصيغة التصغير. ثم قال: و يقولون:
أبو صبيغ.

قرحة فى دابة و رضى اللّه عن عمر، فإن هذا الأثر يدل على أن ابن صبيغ فتح أو حاول أن يفتح باب فتنة بتتبعه متشابهات القرآن يكثر الكلام فيها و يسأل الناس عنها.

و منها ما ورد من أن الإمام مالكا رضى اللّه عنه سئل عن الاستواء فى قوله سبحانه:

الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى فقال: الاستواء معلوم و الكيف مجهول، و السؤال عن هذا بدعة، و أظنك رجل سوء. أخرجوه عنى. يريد- رحمة اللّه عليه- أن الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية، و لكن هذا الظاهر غير مراد قطعا، لأنه يستلزم التشبيه المحال على اللّه بالدليل القاطع و الكيف مجهول أى تعيين مراد الشارع مجهول لنا لا دليل عندنا عليه، و لا سلطان لنا به، و السؤال عنه بدعة أى الاستفسار عن تعيين هذا المراد على اعتقاد أنه مما شرعه اللّه، بدعة؛ لأنه طريقة فى الدين مخترعة مخالفة لما أرشدنا إليه الشارع من وجوب تقديم المحكمات و عدم اتباع المتشابهات و ما جزاء المبتدع

إلا أن يطرد و يبعد عن الناس، خوف أن يفتنهم، لأنه رجل سوء. و ذلك سر قوله «و أظنك رجل سوء. أخرجوه عنى» اه.

قال ابن الصلاح: على هذه الطريقة مضى صدر الأمة و ساداتها و إياها اختار أئمة الفقهاء و قادتها، و إليها دعا أئمة الحديث و أعلامه. و لا أحد من المتكلمين من أصحابنا يصدف عنها و يأباها اه.

(المذهب الثانى) مذهب الخلف، و يسمى مذهب المؤولة بتشديد الواو و كسرها و هم فريقان: فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين، ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين، و ينسب هذا إلى أبى الحسن الأشعرى، و فريق يؤولها بصفات أو بمعان نعلمها على التعيين، فيحمل اللفظ الذى استحال ظاهره من هذه المتشابهات على معنى يسوغ لغة، و يليق باللّه عقلا و شرعا، و ينسب هذا الرأى إلى ابن برهان و جماعة من المتأخرين. قال السيوطى: و كان إمام الحرمين يذهب إليه ثم رجع عنه فقال فى الرسالة النظامية: «الذى نرتضيه دينا، و ندين اللّه به عقدا، اتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها» اه.

أما حجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا إليه فهو أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذى يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له، و ما دام فى الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم، فالنظر قاض بوجوبه، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم، و تنزيها له عن أن يجرى مجرى العجوز العقيم.

(المذهب الثالث) مذهب المتوسطين. و قد نقل السيوطى هذا المذهب فقال: و توسط ابن دقيق العيد فقال: إذا كان التأول قريبا من لسان العرب لم ينكر، أو بعيدا توقفنا عنه و آمنا بمعناه على الوجه الذى أريد به مع التنزيه. و ما كان معناه من هذه الألفاظ

ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف، كما فى قوله تعالى: يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ فنحمله على حق اللّه و ما يجب له اه.

تطبيق و تمثيل:

و لنطبق هذه المذاهب على قوله سبحانه: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى، فنقول:

يتفق الجميع من سلف و خلف على أن ظاهر الاستواء على العرش، و هو الجلوس عليه مع التمكن و التحيز، مستحيل لأن الأدلة القاطعة تنزه اللّه عن أن يشبه خلقه أو يحتاج إلى شيء منه، سواء أ كان مكانا يحل فيه أم غيره. و كذلك اتفق السلف و الخلف على أن هذا الظاهر غير مراد للّه قطعا، لأنه تعالى نفى عن نفسه المماثلة لخلقه، و أثبت لنفسه الغنى عنهم، فقال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و قال «لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» فلو أراد هذا الظاهر لكان متناقضا.

ثم اختلف السلف و الخلف بعد ما تقدم، فرأى السلفيون أن يفوضوا تعيين معنى الاستواء إلى اللّه، هو أعلم بما نسبه إلى نفسه و أعلم بما يليق به، و لا دليل عندهم على هذا التعيين.

و رأى الخلف أن يؤولوا، لأنه يبعد كل البعد أن يخاطب اللّه عباده بما لا يفهمون، و ما دام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل. بيد أنهم افترقوا فى هذا التأويل فرقتين؛ فطائفة الأشاعرة يؤولون من غير تعيين و يقولون: إن المراد من الآية إثبات أنه تعالى متصف بصفة سمعية لا نعلمها على التعيين، تسمى صفة الاستواء. و طائفة المتأخرين يعينون فيقولون: إن المراد بالاستواء هنا هو الاستيلاء و القهر، من غير معاناة و لا تكلف؛ لأن اللغة تتسع لهذا المعنى، و منه قول الشاعر العربى:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق

أى استولى و قهر، أو دبر و حكم، فكذلك يكون معنى النص الكريم: الرحمن

استولى على عرش العالم، و حكم العالم بقدرته، و دبره بمشيئته و ابن دقيق العيد يقول بهذا التأويل إن رآه قريبا، و يتوقف إن رآه بعيدا.

و قل مثل ذلك فى نحو «و يبقى وجه ربك– و لتصنع على عينى– يد اللّه فوق أيديهم– و السموات مطويات بيمينه– يخافون ربهم من فوقهم– و جاء ربك– و عنده مفاتح الغيب». فالسلف يفوضون فى معانيها تفويضا مطلقا بعد تنزيه اللّه عن ظواهرها المستحيلة.

و الأشاعرة يفسرونها بصفات سمعية زائدة على الصفات التى نعلمها، و لكنهم يفوضون الأمر فى تعيين هذه الصفات إلى اللّه. فهم مؤولون من وجه مفوضون من وجه. و المتأخرون يفسرون الوجه بالذات و لفظ (و لتصنع على عينى) بتربية موسى ملحوظا بعناية اللّه و جميل رعايته، و لفظ اليد بالقدرة، و لفظ اليمين بالقوة، و الفوقية بالعلو المعنوى دون الحسى، و المجيء فى قوله (وَ جاءَ رَبُّكَ) بمجيء أمره و العندية فى قوله (وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ) بالإحاطة و التمكن. أو بمثل ذلك فى الجميع.

إرشاد و تحذير:

لقد أسرف بعض الناس فى هذا العصر، فخاضوا فى متشابه الصفات بغير حق، و أتوا فى حديثهم عنها و تعليقهم عليها بما لم يأذن به اللّه، و لهم فيها كلمات غامضة تحتمل التشبيه و التنزيه، و تحتمل الكفر و الإيمان، حتى باتت هذه الكلمات نفسها من المتشابهات، و من المؤسف أنهم يواجهون العامة و أشباههم بهذا. و من المحزن أنهم ينسبون ما يقولون إلى سلفنا الصالح، و يخيلون إلى الناس أنهم سلفيون من ذلك قولهم: إن اللّه تعالى يشار إليه بالإشارة الحسية؛ و له من الجهات الست: جهة الفوق. و يقولون: إنه استوى على عرشه بذاته استواء حقيقيا؛ بمعنى أنه استقر فوقه استقرارا حقيقيا، غير أنهم يعودون فيقولون:

ليس كاستقرارنا و ليس على ما نعرف، و هكذا يتناولون أمثال هذه الآية. و ليس لهم مستند فيما نعلم إلا التشبث بالظواهر. و لقد تجلى لك مذهب السلف و الخلف، فلا نطيل بإعادته.

و لقد علمت أن حمل المتشابهات فى الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها، ليس رأيا لأحد من المسلمين، و إنما هو رأى لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود و النصارى، و أهل النحل الضالة كالمشبهة و المجسمة. أما نحن– معاشر المسلمين– فالعمدة عندنا فى أمور العقائد هى الأدلة القطعية، التى توافرت على أنه تعالى ليس جسما و لا متحيزا و لا متجزئا و لا متركبا، و لا محتاجا لأحد، و لا إلى مكان و لا إلى زمان، و لا نحو

ذلك: و لقد جاء القرآن بهذا فى محكماته إذ يقول: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و يقول: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ* وَ لَمْ يُولَدْ* وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ و يقول: إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ، وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ. وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ و يقول يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ. وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ و غير هذا كثير فى الكتاب و السنة، فكل ما جاء مخالفا بظاهره لتلك القطعيات و المحكمات، فهو من المتشابهات التى لا يجوز اتباعها، كما تبين لك فيما سلف.

ثم إن هؤلاء المتمسحين فى السلف متناقضون، لأنهم يثبتون تلك المتشابهات على حقائقها، و لا ريب أن حقائقها تستلزم الحدوث و أعراض الحدوث كالجسمية و التجزؤ و الحركة و الانتقال، لكنهم بعد أن يثبتوا تلك المتشابهات على حقائقها ينفون هذه اللوازم، مع أن القول بثبوت الملزومات و نفى لوازمها تناقض لا يرضاه لنفسه عاقل فضلا عن طالب أو عالم.

فقولهم فى مسألة الاستواء الآنفة: إن الاستواء باق على حقيقته يفيد أنه الجلوس المعروف المستلزم للجسمية و التحيز، و قولهم بعد ذلك ليس هذا الاستواء على ما نعرف، يفيد أنه ليس الجلوس المعروف المستلزم للجسمية و التحيز. فكأنهم يقولون: إنه مستو غير مستو، و مستقر فوق العرش غير مستقر، أو متحيز غير متحيز و جسم غير جسم، أو أن الاستواء على العرش ليس هو الاستواء على العرش. و الاستقرار فوقه ليس هو الاستقرار فوقه، إلى غير ذلك من الإسفاف و التهافت! فإن أرادوا بقولهم الاستواء على حقيقته؛ أنه على حقيقته التى يعلمها اللّه و لا نعلمها نحن، فقد اتفقنا، لكن بقى أن تعبيرهم هذا موهم، لا يجوز أن يصدر

من مؤمن، خصوصا فى مقام التعليم و الإرشاد. و فى موقف النقاش و الحجاج، لأن القول بأن اللفظ حقيقة أو مجاز. لا ينظر فيه إلى علم اللّه و ما هو عنده، و لكن ينظر فيه إلى المعنى الذى وضع له اللفظ فى عرف اللغة. و الاستواء فى اللغة العربية يدل على ما هو مستحيل على اللّه فى ظاهره. فلا بد إذن من صرفه عن هذا الظاهر. و اللفظ إذا صرف عما وضع له و استعمل فى غير ما وضع له خرج عن الحقيقة إلى المجاز لا محالة ما دامت هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى ... ثم إن كلامهم بهذه الصورة فيه تلبيس على العامة و فتنة لهم. فكيف يواجهونهم به و يحملونهم عليه؟ و فى ذلك ما فيه من الإضلال و تمزيق وحدة الأمة، الأمر الذى نهانا القرآن عنه. و الذى جعل عمر يفعل ما يفعل بصبغ أو بابن صبيغ، و جعل مالكا يقول ما يقول و يفعل ما يفعل بالذى سأله عن الاستواء. و قد مر بك هذا و ذاك.

لو أنصف هؤلاء لسكتوا عن الآيات و الأخبار المتشابهة، و اكتفوا بتنزيه اللّه تعالى عما توهمه ظواهرها من الحدوث و لوازمه؛ ثم فوضوا الأمر فى تعيين معانيها إلى اللّه وحده، و بذلك يكونون سلفيين حقا لكنها شبهات عرضت لهم فى هذا المقام، فشوشت حالهم، و بلبلت أفكارهم فلنعرضها عليك مع ما أشبهها و اللّه يتولى هدانا و هداهم، و يجمعنا جميعا على ما يحبه و يرضاه آمين.

دفع الشبهات الواردة فى هذا المقام

الشبهة الأولى و دفعها:

يقولون: إن القول بأن اللّه لا جهة له، و أنه ليس فوقا و لا تحتا و لا يمينا و لا شمالا إلى غير ذلك، يستلزم أن اللّه غير موجود، أو هو قول بأن اللّه غير موجود، فإن التجرد من الإنصاف بهذه المتقابلات جملة أمر لا يوسم به إلا المعدوم و من لم يتشرف بشرف الوجود.

و ندفع هذه الشبهة بأمور:

(أولها) أن هذا قياس للغائب على الشاهد، و قياس الغائب على الشاهد فاسد. ذلك أن اللّه تعالى ليس يشبه خلقه حتى يكون حكمه كحكمهم فى وجوب أن يكون له جهة من الجهات الست ما دام موجودا و كيف يقاس المجرد عن المادة بما هو مادى؟ ثم كيف يستوى الخالق و خلقه فى جريان أحكام الخلق على خالقه؟ إن المادى هو الذى يجب أن يتصف بشيء من هذه المتقابلات، و أن تكون له جهة من تلك الجهات. أما غير المادى فترتفع عنه هذه الصفات كلها، و لا يمكن أن تكون له أية جهة من هذه الجهات جميعها.

و نظير ذلك أن الإنسان لا بد أن يكون له أخذ الوصفين، فإما جاهل و إما عالم. أما الحجر فلا يتصف بواحد منها البتة، فلا يقال: إنه جاهل و لا إنه عالم، بل العلم و الجهل مرتفعان عنه، بل هما ممتنعان عليه لا محالة، لأن طبيعته تأبى قابليته لكليهما. و هكذا تنتفى المتقابلات كلها بانتفاء قابلية المحل لها، أيا كانت هذه المتقابلات، و أيا كان هذا المحل الذى ليس قابلا لها. فيمتنع مثلا أن توصف الدار بأنها سميعة أو صماء، و أن توصف الأرض بأنها متكلمة أو خرساء، و أن توصف السماء بأنها متزوجة أو أيم، و هلم جرا.

(ثانيا) نقول لهؤلاء: أين كان اللّه قبل أن يخلق العرش و الفرش و السماء و الأرض؟

و قبل أن يخلق الزمان و المكان و قبل أن تكون هناك جهات ست؟ فإن قالوا: لم يكن له جهة و لا مكان، نقول: قد اعترفتم بما نقول نحن به، و هو الآن على ما عليه كان، لا جهة له و لا مكان. و إن زعموا أن العالم قديم بقدم اللّه، فقد تداووا من داء بداء، و استجاروا من الرمضاء بالنار، و وجب أن ننتقل بهم إلى إثبات حدوث العالم، و اللّه هو ولى الهداية و التوفيق.

(ثالثا) نقول لهؤلاء: إذا كنتم تأخذون بظواهر النصوص على حقيقتها، فما ذا تفعلون بمثل قوله تعالى: أَ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ مع قوله: وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّماواتِ وَ فِي الْأَرْضِ؟

أ تقولون إنه فى السماء حقيقة، أم فى الأرض حقيقة، أم فيهما معا حقيقة؟ و إذا كان فى الأرض وحدها حقيقة فكيف تكون له جهة فوق؟ و إذا كان فيهما معا حقيقة فلما ذا يقال

له جهة فوق و لا يقال له جهة تحت؟ و لما ذا يشار إليه فوق و لا يشار إليه تحت؟ ثم أ لا يعلمون أن الجهات أمور نسبية، فما هو فوق بالنسبة إلينا، يكون تحتا بالنسبة إلى غيرنا؟

فأين يذهبون! (رابعا) نقول لهؤلاء: ما ذا تقولون فى قوله تعالى يد اللّه فوق يديهم بإفراد اليد، مع قوله: لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَ بتثنيتها، و مع قوله: وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ بجمعها. فإذا كنتم تعملون النصوص على ظواهرها حقيقة، فأخبرونا: أ له يد واحدة بناء على الآية الأولى؟ أم له يدان اثنتان بناء على الآية الثانية؛ أم له أيدا أكثر من اثنتين بناء على الآية الثالثة؟! (خامسا) نقول لهؤلاء: قد

ورد فى الصحيح أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعونى فأستجيب له؟ من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له؟» رواه البخارى و مسلم و غيرهما

. فكيف تأخذون بظاهر هذا الخبر، مع أن الليل مختلف فى البلاد باختلاف المشارق و المغارب؟ و إذا كان ينزل لأهل كل أفق نزولا حقيقيا فى ثلث ليلهم الأخير، فمتى يستوى على عرشه حقيقة كما تقولون؟ و متى يكون فى السماء حقيقة كما تقولون؟ مع أن الأرض لا تخلو من الليل فى وقت من الأوقات، و لا فى ساعة من الساعات كما هو ثابت مسطور، لا يمارى فيه إلا جهول مأفون! (سادسا) نقول لهؤلاء ما قاله حجة الإسلام الغزالى، و نصه: «نقول للمتشبث بظواهر الألفاظ: إن كان نزوله من السماء الدنيا ليسمعنا نداءه فما أسمعنا نداءه فأى فائدة فى نزوله؟

و لقد كان يمكنه أن ينادينا كذلك و هو على العرش أو على السماء العليا. فلا بد أن يكون ظاهر النزول غير مراد، و أن المراد به شيء آخر غير ظاهره. و هل هذا إلا مثل من يريد و هو بالمشرق إسماع شخص في المغرب، فتقدم إلى المغرب بخطوات معدودة، و أخذ يناديه و هو يعلم أنه لا يسمع نداءه؛ فيكون نقله الإقدام عملا باطلا، و سعيه نحو المغرب عبثا صرفا لا فائدة فيه. و كيف يستقر مثل هذا في قلب عاقل؟» اه.

الشبهة الثانية و دفعها:

قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رحمه اللّه في حاشيته على العقائد العضدية: «فإن قلت: إن كلام اللّه و كلام النبي صلى اللّه عليه و سلم مؤلف من الألفاظ العربية، و مدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بمدلول اللفظ كائنا ما كان.

قلت: حينئذ لا يكون ناجيا إلا طائفة المجسمة الظاهريون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص و ترك طريق الاستدلال رأسا مع أنه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الضلال و الإضلال، مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجه، فإن للتخاطبات مناسبات تردد بمطابقتها فلا سبيل إلا الاستدلال العقلي و تأويل ما يفيد بظاهره نقصا إلى ما يفيد الكمال. و إذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان و برهان، و لا لفظ و لفظ.

و قال في قوله تعالى: وَ لَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ آياتٍ مُبَيِّناتٍ إن الوحي من اللّه للنبي صلى اللّه عليه و سلم تنزيلا و إنزالا و نزولا، لبيان علو مرتبة الربوبية لا أن هناك نزولا حسيا من مكان مرتفع إلى مكان منخفض و من الغريب أنهم يقولون في الرد على هذا:

إن علو اللّه على خلقه، حقيقة أثبتها لنفسه في كتابه، لا حاجة لتأويله بعلو مرتبة الربوبية! و ليت شعري إذا لم تؤوله بعلو مرتبة الربوبية، فما ذا نريد منه؟ و هل بقي بعد ذلك شيء غير العلو الحسي الذي يستلزم الجهة و التحيز؟ و لا يمكن نفي ذلك اللازم عنه متى أردنا العلو الحسي، فإن نفي التحيز عن العلو الحسي غير معقول، و لا معنى للاستلزام إلا هذا. أما هم فينفون اللوازم. و لا أدري كيف ننفي اللوازم مع فرضها لوازم؟ هذا خلف. و لكن القوم ليسوا أهل منطق. و المتتبع لكلامهم يجد فيه العبارات الصريحة في إثبات الجهة للّه تعالى. و قد كفر العراقي و غيره مثبت الجهة اللّه تعالى، و هو واضح، لأن معتقد الجهة لا يمكنه

إلا أن يعتقد التحيز و الجسمية و لا يتأتى غير هذا، فإن سمعت منهم سوى ذلك فهو قول متناقض، و كلامهم لا معنى له» اه.

الشبهة الثالثة و دفعها:

نقل السيوطى عن بعضهم أنه قال: «إن قيل: ما الحكمة فى إنزال المتشابه ممن أراد لعباده البيان و الهدى. (قلنا) إن كان (أى المتشابه) مما يمكن علمه فله فوائد: منها الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه و البحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب. و منها ظهور التفاضل و تفاوت الدرجات، إذ لو كان كله محكما لا يحتاج إلى تأويل و نظر لاستوت منازل الخلق، و لم يظهر فضل العالم على غيره. و إن كان (أى المتشابه) مما لا يمكن علمه (أى بأن استأثر اللّه به) فله فوائد: منها ابتلاء العباد بالوقوف عنده و التوقف فيه و التفويض و التسليم، و التعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة كالمنسوخ و إن لم يجز العمل بما فيه، و إقامة الحجة عليهم، لأنه لما نزل بلسانهم و لغتهم؛ و عجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم و أفهامهم، دل على أنه نزل من عند اللّه؛ و أنه هو الذى أعجزهم عن الوقوف» اه.

و نسترعى نظرك هنا إلى ما أسلفناه فى الحكم الماضية، ثم إلى ما ذكره ابن اللبان فى مقدمة كتابه: (رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات) إذ قال ما خلاصته. «ليس فى الوجود فاعل إلا اللّه، و أفعال العباد منسوبة الوجود إليه تعالى بلا شريك و لا معين فهى فى الحقيقة فعله، و له بها عليهم الحجة «لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ» و من المعلوم أن أفعال العباد لا بد فيها من توسط الجوارح مع أنها منسوبة إليه تعالى و بذلك يعلم أن لصفاته تعالى فى تجلياتها مظهرين: مظهر عبادى منسوب لعباده، و هو الصور و الجوارح الجثمانية. و مظهر حقيقى منسوب إليه، و قد أجرى عليه أسماء المظاهر العبادية (١٣- مناهل العرفان- ٢)

المنسوبة لعباده، على سبيل التقريب لأفهامهم و التأنيس لقلوبهم. و لقد نبه فى كتابه تعالى على القسمين و أنه منزه عن الجوارح فى الحالين. فنبه على الأول بقوله: «قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» فهذا يفيد أن كل ما يظهر على أيدى العباد فهو منسوب إليه تعالى. و نبه على الثانى بقوله فيما أخبر عنه نبيه صلى اللّه عليه و سلم فى صحيح مسلم: «و لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به، و يده التى يبطش بها و رجله التى يمشى بها و قد حقق اللّه ذلك لنبيه بقوله: إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ و بقوله: وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى و بهذا يفهم ما جاء من الجوارح منسوبا إليه تعالى، فلا يفهم من نسبتها إليه تشبيه و لا تجسيم.

و لكن الغرض من ذلك التقريب للأفهام، و التأنيس للقلوب. و الواجب سلوكه إنما هو رد المتشابه إلى المحكم على القواعد اللغوية، و على مواضعات العرب و على ما كان يفهمه الصحابة و التابعون من الكتاب و السنة» اه ما أردنا نقله.

الشبهة الرابعة و دفعها:

نقل السيوطى أيضا عن الإمام فخر الدين الرازى أنه قال: «من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات و قال: إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثم إنا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه، فالجبرى متمسك بآيات الجبر، كقوله تعالى وَ جَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذانِهِمْ وَقْراً، و القدرى يقول: هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى عنهم ذلك فى معرض الذم فى قوله. وَ قالُوا قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونا إِلَيْهِ، وَ فِي آذانِنا وَقْرٌ و فى موضع آخر وَ قالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ و منكر الرؤية متمسك بقوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ[1] و مثبت الجهة متمسك بقوله تعالى: يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ

الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى، و الثانى متمسك بقوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثم يسمى كل واحد الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، و الآيات المخالفة متشابهة، و إنما آل فى ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية و وجوه ضعيفة. فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع إليه فى كل الدين إلى يوم القيامة هكذا؟.

و الجواب أن العلماء ذكروا لوقوع المتشابه فيه فوائد: منها أنه يوجب مزيد المشقة فى الوصول إلى المراد. و زيادة المشقة توجب مزيد الثواب إلى آخر ما نقلناه عنه فيما سبق من بيان حكم اللّه و أسراره فى ذكر المتشابهات فاجعلها على بال منك فى رفع هذه الشبهة، و أضف إليها ما نقلناه آنفا عن ابن اللبان، و ما بسطناه فى دفع الشبهات السالفة. و ارجع إلى ما كتبناه فى مثل هذا المقام بالمبحث السابع من هذا الكتاب.

الشبهة الخامسة و دفعها.

قال السيوطى فى كتابه الإتقان: أورد بعضهم سؤالا و هو أنه هل للمحكم مزية على المتشابه أولا؟ فإن قلتم بالثانى فهو خلاف الإجماع و إلا فقد نقضتم أصلكم فى أن جميع كلامه سبحانه سواء، و إنه منزل بالحكمة.

[1] يظهر أن هنا سقطا، لعله هكذا: و مثبت الرؤية متمسك بقوله تعالى وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ، إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ.

و أجاب أبو عبد اللّه النكرباذى بأن المحكم كالمتشابه من وجه و يخالفه من وجه. فيتفقان فى أن الاستدلال بهما لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الواضع و أنه لا يختار القبيح. و يختلفان فى أن المحكم بوضع اللغة لا يحتمل إلا الوجه الواحد فمن سمعه أمكنه أن يستدل به فى الحال.

و المتشابه يحتاج إلى فكرة و نظر ليحمله على الوجه المطابق و لأن المحكم أصل و العلم بالأصل أسبق. و لأن المحكم يعلم، مفصلا و المتشابه لا يعلم إلا مجملا اه.

أقول: و يمكن دفع هذه الشبهة بوجه أقرب، و هو أن المحكم له مزية على المتشابه، لأنه بنص القرآن هو أم الكتاب على ما سلف بيانه و الاعتراض بأن هذا ينقض الأصل المجمع عليه و هو أن جميع كلامه سبحانه سواء و أنه منزل بالحكمة: الاعتراض بهذا ساقط من أساسه لأن المساواة بين كلام اللّه إنما هى فى خصائص القرآن العامة، ككونه منزلا على النبى صلى اللّه عليه و سلم بالحق و بالحكمة و كونه متعبدا بتلاوته و متحدى بأقصر سورة منه، و مكتوبا فى المصاحف و منقولا بالتواتر و محرما حمله و مسه على الجنب و نحو ذلك. و المساواة فى هذه الخصائص لا تنافى ذلك الامتياز الذى امتازت به المحكمات. و كيف يتصور التنافى على حين أن كلا من المحكم و المتشابه له حكمه و له مزاياه؟ فمزية المحكم أنه أم الكتاب إليه ترد المتشابهات، و مزية المتشابه أنه محك الاختبار و الابتلاء، و مجال التسابق و الاجتهاد، إلى غير ذلك من الفوائد التى عرفتها. ثم كيف يتصور هذا التنافى و القرآن كله مختلف باختلاف موضوعاته و أحواله، فمنه عقائد و أحكام، و أوامر و نواه، و عبادات و قصص و تنبؤات، و وعد و وعيد، و ناسخ و منسوخ، و هلم مما يستنفد ذكره وقتا طويلا. و لا ريب أن كل نوع من هذه الأنواع له مزيته أو خاصته التى غاير بها الآخر، و إن اشترك الجميع بعد ذلك فى أنها كلها أجزاء للقرآن، متساوية فى القرآنية و خصائصها العامة و خلاصة هذا الجواب أن امتياز المحكم على المتشابه فى أمور، و مساواته إياه فى أمور أخرى، فلا تناقض و لا تعارض، كما أن كل عضو من أعضاء جسم الإنسان له مزيته و خاصته التى صار بها عضوا و الكل بعد ذلك يساوى الآخر فى أنه جزء للإنسان فى خصائصه العامة من حسن و حياة.

الشبهة السادسة و دفعها.

يقولون: إن الناظر فى موقف السلف و الخلف من المتشابه، يجزم بأنهم جميعا مؤولون؛ لأنهم اشتركوا فى صرف ألفاظ المتشابهات عن ظواهرها. و صرفها عن ظواهرها تأويل لها

لا محالة. و إذا كانوا جميعا مؤولين فقد و قعوا جميعا فيما نهى اللّه عنه، و هو اتباع المتشابهات بالتأويل، إذ وصف سبحانه هؤلاء بأن فى قلوبهم زيغا، فقال فى الآية السابقة. فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ.

و ندفع هذه الشبهة (أولا) بأن القول بكون السلف و الخلف مجمعين على تأويل المتشابه، قول له وجه من الصحة، لكن بحسب المعنى اللغوى أو ما يقرب من المعنى اللغوى. أما بحسب الاصطلاح السائد فلا؛ لأن السلف و إن وافقوا الخلف فى التأويل، فقد خالفوهم فى تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره، و ذهبوا إلى التفويض المحض بالنسبة إلى هذا التعيين. أما الخلف فركبوا متن التأويل إلى هذا التعيين كما سبق تفصيله.

(ثانيا) أن القول بأن السلف و الخلف جميعا و قعوا بتصرفهم السابق فيما نهى اللّه عنه، قول خاطئ، و استدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد، لأن النهى فيها إنما هو عن التأويل الآثم الناشئ عن الزيغ و اتباع الهوى بقرينة قوله سبحانه فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ أى ميل عن الاستقامة و الحجة، إلى الهوى و الشهوة. أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة و اتباع الهداية الراشدة، فليس من هذا القبيل الذى حظره اللّه و حرمه و كيف ينهانا عنه و قد أمرنا به ضمنا بإيجاب رد المتشابهات إلى المحكمات، إذ جعل هذه المحكمات هى أم الكتاب، على ما سبق بيانه؟. ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما و قد دعا به الرسول صلى اللّه عليه و سلم لابن عباس

فقال فى الحديث المشهور: (اللهم فقهه فى الدين و علمه التأويل)؟

و يتلخص من هذا أن اللّه أرشدنا فى الآية إلى نوع من التأويل و هو ما يكون به رد المتشابهات إلى المحكمات. ثم نهانا عن نوع آخر منه. و هو ما كان ناشئا عن الهوى و الشهوة، لا على البرهان و الحجة، قصدا إلى الضلال و الفتنة .. و هما لونان مختلفان، و ضربان بعيدان، بينهما برزخ لا يبغيان.

و إذن فمن لم يصرف لفظ المتشابه عن ظاهره الموهم للتشبيه أو المحال فقد ضل، كالظاهرية و المشبهة. و من فسر لفظ المتشابه تفسيرا بعيدا عن الحجة و البرهان قائما على الزيغ و البهتان فقد ضل أيضا كالباطنية و الاسماعيلية، و كل هؤلاء يقال فيهم إنهم متبعون للمتشابه ابتغاء الفتنة. أما من يؤول المتشابه أى يصرفه عن ظاهره بالحجة القاطعة، لا طلبا للفتنة، و لكن منعا لها، و تثبيتا للناس على المعروف من دينهم، و ردا لهم إلى محكمات الكتاب القائمة و أعلامه الواضحة، فأولئك هم الهادون المهديون حقا. و على ذلك درج سلف الأمة و خلفها و أئمتها و علماؤها. روى البخارى عن سعيد بن جبير أن رجلا قال لابن عبّاس: إننى أجد فى القرآن أشياء تختلف

علیّ. قال ما هو؟ قال: «فلا أنساب بینهم یومئذ و لا یتساءلون» و قال: «وَ أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ یَتَساءَلُونَ» و قال «وَ لا یَکْتُمُونَ اللَّهَ حَدِیثاً» و قال «قالُوا وَ اللَّهِ رَبِّنا ما کُنَّا مُشْرِکِینَ» قال ابن عباس: «فلا أنساب بینهم فی النفخة الأولی و لا یتساءلون، ثم فی النفخة الثانیة أقبل بعضهم علی بعض یتساءلون .. فأما قوله «وَ اللَّهِ رَبِّنا ما کُنَّا مُشْرِکِینَ» فإن اللّه یغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فیقول المشرکون: تعالوا نقول ما کنا مشرکین، فیختم اللّه علی أفواههم فتنطق جوارحهم بأعمالهم، فعند ذلك لا یکتمون اللّه حدیثا» إلی آخر الحدیث .. نسأل اللّه أن یسلمنا، و أن یهدینا سواء الصراط، و صلی اللّه علی سیدنا محمد النبی الأمی و علی آله و صحبه و سلم، آمین.

النّسخ في القرآن

البيان في تفسير القرآن

– المعنى اللغوي و الاصطلاحي للنسخ.

– إمكان النسخ. وقوعه في التوراة.

– وقوعه في الشريعة الإسلامية. أقسام النسخ الثلاثة.

– الآيات المدعى نسخها و إثبات انها محكمة.

– آية المتعة و دلالتها على جواز نكاح المتعة.

– الرجم على المتعة.

– فتوى أبي حنيفة بسقوط حد الزنا بالمحارم إذا عقد عليها.

– فتواه بسقوط الحد إذا استأجر امرأة فزنى بها.

– نسبة هذه الفتوى إلى عمر.

– مزاعم حول المتعة.

– تعصب مكشوف حول ترك الصحابة العمل بآية النجوى.

– كلام الرازي و الرد عليه.

في كتب التفسير و غيرها آيات كثيرة ادعى نسخها. و قد جمعها أبو بكر النحاس في كتابه «الناسخ و المنسوخ» فبلغت «١٣٨» آية.

و قد عقدنا هذا البحث لنستعرض جملة من تلك الآيات المدعى نسخها و لنتبيّن فيها أنه ليست– في واقع الأمر– واحدة منها منسوخة، فضلا عن جميعها.

و قد اقتصرنا على «٣٦» آية منها، و هي التي استدعت المناقشة و التوضيح لجلاء الحق فيها، و أما سائر الآيات فالمسألة فيها أوضح من أن يستدل على عدم وجود نسخ فيها.

النسخ في اللغة:

هو الاستكتاب، كالاستنساخ و الانتساخ، و بمعنى النقل و التحويل، و منه تناسخ المواريث و الدهور، و بمعنى الإزالة، و منه نسخت الشمس الظل، و قد كثر استعماله في هذا المعنى في ألسنة الصحابة و التابعين فكانوا يطلقون على المخصّص و المقيّد لفظ الناسخ[1].

النسخ في الاصطلاح:

هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده و زمانه، سواء أ كان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، و سواء أ كان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى اللّه تعالى بما أنه شارع، و هذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط، و إنما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجا، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، و ارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، و ارتفاع مالكية شخص لماله بسبب موته، فإن هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمى نسخا، و لا إشكال في إمكانه و وقوعه، و لا خلاف فيه من أحد.

و لتوضيح ذلك نقول: إن الحكم المجعول في الشريعة المقدسة له نحوان من الثبوت:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم في عالم التشريع و الإنشاء، و الحكم في هذه المرحلة يكون مجعولا على نحو القضية الحقيقية، و لا فرق في ثبوتها بين وجود الموضوع في الخارج و عدمه، و إنما يكون قوام الحكم بفرض وجود الموضوع. فإذا قال الشارع:

شرب الخمر حرام– مثلا– فليس معناه أن هنا خمرا في الخارج. و أن هذا الخمر محكوم بالحرمة، بل معناه أن الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة في الشريعة سواء أ كان في الخارج خمر بالفعل أم لم يكن، و رفع هذا الحكم في هذه المرحلة لا يكون إلا بالنسخ.

و ثانيهما: ثبوت ذلك الحكم في الخارج بمعنى أن الحكم يعود فعليا بسبب فعلية موضوعه خارجا، كما إذا تحقق وجود الخمر في الخارج، فإن الحرمة المجعولة في

[1] و قد اطلق النسخ كثيرا على التخصيص في التفسير المنسوب الى ابن عباس.

الشريعة للخمر تكون ثابتة له بالفعل، و هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها، فإذا انقلب خلا فلا ريب في ارتفاع تلك الحرمة الفعلية التي ثبتت له في حال خمريته، و لكن ارتفاع هذا الحكم ليس من النسخ في شيء، و لا كلام لأحد في جواز ذلك و لا في وقوعه، و إنما الكلام في القسم الأول، و هو رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع و الإنشاء.

إمكان النسخ:

المعروف بين العقلاء من المسلمين و غيرهم هو جواز النسخ بالمعنى المتنازع فيه «رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع و الإنشاء» و خالف في ذلك اليهود و النصارى فادعوا استحالة النسخ، و استندوا في ذلك إلى شبهة هي أوهن من بيت العنكبوت.

و ملخص هذه الشبهة:

إن النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة، و كلا هذين اللازمين مستحيل في حقه تعالى، و ذلك لأن تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا بد و أن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لأن الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، و على ذلك فرفع هذا الحكم الثابت لموضوعه إما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة و علم ناسخه بها، و هذا ينافي حكمة الجاعل مع أنه حكيم مطلق، و إما أن يكون من جهة البداء، و كشف الخلاف على ما هو الغالب في الأحكام و القوانين العرفية، و هو يستلزم الجهل منه تعالى. و على ذلك فيكون وقوع النسخ في الشريعة محالا لأنه يستلزم المحال.

و الجواب:

إن الحكم المجعول من قبل الحكيم قد لا يراد منه البعث، أو الزجر الحقيقيين كالأوامر التي يقصد بها الامتحان، و هذا النوع من الأحكام يمكن إثباته أولا ثم رفعه، و لا مانع من ذلك، فإن كلا من الإثبات و الرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة و حكمة، و هذا النسخ لا يلزم منه خلاف الحكمة، و لا ينشأ من البداء الذي يستحيل في حقه تعالى، و قد يكون الحكم المجعول حكما حقيقيا، و مع ذلك ينسخ بعد زمان، لا بمعنى أن الحكم بعد ثبوته يرفع في الواقع و نفس الأمر، كي يكون مستحيلا على الحكيم العالم بالواقعيات، بل هو بمعنى أن يكون الحكم المجعول مقيدا بزمان خاص معلوم عند اللّه، مجهول عند الناس، و يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان، لانتهاء أمده الذي قيد به، و حلول غايته الواقعية التي أنيط بها.

و النسخ بهذا المعنى ممكن قطعا، بداهة: أن دخل خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام مما لا يشك فيه عاقل، فإن يوم السبت– مثلا– في شريعة موسى عليه السّلام قد اشتمل على خصوصية تقتضي جعله عيدا لأهل تلك الشريعة دون بقية الأيام، و مثله يوم الجمعة في الإسلام، و هكذا الحال في أوقات الصلاة و الصيام و الحج، و إذا تصورنا وقوع مثل هذا في الشرائع فلنتصور أن تكون للزمان خصوصية من جهة استمرار الحكم و عدم استمراره. فيكون الفعل ذا مصلحة في مدة معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدة، و قد يكون الأمر بالعكس.

و جملة القول: إذا كان من الممكن أن يكون للساعة المعينة، أو اليوم المعين أو الأسبوع المعين، أو الشهر المعين تأثير في مصلحة الفعل أو مفسدته أمكن دخل السنة في ذلك أيضا، فيكون الفعل مشتملا على مصلحة في سنين معينة، ثم لا تترتب

عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك السنين، و كما يمكن أن يقيد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل، فكذلك يمكن أن يقيد إطلاقه من جهة الزمان أيضا بدليل منفصل، فإن المصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الإطلاق، مع أن المراد الواقعي هو الخاص أو المقيد، و يكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل. فالنسخ في الحقيقة تقييد لإطلاق الحكم من حيث الزمان و لا تلزم منه مخالفة الحكمة و لا البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، و هذا كله بناء على أن جعل الأحكام و تشريعها مسبب عن مصالح أو مفاسد تكون في نفس العمل. و أما على مذهب من يرى تبعية الأحكام لمصالح في الأحكام أنفسها فإن الأمر أوضح، لأن الحكم الحقيقي على هذا الرأي يكون شأنه شأن الأحكام الامتحانية.

النسخ في التوراة:

و ما قدمناه يبطل تمسك اليهود و النصارى باستحالة النسخ في الشريعة، لاثبات استمرار الأحكام الثابتة في شريعة موسى. و من الغريب جدا أنهم مصرّون على إحالة النسخ في الشريعة الإلهية، مع أن النسخ قد وقع في موارد كثيرة من كتب العهدين:

١– فقد جاء في الاصحاح الرابع من سفر العدد «عدد ٢، ٣»:

«خذ عدد بني قهات من بين بني لاوي حسب عشائرهم، و بيوت آبائهم من ابن ثلاثين سنة فصاعدا إلى ابن خمسين سنة، كل داخل في الجند ليعمل عملا في خيمة الاجتماع».

و قد نسخ هذا الحكم، و جعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ خمس و عشرين سنة

بما في الاصحاح الثامن من هذا السفر «عدد ٢٣، ٢٤»: «و كلم الرب موسى قائلا هذا ما للاويين من ابن خمس و عشرين سنة فصاعدا، يأتون ليتجندوا أجنادا في خدمة خيمة الاجتماع».

ثم نسخ ثانيا: فجعل مبدأ زمان قبول الخدمة بلوغ عشرين سنة بما جاء في الاصحاح الثالث و العشرين من أخبار الأيام الاول «عدد ٢٤، ٣٢»: «هؤلاء بنو لاوي حسب بيوت آبائهم رءوس الآباء حسب إحصائهم في عدد الأسماء، حسب رءوسهم عامل العمل لخدمة بيت الرب من ابن عشرين سنة فما فوق ... و ليحرسوا حراسة خيمة الاجتماع، و حراسة القدس».

٢– و جاء في الإصحاح الثامن و العشرين من سفر العدد «عدد ٣– ٧»:

«و قل لهم هذا هو الوقود الذي تقربون للرب، خروفان حوليان صحيحان، لكل يوم محرقة دائمة. الخروف الواحد تعمله صباحا، و الخروف الثاني تعمله بين العشاءين. و عشر الايفة من دقيق ملتوت بربع الهين من زيت الرضّ تقدمة ...

و سكيبها ربع الهين للخروف الواحد».

و قد نسخ هذا الحكم: و جعلت محرقة كل يوم حمل واحد حولي في كل صباح، و جعلت تقدمته سدس الايفة من الدقيق، و ثلث الهين من الزيت بما جاء في الاصحاح السادس و الأربعين من كتاب جزقيال «عدد ١٣– ١٥»: «و تعمل كل يوم محرقة للرب حملا حوليا صحيحا صباحا تعمله. و تعمل عليه تقدمة صباحا صباحا سدس الايفة. و زيتا ثلث الهين لرشّ الدقيق تقدمة للرب فريضة أبدية دائمة، و يعملون الحمل و التقدمة و الزيت صباحا صباحا محرقة دائمة».

٣– و جاء في الاصحاح الثامن و العشرين من سفر العدد أيضا: «عدد ٩، ١٠»:

«و في يوم السبت خروفان حوليان صحيحان، و عشران من دقيق ملتوت بزيت تقدمة مع سكيبه. محرقة كل سبت فضلا عن المحرقة الدائمة و سكيبها».

و قد نسخ هذا الحكم: و جعلت محرقة السبت سنة حملان و كبش، و جعلت التقدمة إيفة للكبش، و عطية يد الرئيس للحملان، و هين زيت للإيفة بما جاء في الاصحاح السادس و الأربعين من كتاب حزقيال أيضا «عدد ۴، ۵»: «و المحرقة التي يقرّبها الرئيس للرب في يوم السبت ستة حملان صحيحة، و كبش صحيح.

و التقدمة إيفة للكبش، و للحملان تقدمة عطية يده، و هين زيت للإيفة».

۴- و جاء في الاصحاح الثلاثين من سفر العدد «عدد ۲»:

«إذا نذر رجل نذرا للرب، أو أقسم أن يلزم نفسه بلازم فلا ينقض كلامه، حسب كل ما خرج من فمه يفعل».

و قد نسخ جواز الحلف الثابت بحكم التوراة بما جاء في الاصحاح الخامس من إنجيل متى «عدد ۳۳، ۳۴»: «أيضا سمعتم انه قيل للقدماء لا تحنث، بل أوف للرب أقسامك. و أما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة».

۵- و جاء في الاصحاح الحادي و العشرين من سفر الخروج «عدد ۲۳- ۲۵»:

«و إن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس، و عينا بعين و سنا بسنّ و يدا بيد و رجلا برجل، و كيّا بكيّ و جرحا بجرح و رضّا برضّ».

و قد نسخ هذا الحكم بالنهي عن القصاص في شريعة عيسى بما جاء في الاصحاح الخامس من إنجيل متى «عدد ۳۸»: «سمعتم أنه قيل عين بعين و سن بسن، و أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر أيضا».

۶- و جاء في الاصحاح السابع عشر من سفر التكوين «عدد ۱۰» في قول اللّه لإبراهيم:

«هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني و بينكم و بين نسلك من بعدك، يختن منكم كل ذكر». و قد جاء في شريعة موسى إمضاء ذلك. ففي الاصحاح الثاني عشر من سفر الخروج «عدد ۴۸- ۴۹»: «و إذا نزل عندك نزيل، و صنع فصحا للرب فليختن منه كل ذكر، ثم يتقدم ليصنعه فيكون كمولود الأرض، و أما كل أغلف فلا يأكل منه، تكون شريعة واحدة لمولود الأرض، و للنزيل النازل بينكم». و جاء في الاصحاح الثاني عشر من سفر اللاويين «عدد ۲، ۳»: «إذا حبلت امرأة و ولدت ذكرا تكون نجسة سبعة أيام كما في أيام طمث علتها تكون نجسة، و في اليوم الثامن يختن لحم غرلته».

و قد نسخ هذا الحكم، و وضع ثقل الختان عن الامة بما جاء في الاصحاح الخامس عشر من أعمال الرسل «عدد ٢٤– ٣٠» و في جملة من رسائل بولس الرسول.

٧– و جاء في الاصحاح الرابع و العشرين من التثنية «عدد ١– ٣»:

«إذا أخذ رجل امرأة و تزوج بها فإن لم تجد نعمة في عينيه، لأن وجد فيها عيب شيء، و كتب لها كتاب طلاق و دفعه إلى يدها، و أطلقها من بيته، و متى خرجت من بيته ذهبت و صارت لرجل آخر، فإن أبغضها الرجل الآخر و كتب لها كتاب طلاق، و دفعه إلى يدها و أطلقها من بيته أو إذا مات الرجل الأخير الذي اتخذها له زوجة، لا يقدر زوجها الأول الذي طلقها أن يعود يأخذها، لتصير له زوجة».

و قد نسخ الإنجيل ذلك و حرّم الطلاق بما جاء في الاصحاح الخامس من متى

«عدد ٣١– ٣٢»: «و قيل من طلّق امرأته فليعطها كتاب طلاق، و أما أنا فأقول لكم إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنا يجعلها تزني، و من يتزوج مطلّقة فإنه يزني. «و قد جاء مثل ذلك في الاصحاح العاشر من مرقس: عدد «١١، ١٢» و الاصحاح السادس عشر من لوقا «عدد ١٨».

و فيما ذكرناه كفاية لمن ألقى السمع و هو شهيد، و من أراد الاطلاع على أكثر من ذلك فليراجع كتابي إظهار الحق[١] و الهدى إلى دين المصطفى[٢].

النسخ في الشريعة الاسلامية:

لا خلاف بين المسلمين في وقوع النسخ، فإن كثيرا من أحكام الشرائع السابقة قد نسخت بأحكام الشريعة الإسلامية، و إن جملة من أحكام هذه الشريعة قد نسخت بأحكام اخرى من هذه الشريعة نفسها، فقد صرح القرآن الكريم بنسخ حكم التوجه في الصلاة إلى القبلة الاولى، و هذا مما لا ريب فيه.

و إنما الكلام في أن يكون شيء من أحكام القرآن منسوخا بالقرآن، أو بالسنة القطعية، أو بالإجماع، أو بالعقل. و قبل الخوض في البحث عن هذه الجهة يحسن بنا أن نتكلم على أقسام النسخ، فقد قسموا النسخ في القرآن إلى ثلاثة أقسام:

[١] للشيخ رحمة اللّه بن خليل الرحمن الهندي، و هو كتاب جليل نافع جدا.
[٢] للامام البلاغي.

١- نسخ التلاوة دون الحكم:

و قد مثلوا لذلك بآية الرجم فقالوا: إن هذه الآية كانت من القرآن ثم نسخت تلاوتها و بقي حكمها، و قد قدمنا لك في بحث التحريف أن القول بنسخ التلاوة هو

نفس القول بالتحريف و أوضحنا أن مستند هذا القول أخبار آحاد و أن أخبار الآحاد لا أثر لها في أمثال هذا المقام.

فقد أجمع المسلمون على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد كما أن القرآن لا يثبت به، و الوجه في ذلك- مضافا إلى الإجماع- أن الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس، و انتشار الخبر عنها على فرض وجودها لا تثبت بخبر الواحد فإن اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطئه، و على هذا فكيف يثبت بخبر الواحد أن آية الرجم من القرآن، و انها قد نسخت تلاوتها، و بقي حكمها، نعم قد تقدم أن عمر أتى بآية الرجم و ادعى انها من القرآن فلم يقبل قوله المسلمون، لأن نقل هذه الآية كان منحصرا به، و لم يثبتوها في المصاحف، فالتزم المتأخرون بأنها آية منسوخة التلاوة باقية الحكم.

٢- نسخ التلاوة و الحكم:

و مثلوا لنسخ التلاوة و الحكم معا بما تقدم نقله عن عائشة في الرواية العاشرة من نسخ التلاوة في بحث التحريف، و الكلام في هذا القسم كالكلام على القسم الأول بعينه.

٣- نسخ الحكم دون التلاوة:

و هذا القسم هو المشهور بين العلماء و المفسرين، و قد ألف فيه جماعة من العلماء كتبا مستقلة، و ذكروا فيها الناسخ و المنسوخ. منهم العالم الشهير أبو جعفر النحاس، و الحافظ المظفر الفارسي، و خالفهم في ذلك بعض المحققين، فأنكروا وجود المنسوخ في القرآن. و قد اتفق الجميع على إمكان ذلك، و على وجود آيات في القرآن ناسخة لأحكام ثابتة في الشرائع السابقة، و لأحكام ثابتة في صدر الإسلام.

و لتوضيح ما هو الصحيح في هذا المقام نقول: إن نسخ الحكم الثابت في القرآن يمكن أن يكون على أقسام ثلاثة:

١- إن الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بالسنة المتواترة، أو بالإجماع القطعي الكاشف عن صدور النسخ عن المعصوم عليه السّلام و هذا القسم من النسخ لا إشكال فيه عقلا و نقلا، فإن ثبت في مورد فهو المتّبع، و إلا فلا يلتزم بالنسخ، و قد عرفت أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد.

٢- إن الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية أخرى منه ناظرة إلى الحكم المنسوخ، و مبينة لرفعه، و هذا القسم أيضا لا إشكال فيه، و قد مثلوا لذلك بآية النجوى «و سيأتي الكلام عليها إن شاء اللّه تعالى».

٣- إن الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية أخرى غير ناظرة إلى الحكم السابق، و لا مبينة لرفعه، و إنما يلتزم بالنسخ لمجرد التنافي بينهما فيلتزم بأن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة.

و التحقيق: أن هذا القسم من النسخ غير واقع في القرآن، كيف و قد قال اللّه عز و جل:

أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً «۴: ۸۲».

و لكنّ كثيرا من المفسرين و غيرهم لم يتأملوا حق التأمل في معاني الآيات الكريمة، فتوهموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات، و التزموا لأجله بأن الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة، و حتى أن جملة منهم جعلوا من التنافي ما إذا

كانت إحدى الآيتين قرينة عرفية على بيان المراد من الآية الأخرى، كالخاص بالنسبة إلى العام، و كالمقيد بالإضافة إلى المطلق، و التزموا بالنسخ في هذه الموارد و ما يشبهها، و منشأ هذا قلة التدبر، أو التسامح في إطلاق لفظ النسخ بمناسبة معناه اللغوي، و استعماله في ذلك و إن كان شائعا قبل تحقق المعنى المصطلح عليه، و لكن إطلاقه- بعد ذلك- مبني على التسامح لا محالة.

مناقشة الآيات المدعى نسخها:

و على كل فلا بد لنا من الكلام في الآيات التي ادعي النسخ فيها. و نذكر منها ما كان في معرفة وقوع النسخ فيه و عدم وقوعه غموض في الجملة. أما ما كان عدم النسخ فيه ظاهرا- بعد ما قدّمناه- فلا نتعرض له في المقام «و سنتعرض لذلك عند تفسيرنا الآيات إن شاء اللّه تعالى».

و ليكن كلامنا في الآيات على حسب ترتيبها في القرآن الكريم:

١- وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢: ١٠٩».

فعن ابن عباس و قتادة و السدي، أنها منسوخة بآية السيف. و اختاره أبو جعفر النحاس[١]. و آية السيف هو قوله تعالى:

قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ

وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ «٩: ٢٩».

و الالتزام بالنسخ- هنا- يتوقف على الالتزام بأمرين فاسدين:

الأول: أن يكون ارتفاع الحكم الموقت بانتهاء وقته نسخا، و هذا واضح الفساد، فإن النسخ إنما يكون في الحكم الذي لم يصرّح فيه لا بالتوقيت و لا بالتأبيد. فإن الحكم إذا كان موقتا- و إن كان توقيته على سبيل الإجمال- كان الدليل الموضح لوقته، و المبين لانتهائه من القرائن الموضحة للمراد عرفا، و ليس هذا من النسخ في شيء. فإن النسخ هو رفع الحكم الثابت الظاهر بمقتضى الإطلاق في الدوام و عدم الاختصاص بزمان مخصوص.

و قد توهم الرازي أن من النسخ بيان الوقت في الحكم الموقت بدليل منفصل و هو قول بيّن الفساد، و أما الحكم الذي صرح فيه بالتأبيد، فعدم وقوع النسخ فيه ظاهر.

الثاني: أن يكون أهل الكتاب أيضا ممن أمر النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بقتالهم، و ذلك باطل، فإن الآيات القرآنية الآمرة بالقتال إنما وردت في جهاد المشركين و دعوتهم إلى الإيمان باللّه تعالى و باليوم الآخر. و أما أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلا مع وجود سبب آخر من قتالهم للمسلمين، لقوله تعالى:

وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «٢: ١٩٠».

أو إلقائهم الفتنة بين المسلمين، لقوله تعالى بعد ذلك:

وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «٢: ١٩١».

[١] راجع« الناسخ و المنسوخ» ص ٢٦، طبع المكتبة العلامية بمصر.

أو امتناعهم عن إعطاء الجزية للآية المتقدمة، و أما مع عدم وجود سبب آخر فلا يجوز قتالهم لمجرد الكفر، كما هو صريح الآية الكريمة.

و حاصل ذلك: أن الأمر في الآية المباركة بالعفو و الصفح عن الكتابيين، لأنهم يودّون أن يردّوا المسلمين كفارا– و هذا لازم عادي لكفرهم– لا ينافيه الأمر بقتالهم عند وجود سبب آخر يقتضيه، على أن متوهم النسخ في الآية الكريمة قد حمل لفظ الأمر من قوله تعالى:

حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ «۲: ۱۰۹».

على الطلب، فتوهم أن اللّه أمر بالعفو عن الكفار إلى أن يأمر المسلمين بقتالهم فحمله على النسخ.

و قد اتضح للقارئ أن هذا– على فرض صحته– لا يستلزم النسخ و لكن هذا التوهم ساقط، فإن المراد بالأمر هنا الأمر التكويني و قضاء اللّه تعالى في خلقه، و يدل على ذلك تعلق الإتيان به، و قوله تعالى بعد ذلك:

إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «۲: ۱۰۹».

و حاصل معنى الآية الأمر بالعفو و الصفح عن الكتابيين بودّهم هذا، حتى يفعل اللّه ما يشاء في خلقه من عز الإسلام، و تقوية شوكته، و دخول كثير من الكفار في الإسلام، و إهلاك كثير من غيرهم، و عذابهم في الآخرة، و غير ذلك مما يأتي اللّه به من قضائه و قدره.

----- ۲– وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ «۲: ۱۱۵».

فقد نسب إلى جماعة منهم ابن عباس، و أبو العالية، و الحسن، و عطاء، و عكرمة، و قتادة، و السدى، و زيد بن أسلم أن الآية منسوخة[1] و اختلف في ناسخها فذكر ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى:

وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ* «۲: ۱۵۰».

و ذهب قتادة إلى أن الناسخ قوله تعالى:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ* «۲: ۱۵۰».

[1] تفسير ابن كثير: ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸.

كذلك ذكر القرطبي[1]، و ذكروا في وجه النسخ أن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و جميع المسلمين كانوا مخيرين في الصلاة إلى أية جهة شاءوا و إن كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قد اختار من الجهات جهة بيت المقدس، فنسخ ذلك بالأمر بالتوجه إلى خصوص بيت اللّه الحرام.

و لا يخفى ما في هذا القول من الوهن و السقوط، فإن قوله تعالى:

وَ ما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْها إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى عَقِبَيْهِ «۲: ۱۴۳».

صريح في أن توجهه إلى بيت المقدس كان بأمر من اللّه تعالى لمصلحة كانت تقتضي ذلك، و لم يكن لاختيار النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم في ذلك دخل أصلا.

و الصحيح أن يقال في الآية الكريمة: إنها دالة على عدم اختصاص جهة خاصة باللّه تعالى، فإنه لا يحيط به مكان، فأينما توجه الإنسان في صلاته و دعائه و جميع عباداته فقد توجه إلى اللّه تعالى. و من هنا استدل بها أهل البيت عليهم السّلام على الرخصة

للمسافر أن يتوجه في نافلته إلى أية جهة شاء، و على صحة صلاة الفريضة فيما إذا وقعت بين المشرق و المغرب خطأ، و على صحة صلاة المتحير إذا لم يعلم أين وجه القبلة. و على صحة سجود التلاوة إلى غير القبلة، و قد تلاها سعيد بن جبير «رحمه اللّه» لما أمر الحجاج بذبحه إلى الأرض[2] فهذه الآية مطلقة، و قد قيدت في الصلاة الفريضة بلزوم التوجه فيها إلى بيت المقدس تارة، و إلى الكعبة تارة أخرى، و في النافلة أيضا في غير حال المشي على قول. و أما ما في بعض الروايات من أنها نزلت في النافلة فليس المراد أنها مختصة بذلك «و قد تقدّم أن الآيات لا تختص بموارد نزولها».

و جملة القول: ان دعوى النسخ في الآية الكريمة يتوقف ثبوتها على أمرين:

[1] تفسير القرطبي: ۲/ ۷۴.

[2] تفسير القرطبي: ۲/ ۷۵.

الأول: أن تكون واردة في خصوص صلاة الفريضة، و هذا معلوم بطلانه، و قد وردت روايات من طريق أهل السنة في أنها نزلت في الدعاء و في النافلة للمسافر، و في صلاة المتحير، و في من صلّى إلى غير القبلة خطأ[1] و قد مر عليك- آنفا- استشهاد أهل البيت عليهم السّلام بالآية المباركة في عدة موارد.

الثاني: أن يكون نزولها قبل نزول الآية الآمرة بالتوجه الى الكعبة و هذا أيضا غير ثابت، و على ذلك فدعوى النسخ في الآية باطلة جزما. و في بعض الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السّلام التصريح بأن الآية المباركة ليست منسوخة. نعم قد يراد من النسخ معنى عاما شاملا للتقييد، فإذا أريد به ذلك في المقام فلا مانع منه، و لا يبعد أن يكون هذا هو مراد ابن عباس من النسخ فيها، و قد أشرنا اليه فيما تقدم.

٣- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى بِالْأُنْثى «٢: ١٧٨».

فقد ادعي انها منسوخة بقوله تعالى:

وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِ «٥: ٤٥».

و من أجل ذلك ذهب الجمهور من أهل السنة إلى أن الرجل يقتل بالمرأة من غير أن يردّ إلى ورثته شيء من الدية[2]، و خالف في ذلك الحسن و عطاء، فذهبا إلى أن الرجل لا يقتل بالمرأة. و قال الليث: إذا قتل الرجل امرأته لا يقتل بها خاصة[3] و ذهبت الامامية إلى أن وليّ دم المرأة مخير بين المطالبة بديتها، و مطالبة الرجل القاتل بالقصاص، بشرط أداء نصف دية الرجل.

و المشهور بين أهل السنة: أن الحر لا يقتل بالعبد، و عليه إجماع الإمامية، و خالفهم في ذلك أبو حنيفة، و الثوري، و ابن أبي ليلى، و داود، فقالوا: إن الحر يقتل بعبد غيره[4]، و ذهب شواذ منهم إلى أن الحر يقتل بالعبد و إن كان عبد نفسه[5].

---

[1] تفسير الطبري: ١/ ٤٠٠- ٤٠٢.

[2] تفسير القرطبي: ٢/ ٢٢٩.

[3] تفسير ابن كثير: ١/ ٢١٠.

[4] نفس المصدر ص ٢٠٩. و قال ابن كثير: قال البخاري و علي بن المديني، و إبراهيم النخعي، و الثوري في رواية عنه: و يقتل السيد بعبده.

[5] أحكام القرآن للجصاص: ١/ ١٣٧.

و الحق: أن الآية الأولى محكمة و لم يرد عليها ناسخ، و الوجه في ذلك: أن الآية الثانية مطلقة من حيث العبد، و الحر، و الذكر، و الأنثى فلا صراحة لها في حكم العبد، و حكم الأنثى. و على كل فإن لم تكن الآية في مقام البيان من حيث خصوصية

القاتل و المقتول، بل كانت في مقام بيان المساواة في مقدار الاعتداء فقط، على ما هو مفاد قوله تعالى:

فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ «۲: ۱۹۴».

كانت مهملة و لا ظهور لها في العموم لتكون ناسخة للآية الأولى، و إن كانت في مقام البيان من هذه الناحية– و كانت ظاهرة في الإطلاق و ظاهرة في ثبوت الحكم في هذه الأمة أيضا، و لم تكن للأخبار عن ثبوت ذلك في التوراة فقط– كانت الآية الأولى مقيدة لإطلاقها، و قرينة على بيان المراد منها، فإن المطلق لا يصلح لأن يكون ناسخا للمقيد و إن كان متأخرا عنه، بل يكون المقيد قرينة على التصرف في ظهور المطلق على ما هو الحال في المقيد المتأخر، و على ذلك فلا موجب للقول بجواز قتل الحر بالعبد.

و أما الرواية التي رووها عن علي عليه السّلام عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من قوله: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»[1] فهي– على تقدير تسليمها– مخصصة بالآية، فإن دلالة الرواية على جواز قتل الحر بالعبد إنما هي بالعموم.

و من البين أن حجية العام موقوفة على عدم ورود المخصص عليه المتقدم منه و المتأخر. و أما ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بطريق الحسن، عن سمرة فهو ضعيف السند، و غير قابل للاعتماد عليه. قال أبو بكر بن العربي: «و لقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يقتل الحر بعبد نفسه و رووا في ذلك حديثا عن الحسن، عن سمرة قال النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: من قتل عبده قتلناه[2]، و هذا حديث ضعيف[3]».

أقول: هذا، مضافا إلى أنها معارضة برواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رجلا قتل عبده متعمدا، فجلده النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نفاه سنة، و محا سهمه من المسلمين، و لم يقده به[4]. و بما رواه ابن عباس عن

---

[1] سنن أبي داود: كتاب الجهاد، رقم الحديث: ۲۳۷۱. و سنن ابن ماجة: كتاب الديات، رقم الحديث: ۲۶۷۳. عن ابن عباس.

[2] سنن أبي داود: كتاب الديات، رقم الحديث: ۳۹۱۴، و سنن الترمذي: كتاب الديات، رقم الحديث: ۱۳۳۴. و سنن النسائي: كتاب القسامة، رقم الحديث: ۴۶۵۵.

[3] أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي: ۱/ ۲۷.

[4] سنن البيهقي: ۸/ ۳۶.

النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بما رواه جابر، عن عامر، عن علي عليه السّلام: «لا يقتل حر بعبد»[1]، و بما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن أبا بكر و عمر كانا لا يقتلان الحر بقتل العبد[2].

و قد عرفت أن روايات أهل البيت عليهم السّلام مجمعة على أن الحر لا يقتل بالعبد، و أهل البيت هم المرجع في الدين بعد جدهم الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و بعد هذا فلا يبقي مجال لدعوى نسخ الآية الكريمة من جهة قتل الحر بالعبد.

و أما بالإضافة إلى قتل الرجل بالمرأة فليست الآية منسوخة أيضا، بناء على مذهب الإمامية و الحسن و عطاء، نعم تكون الآية منسوخة على مسلك الجمهور، و توضيح ذلك أن ظاهر قوله تعالى:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ «٢: ١٧٨».

إن القصاص فرض واجب، و من الواضح أنه إنما يكون فرضا عند المطالبة بالقصاص من ولي الدم، و ذلك أمر معلوم من الخارج، و يدل عليه من الآية قوله تعالى فيها:

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ «٢: ١٧٨».

و على ذلك فالمستفاد من الآية الكريمة أن القاتل يجب عليه أن يخضع لحكم القصاص إذا طالبه ولي الدم بذلك، و من الواضح أن هذا الحكم إنما يكون في قتل الرجل رجلا، أو قتل المرأة رجلا أو امرأة، فإن الرجل إذ قتل امرأة لا يجب عليه الانقياد للقصاص بمجرد المطالبة، و له الامتناع حتى يأخذ نصف ديته، و لا يأخذه الحاكم بالقصاص قبل ذلك.

و بتعبير آخر: تدل الآية المباركة على أن بدل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلا عنها، و عليه فلا نسخ في مدلول الآية، نعم ثبت من دليل خارجي أن الرجل القاتل يجب عليه أن ينقاد للقصاص حين يدفع ولي المرأة المقتولة نصف ديته، فيكون الرجل بدلا عن مجموع الأنثى و نصف الدية، و هو حكم آخر لا يمس بالحكم الأول المستفاد من الآية الكريمة، و أين هذا من النسخ الذي يدعيه القائلون به.

[1] نفس المصدر: ص ٣٤، ٣٥.

[2] نفس المصدر: ص ٣٤.

و جملة القول: أن ثبوت النسخ في الآية يتوقف على إثبات وجوب الانقياد على القاتل بمجرد مطالبة ولي المرأة بالقصاص، كما عليه الجمهور. و أنى لهم إثباته؟

فإنهم قد يتمسكون لإثباته بإطلاق الآية الثانية على ما صرحوا به في كلماتهم، و بعموم قول النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «المسلمون تتكافأ دماؤهم» و قد عرفت ما فيه.

و قد يتمسكون لإثبات ذلك بما رووه عن قتادة عن سعيد بن المسيب: أن عمر قتل نفرا من أهل صنعاء بامرأة و قادهم بها.

و عن ليث، عن، الحكم، عن علي و عبد اللّه قالا: «إذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود».

و عن الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده أن

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «إن الرجل يقتل بالمرأة»[1].

و هو باطل من وجوه:

١- إن هذه الروايات- لو فرضت صحتها- مخالفة للكتاب، و ما كان كذلك لا يكون حجة. و قد عرفت- فيما تقدم- قيام الإجماع على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد.

٢- إنها معارضة بالروايات المروية عن أهل البيت عليهم السّلام و بما رواه عطاء و الشعبي، و الحسن البصري، عن علي عليه السّلام أنه قال في قتل الرجل امرأة: «إن أولياء المرأة إن شاءوا قتلوا الرجل و أدّوا نصف الدية، و إن شاءوا أخذوا نصف دية الرجل»[2].

٣- إن الرواية الاولى منها من المراسيل، فإن ابن المسيب ولد بعد مضي سنتين من خلافة عمر[3] فتبعد روايته عن عمر بلا واسطة، و إذا سلمنا صحتها فهي تشتمل على نقل فعل عمر، و لا حجية لفعله في نفسه، و أن الرواية الثانية ضعيفة مرسلة، و أما الرواية الثالثة فهي على فرض صحتها مطلقة، و قابلة لأن تقيد بأداء نصف الدية.

و نتيجة ما تقدم:

---

[1] أحكام القرآن للجصاص: ١/ ١٣٩.

[2] نفس المصدر: ١/ ١٢٠.

[3] تهذيب التهذيب: ٤/ ٨٦.

أن الآية الكريمة لم يثبت نسخها بشيء، و أن دعوى النسخ إنما هي بملاحظة فتوى جماعة من الفقهاء، و كيف يمكن أن ترفع اليد عن قول اللّه تعالى بملاحظة قول زيد أو عمرو؟ و مما يبعث على العجب أن جماعة يفتون بخلاف القرآن مع إجماعهم

على أن القرآن لا ينسخ بخبر الواحد. و قد اتضح مما بيّناه أن قوله تعالى:

وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً «١٧: ٣٣».

و قوله تعالى:

وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ «٢: ١٧٩».

لا يصلحان أن يكونا ناسخين للآية المتقدمة التي فرّقت بين الرجل و الأنثى، و بين الحر و العبد.- و سيأتي استيفاء البحث في هذا الموضوع عند تفسيرنا الآية الكريمة إن شاء اللّه تعالى-.

---- ٤- كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «٢: ١٨٠».

فقد ادّعى جمع أنها منسوخة بآية المواريث، و ادّعى آخرون أنها منسوخة بما عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من قوله: «لا وصية لوارث»[1].

و الحق: أن الآية ليست منسوخة. أما القول بنسخها بآية المواريث، فيردّه أن الآيات قد دلّت على أن الميراث مترتب على عدم الوصية، و عدم الدين. و مع ذلك فكيف يعقل كونها ناسخة لحكم الوصية؟ و قد قيل في وجه النسخ للآية: إن الميراث في أول الإسلام لم يكن ثابتا على الكيفية التي جعلت في الشريعة بعد ذلك، و إنما كان الإرث يدفع جميعه للولد، و ما يعطى الولدان من المال فهو بطريق الوصية فنسخ ذلك بآية المواريث.

و هذا القول مدفوع:

أولا: بأن هذا غير ثابت، و إن كان مرويا في صحيح البخاري، لأن النسخ لا يثبت بخبر الواحد إجماعا.

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ٢٠.

ثانيا: إنه موقوف على تأخر آية المواريث عن هذه الآية، و أنّى للقائل بالنسخ إثبات ذلك؟ أما دعوى القطع بذلك من بعض الحنفية فعهدتها على مدّعيها.

ثالثا: إن هذا لا يتم في الأقربين، فإنه لا إرث لهم مع الولد، فكيف يعقل أن تكون آية المواريث ناسخة لحكم الوصية للأقربين؟ و على كلّ فإن آية المواريث من حيث ترتبها على عدم الوصية تكون مؤكدة لتشريع الوصية و نفوذها، فلا معنى لكونها ناسخة لها.

و أما دعوى نسخ الآية بالرواية المتقدمة فهي أيضا باطلة من وجوه:

١- ان الرواية لم تثبت صحتها، و البخاري و مسلم لم يرضياها. و قد تكلم في تفسير المنار على سندهما[١].

٢- إنها معارضة بالروايات المستفيضة عن أهل البيت عليهم السّلام الدالة على جواز الوصية للوارث، ففي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الوصية للوارث فقال: تجوز. قال: ثم تلا هذه الآية:

إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ «٢: ١٨٠».

و بمضمونها روايات اخرى[٢].

٣- إن الرواية لو صحّت، و سلمت عن المعارضة بشيء فهي لا تصلح لنسخ

الآية، لأنها لا تنافيها في المدلول. غاية الأمر أنها تكون مقيدة لإطلاق الآية فتختص الوصية بالوالدين إذا لم يستحقا الإرث لمانع، و بمن لا يرث من الأقربين و إذا فرض وجود المنافاة بينها و بين الآية فقد تقدم إن خبر الواحد لا يصلح أن يكون ناسخا للقرآن بإجماع المسلمين، فالآية محكمة و ليست منسوخة.

ثم ان الكتابة عبارة عن القضاء بشيء، و منه قوله تعالى:

كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ «٦: ١٢».

و العقل يحكم بوجوب امتثال حكم المولى و قضائه ما لم تثبت فيه رخصة من قبل المولى. و معنى هذا إن الوصية للوالدين و الأقربين واجبه بمقتضى الآية، و لكن السيرة المقطوع بثبوتها بين المسلمين، و الروايات المأثورة عن

---

[١] تفسير المنار: ٢/ ١٣٨.

[٢] الكافي: ٧/ ١٠، باب الوصية للوارث، رقم الحديث: ٥.

الأئمة من أهل البيت عليهم السّلام و الإجماع المتحقق من الفقهاء في كل عصر قد أثبت لنا الرخصة فيكون الثابت من الآية بعد هذه الرخصة هو استحباب الوصية المذكورة، بل تأكد استحبابها على الإنسان، و يكون المراد من الكتابة فيها هو: القضاء بمعنى التشريع لا بمعنى الإلزام.

---- ٥- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «٢: ١٨٣».

فقد ادعي أنها منسوخة بقوله تعالى:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ «٢: ١٨٧».

و ذكروا في وجه النسخ: أن الصوم الواجب على الأمة في بداية الأمر كان مماثلا

للصوم الواجب على الأمة السالفة، و أن من أحكامه أن الرجل إذا نام قبل أن يتعشى في شهر رمضان لم يجز له أن يأكل بعد نومه في ليلته تلك، و إذا نام أحدهم بعد المساء حرم عليه الطعام و الشراب و النساء، فنسخ ذلك بقوله تعالى:

وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ «٢: ١٨٧».

و بقوله تعالى:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ «٢: ١٨٧».

و قد اتفق علماء أهل السنّة على أن آية التحليل ناسخة[1] ثم اختلفوا فقال بعضهم: هي ناسخة للآية السابقة، فإنهم استفادوا منها أن الصوم الواجب في هذه الشريعة مماثل للصوم الواجب على الأمم السالفة، و قال بذلك أبو العالية، و عطاء، و نسبه أبو جعفر النحاس إلى السدي أيضا[2] و قال بعضهم: إن آية التحليل ناسخة لفعلهم الذي كانوا يفعلونه.

و لا يخفى أن النسخ للآية الأولى موقوف على إثبات تقدمها على الآية الثانية في النزول، و لا يستطيع القائل بالنسخ إثباته، و على أن يكون المراد من التشبيه في الآية تشبيه صيام هذه الأمة، بصيام الأمم السالفة، و هو

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ٢٤.

[2] نفس المصدر: ص ٢١.

خلاف المفهوم العرفي، بل و خلاف صريح الآية، فإن المراد بها تشبيه الكتابة بالكتابة فلا دلالة فيها على أن الصومين متماثلان لتصح دعوى النسخ، و إذا ثبت ذلك من الخارج كان نسخا لحكم ثابت بغير القرآن، و هو خارج عن دائرة البحث.

۶- وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ «۲: ۱۸۴».

فادعي أنها منسوخة بقوله تعالى:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ «۲: ۱۸۵».

و دعوى النسخ في هذه الآية الكريمة واضحة الثبوت لو كان المراد من الطوق (الطاقة) السعة و القدرة، فإن مفاد الآية على هذا: أن من يستطع الصوم فله أن لا يصوم و يعطي الفدية: طعام مسكين بدلا عنه، فتكون منسوخة.

و لكن من البين أن المراد من الطاقة: القدرة مع المشقة العظيمة. و حاصل المراد من الآية: أن اللّه تعالى بعد أن أوجب الصوم وجوبا تعيينيا في الآية السابقة، و أسقطه عن المسافر و المريض، و أوجب عليهما عدة من أيام أخر بدلا عنه، أراد أن يبين حكما آخر لصنف آخر من الناس و هم الذين يجدون في الصوم مشقة عظيمة و جهدا بالغا، كالشيخ الهمّ، و ذي العطاش، و المريض الذي استمر مرضه إلى شهر رمضان الآخر، فأسقط عنهم وجوب الصوم أداء و قضاء، و أوجب عليهم الفدية، فالآية المباركة حيث دلت على تعيين وجوب الصوم على المؤمنين في الأيام المعدودات، و على تعين وجوبه قضاء في أيام أخر على المريض و المسافر، كانت ظاهرة في أن وجوب الفدية تعيينا انما هو على غير هذين الصنفين اللذين تعين عليهما الصوم، و مع هذا فكيف يدعى أن المستفاد من الآية هو الوجوب التخييري بين الصوم و الفدية لمن تمكن من الصوم، و إن أخبار أهل البيت عليهم السّلام مستفيضة بما ذكرناه في تفسير الآية[1].

و لفظ الطاقة و إن استعمل في معنى القدرة و السعة إلا أن معناه اللغوي هو القدرة مع المشقة العظيمة، و إعمال غاية الجهد. ففي لسان العرب: «الطوق الطاقة أي أقصى غايته، و هو اسم لمقدار ما يمكنه أن يفعله بمشقة منه». و نقل عن ابن الأثير و الراغب أيضا التصريح بذلك.

[1] راجع التهذيب: ۴/ ۲۳۶، باب العاجز عن الصيام.

و لو سلمنا أن معنى الطاقة هي السعة كان لفظ الإطاقة بمعنى إيجاد السعة في الشيء، فلا بد من أن يكون الشيء في نفسه مضيقا لتكون سعته ناشئة من قبل الفاعل، و لا يكون هذا إلا مع إعمال غاية الجهد.

قال في تفسير المنار نقلا عن شيخه: «فلا تقول العرب: أطاق الشيء إلا إذا كانت قدرته عليه في نهاية الضعف، بحيث يتحمل به مشقة شديدة»[1].

فالآية الكريمة محكمة لا نسخ لها، و مدلولها حكم مغاير لحكم من وجب عليه الصوم أداء و قضاء. و جميع ما قدمناه مبني على القراءة المعروفة. أما على قراءة ابن عباس، و عائشة، و عكرمة، و ابن المسيب حيث قرءوا يطوّقونه بصيغة المبني للمجهول من باب التفعيل[2] فالأمر أوضح. نعم بناء على قول ربيعة و مالك، بأن المشايخ و العجائز لا شيء عليهم إذا أفطروا[3] تكون الآية منسوخة، و لكن الشأن في صحة هذا القول، و الآية الكريمة حجة على قائله.

--- ٧- وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّى يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ «٢: ١٩١».

قال أبو جعفر النحاس: و أكثر أهل النظر على هذا القول أن الآية منسوخة، و أن المشركين يقاتلون في الحرم و غيره. و نسب القول بالنسخ إلى قتادة أيضا[4].

و الحق: أن الآية محكمة ليست منسوخة. فإن ناسخ الآية إن كان هو قوله تعالى:

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ «٩: ٥».

فهذا القول ظاهر البطلان، لأن الآية الأولى خاصة، و الخاص يكون قرينة على بيان المراد من العام، و إن علم تقدمه عليه في الورود، فكيف إذا لم يعلم ذلك؟ و على هذا فيختص قتال المشركين بغير الحرم، إلا أن يكونوا هم المبتدئين بالقتال فيه، فيجوز قتالهم فيه حينئذ.

---

[1] راجع تفسير المنار: ٢/ ١٥٦.

[2] أحكام القرآن للجصاص: ص ١٧٧.

[3] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ٢٣.

[4] نفس المصدر: ص ٢٨.

و إن استندوا في نسخ الآية الى الرواية القائلة أن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمر بقتل ابن خطل– و قد كان متعلقا بأستار الكعبة– فهو باطل أيضا.

أولا: لأنه خبر واحد لا يثبت به النسخ.

ثانيا: لأنه لا دلالة له على النسخ، فإنهم رووا في الصحيح عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قوله:

«إنها لم تحل لأحد قبلي و إنما أحلّت لي ساعة من نهارها»[1]، و صريح هذه الرواية أن ذلك من خصائص النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلا وجه للقول بنسخ الآية إلا المتابعة لفتاوى جماعة من الفقهاء، و الآية حجة عليهم.

---- ٨- يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ «٢: ٢١٧».

قال أبو جعفر النحاس: أجمع العلماء على أن هذه الآية منسوخة، و أن قتال المشركين في الشهر الحرام مباح، غير عطاء فإنه قال: الآية محكمة، و لا يجوز القتال في الأشهر الحرم[2].

و أما الشيعة الإمامية فلا خلاف بينهم نصا و فتوى على أن التحريم باق، صرح بذلك في التبيان[3] و جواهر الكلام[4]، و هذا هو الحق، لأن المستند للنسخ إن كان هو قوله تعالى:

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ «٩: ٥».

كما ذكره النحاس فهو غريب جدا، فإن الآية علّقت الحكم بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم، فقد قال تعالى:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ «٩: ٥».

فكيف يمكن أن تكون ناسخة لحرمة القتال في الشهر الحرام؟

و إن استندوا فيه إلى إطلاق آية السيف و هي قوله تعالى:

---

[1] فتح القدير للشوكاني: ١/ ١٦٨.

[2] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ٣٢.

[3] التبيان: ٢/ ٢٠٧،« سورة البقرة: ٢١٧»

[4] جواهر الكلام: ٢١/ ٣٢، كتاب الجهاد.

قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّةً «۹: ۳۶».

فمن الظاهر أن المطلق لا يكون ناسخا للمقيد، و إن كان متأخرا عنه.

و إن استندوا فيه إلى ما رووه عن ابن عباس و قتادة أن الآية منسوخة بآية السيف.

فيردّه:

أولا: ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد.

و ثانيا: انها ليست رواية عن معصوم، و لعلها اجتهاد من ابن عباس و قتادة.

و ثالثا: انها معارضة بما رواه إبراهيم بن شريك، قال: حدثنا أحمد- يعني ابن عبد اللّه بن يونس- قال: حدثنا الليث، عن أبي الأزهر، عن جابر، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «لا يقاتل في الشهر الحرام إلا أن يغزى أو يغزو[1]» فإذا حضر ذلك أقام حتى ينسلخ[2]، و معارضة بما رواه أصحابنا الإمامية عن أهل البيت عليهم السّلام من حرمة القتال في الأشهر الحرم.

و إن استندوا في النسخ إلى ما نقلوه من مقاتلة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هوازن في حنين، و ثقيفا في الطائف شهر شوال، و ذي القعدة، و ذي الحجة من الأشهر الحرم.

فيردّه:

أولا: إن النسخ لا يثبت بخبر الواحد.

و ثانيا: إن فعل النبي إذا صحت الرواية- مجمل يحتمل وقوعه على وجوه، و لعله كان لضرورة اقتضت وقوعه، فكيف يمكن أن يكون ناسخا للآية.

---- ۹- وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ «۲: ۲۲۱».

فادعي أنها منسوخة بقوله تعالى:

---

[1] مسند أحمد: باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: ۱۴۰۵۶.

[2] الكافي: ۱/ ۳۵۷، رقم الحديث: ۱۶، و التهذيب: ۶/ ۱۴۲، باب ۲۳، رقم الحديث: ۳.

وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَ «۵: ۵».

ذهب إليه ابن عباس، و مالك بن أنس، و سفيان بن سعيد، و عبد الرحمن بن عمر، و الأوزاعي، و ذهب عبد اللّه بن عمر إلى أن الآية الثانية منسوخة بالآية الاولى، فحرّم نكاح الكتابية[1].

و الحق: أنه لا نسخ في شيء من الآيتين فإن المشركة التي حرمت الآية الأولى نكاحها، إن كان المراد منها التي تعبد الأصنام و الأوثان- كما هو الظاهر- فإن حرمة نكاحها لا تنافي إباحة نكاح الكتابية التي دلت عليها الآية الثانية، لتكون إحداهما ناسخة و الثانية منسوخة، و إن كان المراد من المشركة ما هو أعم من الكتابية- كما توهمه القائلون بالنسخ- كانت الآية الثانية مخصصة للآية الأولى و يكون حاصل معنى الآيتين جواز نكاح الكتابية دون المشركة.

نعم المعروف بين علماء الشيعة الإمامية أن نكاح الكتابية لا يجوز إلا بالمتعة، إما لتقييد إطلاق آية الإباحة بالروايات الدالة على تحريم النكاح الدائم، و إما لدعوى ظهور الآية الكريمة في المتعة دون العقد الدائم، و نقل الحسن و الصدوقين جواز الدائم أيضا «و سنتعرض للكلام كلّ في محله إن شاء اللّه تعالى».

---- ۱۰- لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ «۲: ۲۵۶».

فقد قال جماعة: إنها منسوخة بقوله تعالى»:

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ* «۹: ۷۳».

و ذهب بعضهم إلى أنها مخصوصة بأهل الكتاب، فإنهم لا يقاتلون لكفرهم، و قد عرفت ذلك فيما تقدم.

و الحق: أن الآية محكمة و ليست منسوخة، و لا مخصوصة، و توضيح ذلك: أن الكره في اللغة يستعمل في معنيين، أحدهما: ما يقابل الرضا، و منه قوله تعالى:

وَ عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ «۲: ۲۱۶».

و ثانيهما: ما يقابل الاختيار، و منه قوله تعالى:

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ۵۸.

حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً «۴۶: ۱۵».

فان الحمل و الوضع يكونان في الغالب عن رضى، و لكنهما خارجان عن الاختيار، و القول بالنسخ أو بالتخصيص يتوقف على أن الإكراه في الآية قد استعمل بالمعنى الأول، و هو باطل لوجوه:

۱- إنه لا دليل على ذلك: و لا بد في حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه من وجود قرينة تدل عليه.

۲- إن الدين أعم من الأصول و الفروع، و ذكر الكفر و الإيمان بعد ذلك ليس فيه دلالة على الاختصاص بالأصول فقط، و إنما ذلك من قبيل تطبيق الكبرى على صغراها، و مما لا ريب فيه أن الإكراه بحق كان ثابتا في الشرع الإسلامي من أول الأمر على طبق السيرة العقلائية، و أمثلته كثيرة، فمنها إكراه المديون على أداء دينه، و إكراه الزوجة على إطاعة زوجها، و إكراه السارق على ترك السرقة، إلى أمثال ذلك، فكيف يصح أن يقال: إن الإكراه في الشريعة الإسلامية لم يكن في زمان.

۳- إن تفسير الإكراه في الآية بالمعنى الأول «ما يقابل الرضا» لا يناسبه قوله تعالى:

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ «۲: ۲۵۶».

الا بأن يكون المراد بيان علة الحكم، و ان عدم الإكراه إنما هو لعدم الحاجة إليه من جهة وضوح الرشد و تبيّنه من الغي، و إذا كان هذا هو المراد فلا يمكن نسخه، فإن دين الإسلام كان واضح الحجة، ساطع البرهان من أول الأمر، إلا أن ظهوره كان يشتد شيئا فشيئا، و معنى هذا أن الإكراه في أواخر دعوة النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أحرى بأن لا يقع لأن برهان الإسلام في ذلك العهد كان أسطع، و حجته أوضح، و لما كانت هذه العلة مشتركة بين طوائف الكفار، فلا يمكن تخصيص الحكم ببعض الطوائف دون بعض، و لازم ذلك حرمة مقاتلة الكفار جميعهم، و هذه نتيجة باطلة بالضرورة.

فالحق: أن المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، و أن الجملة خبرية لا إنشائية، و المراد من الآية الكريمة هو بيان ما تكرر ذكره في الآيات القرآنية كثيرا، من أن الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر، لا في أصولها و لا في فروعها، و إنما مقتضى الحكمة إرسال الرسل، و إنزال الكتب، و إيضاح الأحكام ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة، و لئلا يكون للناس على اللّه حجة، كما قال تعالى:

إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً «۷۶: ۳».

و حاصل معنى الآية أن اللّه تعالى لا يجبر أحدا من خلقه على إيمان و لا طاعة، و لكنه يوضح الحق يبينه من الغي، و قد فعل ذلك، فمن آمن بالحق فقد آمن به عن اختيار، و من اتبع الغي فقد اتبعه عن اختيار و اللّه سبحانه و إن كان قادرا على أن يهدي البشر جميعا- و لو شاء لفعل- لكن الحكمة اقتضت لهم أن يكونوا غير

مجبورين على أعمالهم، بعد إيضاح الحق لهم و تمييزه عن الباطل، فقد قال عز من قائل:

وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۵: ۴۸. قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ ۶: ۱۴۹. وَ قالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ ۱۶: ۳۵.

۱۱- وَ اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۴:

۱۵. وَ الَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللَّهَ كانَ تَوَّاباً رَحِيماً: ۱۶.

فذهب بعضهم، و منهم عكرمة و عبادة بن الصامت في رواية الحسن عن الرقاشي عنه أن الآية الأولى منسوخة بالثانية و الثانية منسوخة في البكر من الرجال و النساء إذا زنى بأن يجلد مائة جلدة، و ينفى عاما، و في الثيّب منهما أن يجلد مائة، و يرجم حتى يموت، و ذهب بعضهم كقتادة و محمد بن جابر إلى أن الآية الأولى مخصوصة بالثيّب و الثانية بالبكر، و قد نسخت كلتاهما بحكم الجلد و الرجم، و ذهب ابن عباس و مجاهد و من تبعهما، كأبي جعفر النحاس إلى أن الآية الاولى

مختصة بزناء النساء من ثيب أو بكر، و الآية الثانية مختصة بزناء الرجال ثيبا كان أو بكرا، و قد نسخت كلتاهما بحكم الرجم و الجلد[1].

و كيف كان فقد ذكر أبو بكر الجصاص أن الامة لم تختلف في نسخ هذين الحكمين عن الزانيين[2].

[1] الناسخ و المنسوخ: ص ۹۸.

[2] أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۰۷.

و الحق: أنه لا نسخ في الآيتين جميعا، و بيان ذلك: أن المراد من لفظ الفاحشة ما تزايد قبحه و تفاحش، و ذلك قد يكون بين امرأتين فيكون مساحقة و قد يكون بين ذكرين فيكون لواطا، و قد يكون بين ذكر و أنثى فيكون زنى، و لا ظهور للفظ الفاحشة في خصوص الزنا لا وضعا و لا انصرافا، ثم ان الالتزام بالنسخ في الآية الأولى يتوقف.

أولا: على أن الإمساك في البيوت حد لارتكاب الفاحشة.

ثانيا: على أن يكون المراد من جعل السبيل هو ثبوت الرجم و الجلد و كلا هذين الأمرين لا يمكن إثباته، فإن الظاهر من الآية المباركة أن إمساك المرأة في البيت إنما هو لتعجيزها عن ارتكاب الفاحشة مرة ثانية، و هذا من قبيل دفع المنكر، و قد ثبت وجوبه بلا إشكال في الأمور المهمة كالأعراض، و النفوس، و الأمور الخطيرة، بل في مطلق المنكرات على قول بعض، كما أن الظاهر من جعل السبيل للمرأة التي ارتكبت الفاحشة هو جعل طريق لها تتخلص به من العذاب، فكيف يكون منه الجلد و الرجم، و هل ترضى المرأة العاقلة الممسكة في البيت مرفّهة الحال أن ترجم أو تجلد، و كيف يكون الجلد أو الرجم سبيلا لها و إذا كان ذلك سبيلا لها فما هو السبيل عليها؟!.

و على ما تقدم: فقد يكون المراد من الفاحشة خصوص المساحقة، كما أن المراد بها في الآية الثانية خصوص اللواط، «و سنبين ذلك إن شاء اللّه تعالى»، و قد يكون المراد منها ما هو أعم من المساحقة و الزنا، و على كلا هذين الاحتمالين يكون الحكم وجوب إمساك المرأة التي ارتكبت الفاحشة في البيت حتى يفرّج اللّه عنها، فيجيز لها الخروج إما للتوبة الصادقة التي يؤمن معها من ارتكاب الفاحشة مرة ثانية، و إما لسقوط المرأة عن قابلية ارتكاب الفاحشة لكبر سنها و نحوه، و إما بميلها إلى الزواج و تزوجها برجل يتحفظ عليها، و إما بغير ذلك من الأسباب التي يؤمن معها من ارتكاب الفاحشة. و هذا الحكم باق مستمر، و أما الجلد أو الرجم فهو حكم آخر شرّع لتأديب مرتكبي الفاحشة، و هو أجنبي عن الحكم الأول، فلا معنى لكونه ناسخا له.

و بتعبير آخر: إن الحكم الأول شرّع للتحفظ عن الوقوع في الفاحشة مرة أخرى و الحكم الثاني شرّع للتأديب على الجريمة الأولى، و صونا لباقي النساء عن ارتكاب مثلها فلا تنافي بين الحكمين لينسخ الأول بالثاني. نعم إذا ماتت المرأة بالرجم أو الجلد ارتفع وجوب الإمساك في البيت لحصول غايته، و فيما سوى ذلك فالحكم باق ما لم يجعل اللّه لها سبيلا.

و جملة القول: إن المتأمل في معنى الآية لا يجد فيها ما يوهم النسخ، سواء في ذلك تأخر آية الجلد عنها و تقدمها عليها.

و أما القول: بالنسخ في الآية الثانية فهو أيضا يتوقف:

أولا: على أن يراد من الضمير في قوله تعالى: «يأتيانها» الزنا.

ثانيا: على أن يراد بالإيذاء الشتم و السب و التعيير و نحو ذلك، و كلا هذين

الأمرين- مع أنه لا دليل عليه- مناف لظهور الآية.

و بيان ذلك: أن ضمير الجمع المخاطب قد ذكر في الآيتين ثلاث مرات، و لا ريب أن المراد بالثالث منها هو المراد بالأولين. و من البين أن المراد بهما خصوص الرجال، و على هذا فيكون المراد من الموصول رجلين من الرجال، و لا يراد منه ما يعمّ رجلا و امرأة، على أن تثنية الضمير لو لم يرد منه الرجلان فليس لها وجه صحيح، و كان الأولى أن يعبر عنه بصيغة الجمع، كما كان التعبير في الآية السابقة كذلك. و في هذا دلالة قوية على أن المراد من الفاحشة في الآية الثانية هو خصوص اللّواط لا خصوص الزّنا، و لا ما هو أعم منه و من اللّواط و إذا تمّ ذلك كان موضوع الآية أجنبيا عن موضوع آية الجلد.

و إذا سلمنا دخول الزاني في موضوع الحكم في الآية، فلا دليل على إرادة نوع خاص من الإيذاء الذي أمر به في الآية، عدا ما روي عن ابن عباس أنه التعيير و ضرب النعال، و هو ليس بحجة ليثبت به النسخ، فالظاهر حمل اللفظ على ظاهره، ثم تقييده بآية الجلد، أو بحكم الرجم الذي ثبت بالسنّة القطعية.

و جملة القول: أنه لا موجب للالتزام بالنسخ في الآيتين، غير التقليد المحض، أو الاعتماد على أخبار الآحاد التي لا تفيد علما و لا عملا.

---- ١٢- وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ «۴: ٢۴».

فقد قيل إنها منسوخة بما دلّ من السنة على تحريم غير من ذكر في الآية من النساء، و ثبوت هذه الدعوى موقوف على أن يكون الخاص المتأخر ناسخا للعام المتقدم لا مخصصا.

و الحق: ان الخاص يكون مخصصا للعام تقدم عليه أو تأخر عنه، و لا يكون ناسخا له، و لأجل ذلك يكتفى بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجية في تخصيص العام- على ما سيجيء من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد- و لو كان الخاص المتأخر ناسخا لم يصح ذلك، لأن النسخ لا يثبت بخبر الواحد، أضف إلى ذلك أن الآية ليس لها

عموم لفظي، و إنما هو ثابت بالإطلاق، و مقدمات الحكمة، فإذا ورد من الأدلة ما يصلح لتقييدها حكم بأن الإطلاق فيها غير مراد في الواقع.

---- ١٣- فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً «۴: ۲۴».

فقد اشتهر بين علماء أهل السنّة أن حليّة المتعة قد نسخت، و ثبت تحريمها إلى يوم القيامة، و قد أجمعت الشيعة الإمامية على بقاء حليّة المتعة و أن الآية المباركة لم تنسخ، و وافقهم على ذلك جماعة من الصحابة و التابعين.

قال ابن حزم: «ثبت على إباحتها (المتعة) بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ابن مسعود، و معاوية، و أبو سعيد، و ابن عباس، و سلمة و معبد، ابنا أمية بن خلف، و جابر، و عمرو بن حريث، و رواه جابر عن جميع الصحابة- مدة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أبي بكر و عمر إلى قرب آخر خلافة عمر (ثم قال) و من التابعين طاوس، و سعيد بن جبير، و عطاء و سائر فقهاء مكة»[1].

و نسب شيخ الإسلام المرغيناني القول بجواز المتعة إلى مالك، مستدلا عليه بقوله: «لأنه- نكاح المتعة- كان مباحا فيبقى إلى أن يظهر ناسخه»[2].

و نسب ابن كثير جوازها إلى أحمد بن حنبل عند الضرورة في رواية[3] و قد تزوج ابن جريح أحد الأعلام و فقيه مكة في زمنه سبعين امرأة بنكاح المتعة[4] و سنتعرض إن شاء اللّه تعالى للبحث في هذا الموضوع عند تفسيرنا الآية الكريمة، و لكنا نتعرض هنا تعرضا إجماليا لإثبات أن مدلول الآية المباركة لم يرد عليه ناسخ.

و بيان ذلك: أن نسخ الحكم المذكور فيها يتوقف.

أولا: على أن المراد من الاستمتاع في الآية هو التمتع بالنساء بنكاح المتعة.

ثانيا: على ثبوت تحريم نكاح المتعة بعد ذلك.

---

[1] هامش المنتقى للفقي: ٢/ ٥٢٠.

[2] الهداية في شرح البداية ص ٣٨٥ طبعة بولاق مع فتح القدير، و هذه النسبة قد أقرها الشيخ محمد البابرتي في شرحه على الهداية، نعم ان ابن الهمام الحنفي أنكر ذلك في فتح القدير و اللّه العالم. و قال عبد الباقي المالكي الزرقاني في شرحه على مختصر أبي الضياء: ٣/ ١٩٠:« حقيقة نكاح المتعة الذي يفسخ مطلقا أن يقع العقد مع ذكر الأجل من الرجل أو المرأة أو وليها بأن يعلمها بما قصده، و أما إذا لم يقع ذلك في العقد، و لكنه قصده الرجل، و فهمت المرأة ذلك منه فإنه يجوز، قاله مالك، و هي فائدة حسنة تنفع المتغرب».(المؤلف)

[3] تفسير ابن كثير عند تفسير الآية المباركة: ١/ ۴٧۴.

[4] راجع شرح الزرقاني على مختصر أبي الضياء: ٨/ ٧۶.

أما الأمر الأول: «إرادة التمتع بالنساء من الاستمتاع» فلا ريب في ثبوته و قد تظافرت في ذلك الروايات عن الطريقين، قال القرطبي: قال الجمهور المراد نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام، و قرأ ابن عباس، و أبيّ، و ابن جبير «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن»[1]، و مع ذلك فلا يلتفت إلى قول الحسن بأن المراد منها النكاح الدائم، و أن اللّه لم يحل المتعة في كتابه، و نسب هذا القول إلى مجاهد، و ابن عباس أيضا، و الروايات المروية عنهما أن الآية نزلت في المتعة تكذب هذه النسبة.

و على كل حال فإن استفاضة الروايات في ثبوت هذا النكاح و تشريعه تغنينا عن تكلف إثباته، و عن إطالة الكلام فيه.

و أما الأمر الثاني: «تحريم نكاح المتعة بعد جوازه» فهو ممنوع، فإن ما يحتمل أن يعتمد عليه القائل بالنسخ هو أحد امور، و جميعها لا يصلح لأن يكون ناسخا، و هي:

١- إن ناسخها هو قوله تعالى:

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَ «٦٥: ١».

و نسب ذلك إلى ابن عباس[2].

و لكن النسبة غير صحيحة، فإنك ستعرف ان ابن عباس بقي مصرّا على إباحة المتعة طيلة حياته.

و الجواب عن ذلك ظاهر، لأن الالتزام بالنسخ إن كان لأجل أن عدد عدة المتمتع بها أقل من عدّة المطلّقة فلا دلالة في الآية، و لا في غيرها. على أن عدة النساء لا بد و أن تكون على نحو واحد، و إن كان لأجل أنه لا طلاق في نكاح المتعة، فليس للآية تعرض لبيان موارد الطلاق، و أنه في أي مورد يكون و في أي مورد لا يكون. و قد نقل في تفسير المنار عن بعض المفسرين أن الشيعة يقولون بعدم العدّة في نكاح المتعة[3].

---

[1] تفسير القرطبي: ٥/ ١٣٠، و قال ابن كثير في تفسيره: و كان ابن عباس و ابي بن كعب، و سعيد بن جبير، و السدي يقرءون« فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة».

[2] راجع الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٠٥.

[3] المنار: ٥/ ١٣ و ١٤.

سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم. و هذه كتب فقهاء الشيعة من قدمائهم و متأخريهم، ليس فيها من نسب إليه هذا القول، و إن كان على سبيل الشذوذ، فضلا عن كونه مجمعا عليه بينهم، و للشيعة مع هؤلاء الذين يفترون عليهم الأقاويل، و ينسبون إليهم الأباطيل يوم تجتمع فيه الخصوم، و هنالك يخسر المبطلون[1].

٢- إن ناسخها قوله تعالى:

وَ لَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزْواجُكُمْ «۴: ۱۲».

من حيث أن المتمتع بها لا ترث و لا تورث فلا تكون زوجة. و نسب ذلك إلى سعيد بن المسيب، و سالم بن عبد اللّه، و القاسم بن أبي بكر[2].

الجواب:

إن ما دلّ على نفي التوارث في نكاح المتعة يكون مخصصا لآية الإرث و لا دليل على أن الزوجية بمطلقها تستلزم التوارث. و قد ثبت أن الكافر لا يرث المسلم، و أن القاتل لا يرث المقتول، و غاية ما ينتجه ذلك أن التوارث مختص بالنكاح الدائم، و أين هذا من النسخ؟!! ٣- إن ناسخها هو السنّة، فقد رووا عن عليّ عليه السّلام أنه قال لابن عباس:

«إنك رجل تائه. إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى عن المتعة و عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر».[3]

و روى الربيع بن سبرة، عن أبيه قال:

«رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قائما بين الركن و الباب و هو يقول: يا أيها الناس إنى قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، و إن اللّه قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخلّ سبيله، و لا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا».[4]

(المؤلف).

---

[1] سنتعرض لبعض هذه الافتراءات عند تفسيرنا قوله تعالى: « إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» من هذا المجلد.

[2] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٠٥- ١٠۶.

[3] صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث: ٢٥١٠. و سنن النسائي: كتاب النكاح، رقم الحديث: ٣٣١٢.

[4] صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث: ٢٥٠٢.

و روى سلمة، عن أبيه قال:

«رخّص رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها».[1]

و الجواب:

أولا: إن النسخ لا يثبت بخبر الواحد، و قد تقدم مرارا.

ثانيا: إن هذه الروايات معارضة بروايات أهل البيت عليهم السّلام المتواترة التي دلت على إباحة المتعة، و أن النبي لم ينه عنها أبدا.

ثالثا: إن ثبوت الحرمة في زمان ما على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا يكفي في الحكم بنسخ الآية، لجواز أن يكون هذا الزمان قبل نزول الإباحة، و قد استفاضت الروايات من طرق أهل السنة على حليّة المتعة في الأزمنة الأخيرة من حياة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى زمان من خلافة عمر، فإن كان هناك ما يخالفها فهو مكذوب و لا بد من طرحه.

و لأجل التبصرة نذكر فيما يلي جملة من هذه الروايات:

١- روى أبو الزبير قال:

«سمعت جابر بن عبد اللّه يقول كنا نستمتع بالقبضة من التمر و الدقيق الأيام على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أبي بكر حتى نهى عنه- نكاح المتعة- عمر في شأن عمرو بن حريث».[2]

٢- و روى أبو نضرة قال:

«كنت عند جابر بن عبد اللّه فأتاه آت، فقال: [إن] ابن عباس و ابن الزبير اختلفا في المتعتين- متعة الحج و متعة النساء- فقال جابر: فعلناهما مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما».[3]

٣- و روى أبو نضرة عنه أيضا قال:

---

[1] صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث ٢٤٩٩.

[2] نفس المصدر: رقم الحديث: ٢٤٩٧.

[3] صحيح مسلم: كتاب الحج، رقم الحديث: ٢١٩٢. و كتاب النكاح، رقم الحديث: ٢٤٩٨.

«متعتان كانتا على عهد النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فنهانا عنهما عمر فانتهينا»[1].

۴- و روى أبو نضرة عنه أيضا:

«تمتعنا متعتين على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: الحج و النساء فنهانا عنهما عمر فانتهينا»[2].

۵- و روى أبو نضرة عنه أيضا قال:

«قلت إن ابن الزبير ينهى عن المتعة، و إن ابن عباس يأمر بها، قال:- جابر- على يدي جرى الحديث، تمتعنا مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و مع أبي بكر، فلما ولي عمر خطب الناس، فقال: إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هذا الرسول، و إن القرآن هذا القرآن، و إنهما كانتا متعتان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنا أنهى عنهما و أعاقب عليهما،

إحداهما متعة النساء، و لا أقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته بالحجارة ...»[3].

۶- و روى عطاء قال:

«قدم جابر بن عبد اللّه معتمرا، فجئناه في منزله فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة، فقال: نعم استمتعنا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أبي بكر و عمر»[4]. و أخرج ذلك أحمد في مسنده، و زاد فيه: «حتى إذا كان في آخر خلافة عمر».[5]

۷- و روى عمران بن حصين قال:

«نزلت آية المتعة في كتاب اللّه تبارك و تعالى، و عملنا بها مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلم تنزل آية تنسخها، و لم ينه عنها النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حتى مات»[6]. و ذكرها الرّازي عند تفسيره الآية المباركة بزيادة:

---

[1] مسند أحمد: ۳/ ۳۲۵، كتاب باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: ۱۳۹۵۵.

[2] مسند أحمد: ۳/ ۳۵۶، باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: ۱۴۳۰۵، و ۱۴۳۸۷.

[3] سنن البيهقي: ۷/ ۲۰۶، باب نكاح المتعة، و قال: أخرجه مسلم من وجه آخر عن همام.

[4] صحيح مسلم: ۴/ ۱۳۱، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة.

[5] مسند احمد: ۳/ ۳۸۰.

[6] نفس المصدر: كتاب الحج، رقم الحديث: ۲۱۵۸.

«ثم قال رجل برأيه ما شاء»[1].

۸- و روى عبد اللّه بن مسعود قال:

«كنا نغزو مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ليس معنا نساء، قلنا أ لا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخّص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبد اللّه:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «۵: ۸۷»[2].

أقول: إن قراءة عبد اللّه الآية صريحة في أن تحريم المتعة لم يكن من اللّه و لا من رسوله، و إنما هو أمر حدث بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

۹- و روى شعبة، عن الحكم بن عيينة قال:

«سألته عن هذه الآية- آية المتعة- أ منسوخة هي؟ قال لا. قال الحكم: قال علي لو لا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي»[3].

و روى القرطبي ذلك عن عطاء، عن ابن عباس[4].

أقول: لعل المراد بالشقي- في هذه الرواية- هو ما فسر به هذا اللفظ في رواية أبي هريرة، قال:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: لا يدخل النار إلا شقي، قيل: و من الشقي؟ قال: الذي لا يعمل بطاعة، و لا يترك للّه معصية»[5].

۱۰- و روى عطاء قال:

---

[1] راجع صحيح مسلم: ۴/ ۴۸۰، كتاب الحج باب جواز التمتع، رقم الحديث ۲۱۵۸. تجد هذه الزيادة فيه.

[2] صحيح البخاري: كتاب النكاح، رقم الحديث: ۴۶۸۶. و صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث: ۲۴۹۳.

[3] تفسير الطبري عند تفسير الآية المباركة: ۵/ ۹.

[4] تفسير القرطبي: ۵/ ۱۳۰.

[5] مسند احمد: ۲/ ۳۴۹، باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: ۸۲۳۹.

«سمعت ابن عباس يقول: رحم اللّه عمر، ما كانت المتعة إلا رحمة من اللّه تعالى رحم اللّه بها أمة محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لو لا نهيه لما احتاج إلى الزنا إلا شفا»[1].

ثم إن الروايات التي استند إليها القائل بالنسخ على طوائف.

منها: ما ينتهي سنده إلى الربيع بن سبرة، عن أبيه، و هي كثيرة، و قد صرح في بعضها بأن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قام بين الركن و المقام، أو بين الباب و المقام، و أعلن تحريم نكاح المتعة إلى يوم القيامة.[2]

و منها: ما روي عن علي عليه السّلام أنه روى تحريمها عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و منها: ما روي عن سلمة بن الأكوع.

أما ما ينتهي سنده إلى سبرة، فهو و إن كثرت طرقه إلا أنه خبر رجل واحد «سبرة» و خبر الواحد لا يثبت به النسخ. على أن مضمون بعض هذه الروايات يشهد بكذبها، إذ كيف يعقل أن يقوم النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خطيبا بين الركن و المقام، أو بين الباب و المقام، و يعلن تحريم شيء إلى يوم القيامة بجمع حاشد من المسلمين، ثم لا يسمعه غير سبرة، أو أنه لا ينقله أحد من ألوف المسلمين سواه، فأين كان المهاجرون و الأنصار الذين كانوا يلتقطون كل شاردة و واردة من أقوال النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أفعاله؟ و أين كانت الرواة الذين كانوا يهتمون بحفظ إشارات يد النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لحظات عينيه، ليشاركوا سبرة في رواية تحريم المتعة إلى يوم القيامة؟ ثم أين كان عمر نفسه عن هذا الحديث ليستغني به عن إسناد التحريم إلى نفسه؟!. أضف إلى ذلك أن روايات سبرة متعارضة، يكذب بعضها بعضا، ففي بعضها أن التحريم كان في عام الفتح[3] و في بعضها أنه كان في حجة الوداع[4] و على الجملة إن رواية سبرة هذه في تحريم المتعة لا يمكن الأخذ بها من جهات شتى.

و أما ما روي عن علي عليه السّلام في تحريم المتعة فهو موضوع قطعا، و ذلك لاتفاق المسلمين على حليّتها عام الفتح، فكيف يمكن أن يستدل علي عليه السّلام على ابن عباس بتحريمها في خيبر، و لأجل ذلك احتمل بعضهم

---

[1] أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۴۷. الشفا: القليل.

[2] صحيح مسلم: ۴/ ۱۳۳، كتاب النكاح، رقم الحديث: ۲۵۰۲، ۲۵۰۳ و ۲۵۰۹.

[3] صحيح مسلم: ۴/ ۱۳۳، كتاب النكاح، رقم الحديث: ۲۵۰۲، ۲۵۰۳ و ۲۵۰۹.

[4] سنن ابن ماجة كتاب النكاح، رقم الحديث: ۱۹۵۲.

أن تكون جملة (زمن خيبر) في الرواية المتقدمة راجعة إلى تحريم لحوم الحمر الأهلية، لا إلى تحريم المتعة، و نقل هذا الاحتمال عن ابن عيينة كما في المنتقى، و سنن البيهقي في باب المتعة.[1]

و هذا الاحتمال باطل من وجهين:

١- مخالفته للقواعد العربية: لأن لفظ النهي في الرواية لم يذكر إلا مرة واحدة في صدر الكلام، فلا بد و أن يتعلق الظرف به، فالذي يقول: أكرمت زيدا و عمروا يوم الجمعة، لا بد و أن يكون مراده أنه أكرمهما يوم الجمعة، أما إذا كان المراد أن إكرامه لعمرو بخصوصه كان يوم الجمعة فلا بد له من أن يقول: أكرمت زيدا، و أكرمت عمروا يوم الجمعة.

٢- إن هذا الاحتمال مخالف لصريح رواية البخاري، و مسلم، و أحمد عن علي عليه السّلام أنه قال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن متعة النساء يوم خيبر، و عن لحوم الحمر الانسية[2]» و روى البيهقي- في باب المتعة- عن عبد اللّه بن عمر أيضا رواية تحريم المتعة يوم خيبر[3].

و أما ما روي عن سلمة بن الأكوع، عن أبيه، قال:

«رخص رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها».

فهو خبر واحد، لا يثبت به النسخ، على أن ذلك لو كان صحيحا لم يكن خفيا عن ابن عباس، و ابن مسعود، و جابر، و عمرو بن حريث، و لا عن غيرهم من الصحابة و التابعين و كيف يصح ذلك و لم يحرّم أبو بكر المتعة أيام خلافته، و لم يحرّمها عمر في شطر كبير من أيامه، و إنما حرّمها في أواخر أمره.

و قد مرّ عليك كلام ابن حزم في ثبوت جماعة من الصحابة و التابعين على إباحة المتعة، و مما يدل على ما ذكره ابن حزم من فتوى جماعة من الصحابة بإباحة المتعة:

ما رواه ابن جرير في تهذيب الآثار، عن سليمان بن يسار، عن أم عبد اللّه ابنة أبي خيثمة:

---

[1] سنن البيهقي: ٧/ ٢٠٢.

[2] المنتقى: ٢/ ٥١٩. راجع صحيح البخاري: كتاب المغازي رقم الحديث: ٣٨٩٤، كتاب النكاح، رقم الحديث: ٤٧٢٣. و صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث: ٢٥١٠. و مسند أحمد: مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم الحديث: ٥٥٨. و سنن ابن ماجة: كتاب النكاح، رقم الحديث: ١٩٥١.

[3] سنن البيهقي: ٧/ ٢٠٢.

«إن رجلا قدم من الشام فنزل عليها، فقال: إن العزبة قد اشتدت عليّ فابغيني امرأة أتمتع معها، قالت: فدللته على امرأة فشارطها و أشهدوا على ذلك عدولا، فمكث معها ما شاء اللّه أن يمكث، ثم إنه خرج فأخبر عن ذلك عمر بن الخطاب، فأرسل إليّ فسألني أحق ما حدّثت؟ قلت: نعم: قال: فإذا قدم فآذنيني به، فلما قدم أخبرته فأرسل إليه، فقال: ما حملك على الذي فعلته؟ قال:

فعلته مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثم لم ينهنا عنه حتى قبضه اللّه ثم مع أبي بكر فلم ينهنا عنه حتى قبضه اللّه، ثم معك فلم تحدث لنا فيه نهيا، فقال عمر: أما و الذي نفسي بيده لو كنت تقدمت في نهي لرجمتك، بيّنوا حتى يعرف النكاح من السفاح».

و ما رواه ابن جرير أيضا، و أبو يعلى في مسنده، و أبو داود في ناسخه عن علي عليه السّلام قال:

«لو لا ما سبق من رأي عمر بن الخطاب لأمرت بالمتعة، ثم ما زنى إلا شقي»[1].

و في هاتين الروايتين وجوه من الدلالة على أن التحريم إنما كان من عمر:

الأول: شهادة الصحابي، و شهادة علي عليه السّلام على أن تحريم المتعة لم يكن في زمان النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لا بعده إلى أن حرّمها عمر برأيه.

الثاني: شهادة العدول عن المتعة في الرواية الأولى، مع عدم نهيهم عنها تدل على أنهم كانوا يجوّزونها.

الثالث: تقرير عمر دعوى الشامي أن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينه عنها.

الرابع: قول عمر للشامي: «لو كنت تقدمت في نهي لرجمتك» فإنه صريح في أن عمر لم يتقدم بالنهي قبل هذه القصة، و معنى ذلك: أن عمر قد اعترف بأن المتعة لم ينه عنها قبل ذلك.

الخامس: قول عمر: «بينوا حتى يعرف النكاح من السفاح» فإنه يدل على أن المتعة كانت شايعة بين المسلمين، فأراد أن يبلغ نهيه عن المتعة إليهم لينتهوا عنها بعد ذلك، و لعل لهذه القصة دخلا مباشرا أو غير مباشر في تحريم عمر للمتعة، فإن إنكاره على الشامي عمله هذا مع شهادة الحديث بأن التمتع كان أمرا شايعا بين المسلمين و وصول الخبر اليه، مع أن هذه الأشياء لا يصل خبرها إلى السلطان عادة، كل هذا يدلنا على أن في الأمر سرا جهلته

[1] كنز العمال: ٨/ ٢٩٤.

الرواة، أو أنهم أغفلوه فلم يصل إلينا خبره. و يضاف إلى ذلك أن رواية سلمة بن الأكوع ليس فيها ظهور في أن النهي كان من النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فمن المحتمل ان لفظ «نهى» في الرواية بصيغة المبني للمفعول

و أريد منه نهي عمر بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و على الجملة: انه لم يثبت بدليل مقبول نهي رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن المتعة و مما يدل على أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم ينه عن المتعة: أن عمر نسب التحريم إلى نفسه حيث قال: «متعتان كانتا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنا أنهي عنهما و أعاقب عليهما[1] و لو كان التحريم من النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لكان عليه أن يقول: نهى النبي عنهما.

۴- ان ناسخ جواز المتعة الثابت بالكتاب و السنّة هو الإجماع على تحريمها.

و الجواب عن ذلك:

إن الإجماع لا حجية له إذا لم يكن كاشفا عن قول المعصوم و قد عرفت أن تحريم المتعة لم يكن في عهد النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و لا بعده إلى مضي مدة من خلافة عمر، أ فهل يجوز في حكم العقل أن يرفض كتاب اللّه و سنة نبيه بفتوى جماعة لم يعصموا من الخطأ؟

و لو صح ذلك لأمكن نسخ جميع الأحكام التي نطق بها الكتاب، أو أثبتتها السنّة القطعية، و معنى ذلك أن يلتزم بجواز نسخ وجوب الصلاة، أو الصيام، أو الحج بآراء المجتهدين، و هذا مما لا يرضى به مسلم.

أضف إلى ذلك: أن الإجماع لم يتم في مسألة تحريم المتعة، و كيف يدعي الإجماع على ذلك، مع مخالفة جمع من المسلمين من أصحاب النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و من بعده و لا سيما أن قول هؤلاء بجواز المتعة موافق لقول أهل البيت الذين أذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهيرا، و إذن فلم يبق إلا تحريم عمر.

و من البين أن كتاب اللّه و سنة نبيه أحق بالاتباع من غيرهما، و من أجل ذلك أفتى عبد اللّه بن عمر بالرخصة بالتمتع في الحج، فقال له ناس:

---

[1] تقدم ذلك في الرواية الخامسة من روايات جابر، و رواه أبو صالح كاتب الليث في نسخته و الطحاوي، و رواه ابن جرير في تهذيب الآثار، و ابن عساكر إلا أن عمر قال في ما روياه« و اضرب فيهما»، راجع كنز العمال:
۸/ ۲۹۳، ۲۹۴.

«كيف تخالف أباك و قد نهى عن ذلك، فقال لهم: ويلكم أ لا تتقون ... أ فرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أحق أن تتبعوا سنته أم سنة عمر؟»[1].

و خلاصة ما تقدم: أن جميع ما تمسك به القائلون بالنسخ لا يصلح أن يكون ناسخا لحكم الآية المباركة، الذي ثبت– قطعا– تشريعه في الإسلام.

الرجم على المتعة:

قد صح في عدة روايات– تقدم بعضها– أن عمر حكم بالرجم على المتعة.

فمنها: ما رواه جابر، قال:

«تمتعنا مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلما قام عمر قال إن اللّه كان يحلّ لرسوله ما شاء بما شاء، و إن القرآن قد نزل منازله، فأتموا الحجة و العمرة للّه كما أمركم، و أبتّوا نكاح هذه النساء فلن أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة»[2].

و منها: ما رواه الشافعي، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عروة أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب، فقالت:

«إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة مولدة فحملت منه فخرج

عمر يجرّ رداءه فزعا، فقال: هذه المتعة و لو كنت تقدمت فيه لرجمته»[3].

و منها: ما رواه نافع عن عبد اللّه بن عمر:

«إنه سئل عن متعة النساء، فقال: حرام، أما إن عمر بن الخطاب لو أخذ فيها أحدا لرجمه»[4].

و نهج ابن الزبير هذا المنهج، فإنه حينما أنكر نكاح المتعة، قال له ابن عباس:

---

[1] مسند أحمد: ۲/ ۹۵، مسند المكثرين من الصحابة، رقم الحديث: ۵۴۴۱.

[2] صحيح مسلم: ۴/ ۳۶، كتاب الحج باب المتعة بالحج و العمرة، رقم الحديث: ۲۱۳۵. و روى الطيالسي قريبا منها عن جابر في مسنده: ۸/ ۲۴۷.

[3] سنن البيهقي: ۷/ ۲۰۶، باب نكاح المتعة. و موطأ مالك: كتاب النكاح، رقم الحديث: ۹۹۵. و منه« و لو كنت تقدمت فيها لرجمت».

[4] نفس المصدر.

«إنك لجلف جاف، فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين– رسول اللّه– فقال له ابن الزبير: فجرّب بنفسك فو اللّه لئن فعلتها لأرجمنّك بأحجارك»[1].

و هذا من الغريب، و كيف يستحق الرجم رجل من المسلمين خالف عمر في الفتيا و استند في قوله هذا إلى حكم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نص الكتاب، و لنفرض أن هذا الرجل كان مخطئا في اجتهاده، أ فليست الحدود تدرأ بالشبهات؟! على أن ذلك فرض محض، و قد علمت أنه لا دليل يثبت دعوى النسخ.

و ما أبعد هذا القول من مذهب أبي حنيفة، حيث يرى سقوط الحد إذا تزوج الرجل بامرأة نكاحا فاسدا و بإحدى محارمه في النكاح، و دخل بها مع العلم بالحرمة و فساد العقد[2] و أنه إذا استأجر امرأة فزنى بها، سقط الحد لأن اللّه تعالى

سمى المهر أجرا. و قد روي نحو ذلك عن عمر بن الخطاب أيضا[3].

مزاعم حول المتعة:

زعم صاحب المنار أن التمتع ينافي الإحصان، بل يكون قصده الأول المسافحة، لأنه ليس من الإحصان في شيء أن تؤجر المرأة نفسها كل طائفة من الزمن لرجل، فتكون كما قيل:

كرة حذفت بصوالجة فتلقفها رجل رجل

و زعم أنه ينافي قوله تعالى:

وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ* ۲۳: ۵. إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ*: ۶. فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ*: ۷.

ثم ذكر أن تحريم عمر لم يكن من قبل نفسه، فإن ثبت أنه نسبه إلى نفسه فمعناه أنه بين تحريمها، أو أنه أنفذه. ثم إنه استغفر بعد ذلك عما كتبه في المنار من أن عمر منع المتعة اجتهادا منه و وافقه عليه الصحابة[4].

[1] صحيح مسلم: ۴/ ۱۳۳، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة رقم الحديث: ۲۵۰۸.
[2] الهداية، و فتح القدير: ۴/ ۱۴۷.
[3] أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۴۶.
[4] تفسير المنار: ۵/ ۱۳– ۱۶.

و دفعا لهذه المزاعم نقول:

أما حكاية منافاة التمتع للإحصان فهو مبني على ما يزعمه هو من أن المتمتع بها ليست زوجة، و قد أوضحنا– فيما تقدم– فساد هذا القول و منه يظهر أيضا فساد توهمه أن جواز التمتع ينافي وجوب حفظ الفروج على غير الأزواج.

و أما تعبيره عن عقد المتعة بإجارة المرأة نفسها، و تشبيه المرأة بالكرة التي

تتلقفها الأيدي، فهو– لو كان صحيحا– لكان ذلك اعتراضا على تشريع هذا النوع من النكاح على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأن هذا التشبيه و التقبيح لا يختص بزمان دون زمان، و لا يشك مسلم في أن التمتع كان حلالا على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قد عرفت– فيما تقدم– أن إباحته استمرت حتى إلى مدة من عهد عمر.

و من الغريب: أن يصرح– هنا– انه لم يقصد غير بيان الحق، و انه لا يتعصب لمذهب، ثم يجرّه التعصب إلى أن يشنّع على ما ثبت في الشرع الإسلامي بنص الكتاب و السنة و إجماع المسلمين، و إن وقع الاختلاف بينهم في نسخه و استمراره.

أضف إلى ذلك أن انتقال المرأة من رجل إلى رجل لو كان قبيحا لكان ذلك مانعا عن طلاق المرأة في العقد الدائم، لتنتقل إلى عصمة رجل آخر، و عن انتقال المرأة بملك اليمين، و لم يستشكل في ذلك أحد من المسلمين، إلا أن صاحب المنار في مندوحة عن هذا الإشكال، لأنه يرى المنع من الاسترقاق، و أن في تجويزه مفاسد كثيرة، و زعم أن العلماء الأعلام أهملوا ذكر ذلك، و ذهب إلى بطلان العقد الدائم، إذا قصد الزوج من أول الأمر الطلاق بعد ذلك، و خالف في ذلك فتاوى فقهاء المسلمين.

و من الغريب أيضا: ما وجه به نسبة عمر تحريم المتعة إلى نفسه، فإنه لا ينهض ذلك بما زعمه. فإن بيان عمر للتحريم إمّا أن يكون اجتهادا منه على خلاف قول النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و إما أن يكون اجتهادا منه بتحريم النبي إياها، و إما أن يكون رواية منه للتحريم عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

أما احتمال أن يكون قوله رواية عن النبي فلا يساعد عليه نسبة التحريم، و النهي إلى نفسه في كثير من الروايات. على أنه إذا كان رواية، كانت معارضة بما تقدم من الروايات الدالة على بقاء إباحة المتعة إلى مدة غير يسيرة من خلافة عمر، و أين كان عمر أيام خلافة أبي بكر؟ و هلّا أظهر روايته لأبي بكر و لسائر المسلمين؟ على

أن رواية عمر خبر واحد لا يثبت به النسخ.

و أما احتمال أن يكون قول عمر هذا اجتهادا منه بتحريم النبي نكاح المتعة فهو أيضا لا معنى له بعد شهادة جماعة من الصحابة بإباحته في زمان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى وفاته. على أن اجتهاده هذا لا يجدي غيره ممن لم يؤمر باتباع اجتهاده و رأيه، بل و هذان الاحتمالان مخالفان لتصريح عمر في خطبته: «متعتان كانتا على عهد رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنا أنهى عنهما و أعاقب عليهما».

و إذن فقد انحصر الأمر في أن التحريم كان اجتهادا منه على خلاف قول رسول اللّه بالإباحة، و لأجل ذلك لم تتبعه الأمة في تحريمه متعة الحج و في ثبوت الحد في نكاح المتعة، فإن اللازم على المسلم أن يتبع قول النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أن يرفض كل اجتهاد يكون على خلافه:

وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ «۳۳: ۳۶».

و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ما أحللت إلا ما أحلّ اللّه، و لا حرّمت إلّا ما حرّم اللّه»[1].

و قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه- فمه- إلّا حق»[2].

و مع هذا كله: «فقد قال القوشجي في الاعتذار عن تحريم عمر المتعة، خلافا لرسول اللّه و أجيب: «بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه، فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع»[3].

و قال الآمدي: اختلفوا في أن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه؟ فقال أحمد بن حنبل، و القاضي أبو يوسف: «إنه كان متعبدا به» و جوّز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع، و به قال بعض أصحاب الشافعي و القاضي عبد الجبار، و أبو الحسين البصري، ثم قال: «و المختار جواز ذلك عقلا و وقوعه سمعا»[4].

---

[1] طبقات ابن سعد: ۴/ ۷۲ طبعة مصر، و بمضمونها رواية ما بعدها.

[2] سنن أبي داود: كتاب العلم، رقم الحديث: ۳۱۶۱. راجع التاج: ۱/ ۶۶.

[3] شرح التجريد في مبحث الإمامة.

[4] الاحكام في اصول الأحكام: ۴/ ۲۲۲.

و قال فيه أيضا: القائلون بجواز الاجتهاد للنبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده، فذهب بعض أصحابنا إلى المنع من ذلك، و ذهب أكثر أصحابنا، و الحنابلة، و أصحاب الحديث، و الجبائي، و جماعة من المعتزلة الى جوازه، لكن بشرط أن لا يقرّ عليه و هو المختار[1].

و حاصل ما تقدم: أن آية التمتع لا ناسخ لها، و أن تحريم عمر، و موافقة جمع من الصحابة له على رأيه طوعا أو كرها إنما كان اجتهادا في مقابل النص، و قد اعترف بذلك جماعة، و أنه لا دليل على تحريم المتعة غير نهي عمر، إلا أنهم رأوا أن اتباع سنة الخلفاء كاتباع سنة النبي[2].

و على أيّ فما أجود ما قاله عبد اللّه بن عمر: «أ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أحق أن تتّبع سنته أم سنة عمر»، و ما أحق ما قاله الشيخ محمد عبده في تفسير قوله تعالى:

الطَّلاقُ مَرَّتانِ[3].

١٤- وَ لِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً «۴: ۳۳».

قد اختلفت الآراء في مدلول الآية المباركة:

فمنهم من حمل ذيل الآية المباركة «و الذين عقدت أيمانكم» على بيان حكم مستقل عن سابقه، فجعله جملة مستأنفة، و فسّر كلمة «نصيبهم» بالنصر، و النصح و الرفادة، و العون، و العقل، و المشورة، و على ذلك: فالآية محكمة غير منسوخة، و هذا القول منسوب إلى ابن عباس، و مجاهد، و سعيد بن جبير[4]، و منهم من جعله معطوفا على ما قبله، و فسر كلمة «نصيبهم» بما يستحقه الوارث من التركة.

ثم إن هؤلاء قد اختلفوا: فذهب بعضهم إلى أن المراد بعقد اليمين في الآية المباركة عقد المؤاخاة، و ما يشبهه من العقود التي كانت يتوارث بسببها في الجاهلية، و قد أقر الإسلام ذلك إلى أن نزلت آية المواريث:

---

[1] نفس المصدر: ص ٢٩٠.

[2] هامش المنتقى للفقي: ٢/ ٥١٩.

[3] انظر التعليقة رقم(٨) في قسم التعليقات رأي ابن عبده في الطلاق الثلاث.

[4] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٠٧.

وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللَّهِ* «۸: ۷۵».

و على ذلك فالآية منسوخة[1].

و ذهب بعضهم إلى أن المراد بعقد اليمين خصوص عقد ضمان الجريرة و على ذلك فإن قلنا بما ذهب اليه أكثر علماء أهل السنة من أنه لا إرث بعقد ضمان الجريرة كانت الآية منسوخة أيضا بآية المواريث[2]، و إن قلنا بما ذهب اليه أبو حنيفة و أصحابه من ثبوت الإرث بهذا العقد كانت الآية محكمة غير منسوخة.

و قد استدلوا على ذلك بأن آية المواريث لم تنف إرث غير اولي الأرحام، و إنما قدّمهم على غيرهم، فلا تنافي بين الآيتين، لتكون آية المواريث ناسخة لهذه الآية[3].

و الحق: إن المراد بالآية ما هو ظاهرها الذي يفهم منها، و هو ثبوت الإرث بالمعاقدة، و مع ذلك فلا نسخ لمدلول الآية.

و بيان ذلك: إن سياق الآية يقتضي أن يكون المراد بالنصيب المذكور فيها هو الإرث، و حمله على النصرة و ما يشبهها خلاف ظاهرها، بل كاد يكون صريحها.

ثم إن ذكر الطوائف الثلاث في الآية لا يدل على اشتراكهم و تساويهم في الطبقة، فإن الولد يرث أبويه و لا يرث معه أحد من أقرباء الميث من أولي أرحامه فالذي يستفاد من الآية الكريمة أن الموروث هو هذه الطوائف الثلاث، و أما ترتيب الإرث و تقدم بعض الوارث على بعض فلا يستفاد من الآية، و قد استفيد ذلك من الأدلة الأخرى في الكتاب و السنّة.

و على هذا الذي ذكرناه تكون الآية الكريمة جامعة لجميع الورّاث على الإجمال، فالولد يرث ما تركه الوالدان، و الأقربون من اولي الأرحام يرث بعضهم بعضا، و من عقد معه يرث في الجملة تشريكا أو ترتيبا.

و تفصيل ذلك:

---

[1] نفس المصدر: ص ۱۰۹.

[2] تفسير ابن كثير: ۱/ ۴۹۰.

[3] أحكام القرآن للجصاص: ۲/ ۱۸۵.

إن الإرث من غير جهة الرحم لا بد له من تحقق عقد و التزام من العاقد بيمينه و قدرته، و هو تارة يكون من جهة الزواج، فكل من الزوجين يرث صاحبه بسبب عقد الزواج الذي تحقق بينهما، و تارة يكون من جهة عقد البيعة و التبعية و يسمى

ذلك بولاء الإمامة، و لا خلاف في ثبوت ذلك لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و قد ورد في عدة روايات من طرق أهل السنة أنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «أنا وارث من لا وارث له»[1].

و لا إشكال أيضا في ثبوته لأوصياء النبي الكرام عليهم السّلام فقد ثبت بالأدلة القطعية أنهم بمنزلة نفس الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و على ذلك اتفقت كلمات الإمامية و روايات أهل البيت عليهم السّلام و تارة يكون من جهة عقد العتق، فيرث المعتق عبده الذي أعتقه بولاء العتق، و لا خلاف في ذلك بين الإمامية، و قال به جمع من غيرهم، و تارة يكون من جهة عقد الضمان و يسمى ذلك «بولاء ضمان الجريرة» و قد اتفقت الإمامية على ثبوت الإرث بسبب هذا الولاء، و ذهب اليه أبو حنيفة و أصحابه.

و جملة القول: فدعوى نسخ الآية يتوقف على ثبوتها على أمرين:

١- أن يكون قوله تعالى:

وَ الَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ «۴: ۳۳».

في الآية معطوفا على ما قبله، و لا يكون جملة مستأنفة ليكون المراد من «نصيبهم» النصح و المشورة و ما يشبههما.

٢- أن يراد بعقد اليمين فيها: خصوص ضمان الجريرة، مع الالتزام بعدم ثبوت الإرث به، أو عقد المؤاخاة و ما يشبهه من العقود التي اتّفق المسلمون على عدم ثبوت الإرث بها أما «الأمر الأول»: فلا ريب فيه، و هو الذي يقتضيه سياق الآية.

و أما «الأمر الثاني»: فهو ممنوع، لأن ضمان الجريرة أحد مصاديق عقد اليمين،

---

[1] سنن أبي داود: كتاب الفرائض، رقم الحديث: ٢٥١۴، و سنن ابن ماجة: كتاب الديات، رقم الحديث: ٢۶٢۴، و مسند أحمد: مسند الشاميين، رقم الحديث: ١۶۵۴٧، راجع المنتقى: ٢/ ۴۶٢.

و مع ذلك فلم ينسخ حكمه، و دعوى أن المراد بعقد اليمين العقود التي لا توجب التوريث، كالمؤاخاة و نحوها لا دليل على ثبوتها.

---- ١٥- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ «۴: ۴۳».

فقد ذهب أكثر العلماء إلى أنها منسوخة[1] و لكن وقع الكلام في ناسخها فعن قتادة و مجاهد أنها منسوخة بتحريم الخمر. و حكي هذا القول عن الحسن أيضا[2]، و عن ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى:

إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ «۵: ۶».

و كلا هذين القولين ظاهر الفساد:

أما القول الأول: فلأن الآية الكريمة لا دلالة فيها على جواز شرب الخمر بوجه، و إن فرض أن تحريم الخمر لم يكن في زمان نزول الآية، فالآية لا تعرّض لها لحكم الخمر رخصة أو تحريما. على أن هذا مجرد فرض لا وقوع له، ففي رواية ابن عمر:

نزلت في الخمر ثلاث آيات فأول شيء نزل:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما «۲: ۲۱۹».

فقيل: حرمت الخمر، فقيل يا رسول اللّه دعنا ننتفع بها، كما قال اللّه عز و جل،

فسكت عنهم، ثم نزلت هذه الآية[3]:

لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى «۴: ۴۳».

و روى نحو ذلك أبو هريرة[4]. و روى أبو ميسرة، عن عمر بن الخطاب قال: «لما نزل تحريم الخمر، قال: اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا. فنزلت هذه الآية التي في سورة البقرة:

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٠٩.

[2] أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٢٠١.

[3] مسند الطيالسي: ٨/ ٢۶۴.

[4] مسند أحمد: ٢/ ٣٥١، باقي مسند المكثرين رقم الحديث: ٨٢۶۶.

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ «۲: ۱۹».

قال: فدعي عمر فقرئت عليه، فقال: اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا، فنزلت الآية التي في سورة النساء:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى «۴: ۴۳».

فكان منادي رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذا أقام الصلاة نادى: لا يقربنّ الصلاة سكران، فدعي عمر فقرئت عليه فقال: اللهم بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا، فنزلت الآية التي في المائدة فدعي عمر فقرئت عليه، فلما بلغ:

فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ «۵: ۹۱».

قال: فقال عمر: «انتهينا انتهينا»[1]. و أخرج النسائي أيضا هذا الحديث باختلاف يسير في ألفاظه[2].

و أما القول الثاني: فلأن وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة لا مساس له بمضمون الآية الكريمة ليكون ناسخا لها.

و لعل القائل بالنسخ يتوهم فيقول: إن النهي عن القرب إلى الصلاة حالة السكر يقتضي أن يراد بالسكر ما لا يبلغ بالشخص إلى حد الغفلة عن التكاليف و امتثالها، و عدم الالتفات إليها. فإن الذي يصل به السكر إلى هذا الحد يكون تكليفه قبيحا، و على ذلك فإذا فرضنا أن شخصا شرب الخمر، و حصل له هذا المقدار من السكر فهو مكلف بالصلاة بالإجماع، و ذلك يستلزم نسخ مفاد الآية.

و لكن هذا القول توهم فاسد، فإن المراد بالسكر بقرينة قوله تعالى:

حَتَّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ «۴: ۴۳».

هي المرتبة التي يفقد السكران معها الشعور، و هذا النهي قد يحمل على الحرمة التكليفية، و لا ينافيها فقد الشعور، لأن إقامة الصلاة في ذلك الحال، و إن كانت غير مقدورة إلا أن فقده لشعوره هذا كان باختياره، و الممتنع بالاختيار

[1] نفس المصدر: ۱/ ۵۳، مسند العشرة المبشرين بالجنة، رقم الحديث: ۳۵۵، و سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، رقم الحديث: ۲۹۷۵.

[2] سنن النسائي: ۲/ ۳۲۳، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، رقم الحديث: ۵۴۴۵.

لا ينافي صحة العقاب عليه عقلا، فيصح تعلق النهي بها قبل أن يتناول المسكر باختياره، و مثل هذا كثير في الشريعة الإسلامية.

و قد يراد من النهي: الإرشاد إلى فساد الصلاة في هذا الحال كما هو الظاهر من مثل هذا التركيب، و الأمر على هذا الاحتمال واضح جدا، و على كل فلا سبب يوجب الالتزام بالنسخ في الآية.

---- ١٦- إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثاقٌ أَوْ جاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقاتِلُوكُمْ أَوْ يُقاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقاتَلُوكُمْ

فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «۴: ۹۰».

فقد ذكروا أن الآية منسوخة بالأمر بنبذ ميثاق المشركين، و بالأمر بقتالهم سواء أ كانوا اعتزلوا المسلمين أم لم يعتزلوهم، فيكون في الآية موردان للنسخ.

و الجواب:

إن الآية الكريمة نزلت في شأن المنافقين الذين تولوا و كفروا بعد إسلامهم في الظاهر، و الدليل على ذلك سياق الآية الكريمة، فقد قال اللّه تعالى:

فَما لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَ اللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِما كَسَبُوا أَ تُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ۴: ۸۸. وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَما كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَواءً فَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِياءَ حَتَّى يُهاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً: ۸۹. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ: ۹۰.

و على ذلك فالحكم في الآية وارد في المرتدين الذين كانوا كفارا ثم أسلموا ثم كفروا بعد إسلامهم، و الحكم فيهم بمقتضى الآية هو القتل إلا في موردين:

١- وصولهم إلى قوم بينهم و بين المسلمين معاهدة، و استجارتهم بهم فيجري عليهم حكم القوم الذين استجاروا بهم بمقتضى المعاهدة، و لكن هذا الحكم مشروط ببقاء المعاهدة، فإذا ألغيت بينهم و بين المسلمين لم يبق للحكم موضوع و قد أوضحنا في أول هذا البحث أن ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء، و قد ألغيت المعاهدة بين المسلمين و المشركين في سورة التوبة و أمهلوا أربعة

أشهر ليتخيروا إما الإسلام، و إما الخروج عن بلاد المسلمين، و على ذلك فلم يبق موضوع للاستجارة التي ذكرتها الآية.

٢- مجيئهم إلى المسلمين، و قد حصرت صدورهم عن القتال مع اعتزالهم، و القائهم السلم إلى المسلمين بعد الردّة، و المراد بإلقاء السلم إلقاء السلم إظهار الإسلام، و الإقرار بالشهادتين، و يشهد لهذا قوله تعالى:

وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا «۴: ۹۴».

فالآية دالة على قبول المرتد الملي إذا أظهر التوبة و الإسلام، و انه لا يقتل بعد التوبة، و قد استقر على هذا مذهب الإمامية: و لم ترد في القرآن آية تدل على وجوب قتل المرتد على الإطلاق، لتكون ناسخة لذلك.

أما إذا أراد القائل بالنسخ: أن يتمسك في نسخ الآية بما دل على قتال المشرك و الكافر، فمن الواضح أن ذلك مشروط ببقاء موضوعه، على ما هي القاعدة المتبعة في كل قضية حقيقة في الأحكام الشرعية و غيرها. نعم ورد الأمر بقتل المرتدّ على الإطلاق في بعض روايات أهل السنة، فقد روى البخاري، و أحمد، و الترمذي، و النسائي، و أبو داود السجستاني، و ابن ماجة، عن ابن عباس، عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه قال: «من بدّل دينه فاقتلوه»[1]. إلا أنه لا خلاف بين المسلمين في أن هذا الحكم مقيد بعدم التوبة، و إن وقع الخلاف بينهم في المدة التي يستتاب فيها، و في

وجوب الاستتابة و استحبابها. فالمشهور بين الإمامية أنه واجب، و أنه لا يحدّ بمدة مخصوصة، بل يستتاب مدة يمكن منه الرجوع فيها إلى الإسلام، و قيل يستتاب ثلاثة أيام، و نسب ذلك إلى بعض الإمامية، و اختاره كثير من علماء أهل السنة، و ذهب أبو حنيفة، و أبو يوسف إلى استحباب الإمهال ثلاثة أيام. نعم ذهب علي بن أبي بكر المرغيناني إلى وجوب القتل من غير إمهال، و نسب ابن الهمام إلى الشافعي، و ابن المنذر أنهما قالا في المرتد: «إن تاب في الحال و إلا قتل»[2].

و على كلّ فلا إشكال في سقوط حكم القتل بالتوبة، كما صرّح به في الروايات المأثورة عن الطريقين، و بعد ذلك فلا تكون الآية منسوخة.

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الجهاد و السير، رقم الحديث: ٢٧٩۴، و ۶۴١١. و سنن الترمذي: كتاب الحدود، رقم الحديث: ١٣٧٨، و سنن النسائي: كتاب تحريم الدم، رقم الحديث: ٣٩٩١، و ٣٩٩٢، ٣٩٩٣ و ٣٩٩۴ و ٣٩٩۵ و ٣٩٩۶ و ٣٩٩٧. و سنن أبي داود: كتاب الحدود، رقم الحديث: ٣٧٨٧. و سنن ابن ماجة: كتاب الحدود، رقم الحديث ٢۵٢۶. و مسند أحمد: مسند بني هاشم، رقم الحديث: ١٧٧۵ و ٢۴٢٠ و ٢۴٢١ و ٢٨١٣ و ٢١٠٠٧ راجع المنتقى: ٢/ ٧۴۵.

[2] فتح القدير: ۴/ ٣٨۶.

---- ١٧- فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ «٥: ۴۲».

و قد اختلفت الأقوال في هذه الآية الكريمة، فقيل: إنها محكمة لم تنسخ و قد أجمعت الشيعة الاثني عشرية على ذلك، فالحاكم، مخير- حين يتحاكم اليه الكتابيون- بين أن يحكم بينهم بمقتضى شريعة الإسلام، و بين أن يعرض عنهم و يتركهم و ما التزموا به في دينهم.

و قد روى الشيخ الطوسي بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

«إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة، و أهل الإنجيل يتحاكمون اليه كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم، و إن شاء ترك»[1]

و إلى هذا القول ذهب من علماء أهل السنة الشعبي، و إبراهيم النخعي، و عطاء، و مالك[2] و ذهب جمع منهم إلى أن الآية المباركة منسوخة بقوله تعالى بعد ذلك:

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ «٥: ۴۸».

و روي عن مجاهد أنه ذهب إلى أن آية التخيير ناسخة للآية الثانية.

و التحقيق: عدم النسخ في الآية، فإن الأمر بالحكم بين أهل الكتاب بما أنزل اللّه في قوله تعالى: فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ مقيد بما إذا أراد الحاكم أن يحكم بينهم، و القرينة على التقييد هي الآية الاولى. و يدلّ على ذلك أيضا- مضافا إلى شهادة سياق الآيات بذلك- قوله تعالى في ذيل الآية الاولى: «و إن حكمت فاحكم بينهم بالقسط» فإنه يدل على أن وجوب الحكم بينهم بالقسط معلق على إرادة الحكم بينهم، و للحاكم أن يعرض عنهم فينتفي وجوب الحكم بانتفاء موضوعه. و مما يدل على عدم النسخ في الآية المزبورة الروايات التي دلّت على أن سورة المائدة نزلت على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جملة واحدة، و هو في أثناء مسيره.

فقد روى عيسى بن عبد اللّه، عن أبيه، عن جده، عن علي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم «إن سورة المائدة كانت من آخر ما نزل على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنها نزلت و هو على بغلته الشهباء، و ثقل عليه الوحي حتى وقعت»[1].

---

[1] الوسائل: ٢٧/ ٢٩۶، باب ٢٧، رقم الحديث: ٣٣٧٨۶.

[2] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٣٠، و في أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ۴٣۴ نسبة هذا القول الى الحسن أيضا.

و روت أسماء بنت يزيد، قالت:

«إني لآخذة بزمام العضباء ناقة رسول اللّه إذ أنزلت عليه المائدة كلها، و كادت من ثقلها تدق من عضد الناقة»[2].

و روت أيضا بإسناد آخر، قالت:

«نزلت سورة المائدة على النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جميعا ان كادت لتكسر الناقة»[3].

و روى جبير بن نفير قال:

«حججت فدخلت على عائشة، فقالت لي: يا جبير تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، فقالت: أما انها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، و ما وجدتم فيها من حرام فحرّموه»[4].

و روى أبو عبيد، عن ضمرة بن حبيب، و عطية بن قيس، قالا:

«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المائدة من آخر القرآن تنزيلا، فأحلوا حلالها، و حرّموا حرامها»[5] و غير ذلك من الروايات الدالة على أن سورة المائدة نزلت جملة واحدة، و هي آخر ما نزل من القرآن، و مع هذه الروايات المستفيضة كيف يمكن دعوى أن تكون احدى آياتها ناسخة لآية أخرى منها! و هل ذلك إلا من النسخ قبل حضور وقت العمل؟ و نتيجة ذلك أن يكون التشريع في الآية المنسوخة لغوا لا فائدة فيه، على أن بعض الروايات المتقدمة دلت على أن هذه السورة هي آخر ما نزل من القرآن، و إن

بعض الروايات المتقدمة دلت على أن هذه السورة هي آخر ما نزل من القرآن، و إن شيئا من آياتها لم ينسخ.

---- ١٨- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ «٥: ١٠٦».

---

[1] تفسير البرهان: ١/ ٢٦٣.

[2] تفسير ابن كثير: ٢/ ٢.

[3] مسند أحمد: ٢/ ٤٥٨، مسند القبائل، رقم الحديث: ٢٦٣١. و في تفسير الشوكاني: ٢/ ٢: و أخرج عبد بن حميد و ابن جرير، و محمد بن نصر في كتاب الصلاة، و الطبراني، و أبو نعيم في الدلائل، و البيهقي في شعب الايمان عن أسماء بنت يزيد نحوه.

[4] مسند أحمد: باقي مسند الأنصار، رقم الحديث: ٢٤٣٧١. و في تفسير الشوكاني: ٢/ ٢ أخرجه أحمد، و النسائي، و ابن المنذر، و الحاكم و صححه، و ابن مردويه و البيهقي في سننه.

[5] نفس المصدر.

و قد ذهبت الشيعة الإمامية إلى أن الآية محكمة، فتجوز شهادة أهل الكتاب على المسلمين في السفر إذا كانت الشهادة على الوصية، و إليه ذهب جمع من الصحابة و التابعين، منهم: عبد اللّه بن قيس، و ابن عباس، و شريح، و سعيد بن المسيب و سعيد بن جبير، و عبيدة، و محمد بن سيرين، و الشعبي، و يحيى بن يعمر، و السدي و قال به من الفقهاء: سفيان الثوري و مال إليه أبو عبيد لكثرة من قال به، و ذهب زيد بن أسلم، و مالك بن أنس، و الشافعي، و أبو حنيفة: إلى أن الآية منسوخة، و أنه لا تجوز شهادة كافر بحال[1].

و التحقيق بطلان القول بالنسخ في الآية المباركة، و الدليل على ذلك وجوه:

١- الروايات المستفيضة من الطريقين الدالة على نفوذ شهادة أهل الكتاب في الوصية، إذا تعذرت شهادة المسلم. فمن هذه الروايات:

ما رواه الكليني، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام:

«في قول اللّه تعالى: أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ قال: إذا كان الرجل في أرض غربة، لا يوجد فيها مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم على الوصية»[2].

و ما رواه الشعبي: «أن رجلا من المسلمين حضرته الوفاة ب «دقوقا» هذه، و لم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، فقدما الكوفة فأتيا الأشعري- يعني أبا موسى- فأخبراه، و قدّما بتركته و وصيته، فقال الأشعري: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فأحلفهما بعد العصر ما خانا، و لا كذبا، و لا بدلا، و لا كتما، و لا غيّرا، و انها لوصية الرجل و تركته، فأمضى شهادتهما»[3].

٢- الروايات المتقدمة في أن سورة المائدة نزلت جملة واحدة، و انها كانت آخر ما نزل، و ليس فيها منسوخ.

٣- إن النسخ لا يتم من غير أن يدل عليه دليل، و الوجوه التي تمسك بها القائلون بالنسخ لا تصلح لذلك.

فمن هذه الوجوه: أن اللّه سبحانه اعتبر في الشاهد أن يكون عدلا مرضيا، فقال تعالى:

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ ٢: ٢٨٢. وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «٦٥: ٢».

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٣٣، ١٣٤.

[2] الكافي: ٧/ ٤، باب الإشهاد على الوصية، رقم الحديث: ٣ و ٧/ ٣٩٨، رقم الحديث: ٦.

[3] سنن أبي داود: كتاب الأقضية، رقم الحديث: ٣١٢٨، و في المنتقى: ٢/ ٩٤٢، روى الدارقطني بمعناه

و الكافر لا يكون عدلا و لا مرضيا، فلا بد و أن يكون الحكم بجواز شهادته منسوخا.

و الجواب:

أولا: إن الآية الأولى وردت في الشهادة على الدّين، و الآية الثانية وردت في الشهادة على الطّلاق، فلا يكون لهما دلالة على اعتبار العدالة في شهود الوصية.

ثانيا: إن هاتين الآيتين لو سلم أنهما مطلقتان كانت الآية المتقدمة مقيدة لهما، و المطلق لا يكون ناسخا لدليل المقيد، و لا سيّما إذا تأخر المقيد عنه في الزمان، كما في المقام.

و من هذه الوجوه: أن الإجماع قد انعقد على عدم قبول شهادة الفاسق، و الكافر فاسق فلا تقبل شهادته.

و الجواب:

إنه لا معنى لدعوى الإجماع هنا بعد ذهاب أكثر العلماء إلى جواز، و قد عرفت ذلك آنفا، و لا ملازمة عقلا بين رد شهادة المسلم الفاسق، و رد شهادة الكافر إذا كان عادلا في دينه.

و من هذه الوجوه: أن شهادة الكافر لا تجوز على المسلمين في غير الوصية و قد اختلف في قبولها في الوصية، فيرد ما اختلف فيه إلى ما اجمع عليه.

و الجواب:

إن هذا الوجه في منتهى الغرابة بعد أن عرفت قيام الدليل على قبول الشهادة في باب الوصية بلا معارض، و ليت هذا المستدل عكس الأمر. و قال: إن شهادة الكافر على الوصية كانت مقبولة في زمان النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالإجماع، و قد اختلف فيه بعد زمان النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فيرد ما اختلف فيه إلى ما اجمع عليه.

و جملة القول: لا سند لدعوى النسخ في الآية غير تقليد جماعة من الفقهاء المتأخرين. و كيف يصح أن ترفع اليد عن حكم ورد في القرآن لفتوى أحد من الناس على خلافه؟ و من الغريب قول الحسن و الزهري: إن المراد بقوله تعالى:

أَوْ آخَرانِ مِنْ غَيْرِكُمْ «٥: ١٠٦».

آخران من غير عشيرتكم، فلا دلالة في الآية على قبول شهادة الكفار[1].

و يردّه- مضافا إلى الروايات التي وردت في تفسير الآية-: أنه مخالف لظاهر القرآن أيضا، لأن الخطاب في الآية للمؤمنين، فلا بد و أن يراد من قوله تعالى: «غيركم» غير المؤمنين، و هم الكفار.

نعم: إطلاق الآية الكريمة يدل على قبول شهادة الكافر في الوصية و إن لم يكن الكافر من الكتابيين، سواء أ أمكنت إقامة الشهود من المؤمنين أم لم تمكن، و لكن الروايات المستفيضة قيدت ذلك بشهادة الكتابي، و بما إذا لم يمكن تحصيل الشهود من المؤمنين، و هذا من جملة موارد تقييد إطلاق الكتاب و السنّة.

---- ١٩- وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَ الزَّيْتُونَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشابِهاً وَ غَيْرَ مُتَشابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ «٦: ١٤١».

فقد ذهب أكثر علماء أهل السنة إلى أن الآية منسوخة، و لهم في بيان نسخها وجوه:

١- إنها واردة في الزكاة، و أن وجوبها قد نسخ في غير الحنطة، و الشعير، و التمر، و الزبيب على ما هو الأشهر، بل و لا قائل من الصحابة و التابعين بوجوبها في كل ما أنبتت الأرض، نعم ذهب أبو حنيفة و زفر إلى وجوبها في غير الحطب و الحشيش، و القصب[2].

٢- إن حكم الآية قد نسخ بالسنة: العشر و نصف العشر، و ذهب إلى ذلك السدي، و أنس بن مالك، و نسب ذلك إلى ابن عباس، و محمد بن الحنفية[3].

٣- إن مورد الآية غير الزكاة، و قد نسخ وجوب إعطاء شيء من المال بوجوب الزكاة، ذهب إلى ذلك عكرمة، و الضحاك، و نسب ذلك إلى سعيد بن جبير أيضا[4].

و الحق: بطلان القول بالنسخ في مدلول الآية الكريمة، و الدليل على ذلك وجوه:

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٣٤.

[2] أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٩.

[3] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٤٠.

[4] نفس المصدر.

الأول: الروايات المستفيضة عن أهل البيت عليهم السّلام الدالة عن أن الحق المذكور في الآية هو غير الزكاة، و هو باق و لم ينسخ.

منها: ما رواه الشيخ الكليني بإسناده، عن معاوية بن الحجاج، قال:

«سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول في الزرع حقان: حق تؤخذ به، و حق تعطيه، قلت: و ما الذي أوخذ به و ما الذي أعطيه؟ قال أما الذي تؤخذ به فالعشر و نصف العشر، و أما الذي تعطيه فقول اللّه عز و جل: وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ[1].

و قد روى ابن مردويه بإسناده، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم في قول اللّه تعالى:

وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ، قال: ما سقط من السنبل»[2].

الثاني: إن سورة الأنعام نزلت بمكة جملة واحدة، و قد صرحت بذلك روايات كثيرة،

منها: ما رواه الشيخ الكليني، بإسناده عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، قال:

«قال أبو عبد اللّه عليه السّلام إن سورة الأنعام نزلت جملة، شيعها سبعون ألف ملك حتى نزلت على محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فعظموها و بجلوها، فإن اسم اللّه عز و جل فيها في سبعين موضعا، و لو يعلم الناس ما في قراءتها ما تركوها»[3].

و منها: ما روي عن ابن عباس قال:

«نزلت سورة الأنعام بمكة ليلا جملة واحدة، حولها سبعون ألف ملك يجأرون حولها بالتسبيح»[4].

---

[1] الكافي: ٣/ ٥٦٤ رقم الحديث: ١ راجع تفسير البرهان: ١/ ٣٣٨.

[2] تفسير ابن كثير: ٢/ ١٨٢.

[3] تفسير البرهان: ١/ ٣١٣.

[4] رواه أبو عبيد، و ابن المنذر، و الطبراني، و ابن مردويه، راجع تفسير الشوكاني: ٢/ ٩١.

و مما لا ريب فيه أن وجوب الزكاة إنما نزل في المدينة، فكيف يمكن أن يقال: إن الآية المذكورة نزلت في الزكاة!. و حكى الزجاج أن هذه الآية قيل فيها: إنها نزلت بالمدينة[1]، و هذا القول مخالف للروايات المستفيضة المتقدمة، و هو مع ذلك قول بغير علم.

الثالث: إن الإيتاء الذي أمرت به الآية الكريمة قد قيد بيوم الحصاد فلا بد أن يكون هذا الحق غير الزكاة، لأنها تؤدي بعد التنقية و الكيل، و مما يشهد على أن هذا الحق غير الزكاة أنه قد ورد في عدة من الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السّلام النهي عن حصاد الليل، معللا في بعضها أنه يحرم منه القانع و المعتر[2].

و روى جعفر بن محمد بن إبراهيم، بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده:

«ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نهى عن الجداد بالليل، و الحصاد بالليل، قال جعفر: أراه من أجل المساكين»[3].

و أما ما قيل في توجيه ذلك: إن يوم الحصاد يمكن أن يكون ظرفا لتعلق الحق بالمال لا للايتاء فيبطله:

١- انه خلاف الظاهر الذي يفهمه العرف من الآية، بل كاد يكون خلاف صريحها، فإن الظرف إنما يتعلق بما تدل عليه مادة الفعل، و لا يتعلق بما تدل عليه هيئته، فإذا قيل أكرم زيدا يوم الجمعة كان معناه أن يوم الجمعة ظرف لتحقق الإكرام، لا أنه ظرف لوجوبه.

٢- ان الزكاة لا تجب يوم الحصاد، بل يتعلق الحق بالمال إذا انعقد الحب، و صدق عليه اسم الحنطة و الشعير، و على ذلك فذكر يوم الحصاد في الآية قرينة قطعية على أن هذا الحق هو غير الزكاة، و مما يؤيد أن هذا الحق هو غير الزكاة: أنه تعالى نهى في هذه الآية عن الإسراف و ذلك لا يناسب الزكاة المقدرة بالعشر و نصف العشر، و إذا اتضح أن الحق الذي أمرت الآية الكريمة بإيتائه هو غير الزكاة الواجبة لم تكن الزكاة ناسخة له.

و جملة القول: أن دعوى النسخ في الآية المباركة تتوقف على إثبات وجوب حق آخر في الزروع حتى ينسخ بوجوب الزكاة، و لا يستطيع القائل بالنسخ إثبات ذلك، لأن ظهور الأمر في الوجوب، و ظهوره في الدوام و الاستمرار لا يمكن الاحتفاظ بهما

---

[1] تفسير القرطبي: ٧/ ٩٩.

[2] الكافي: ٣/ ٥٦٥، رقم الحديث: ٣، و ٤/ ٤٩٩، رقم الحديث: ٢، و ٤/ ٥٠٠، رقم الحديث ٦، التهذيب: ٤/ ١٠٦، باب ١، رقم الحديث: ٣٨، راجع تفسير البرهان: ١/ ٣٣٨.

[3] سنن البيهقي: ٤/ ١٣٣.

جميعا في الآية، و ذلك للعلم بأنه لا يجب حق آخر بعد الزكاة فلا بد– إذن– من التصرف في أحد الظهورين، إما برفع اليد عن الظهور في الوجوب، و إبقائه على الدوام و الاستمرار، فيلتزم– حينئذ– بثبوت حق آخر استحبابي باق إلى الأبد، و إما برفع اليد عن الدوام و الاستمرار، و إبقائه على الظهور في الوجوب فيلتزم بالنسخ، و لا مرجح للثاني على الأول، بل الترجيح للأول و الدليل على ذلك أمران:

١– الروايات المستفيضة عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام ببقاء هذا الحق و استحبابه، «و قد أشرنا إلى هذه الروايات آنفا».

٢– ان هذا الحق لو كان واجبا لشاع بين الصحابة و التابعين، و لم ينحصر القول به بعكرمة، و الضحاك، أو بواحد و اثنين غيرهما.

و حاصل ما تقدم: أن الحريّ بالقبول هو القول بثبوت حق آخر ندبيّ في الثمار و الزروع، و هذا هو مذهب الشيعة الإمامية، و عليه فلا نسخ لمدلول الآية الكريمة.

---- ٢٠– قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٦: ١٤٥».

قال جماعة: إن الآية منسوخة بتحريم النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعد ذلك لبعض الأشياء غير المذكورة في الآية.

و الحق: عدم النسخ لأن مفاد الآية هو الإخبار عن عدم وجدان محرّم غير ما ذكر فيها، و هو دليل على عدم الوجود حين نزولها. و عليه فلا معنى لدعوى النسخ

فيها، فإن النسخ لا يقع في الجملة الخبرية، و إذن فلا بد من الالتزام بأن الحصر في الآية إضافي، فإن المشركين حرّموا على أنفسهم أشياء، و هي ليست محرّمة في الشريعة الإلهية، و هذا يظهر من سياق الآيات التي قبل هذه الآية، أو الالتزام بأن الحصر حقيقي، و أن المحرمات حين نزول هذه الآية كانت محصورة بما ذكر فيها، فإن هذه الآية مكية و قد حرّمت بعد نزولها أشياء أخرى، و كانت الأحكام تنزل على التدريج.

و من الظاهر أن تحريم شيء بعد شيء لا يكون من النسخ في شيء، و كون الحصر حقيقيا أظهر الاحتمالين و أقربهما إلى الفهم العرفي، و مع ذلك فلا نسخ في مدلول الآية– و لو كان الحصر إضافيا– كما عرفت.

٢١- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبارَ ٨:

١٥. وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ: ١٦.

فقد ذهب بعضهم إلى أن هذا الحكم منسوخ بقوله تعالى:

الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ «٨: ٦٦».

فإن المسلمين إذا قلّ عددهم عن نصف عدد الكفار جاز لهم ترك القتال، و الفرار من الزحف. و من القائلين بهذا القول: عطاء بن أبي رياح[١].

و الجواب عن ذلك:

ان تقييد إطلاق هذه الآية بآية التخفيف المذكورة مؤكد لبقاء حكمها و معنى ذلك:

ان الفرار من الزحف محرم في الشريعة الإسلامية إذا لم يكن عدد المسلمين أقل من نصف عدد الكفار، و أما إذا كان المسلمون أقل عددا من ذلك فلا يحرم عليهم الفرار، و هذا ليس من النسخ في شيء.

و روي عن عمرو بن عمر، و أبي هريرة، و أبي سعيد، و أبي نضرة، و نافع مولى ابن عمر، و الحسن البصري، و عكرمة، و قتادة، و زيد بن أبي حبيب، و الضحاك:

أن الحكم مخصوص بأهل بدر، و لا يحرم الفرار من الزحف على غيرهم. و به قال أبو حنيفة[٢].

و هذا القول أيضا باطل:

فإن مورد الآية و إن كان يوم بدر، إلا أن ذلك لا يوجب اختصاص الحكم به، بعد أن كان اللفظ عاما، و كان الخطاب شاملا لجميع المسلمين و لا سيما إذا كان نزول الآية المباركة بعد انقضاء الحرب من يوم بدر[٣].

---

[١] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٥٤، و تفسير الطبري: ٩/ ١٣٥.

[٢] تفسير الشوكاني: ٢/ ٢٨٠.

[٣] نفس المصدر.

و ذهب ابن عباس[1] و جميع الشيعة الإمامية، و كثير من علماء أهل السنة إلى أن الآية محكمة، و حكمها مستمر إلى يوم القيامة، و هذا هو القول الصحيح و قد عرفت الدليل عليه، و الروايات في ذلك متظافرة من الطريقين.

روى الكليني بإسناده عن محمد، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«سمعته يقول الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا، و قذف المحصنة، و الفرار من الزحف، و التعرّب بعد الهجرة، و أكل مال اليتيم ظلما، و أكل الربا بعد البينة، و كل ما أوجب اللّه عليه النار»[2].

و روى أبو هريرة قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«و اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول اللّه و ما هن؟

قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الشرك باللّه، و السحر، و قتل النفس التي حرم اللّه إلا بالحق، و أكل الربا، و أكل مال اليتيم، و التولي يوم الزحف، و قذف المحصنات المؤمنات الغافلات[3].

---- ٢٢- وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها «٨: ٦١».

فذهب ابن عباس، و مجاهد، و زيد بن أسلم، و عطاء، و عكرمة، و الحسن و قتادة إلى أنها منسوخة بآية السيف[4].

و الحق: أنها محكمة غير منسوخة، و الدليل على ذلك.

أولا: إن آية السيف خاصة بالمشركين دون غيرهم، «و قد تقدم بيان ذلك»، و من هنا صالح النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نصارى نجران في السنة العاشرة من الهجرة[5]. مع أن

سورة براءة نزلت في السنة التاسعة، و عليه فتكون آية السيف مخصصة لعموم الحكم في الآية الكريمة، و ليست ناسخة لها.

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ١٥٤، و تفسير الطبري: ٩/ ١٣٥.

[2] الكافي: ٢/ ٢٧٧، رقم الحديث: ٢. الوافي ج ٣ باب تفسير الكبائر ص ١٧٤.

[3] صحيح البخاري: كتاب الوصايا، رقم الحديث: ٢٥٦٠. و كتاب الحدود، رقم الحديث: ٦٣٥١، و صحيح مسلم: كتاب الإيمان، رقم الحديث: ١٢٩، و سنن النسائي: كتاب الوصايا، رقم الحديث: ٣٦١١، و سنن أبي داود: كتاب الوصايا، رقم الحديث: ٢٤٩٠.

[4] تفسير ابن كثير: ٢/ ٣٢٢.

[5] إمتاع الأسماع للمقريزي: ص ٥٠٢.

و ثانيا: أن وجوب قتال المشركين، و عدم مسالمتهم مقيد بما إذا كان للمسلمين قوة و استعداد للمقاتلة و أما إذا لم تكن لهم قوة تمكنهم من الاستظهار على عدوهم فلا مانع من المسالمة كما فعل النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذلك مع قريش يوم الحديبية، و قد دل على التقييد قوله تعالى:

فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ «۴۷: ۳۵».

---- ۲۳- يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ ۸: ۶۵. الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ: ۶۶).

فقد ذكروا أن حكم الآية الاولى قد نسخ بالآية الثانية، و إن الواجب في أول الأمر على المسلمين أن يقاتلوا الكفار، و لو كانوا عشرة أضعافهم ثم خفف اللّه عن المسلمين فجعل وجوب القتال مشروطا بأن لا يزيد الكفار على ضعف عدد المسلمين.

و الحقّ: أنه لا نسخ في حكم الآية، فإن القول بالنسخ يتوقف على إثبات الفصل بين الآيتين نزولا، و إثبات أن الآية الثانية نزلت بعد مجيء زمان العمل بالآية الاولى، و ذلك لئلا يلزم النسخ قبل حضور وقت الحاجة. و معنى ذلك: أن يكون التشريع الأول لغوا، و لا يستطيع القائل بالنسخ إثبات ذلك إلا أن يتمسك بخبر الواحد، «و قد أوضحنا أن النسخ لا يثبت به إجماعا»[1]، أضف إلى ذلك أن سياق الآيتين أصدق شاهد على أنهما نزلتا مرة واحدة.

و نتيجة ذلك: أن حكم مقاتلة العشرين للمائتين استحبابي، و مع ذلك كيف يمكن دعوى النسخ، على أن لازم كلام القائل بالنسخ: ان المجاهدين في بدء أمر الإسلام كانوا أربط جأشا، و أشد شكيمة من المجاهدين بعد ظهور الإسلام، و قوته و كثرة أنصاره، و كيف يمكن القول بأن الضعف طرأ على المؤمنين بعد قوتهم!! و الظاهر أن مدلول الآيتين هو تحريض المؤمنين على القتال، و ان اللّه يعدهم بالنصر على أعدائهم، و لو كانت الأعداء عشرة أضعاف المسلمين، إلا أنه تعالى لعلمه بضعف قلوب غالب المؤمنين، و عدم تحملهم هذه المقاومة الشديدة لم يوجب ذلك عليهم، و رخص لهم بترك المقاومة إذا زاد العدو على ضعفهم، تخفيفا عنهم، و رأفة بهم، مع وعده تعالى إياهم بالنصر إذا ثبتت أقدامهم في إعلاء كلمة الإسلام.

[1] تقدم ذلك في ص ۲۷۹ من هذا الكتاب.

و قد جعل وجوب المقاومة مشروطا بأن لا يبلغ العدو أكثر من ضعف عدد المسلمين، فإن الكفار لجهلهم بالدين، و عدم ركونهم إلى اللّه تعالى في قتالهم لا يتحملون الشدائد، و إن عقيدة الايمان في الرجل المؤمن تحدوه إلى الثبات أمام الأخطار، و تدعوه إلى النهضة لإعزاز الإسلام، لأنه يعتقد بنجاحه على كل حال، و ربحه في تجارته على كل تقدير، سواء أ كان غالبا أم كان مغلوبا، قال اللّه تعالى:

وَ لا تَهِنُوا فِي ابْتِغاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَما تَأْلَمُونَ وَ تَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ ما لا يَرْجُونَ وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً «۴: ۱۰۴».

---- ۲۴- إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً «۹: ۱۹».

فعن ابن عباس، و الحسن، و عكرمة: أنها منسوخة[1] بقوله تعالى:

وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً «۹: ۱۲۲».

و هذا القول مبني على أن النفر كان واجبا ابتداء على جميع المسلمين مع أن الآية المباركة ظاهرة في أن الوجوب إنما هو على الذين يستنفرون إلى الجهاد، فقد قال تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَ رَضِيتُمْ بِالْحَياةِ الدُّنْيا مِنَ الْآخِرَةِ فَما مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۹: ۳۸.

إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذاباً أَلِيماً وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَيْئاً وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ: ۳۹).

و حاصل الآية أن من أمر بالنفير الى الجهاد و لم يخرج استحق العذاب بتركه الواجب، و لا صلة لهذا بوجوب الجهاد على جميع المسلمين.

و بهذا البيان يتضح بطلان دعوى النسخ[2] في قوله تعالى:

انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ «۹: ۴۱».

على أنا قد أوضحنا للقارئ- مرارا- أن تخصيص العام ببعض أفراده ليس من النسخ، بل إن قوله تعالى:

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس ص ۱۶۹، و نسبه القرطبي في تفسيره الى الضحاك أيضا ج ۸ ص ۱۴۲.

[2] نسبها القرطبي في تفسيره إلى قائل و لم يسمه: ۸/ ۱۵۰، و نسبها الطبرسي في مجمع البيان الى السدي: ۳/ ۳۳.

وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً «۹: ۱۲۲».

بنفسه دليل على عدم النسخ، فإنه دل على أن النفر لم يكن واجبا على جميع المسلمين من بداية الأمر، فكيف يكون ناسخا للآية المذكورة.

---- ۲۵- عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبِينَ ۹: ۴۳. لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ: ۴۴. إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ: ۴۵).

فعن ابن عباس، و الحسن، و عكرمة، و قتادة: أن هذه الآيات منسوخة[1] بقوله تعالى:

فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ «۲۴: ۶۲».

و الحق: ان الآيات الثلاث لا نسخ فيها، لأن صريحها ان المنع من الاستيذان و عتاب النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على اذنه إنما هو في مورد عدم تميز الصادق من الكاذب و قد بين سبحانه و تعالى ان غير المؤمنين كانوا يستأذنون النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم في البقاء فرارا من

الجهاد بين يديه، فأمره بأن لا يأذن لأحد إذا لم تبيّن الحال، أما إذا تبيّن الحال فقد أجاز اللّه المؤمنين أن يستأذنوا النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم في بعض شأنهم، و أجاز للنبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن يأذن لمن شاء منهم، و إذن فلا منافاة بين الآيتين لتكون إحداهما ناسخة للاخرى.

---- ۲۶- ما كانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ لا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ «۹: ۱۲۰».

فعن ابن زيد: انها منسوخة[2] بقوله تعالى:

وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً «۹: ۱۲۲».

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ۱۷۰.

[2] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ۱۸۱ و نسب القرطبي القول بالنسخ فيها الى مجاهد أيضا: ۸/ ۳۹۲.

و الحق: أنه لا نسخ فيها، فإن الآية الثانية قرينة متصلة بالآية الأولى، و حاصل المراد منهما أن وجوب النفر إنما هو على البعض من المسلمين على نحو الكفاية، فلا تكون ناسخة، نعم قد يجب النفير إلى الجهاد على جميع المسلمين إذا اقتضته ضرورة وقتية، أو طلبه الولي العام الشرعي، أو لما سوى ذلك من الطوارئ، و هذا الوجوب هو غير وجوب الجهاد كفائيا الذي ثبت بأصل الشرع على المسلمين بذاته، و كلا الوجوبين باق، و لم ينسخ.

---- ٢٧- وَ اتَّبِعْ ما يُوحى إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمِينَ «١٠: ١٠٩».

فعن ابن زيد: أن هذه الآية منسوخة بالأمر بالجهاد، و الغلظة على الكفار[1] و بطلان هذا القول يظهر مما قدمناه في إبطال دعوى النسخ في الآية الاولى من الآيات التي نبحث عن نسخها، فلا حاجة إلى الاعادة أضف إلى ذلك أنه لا دلالة على أن المراد من الصبر في هذه الآية هو الصبر على الكفار، نعم الصبر عليهم يشمله إطلاق الآية، و عليه فلا وجه لدعوى النسخ فيها.

---- ٢٨- وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ «١٥: ٨٥».

فعن ابن عباس، و سعيد، و قتادة: أنها منسوخة بآية السيف[2].

و غير خفي أن الصفح المأمور به في الآية المباركة هو الصفح عن الأذى الذي كان يصل من المشركين إلى النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على تبليغه شريعة ربه، و لا علاقة له بالقتال، و يشهد لهذا قوله تعالى بعيد ذلك.

فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ١٥: ٩٤. إِنَّا كَفَيْناكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ: ٩٥).

و حاصل الآية: ان اللّه سبحانه يحرّض النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على المصابرة في تبليغ أوامره، و نشر أحكامه، و أن لا يلتفت إلى أذى المشركين و استهزائهم، و لا علاقة لذلك بحكم القتال الذي وجب بعد ما قويت شوكة الإسلام، و ظهرت حجته، نعم إن النبي الأكرم لم يؤمر بالجهاد في بادئ الأمر، لأنه لم يكن قادرا على ذلك حسب ما تقتضيه الظروف من غير طريق الإعجاز، و خرق نواميس الطبيعة، و لما أصبح قادرا على ذلك، و كثر المسلمين، و قويت شوكتهم، و تمت عدّتهم و عدتهم أمر

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٧٨.

[2] نفس المصدر: ص ١٨٠.

بالجهاد، و قد أسلفنا أن تشريع الأحكام الإسلامية كان على التدريج و هذا ليس من نسخ الحكم الثابت بالكتاب في شيء.

---- ٢٩- وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً «١٦: ٦٧».

فعن قتادة، و سعيد بن جبير، و الشعبي، و مجاهد، و إبراهيم، و أبي رزين: أن هذه الآية منسوخة بتحريم الخمر[١].

و الحق: ان الآية محكمة، فإن القول بالنسخ فيها يتوقف على إثبات أمرين:

١- أن يراد بلفظ «سكرا» الخمر و الشراب المسكر، و القائل بالنسخ لا يستطيع إثبات ذلك، فإن أحد معانيه في اللغة الخل، و بذلك فسره علي بن إبراهيم[٢]، و على هذا المعنى يكون المراد بالرزق الحسن الطعام اللذيذ من الدبس و غيره.

٢- أن تدل الآية على إباحة المسكر، و هذا أيضا يستطيع القائل بالنسخ إثباته، فإن الآية الكريمة في مقام الاخبار عن أمر خارجي و لا دلالة لها على إمضاء ما كان يفعله الناس، و قد ذكرت الآية في سياق إثبات الصانع الحكيم بآياته الآفاقية، فقال عز من قائل:

وَ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ١٦: ٦٥. وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ

وَ دَمٍ لَبَناً خالِصاً سائِغاً لِلشَّارِبِينَ: ٦٦. وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ: ٦٧. وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ: ٦٨. ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ: ٦٩).

فذكر سبحانه و تعالى أن من آياته أن ينزل الماء من السماء، و أنه يحيي به الأرض بعد موتها. ثم ذكر تدبيره في صنع الحيوان، و أنه يخرج اللبن الخالص من بين فرث و دم. ثم ذكر ما أودعه في ثمرات النخيل و الأعناب من الاستعداد لاتخاذ السكر منها و الرزق الحسن، و قد امتازت هي من بين الثمار بذلك. ثم ذكر ما يصنعه النحل من

[١] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٨١.
[٢] تفسير البرهان: ١/ ٥٧٧.

الأعمال التي يحار فيها العقلاء العارفون بمزايا صنع العسل و مبادئه، و أن ذلك بوحي اللّه تعالى و إلهامه. و إذن فليس في الآية دلالة على إباحة شرب المسكر أصلا. على أن في الآية إشعارا- لو سلم إرادة المسكر من لفظ سكرا- بعدم جواز شرب المسكر، فإنها جعلت المسكر مقابلا للرزق الحسن. و معنى هذا: أن المسكر ليس من الرزق الحسن، فلا يكون مباحا. و تدل على ما ذكرناه الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السّلام فإنها دلّت على أن الخمر لم تزل محرّمة.

روى الشيخ الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم، قال:

«سئل أبو عبد اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن الخمر، فقال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

إن أول ما نهاني عنه ربي عز و جل عبادة الأوثان و شرب الخمر ...»[1].

و روى عن الريان عن الرضا عليه السّلام، قال:

«ما بعث اللّه نبيا إلا بتحريم الخمر»[2] و قد تقدم في بحث الإعجاز تحريم الخمر في التوراة[3]، و لكن الشيء الذي لا يشك فيه أن الشريعة الإسلامية لم تجهر بحرمة الخمر برهة من الزمن، ثم جهرت بها بعد ذلك، و هذا هو حال الشريعة المقدسة في جميع الأحكام. و من البيّن أنه ليس معنى ذلك أن الخمر كان مباحا في الشريعة ثم نسخت حرمته.

---- ٣٠- الزَّانِي لا يَنْكِحُ إِلَّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُها إِلَّا زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حُرِّمَ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ «٢٤: ٣».

فعن سعيد بن المسيب، و أكثر العلماء أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى:

وَ أَنْكِحُوا الْأَيامى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ ... «٢٤: ٣٢».

فدخلت الزانية في أيامى المسلمين[4].

---

[1] الوسائل: ٢٥/ ٣٠٤، باب ٩، رقم الحديث: ٣١٩٦٥.

[2] الوسائل: ٥/ ٣٢٠، باب ١١، رقم الحديث: ٦٦٧٠.

[3] تقدم ذلك في ص ٥٨ من هذا الكتاب.

[4] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ١٩٣.

و الحق: أن الآية غير منسوخة، فإن النسخ فيها يتوقف على أن يكون المراد من لفظ النكاح هو التزويج، و لا دليل يثبت ذلك. على أن ذلك يستلزم القول بإباحة نكاح المسلم الزاني المشركة، و بإباحة نكاح المشرك المسلمة الزانية، و هذا مناف لظاهر الكتاب العزيز، و لما ثبت من سيرة المسلمين، و إذن فالظاهر أن المراد من النكاح في الآية هو الوطء، و الجملة خبرية قصد بها الاهتمام بأمر الزنا. و معنى

الآية: أن الزاني لا يزني إلا بزانية، أو بمن هي أخس منها و هي المشركة، و أن الزانية لا تزني إلا بزان، أو بمن هو أخس منه و هو المشرك. و أما المؤمن فهو ممتنع عن ذلك، لأن الزنا محرّم، و هو لا يرتكب ما حرّم عليه.

---- ٣١- قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ «۴۵: ۱۴».

فذهبت جماعة إلى أن هذه الآية الكريمة منسوخة بآية السيف، و قالوا:

إن هذه الآية مكية، و قد نزلت في عمر بن الخطاب حين شتمه رجل من المشركين بمكة قبل الهجرة، فأراد عمر أن يبطش به: فأنزل اللّه تعالى هذه الآية ثم نسخت بقوله تعالى:

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... «۹: ۵».

و استندوا في ذلك الى ما رواه عليل بن أحمد، عن محمد بن هشام، عن عاصم بن سليمان، عن جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس[1] و لكن هذه الرواية ضعيفة جدا، و لا أقل من أن في سندها عاصم بن سليمان و هو كذاب و ضاع[2] مع أن الرواية ضعيفة المتن، فإن المسلمين- قبل الهجرة- كانوا ضعفاء و لم يكن عمر مقداما في الحروب، و لم يعد من الشجعان المرهوبين، فكيف يسعه أن يبطش بالمشرك؟!

على أن لفظ الغفران المذكور في الآية يدل على التمكن من الانتقام. و من المقطوع به أن ذلك لم يكن ميسورا لعمر قبل الهجرة، فلو أراد البطش بالمشرك لبطش به المشرك لا محالة.

و الحق: أن الآية المباركة محكمة غير منسوخة، و أن معنى الآية: ان اللّه أمر المؤمنين بالعفو و الإغضاء عما ينالهم من الإيذاء و الإهانة في شئونهم الخاصة ممن لا يرجون أيام اللّه، و يدل عليه قوله تعالى بعد ذلك:

---

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ٢١٨.

[2] قال ابن عدي:« عاصم بن سليمان: يعد ممن يضع الحديث»، و قال أيضا:« عامة أحاديثه مناكير متنا و اسنادا، و الضعف على رواياته بين»، و قال الفلاس:« كان يضع الحديث، ما رأيت مثله قط» و قال أبو حاتم و النسائي:« متروك». و قال الدار قطني:« كذاب»، و قال أيضا في العلل:« كان ضعيفا آية من الآيات في ذلك» و قال ابن حبان:« لا يجوز كتب حديثه إلا تعجبا» و قال أبو داود الطيالسي« كذاب». و قال الساجي:« متروك يضع الحديث». و قال الأزدي:« ضعيف مجهول»، لسان الميزان: ٣/ ٢١٨، ٢١٩.

لِيَجْزِيَ قَوْماً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ ۴۵: ۱۴. مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَساءَ فَعَلَيْها ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ: ۱۵.

فإن الظاهر منه أن جزاء المسيء الذي لا يرجو أيام اللّه و لا يخاف المعاد، سواء أ كان من المشركين، أم من الكتابيين، أم من المسلمين الذين لا يبالون بدينهم إما هو موكول إلى اللّه الذي لا يقوته ظلم الظالمين و تفريط المفرطين، فلا ينبغي للمسلم المؤمن باللّه أن يبادر إلى الانتقام منه، فإن اللّه أعظم منه نقمة و أشد أخذا، و هذا الحكم تهذيبي أخلاقي، و هو لا ينافي الأمر بالقتال للدعوة إلى الإسلام أو لأمر آخر، سواء أ كان نزول هذه الآية قبل نزول آية السيف أم كان بعده.

---- ۳۲- فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً «۴۷: ۴».

فذهبت جماعة إلى أن هذه الآية منسوخة بآية السيف، و ذهب آخرون إلى أنها

ناسخة لها[1].

و الحق: أنها ليست ناسخة و لا منسوخة، و تحقيق ذلك يحتاج الى مزيد من البسط في الكلام.

أحكام الكافر المقاتل:

المعروف بين الشيعة الإمامية أن الكافر المقاتل يجب قتله ما لم يسلم، و لا يسقط قتله بالأسر قبل أن يثخن المسلمون الكافرين، و يعجز الكافرون عن القتال لكثرة القتل فيهم، و إذا أسلم ارتفع موضوع القتل، و هو الكافر، و أما الأسر بعد الإثخان فيسقط فيه القتل، فإن الآية قد جعلت الإثخان غاية لوجوب ضرب الرقاب.

و من الواضح: أن الحكم يسقط عند حصول غايته، و يتخير وليّ الأمر في تلك الحال بين استرقاق الأسير، و بين مفاداته، و المنّ عليه من غير فداء، من غير فرق في ذلك بين المشرك و غيره من فرق الكفار، و قد ادعي الإجماع على ما ذكرناه من الأحكام، و المخالف فيها شاذ لا يعبأ بخلافه، «و سيظهر ذلك فيما بعد إن شاء اللّه تعالى».

و هذا الذي ذكروه يوافق ظاهر الآية الكريمة من جميع الجهات إذا كان شد الوثاق هو الاسترقاق، باعتبار أن معنى شدّ الوثاق هو عزله عن الاستقلال ما لم يمنّ عليه أو يفاد ۷ و أما إذا لم يكن شدّ الوثاق بمعنى الاسترقاق، فلا بد من إضافة الاسترقاق الى المفاداة و المنّ للعلم بجوازه من أدلة أخرى، فيكون ذلك تقييدا لإطلاق الآية بالدليل.

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ۲۲۰.

و قد وردت الأحكام المذكورة فيما رواه الكليني، و الشيخ الطوسي بإسنادهما عن طلحة بن زيد عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«سمعته يقول كان أبي يقول ان للحرب حكمين: إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها، و لم يثخن أهلها، فكل أسير أخذ في تلك الحال فإن الإمام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه، و إن شاء قطع يده و رجله من خلاف بغير حسم، و تركه يتشحط في دمه حتى يموت و هو قول اللّه تعالى:

إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ «۵: ۳۳».

أ لا ترى أنه التخيير الذي خير اللّه الإمام على شيء واحد و هو الكفر و ليس هو على أشياء مختلفة فقلت لجعفر بن محمد عليه السّلام قول اللّه تعالى: أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، قال ذلك الطلب أن يطلبه الخيل حتى يهرب، فإن أخذته الخيل حكم ببعض الأحكام التي و صفت ذلك، و الحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها و أثخن أهلها، فكل أسير أخذ على تلك الحال و كان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار، إن شاء منّ عليهم فأرسلهم، و إن شاء فاداهم أنفسهم، و إن شاء استعبدهم فصاروا عبيدا»[1].

و وافقنا على سقوط القتل عن الأسير بعد الإثخان: الضحاك و عطاء، و صرح الحسن بذلك و ان الامام بالخيار إما أن يمنّ أو يفادي أو يسترق[2].

و على ما ذكرناه فلا نسخ في الآية الكريمة، غاية الأمر ان القتل يختص بمورد، و يختص عدم القتل بمورد آخر من غير فرق بين أن تكون آية السيف متقدمة في النزول على هذه الآية، و بين أن تكون متأخرة عنها.

و من الغريب: أن الشيخ الطوسي– في هذا المقام– نسب إلى أصحابنا أنهم رووا تخيير الإمام في الأسير بعد الإثخان بين القتل و بين ما ذكر من الأمور.

قال: «و الذي رواه أصحابنا أن الأسير إن أخذ قبل انقضاء الحرب و القتال– بأن تكون الحرب قائمة، و القتال باق– فالإمام مخير بين أن يقتلهم، أو يقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف و يتركهم حتى ينزفوا، و ليس له المنّ و لا

[1] الكافي: ۵/ ۳۲، الحديث ۱، و التهذيب: ۶/ ۱۴۳ باب ۲۲، الحديث: ۵.

[2] القرطبي: ۱۶/ ۲۲۷، ۲۲۸، و نقله النحاس في الناسخ و المنسوخ عن عطاء ص ۲۲۱.

الفداء، و إن كان أخذ بعد وضع الحرب أوزارها و انقضاء الحرب و القتال كان– الإمام– مخيرا بين المنّ و المفاداة إما بالمال أو النفس، و بين الاسترقاق– و ضرب الرقاب–»[1].

و تبعه على ذلك الطبرسي في تفسيره[2].

مع أنه لم ترد في ذلك رواية أصلا.

و قد نص الشيخ الطوسي بنفسه في كتاب المبسوط[3]: «كل أسير يؤخذ بعد أن تضع الحرب أوزارها، فإنه يكون الإمام مخيرا فيه بين أن يمنّ عليه فيطلقه، و بين أن يسترقه و بين أن يفاديه، و ليس له قتله على ما رواه أصحابنا» و قد ادّعى الإجماع و الاخبار على ذلك: في المسألة السابعة عشرة من كتاب

الفيء، و قسمة الغنائم من كتاب الخلاف.

و من الذين ادّعوا الإجماع على ذلك صريحا العلّامة في كتابي «المنتهى و التذكرة» في أحكام الأسارى من كتاب الجهاد.

و في ظني: أن كلمة «ضرب الرقاب» في عبارة «التبيان» إنما كانت من سهو القلم، و قد جرى عليه الطبرسي من غير مراجعة.

هذا هو مذهب علماء الشيعة الإمامية، و الضحاك، و عطاء، و الحسن.

آراء اخرى حول الآية:

و أما بقية علماء أهل السنة فقد ذهبوا إلى أقوال:

١– منهم من قال: «إن الآية نزلت في المشركين، ثم نسخت بآيات السيف»، نسب ذلك إلى قتادة، و الضحاك، و السدي، و ابن جريح، و ابن عباس، و إلى كثير من الكوفيين، فقالوا: «إن الأسير المشرك يجب قتله، و لا تجوز مفاداته، و لا المنّ عليه بإطلاقه»[4].

---

[1] تفسير التبيان: ٩/ ٢٩١، طبع النجف الأشرف.

[2] تفسير مجمع البيان: ٩/ ١٢٦.

[3] المبسوط: ٢/ ١٣، كتاب الجهاد، فصل: أصناف الكفار و كيفية قتالهم.

[4] تفسير القرطبي: ١٦/ ٢٢٧.

و يردّه:

أنه لا وجه للنسخ على هذا القول، فإن نسبة هذه الآية إلى آيات السيف نسبة المقيد إلى المطلق، سواء أ كانت متقدمة عليها في النزول أم كانت متأخرة عنها. و قد أوضحنا– فيما سبق– أن العام المتأخر لا يكون ناسخا للخاص المتقدم، فكيف بالمطلق إذا سبقه المقيد[1]؟.

٢– و منهم من قال: «إن الآية نزلت في الكفار جميعا، فنسخت في خصوص المشرك» نسب ذلك إلى قتادة، و مجاهد، و الحكم، و هو المشهور من مذهب أبي حنيفة[2].

و يردّه:

أن هذا القول واضح البطلان كالقول السابق، فإن ذلك موقوف على أن تكون آيات السيف متأخرة في النزول عن هذه الآية، و لا يمكن القائل بالنسخ إثبات ذلك، و لا سند له غير التمسك بخبر الواحد، و قد أوضحنا أن خبر الواحد لا يثبت به النسخ إجماعا، و لو فرضنا ثبوت ذلك، فلا دليل على كون آيات السيف ناسخة لها، ليصح القول المذكور، بل تكون هذه الآية مقيدة لآيات السيف، و ذلك: لاجماع الامة على أن هذه الآية قد شملت المشركين أو أنها مختصة بهم، و على ذلك كانت الآية المباركة قرينة على تقييد آيات السيف لما أشرنا اليه آنفا من أن المطلق لا يصلح أن يكون ناسخا للمقيد، و إذا أغمضنا عن ذلك كانت هذه الآية الكريمة معارضة لآيات السيف بالعموم من وجه، و مورد الاجتماع هو المشرك الأسير بعد الإثخان، و لا مجال للالتزام بالنسخ فيه.

٣– و منهم من قال: «إن الآية ناسخة لآية السيف»، نسب ذلك إلى الضحاك و غيره»[3].

و يردّه:

أن هذا القول، يتوقف على إثبات تأخر هذه الآية في النزول عن آيات السيف، و لا يمكن هذا القائل إثبات ذلك، على أنا قد أوضحنا– فيما تقدم– أنه لا موجب

للالتزام بالنسخ، تأخرت الآية في النزول عن آيات السيف، أم تقدمت عليها.

---

[1] قد فصلنا الكلام في ذلك في بحث العموم و الخصوص من كتابنا« أجود التقريرات».(المؤلف)

[2] تفسير القرطبي: ١٦/ ٢٢٧.

[3] نفس المصدر.

۴- و منهم من قال: «إن الإمام مخير في كل حال بين القتل و الاسترقاق و المفاداة و المنّ»، رواه أبو طلحة عن ابن عباس، و اختاره كثير، منهم: ابن عمر، و الحسن، و عطاء، و هو مذهب مالك، و الشافعي، و الثوري، و الأوزاعي و أبي عبيد، و غيرهم.

و على هذا القول فلا نسخ في الآية[1] قال النحاس بعد ما ذكر هذا القول: «و هذا على أن الآيتين محكمتان معمول بهما، و هو قول حسن لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع، فأما إذا أمكن العمل بالآيتين، فلا معنى في القول بالنسخ ... و هذا القول يروى عن أهل المدينة، و الشافعي، و أبي عبيد»[2].

و يردّه:

ان هذا القول و إن لم يستلزم نسخا في الآية، إلا أنه باطل أيضا، لأن الآية الكريمة صريحة في أن المنّ و الفداء إنما هما بعد الإثخان فالقول بثبوتهما- قبل ذلك- قول بخلاف القرآن، و الأمر بالقتل في الآية مغيّا بالإثخان فالقول بثبوت القتل بعده قول بخلاف القرآن أيضا، و قد سمعت أن آيات السيف مقيدة بهذه الآية.

و أما ما استدل به على هذا القول من أن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قتل بعض الأسارى و فادى بعضا، و منّ على آخرين، فهذه الرواية- على فرض صحتها- لا دلالة لها على التخيير بين القتل و غيره، لجواز أن يكون قتلهن للأسير قبل الإثخان و فداؤه و منه في الاسراء بعده، و أما ما روى من فعل أبي بكر و عمر فهو- على تقدير ثبوته- لا حجية فيه، لترفع اليد به عن ظاهر الكتاب العزيز.

۳۳- وَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ «۵۱: ۱۹».

۳۴- وَ الَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ۷۰: ۲۴. لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ: ۲۵).

فقد وقع الاختلاف في نسخ الآيتين و أحكامهما. و وجه الاختلاف في ذلك: أن الحق المعلوم الذي أمرت الآيتان به قد يكون هو الزكاة المفروضة، و قد يكون فرضا ماليا آخر غيرها، و قد يكون حقا غير الزكاة و لكنه مندوب و ليس بمفروض. فإن كان الحق واجبا ماليا غير الزكاة فالآيتان الكريمتان منسوختان لا محالة، من حيث إن الزكاة

[1] تفسير القرطبي: ۱۶/ ۲۲۸.

[2] الناسخ و المنسوخ: ص ۲۲۱.

نسخت كل صدقة واجبة في القرآن و قد اختار هذا الوجه جماعة من العلماء. و إن كان الحق المعلوم هو الزكاة نفسها، أو كان حقا مستحبا غير مفروض، فالآيتان محكمتان بلا ريب.

و التحقيق: يقتضي اختيار الوجه الأخير، و أن الحق المعلوم شيء غير الزكاة، و هو أمر قد ندب اليه الشرع. فقد استفاضت النصوص من الطريقين بأن الصدقة الواجبة منحصرة بالزكاة، و قد ورد عن أهل البيت عليهم السّلام بيان المراد من هذا الحق المعلوم.

روى الشيخ الكليني بإسناده عن أبي بصير قال:

«كنا عند أبي عبد اللّه عليه السّلام و معنا بعض أصحاب الأموال فذكروا الزكاة فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إن الزكاة ليس يحمد بها صاحبها، و إنما هو شيء ظاهر إنما حقن بها دمه و سمي بها مسلما، و لو لم يؤدّها لم تقبل صلاته، و إن عليكم في أموالكم غير الزكاة. فقلت: أصلحك اللّه و ما علينا في أموالنا غير الزكاة؟ فقال: سبحان اللّه! أما تسمع اللّه يقول في كتابه: و الذين في أموالهم ...؟ قال: قلت: فما ذا الحق

المعلوم الذي علينا؟ قال: هو و اللّه الشيء يعلمه الرجل في ماله يعطيه في اليوم، أو في الجمعة، أو الشهر قلّ أو كثر غير أنه يدوم عليه»[1].

و روى أيضا بإسناده، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام «في قول اللّه تعالى: وَ الَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ ... أ هو سوى الزكاة؟

فقال: هو الرجل يؤتيه اللّه الثروة من المال فيخرج منه الألف، و الألفين، و الثلاثة آلاف، و الأقل و الأكثر فيصل به رحمه، و يحتمل به الكلّ عن قومه»[2].

و غير ذلك من الروايات عن الصادقين عليهما السلام[3].

و روى البيهقي في شعب الإيمان، بإسناده، عن غزوان بن أبي حاتم قال:

---

[1] الكافي: ٣/ ٤٩٩، الحديث: ٩.

[2] نفس المصدر: الحديث: ١٠.

[3] الكافي: ٣/ ٤٩٨- ٥٠٠، الحديث: ٨، ٩، ١٠، ١١.

«بينا أبو ذر عند باب عثمان لم يؤذن له إذ مرّ به رجل من قريش قال: يا أبا ذر ما يجلسك هاهنا؟ فقال: يأبى هؤلاء أن يأذنوا لي، فدخل الرجل فقال: يا أمير المؤمنين ما بال أبي ذر على الباب لا يؤذن له؟ فأمر فاذن له فجاء حتى جلس ناحية القوم ... فقال عثمان لكعب: يا أبا إسحق أ رأيت المال إذا أدّي زكاته هل يخشى على صاحبه فيه تبعة؟ قال: لا، فقام أبو ذر و معه عصا فضرب بها بين اذني كعب، ثم قال: يا ابن اليهودية، أنت تزعم أنه ليس حق في ماله إذا أدّى الزكاة. و اللّه تعالى يقول: وَ يُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ

وَ لَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ «۵۹: ۹». و اللّه تعالى يقول:

وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَ يَتِيماً وَ أَسِيراً «۷۶: ۸». و اللّه تعالى يقول: وَ الَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ۷: ۷۴. لِلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ: ۷۵.

فجعل يذكر نحو هذا من القرآن ...»[1].

و روى ابن جرير بإسناده عن ابن عباس:

«أن الحق المعلوم سوى الصدقة يصل بها رحما، أو يقري بها ضيفا أو يحمل بها كلا، أو يعين بها محروما»[2].

و تبع ابن عباس على ذلك جملة من المفسرين، و على هذا فلا نسخ في الآية المباركة.

---- ۳۵- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۵۸: ۱۲».

فقد ذهب أكثر العلماء إلى نسخها بقوله تعالى:

أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ «۵۸: ۱۳».

فقد استفاضت الروايات من الطريقين: أن الآية المباركة لما نزلت لم يعمل بها غير علي عليه السّلام فكان له دينار فباعه بعشرة دراهم، فكان كلما ناجى الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قدّم درهما حتى ناجاه عشر مرات.

---

[1] كنز العمال: ۳/ ۳۱۰.

[2] تفسير القرطبي: ۲۹/ ۵۰:

أحاديث العمل بآية النجوى:

روى ابن بابويه بإسناده عن مكحول قال:

«قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السّلام لقد علم المستحفظون من أصحاب النبي محمد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنه ليس فيهم رجل له منقبة إلا قد شركته فيها و فضّلته، و لي سبعون منقبة لم يشركني أحد منهم، قلت: يا أمير المؤمنين فأخبرني بهن، فقال عليه السّلام: و إن أول منقبة- و ذكر السبعين- و قال في ذلك: و أما الرابعة و العشرين فإن اللّه عز و جل أنزل على رسوله: «إذا ناجيتم» فكان لي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت إذا ناجيت رسول اللّه أتصدق قبل ذلك بدرهم، و اللّه ما فعل هذا أحد غيري من أصحابه قبلي و لا بعدي فأنزل اللّه عز و جل: أَ أَشْفَقْتُمْ ...[1].

و روى ابن جرير بإسناده عن مجاهد قال:

«قال علي رضي اللّه عنه آية من كتاب اللّه لم يعمل بها أحد قبلي و لا يعمل بها أحد بعدي، كان عندي دينار فصرفته بعشرة

دراهم، فكنت إذا جئت إلى النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم تصدقت بدرهم، فنسخت فلم يعمل بها أحد قبلي: إذا ناجيتم»[2].

قال الشوكاني: و أخرج عبد الرزاق، و عبد بن حميد، و ابن المنذر، و ابن أبي حاتم، و ابن مردويه عنه- علي بن أبي طالب- قال:

«ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت، و ما كانت إلا ساعة يعنى آية النجوى».

و أخرج سعيد بن منصور، و ابن راهويه، و ابن أبي شيبة، و عبد بن حميد، و ابن المنذر، و ابن أبي حاتم، و الحاكم و صححه، و ابن مردويه عنه أيضا قال:

[1] بحار الأنوار: ١٧/ ٢٩، باب ١٤، رقم الحديث: ٦. راجع تفسير البرهان: ٢/ ١٠٩٩.

[2] تفسير الطبري: ٢٨/ ١٥.

«إن في كتاب اللّه لآية ما عمل بها أحد قبلي و لا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى: إِذا ناجَيْتُمُ ... كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم، فكنت كلما ناجيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قدمت بين يدي نجواي درهما، ثم نسخت فلم يعمل بها أحد، فنزلت:

أَ أَشْفَقْتُمْ ...[1].

و تحقيق القول في ذلك:

أن الآية المباركة دلّت على أن تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم خير، و تطهير للنفوس، و الأمر به أمر بما فيه مصلحة العباد. و دلّت على أن هذا الحكم إنما يتوجه على من يجد ما يتصدق به، أما من لا يجد شيئا فإن اللّه غفور رحيم.

و لا ريب في أن ذلك مما يستقل العقل بحسنه و يحكم الوجدان بصحته فإن في الحكم المذكور نفعا للفقراء، لأنهم المستحقون للصدقات، و فيه تخفيف عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فإنه يوجب قلة مناجاته من الناس، و أنه لا يقدم على مناجاته- بعد هذا الحكم- إلا من كان حبه لمناجاة الرسول أكثر من حبه للمال.

و لا ريب أيضا في أن حسن ذلك لا يختص بوقت دون وقت. و دلّت الآية الثانية على أن عامة المسلمين- غير علي بن أبي طالب عليه السّلام- أعرضوا عن مناجاة الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إشفاقا من الصدقة، و حرصا على المال.

سبب نسخ صدقة النجوى:

و لا ريب في أن إعراضهم عن المناجاة يفوّت عليهم كثيرا من المنافع و المصالح العامة. و من أجل حفظ تلك المنافع رفع اللّه عنهم وجوب الصدقة بين يدي المناجاة تقديما للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، و على النفع الخاص بالفقراء، و أمرهم بإقامة الصلاة، و إيتاء الزكاة، و إطاعة اللّه و رسوله.

و على ذلك فلا مناص من الالتزام بالنسخ، و أن الحكم المجعول بالآية الاولى قد نسخ و ارتفع بالآية الثانية. و يكون هذا من القسم الأول من نسخ الكتاب- أعني ما كانت الآية الناسخة ناظرة إلى انتهاء أمد الحكم المذكور في الآية المنسوخة- و مع ذلك فنسخ الحكم المذكور في الآية الاولى ليس من جهة اختصاص المصلحة التي اقتضت

[1] فتح القدير: ۵/ ۱۸۶ و الروايات في هذا المقام كثيرة فليراجع تفسير البرهان و تفسير الطبري و كتب الروايات. و قد تعرض لنقل جملة منها شيخنا المجلسي في بحار الأنوار: ۱۷/ ۲۹، باب ۱۴، الحديث ۶ و ۳۵/ ۳۷۸، باب ۱۸ رقم الحديث ۳، و ۴۱/ ۲۶، باب ۱۰۲، الحديث ۱.

جعله بزمان دون زمان إذ قد عرفت انها عامة لجميع أزمنة حياة الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلا أن حرص الامة على المال، و إشفاقها من تقديم الصدقة بين يدي المناجاة كان مانعا من استمرار الحكم المذكور و دوامه، فنسخ الوجوب و أبدل الحكم بالترخيص.

و قد يعترض:

أنه كيف جعل اللّه الحكم المذكور «وجوب التصديق بين يدي النجوى» مع علمه منذ الأزل بوقوع المانع!.

و الجواب:

ان في جعل هذا الحكم ثم نسخه- كما فعله اللّه سبحانه- تنبيها للامة، و إتماما للحجة عليهم. فقد ظهر لهم و لغيرهم بذلك أن الصحابة كلهم آثروا المال على مناجاة الرسول الأكرم، و لم يعمل بالحكم غير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام.

و ترك المناجاة و إن لم يكن معصية للّه سبحانه، لأن المناجاة بنفسها لم تكن واجبة، و وجوب الصدقة كان مشروطا بالنجوى، فإذا لم تحصل النجوى فلا وجوب للصدقة و لا معصية في ترك المناجاة، إلا أنه يدل على أن من ترك المناجاة يهتم بالمال أكثر من اهتمامه بها.

حكمة تشريع صدقة النجوى:

و في نسخ هذا الحكم بعد وضعه ظهرت حكمة التشريع، و انكشفت منّة اللّه على عباده و بان عدم اهتمام المسلمين بمناجاة النبي الأكرم، و عرف مقام أمير المؤمنين عليه السّلام من بينهم. و هذا الذي ذكرناه يقتضيه ظاهر الكتاب، و تدل عليه أكثر الروايات و أما إذا كان الأمر بتقديم الصدقة بين يدي النجوى أمرا صوريا امتحانيا- كأمر إبراهيم بذبح ولده- فالآية الثانية لا تكون ناسخة للآية الاولى نسخا اصطلاحيا، بل يصدق على رفع ذلك الحكم الامتحاني: النسخ بالمعنى اللغوي:

و نقل الرازي عن أبي مسلم: أنه جزم بكون الأمر امتحانيا، لتمييز من أمن إيمانا

حقيقيا عمن بقي على نفاقه فلا نسخ. و قال الرازي: «و هذا الكلام حسن ما به بأس»[1].

[1] تفسير الرازي: ٨/ ١٦٧ طبع المطبعة العامرة.

و قال الشيخ شرف الدين: إن محمد بن العباس ذكر في تفسيره سبعين حديثا من طريق الخاصة و العامة تتضمن أن المناجي للرسول هو أمير المؤمنين عليه السّلام دون الناس أجمعين ... و نقلت من مؤلف شيخنا أبي جعفر الطوسي هذا الحديث ذكره أنه في جامع الترمذي، و تفسير الثعلبي بإسناده عن علقمة الأنماري يرفعه إلى علي عليه السّلام أنه قال:

«بي خفف اللّه عن هذه الامة لأن اللّه امتحن الصحابة، فتقاعسوا عن مناجاة الرسول، و كان قد احتجب في منزله من مناجاة كل أحد إلا من تصدّق بصدقة، و كان معي دينار، فتصدقت به، فكنت أنا سبب التوبة من اللّه على المسلمين حين عملت بالآية، و لو لم يعمل بها أحد لنزل العذاب، لامتناع الكل من العمل بها»[1].

أقول: إن هذه الرواية لا وجود لها في النسخة المطبوعة من جامع الترمذي و لم أظفر بشيء من نسخه القديمة المخطوطة، و لم أظفر أيضا بتفسير الثعلبي الذي نقل عنه في جملة من المؤلفات، و لا أعلم بوجوده في مكان. و كيف كان فلا ريب في أن الحكم المذكور لم يبق إلا زمنا يسيرا ثم ارتفع، و لم يعمل به أحد غير أمير المؤمنين عليه السّلام و بذلك ظهر فضله، سواء أكان الأمر حقيقيا أم كان امتحانيا.

تعصب مكشوف:

اعتذر الرازي عن ترك شيوخ الصحابة العمل بالآية المباركة، إذا كانوا قد وجدوا الوقت لذلك و لم يفعلوا، فقال ما نصه:

«و ذلك الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير، فإنه لا يقدر على مثله فيضيق قلبه، و يوحش قلب الغني، فإنه لما لم يفعل الغني ذلك و فعله غيره صار ذلك الفعل سببا للطعن في من لم يفعل، فهذا الفعل لما كان سببا لحزن الفقراء و وحشة الأغنياء لم يكن في تركه كبير مضرة، لأن الذي يكون سببا للالفة أولى مما يكون سببا للوحشة، و أيضا فهذه المناجاة ليست من الواجبات، و لا من الطاعات المندوبة، بل قد بيّنا أنهم إنما كانوا كلفوا بهذه الصدقة ليتركوا هذه المناجاة، لو ما كان الأولى بهذه المناجاة أن تكون متروكة لم يكن تركها سببا للطعن»[2].

تعقيب:

أقول: هذا عذره، و أنت تجد أنه تشكيك لا ينبغي صدوره ممن له أدنى معرفة بمعاني الكلم، هب ان في هذا المقام لم ترد فيه رواية أصلا، أ فلا يظهر من قوله تعالى: «ء أشفقتم ...» أنه عتاب على ترك المناجاة خوفا من الفقر أو

[1] بحار الأنوار: ٣٥/ ٣٨١، باب ١٨، رقم الحديث: ٨ و ٤١/ ٢٦، باب ١٠٢، الحديث: ١. و تفسير البرهان ٢/ ١١٠٠.
[2] تفسير الرازي: ٨/ ١٦٧.

حرصا على المال؟ و أن اللّه تعالى قد تاب عليهم عن هذا التقصير، إلا أن التعصب داء عضال، و من الغريب أنه ذكر هذا، و قد اعترف قبيل ذلك بأن من فوائد هذا التكليف أن يتميز به محب الآخرة من محب الدنيا، فإن المال محك الدواعي!!.

و أما ان الفعل المذكور يكون سببا لحزن الفقراء، و وحشة الأغنياء فيكون تركه الموجب للالفة أولى، أما هذا الذي ذكره فلو صح لكان ترك جميع الواجبات المالية

أولى من فعلها، و لكان أمره تعالى بالفعل أمرا بما يحكم العقل بأولوية تركه، و ليس ببعيد أن يلتزم الرازي بهذا، و بما هو أدهى منه لينكر فضيلة من فضائل علي عليه السّلام.

و من المناسب– هنا– أن أنقل كلاما لنظام الدين النيسابوري، قال ما نصه: قال القاضي:

«هذا– تصدق علي بين يدي النجوى– لا يدل على فضله على أكابر الصحابة، لأن الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الفرض، و قد قال فخر الدين الرازي: سلمنا أن الوقت قد وسع إلّا أنّ الإقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا، و ينفر الرجل الغني، و لم يكن في تركه مضرة، لأن الذي يكون سببا للألفة أولى مما يكون سببا للوحشة، و أيضا الصدقة عند المناجاة واجبة، أما المناجاة فليست بواجبة و لا مندوبة، بل الأولى ترك المناجاة، لما بينا من أنها كانت سببا لسآمة النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

قلت: هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ما، و من أين يلزمنا أن نثبت مفضولية علي رضي اللّه عنه في كل خصلة؟ و لم لا يجوز أن يحصل له فضيلة لم توجد لغيره من أكابر الصحابة؟!.

فقد روي عن ابن عمر:

كان لعلي رضي اللّه عنه ثلاث لو كانت لي واحدة منهن كانت أحب إليّ من حمر النعم: تزويجه فاطمة رضي اللّه عنها، و إعطاؤه الراية يوم خيبر، و آية النجوى، و هل يقول منصف: إن مناجاة النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم نقيصة، على أنه لم يرد في الآية نهي عن المناجاة، و إنما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصل له الفضيلة من جهتين: سدّ خلة بعض الفقراء، و من جهة محبة نجوى الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ففيها القرب

منه، و حل المسائل العويصة، و إظهار أن نجواه أحب إلى المناجي من المال»[1].

[1] تفسير النيسابوري بهامش تفسير الطبري: ٢٨/ ٢٤.

---- ۳۶- ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ «۵۹: ۸».

فقد نقل عن قتادة أنها منسوخة، و أنه قال: الفيء و الغنيمة واحد و كان في بدو الإسلام تقسيم الغنيمة على هذه الأصناف، و لا يكون لمن قاتل عليها شيء إلا أن يكون من هذه الأصناف. ثم نسخ اللّه ذلك في سورة الأنفال فجعل لهؤلاء الخمس، و جعل الأربعة الأخماس لمن حارب قال اللّه تعالى[1].

وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ «۸: ۴۱».

و قد رفض المحققون هذا القول، و قالوا: إن ما يغنمه المسلمون في الحرب يغاير موضوعا ما أفاء اللّه على رسوله بغير قتال، فلا تنافي بين الآيتين لتنسخ إحداهما الأخرى.

أقول: إن ما ذكره المحققون بيّن لا ينبغي الجدال فيه، و يؤكده أنه لم ينقل من سيرة النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن يخص بالغنائم نفسه و قرابته دون المجاهدين. و مما يبطل النسخ ما قيل من أن سورة الأنفال نزلت قبل نزول سورة الحشر[2] و لا أدنى من الشك في ذلك، و مما لا ريب فيه أن النّاسخ لا بد من تأخره عن المنسوخ.

[1] الناسخ و المنسوخ للنحاس: ص ۲۳۱.

[2] تفسير القرطبي: ۱۸/ ۱۴.

البداء في التكوين

البيان في تفسير القرآن

– العلم الإلهي الأزلي لا ينافي قدرته.

– موقف اليهود من قدرة اللّه.

– موقع البداء عند الشيعة.

– أقسام القضاء الإلهي.

– ثمرة الاعتقاد بالبداء.

– حقيقة البداء عند الشيعة.

– أحاديث أهل السنة الدالة على البداء.

– إنباء المعصومين بالحوادث المستقبلة.

بمناسبة الحديث عن النسخ في الأحكام و هو في أفق التشريع، و بمناسبة أن النسخ كالبداء و هو في أفق التكوين، و بمناسبة خفاء معنى البداء على كثير من علماء المسلمين، و أنهم نسبوا إلى الشيعة ما هم برآء منه، و أنهم لم يحسنوا في الفهم و لم يحسنوا في النقد، و ليتهم إذ لم يعرفوا تثبّتوا أو توقّفوا[1] كما تفرضه الأمانة في النقل، و كما تقتضيه الحيطة في الحكم، و الورع في الدين، بمناسبة كل ذلك وجب أن نذكر شيئا في توضيح معنى البداء و إن لم تكن له صلة– غير هذا– بمدخل التفسير.

تمهيد:

لا ريب في أن العالم بأجمعه تحت سلطان اللّه و قدرته، و أن وجود أي شيء من الممكنات منوط بمشيئة اللّه تعالى، فإن شاء أوجده، و إن لم يشأ لم يوجده.

و لا ريب أيضا في أن علم اللّه سبحانه قد تعلق بالأشياء كلها منذ الأزل، و أن الأشياء بأجمعها كان لها تعيّن علمي في علم اللّه الأزلي و هذا التعين يعبر عنه ب «

[1] انظر التعليقة رقم(٩) للوقوف على اختلاق الفخر الرازي نسبة الجهل الى اللّه على لسان الشيعة– في قسم التعليقات.

تقدير اللّه» تارة و ب «قضائه» تارة أخرى، و لكن تقدير اللّه و علمه سبحانه بالأشياء منذ الأزل لا يزاحم و لا ينافي قدرته تعالى عليها حين إيجادها، فإن الممكن لا يزال منوطا بتعلق مشيئة اللّه بوجوده التي قد يعبر عنها بالاختيار، و قد يعبر عنها بالإرادة، فإن تعلقت المشيئة به وجد و إلا لم يوجد. و العلم الإلهي يتعلق بالأشياء على واقعها من الإناطة بالمشيئة الإلهية، لأن انكشاف الشيء لا يزيد على واقع ذلك الشيء، فإذا كان الواقع منوطا بمشيئة اللّه تعالى كان العلم متعلقا به على هذه الحالة، و إلا لم يكن العلم علما به على وجهه، و انكشافا له على واقعه. فمعنى تقدير اللّه تعالى للأشياء و قضائه بها: أن الأشياء جميعها كانت متعينة في العلم الإلهي منذ الأزل على ما هي عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق المشيئة بها، حسب اقتضاء المصالح و المفاسد التي تختلف باختلاف الظروف و التي يحيط بها العلم الإلهي.

موقف اليهود من قدرة اللّه:

و ذهبت اليهود إلى أن قلم التقدير و القضاء حينما جرى على الأشياء في الأزل استحال أن تتعلق المشيئة بخلافه. و من أجل ذلك قالوا: يد اللّه مغلولة عن القبض و البسط و الأخذ و الإعطاء، فقد جرى فيها قلم التقدير و لا يمكن فيها التغيير[1] و من الغريب أنهم قاتلهم اللّه– التزموا بسلب القدرة عن اللّه، و لم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد، مع أن الملاك في كليهما واحد، فقد تعلق العلم الأزلي بأفعال اللّه تعالى، و بأفعال العبيد على حد سواء.

موقع البداء عند الشيعة:

ثم إن البداء الذي تقول به الشيعة الإمامية إنما يقع في القضاء غير المحتوم، أما المحتوم منه فلا يتخلف، و لا بد من أن تتعلق المشيئة بما تعلق به القضاء، و توضيح ذلك أن القضاء على ثلاثة أقسام:

أقسام القضاء الالهي:

الأول: قضاء اللّه الذي لم يطلع عليه أحدا من خلقه، و العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه، و لا ريب في أن البداء لا يقع في هذا القسم، بل ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السّلام أن البداء إنما ينشأ من هذا العلم.

روى الشيخ الصدوق في «العيون» بإسناده، عن الحسن بن محمد النوفلي أن الرضا عليه السّلام قال لسليمان المروزي:

[1] انظر التعليقة رقم(١٠) لمعرفة بعض الأخبار الدالة على مشيئة اللّه تعالى– في قسم التعليقات.

«رويت عن أبي، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام أنه قال: إن للّه عز و جل علمين علما مخزونا مكنونا لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء، و علما علمه ملائكته و رسله، فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه ...»[1].

و روى الشيخ محمد بن الحسن الصفار في «بصائر الدرجات» بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إن للّه علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك

يكون البداء و علم علّمه ملائكته و رسله و أنبياءه، و نحن نعلمه»[2].

الثاني: قضاء اللّه الذي أخبر نبيه و ملائكته بأنه سيقع حتما، و لا ريب في أن هذا القسم أيضا لا يقع فيه البداء، و إن افترق عن القسم الأول، بأن البداء لا ينشأ منه.

قال الرضا عليه السّلام لسليمان المروزي– في الرواية المتقدمة عن الصدوق–:

«إن عليا عليه السّلام كان يقول: العلم علمان، فعلم علّمه اللّه ملائكته و رسله، فما علّمه ملائكته و رسله فإنه يكون، و لا يكذّب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه يقدم منه ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء»[3].

و روى العياشي عن الفضيل، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

«من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، و من الأمور أمور موقوفة عند اللّه يقدم منها ما يشاء، و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحدا– يعني الموقوفة– فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه، و لا نبيه، و لا ملائكته»[4].

الثالث: قضاء اللّه الذي أخبر نبيه و ملائكته بوقوعه في الخارج إلا أنه موقوف على أن لا تتعلق مشيئة اللّه بخلافه. و هذا القسم هو الذي يقع فيه البداء.

---

[1] عيون أخبار الرضا: ۲/ ۱۵۹، باب ۱۳ في ذكر مجلس الرضا مع سليمان المروزي، راجع البحار: ۹۵۴، باب ۳، الحديث: ۲.

[2] بصائر الدرجات: ۲/ ۱۰۹، باب ۲۱ الحديث: ۲، و رواه الشيخ الكليني عن أبي بصير أيضا، راجع الكافي: ۱/ ۱۴۷، الحديث: ۸، و بحار الأنوار: ۴/ ۱۰۹، باب ۳، رقم الحديث: ۲۷.

[3] عيون أخبار الرضا باب ۱۳ و رواه الشيخ الكليني عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السّلام، الكافي: ۱/ ۱۴۷، رقم الحديث: ۶.

[4] راجع الكافي: ۱/ ۱۴۷، الحديث: ۷.

يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ ۱۳: ۳۹. لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ «۲۹: ۴».

و قد دلّت على ذلك روايات كثيرة منها هذه:

۱- ما في «تفسير علي بن إبراهيم» عن عبد اللّه بن مسكان، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة و الروح و الكتبة إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من قضاء اللّه تعالى في تلك السنة، فإذا أراد اللّه أن يقدّم شيئا أو يؤخره، أو ينقص شيئا أمر الملك أن يمحو ما يشاء، ثم أثبت الذي أراده. قلت: و كل شيء هو عند اللّه مثبت في كتاب؟ قال: نعم. قلت: فأي شيء يكون بعده؟ قال: سبحان اللّه، ثم يحدث اللّه أيضا ما يشاء تبارك و تعالى»[۱].

۲- ما في تفسيره أيضا، عن عبد اللّه بن مسكان، عن أبي جعفر و أبي عبد اللّه و أبي الحسن عليهم السّلام في تفسير قوله تعالى:

فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ «۴۴: ۴».

«أي يقدّر اللّه كل أمر من الحق و من الباطل، و ما يكون في تلك السنة، و له فيه البداء و المشيئة. يقدّم ما يشاء و يؤخر ما يشاء من

الآجال و الأرزاق و البلايا و الأعراض و الأمراض، و يزيد فيها ما يشاء و ينقص ما يشاء ...»[۲].

۳- ما في كتاب «الاحتجاج» عن أمير المؤمنين عليه السّلام أن قال:

«لو لا آية في كتاب اللّه، لأخبرتكم بما كان و بما يكون و بما هو كائن إلى يوم القيامة، و هي هذه الآية: يمحو اللّه ...»[۳].

و روى الصدوق في الأمالي و التوحيد بإسناده عن الأصبغ عن أمير المؤمنين عليه السّلام مثله.

۴- ما في «تفسير العياشي» عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

---

[۱] نقلا عن البحار. راجع البحار: ۴/ ۹۹، باب ۳، رقم الحديث: ۹، و ۹۷/ ۱۲، باب ۵۳، الحديث: ۱۸.

[۲] نفس المصدر ص ۱۳۴.

[۳] الاحتجاج للطبرسي: ص ۱۳۷ المطبعة المرتضوية- النجف الأشرف.

«كان علي بن الحسين عليه السّلام يقول: لو لا آية في كتاب اللّه لحدّثتكم بما يكون إلى يوم القيامة. فقلت: أية آية؟ قال: قول اللّه: يمحو اللّه ...»[1].

٥- ما في «قرب الاسناد» عن البزنطي عن الرضا عليه السّلام قال:

قال أبو عبد اللّه، و أبو جعفر، و علي بن الحسين، و الحسين بن علي، و الحسن بن علي، و علي بن أبي طالب عليهم السّلام: «لو لا آية في كتاب اللّه لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة: يمحو اللّه ...»[2].

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على وقوع البداء في القضاء الموقوف.

و خلاصة القول: ان القضاء الحتمي المعبر عنه باللوح المحفوظ، و بامّ الكتاب، و العلم المخزون عند اللّه يستحيل أن يقع فيه البداء. و كيف يتصور فيه البداء؟ و أن اللّه سبحانه عالم بجميع الأشياء منذ الأزل، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء.

روى الصدوق في «إكمال الدين» بإسناده، عن أبي بصير و سماعة، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«من زعم أن اللّه عز و جل يبدو له في شيء اليوم لم يعلمه أمس فابرءوا منه»[3].

و روى العياشي، عن ابن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام يقول:

«إن اللّه يقدّم ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يمحو ما يشاء، و يثبت ما يشاء و عنده أم الكتاب، و قال: فكل أمر يريده اللّه فهو في علمه قبل أن يصنعه، و ليس شيء يبدو له إلا و قد كان في علمه، إن اللّه لا يبدو له من جهل»[4].

و روى أيضا عن عمار بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام:

---

[1] تفسير العياشي: ٢/ ٢١٥ الحديث: ٥٩. راجع بحار الأنوار: ٤/ ١١٨، باب ٣، رقم الحديث: ٥٢.

[2] قرب الاسناد: ص ٣٥٣، رقم الحديث: ١٢٦٦. نفس المصدر ص ٩٧، باب ٣، الحديث: ٥.

[3] إكمال الدين: ص ٧٠.

[4] تفسير العياشي: ٢/ ٢١٨، الحديث: ٧١.

«سئل عن قول اللّه: يَمْحُوا اللَّهُ ... قال: إن ذلك الكتاب كتاب يمحو اللّه ما يشاء و يثبت، فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء، و ذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء، حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئا»[1].

و روى الشيخ الطوسي في «كتاب الغيبة» بإسناده عن البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال علي بن الحسين، و علي بن أبي طالب قبله، و محمد بن علي و جعفر ابن محمد عليهم السّلام:

«كيف لنا بالحديث مع هذه الآية يَمْحُوا اللَّهُ ... فأما من قال بأن اللّه تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر و خرج عن التوحيد»[2].

و الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السّلام أن اللّه لم يزل عالما قبل أن يخلق الخلق،[3] فهي فوق حد الإحصاء، و قد اتفقت على ذلك كلمة الشيعة الإمامية طبقا لكتاب اللّه و سنة رسوله، جريا على ما يقتضيه حكم العقل الفطري الصحيح.

ثمرة الاعتقاد بالبداء:

و البداء: إنما يكون في القضاء الموقوف المعبر عنه بلوح المحو و الإثبات، و الالتزام بجواز البداء فيه لا يستلزم نسبة الجهل إلى اللّه سبحانه و ليس في هذا الالتزام ما ينافي عظمته و جلاله.

فالقول بالبداء: هو الاعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان اللّه و قدرته في حدوثه و بقائه، و إن إرادة اللّه نافذة في الأشياء، أزلا و أبدا، بل و في القول بالبداء يتضح الفارق بين العلم الإلهي و بين علم المخلوقين، فعلم المخلوقين– و إن كانوا أنبياء أو أوصياء– لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى، فإن بعضا منهم إن كان عالما– بتعليم

اللّه إياه– بجميع عوالم الممكنات لا يحيط بما أحاط به علم اللّه المخزون الذي استأثر به لنفسه، فإنه لا يعلم بمشيئة اللّه تعالى– لوجود شيء– أو عدم مشيئته إلا حيث يخبره اللّه تعالى به على نحو الحتم.

و القول بالبداء: يوجب انقطاع العبد الى اللّه و طلبه إجابة دعائه منه و كفاية مهماته، و توفيقه للطاعة، و إبعاده عن المعصية، فإن إنكار البداء و الالتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة– دون استثناء– يلزمه يأس المعتقد

---

[1] نفس المصدر: ۲/ ۲۲۰، الحديث: ۷۴.

[2] كتاب الغيبة: ص ۴۳۰، الحديث: ۴۲۰. و روى الشيخ الكليني بإسناده، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:« ما بدا للّه في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له» الكافي: ۱/ ۱۴۸، الحديث: ۹.

[3] الكافي: ۱/ ۱۰۸، الحديث: ۶ و ۱/ ۱۴۸، الحديث: ۱۱. و ...

بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإن ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، و لا حاجة إلى الدعاء و التوسل، و إن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبدا، و لم ينفعه الدعاء و لا التضرع، و إذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك، و كذلك الحال في سائر العبادات و الصدقات التي ورد عن المعصومين عليهم السّلام أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما يطلبه العبد.

و هذا هو سر ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السّلام من الاهتمام بشأن البداء.

فقد روى الصدوق في كتاب «التوحيد» بإسناده، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السّلام قال:

«ما عبد اللّه عز و جل بشيء مثل [أفضل من] البداء»[1].

و روى بإسناده، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«ما عظّم اللّه عز و جل بمثل البداء»[2].

و روى بإسناده، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال:

«ما بعث اللّه عز و جل نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبودية و خلع الأنداد، و أن اللّه يقدّم ما يشاء و يؤخر ما يشاء»[3].

و السر في هذا الاهتمام: أن إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأن اللّه غير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير. تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا. فإن كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، و ذلك يوجب عدم توجهه في طلباته إلى ربه.

حقيقة البداء عند الشيعة:

و على الجملة: فإن البداء بالمعنى الذي تقول به الشيعة الإمامية هو من الإبداء الإظهار حقيقة، و إطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل و الإطلاق بعلاقة المشاكلة. و قد اطلق بهذا المعنى في بعض الروايات من طرق أهل السنة.

---

[1] التوحيد: ص ۳۳۱- ۳۳۳ باب ۵۴، البداء، الحديث ۱ و ۲. راجع الكافي: ۱/ ۱۴۶، الحديث: ۱.

[2] التوحيد: ص ۳۳۱- ۳۳۳ باب ۵۴، البداء، الحديث ۱ و ۲. راجع الكافي: ۱/ ۱۴۶، الحديث: ۱.

[3] التوحيد:! ۳۳۳، الحديث: ۳. راجع الكافي: ۱/ ۱۴۷، الحديث: ۳.

روى البخاري بإسناده عن أبي عمرة، أن أبا هريرة حدّثه أنه سمع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول:

إن ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص و أعمى و أقرع، بدا للّه عز و جل أن يبتليهم فبعث إليهم ملكا فأتى الأبرص ...»[1].

و قد وقع نظير ذلك في كثير من الاستعمالات القرآنية، كقوله تعالى:

الْآنَ ... عَلِمَ اللّه أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً «٨: ۶۶».

و قوله تعالى:

لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصى لِما لَبِثُوا أَمَداً «٨: ١٢».

و قوله تعالى:

لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا «٨: ٧».

و ما أكثر الروايات من طرق أهل السنّة في أن الصدقة و الدعاء يغيّران القضاء[2].

أما ما وقع في كلمات المعصومين عليهم السّلام من الإنباء بالحوادث المستقبلة فتحقيق الحال فيها: أن المعصوم متى ما أخبر بوقوع أمر مستقبل على سبيل الحتم و الجزم و دون تعليق، فذلك يدلّ أن ما أخبر به مما جرى به القضاء المحتوم و هذا هو القسم الثاني «الحتمي» من أقسام القضاء المتقدمة. و قد علمت أن مثله ليس موضعا للبداء، فإن اللّه لا يكذّب نفسه و لا نبيّه. و متى ما أخبر المعصوم بشيء معلّقا على أن لا تتعلق المشيئة الإلهية بخلافه، و نصب قرينة متصلة أو منفصلة على ذلك فهذا الخبر إنما يدلّ على جريان القضاء الموقوف الذي هو موضع البداء. و الخبر الذي أخبر به المعصوم صادق و إن جرى فيه البداء، و تعلقت المشيئة الإلهية بخلافه. فإن الخبر– كما عرفت– منوط بأن لا تخالفه المشيئة.

و روى العياشي، عن عمرو بن الحمق قال:

[1] صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث: ٣٢٠٥ و صحيح مسلم: كتاب الزهد و الرقائق، رقم الحديث: ٥٢۶٥.

[2] انظر التعليقة رقم(١١) للوقوف على روايات تفيد أن الدعاء يغير القضاء– في قسم التعليقات.

«دخلت على أمير المؤمنين عليه السّلام حين ضرب على قرنه، فقال لي: يا عمرو إني مفارقكم، ثم قال: سنة السبعين فيها بلاء ... فقلت:

بأبي أنت و أمي قلت: إلى السبعين بلاء، فهل بعد السبعين رخاء؟

قال: نعم يا عمرو إن بعد البلاء رخاء ...» و ذكر آية يَمْحُوا اللَّهُ ...[1]

[1] تفسير العياشي: ٢/ ٢١٧، رقم الحديث: ٦٨.