ULUSLARARASI
SEYFUDDÎN ÂMİDÎ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLERİ

INTERNATIONAL
CONFERENCE ON SAYF AL-DIN AL-AMIDI PAPERS

بحوث مؤتمر سيف الدين الآمدي الدولي

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Ahmet ERKOL

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ADAK

Yrd. Doç. Dr. Ibrahim BOR

İstanbul 2009

© Eserin Her Türlü Basım Hakkı Anlaşmalı Olarak
Ensar Neşriyat'a Aittir.

ISBN : 978-605-5623-02-9

Kitabın Adı
Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri

Editörler
Doç. Dr. Ahmet ERKOL
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ADAK
Yrd. Doç. Dr. Ibrahim BOR

Kapak Düzeni
Etik Ajans

Sayfa Düzeni
Utku SÖNMEZ

Baskı-Cilt
Nesil Matbaacılık

1. Basım
Ekim 2009

İletişim
Kıztaşı Cad. No: 10 Fatih / İstanbul
Tel : (0212) 491 19 03-04 Faks : (0212) 491 19 30
www.ensarnesriyat.com.tr e-mail : ensar@ensarnesriyat.com.tr

أثر كتاب أبكار الأفكار للآمدى في كتب المتأخرين (روح المعاني للآلوسي أنموذجاً)

ÂMİDÎ'NİN *EBKÂRU'L-EFKÂR* KİTABININ MÜTEEHHİRÎN'İN KİTAPLARINA ETKİSİ (ALÛSÎ'YE AİT *RÛHU'L-ME'ÂNÎ* ÖRNEĞİ)

THE INFLUENCE OF *ABKAR AL-EFKAR* ON THE WORKS OF THE MUTAAKHIRUN SCHOLARS (THE CASE OF AL-ALUSI'S *RUH AL-MA'ANI*)

محمد عطا موعد*

Mohammed Ata MAWED*

ملخص عن البحث:

لمّا كان لكتاب (أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هجرية – ١٢٣٣ميلادية) – وهو كتاب في أصول الدين وعلم الكلام–) أثر جيّد في بعض كتب المتأخرين في تفسير القرآن الكريم فإنّ هذا البحث سيحاول تتبع بعض آراء الآمدي في كتب التفسير، ذلك أن سيف الدين الآمدي يعدّ أحد أعلام علمي الكلام وأصول الدين، مما جعل سبط الجوزي يثني عليه قائلاً في صفته: لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصلين وعلم الكلام.

وهذا يبرز جلياً في بعض كتب التفسير التي عوّلت على الكثير من آرائه، ويأتي في مقدّمتها تفسير روح المعاني للآلوسي، الذي نقل عدداً لا بأس به من آرائه يربو على عشرين، وكذا فإن ابن عرفة في تفسيره قد عوّل على عدد من آرائه، ومثل هذا يراه الناظر في تفسير ابن عاشور المعروف باسم التحبير والتنوير.

* Dımaşk Üniversitesi - Suriye

جامعة دمشق كلية الآداب

على أن البحث سيجعل تفسير الآلوسي أنموذجاً لذلك، إذ من العسير أن يتتبع المرء آراء سيف الدين الآمدي في كتب التفسير، لأن هذا قد يكون نواة لموضوع بحث شائك وشيّق عن علم عظيم من أعلام الفكر الذين كان لهم أثر كبير في الحضارة الإسلامية.

ولعلّ البحث يستطيع كشف بعض آراء هذا العلم الفذ، ويتتبع أثرها في مظان المفسرين المتأخرين، من مثل الآلوسي.

نقل المفسرون كثيراً من آراء العلامة سيف الدين الآمدي، ولعلّ الآلوسي كان من أكثرهم نقلاً عنه، وسأحاول الوقوف على أهمّ المواضع التي ذكرها الآلوسي.

١- في قوله عزّ اسمه: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [الأعراف: ١٨٠] نقل الآلوسي أن المراد بالأسماء كما قال حجة الإسلام الغزالي وغيره الألفاظ المصوغة الدالة على المعاني المختلفة، والحسنى تأنيث الأحسن أفعل تفضيل، ومعنى ذلك أنها أحسن الأسماء وأجلها لأبنائها عن أحسن المعاني وأشرفها.قيل : المراد بالأسماء الصفات ويكون من قولهم: طار اسمه في البلاد، أي: صيته ونعته،والجمهور على الأول، لقوله عز اسمه : فادعوه بها، لأنه إما من الدعوة بمعنى التسمية، كقولهم : دعوته زيداً، أو: بزيد، أي سميته، أو من الدعاء بمعنى النداء كقولهم : دعوت زيداً، أي: ناديته، وعلى التقديرين إنما يلائم ظاهر المعنى الأول على ما قيل.(١)

ثم ذكر بعد ذلك مسألة تتصل بقوله: (وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ)، وهي أن الإلحاد في أسمائه سبحانه أن يسمى بما لا توقيف فيه أو بما يوهم معنى فاسداً، كما في قول أهل البدو: يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا سخي، ونحو ذلك، فالمراد بالترك المأمور به: الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه: ما أطلقوه عليه تعالى وسموه به على زعمهم، لا أسماؤه تعالى حقيقة، وعلى ذلك يُحمل ترك الإضمار بأن يقال : يلحدون بها. وما قيل : إنه أريد بالأسماء التسميات فلذا ترك الإضمار ليس بشيء. ومن فسر الإلحاد في الأسماء بما ذكر ذهب إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية يراعى فيها الكتاب والسّنة والإجماع، فكل اسم ورد في هذه الأصول جاز إطلاقه عليه جل شأنه، وما لم يرد فيها لا يجوز إطلاقه، وإن صح معناه، وبهذا صرّح أبو القاسم القشيري في مفاتيح الحجج ومصابيح النهج.(١)

ثم ساق بعد ذلك قول سيف الدين الآمدي، فقال: وفي أبكار الأفكار للآمدي: ليس مأخذ جواز تسميات الأسماء الحسنى دليلاً عقلياً ولا قياسا لفظياً، وإلاّ لكان تسمية الرب تعالى فقيهاً عاقلاً مع صحة معاني هذه التسميات في حقه، وهي: العلم والفقه أولى من تسميته سبحانه وتعالى بكثير مما يشكل ظاهره؛ بل مأخذ ذلك إنما هو الإطلاق والأذن من الشارع، فكل ما ورد الأذن به منه جوّزناه، وما ورد المنع منه منعناه، وما لم يوجد فيه إطلاق ولا منع فقد قال بعض أصحابنا بالمنع منه، ليس القول بالمنع مع عدم الدليل أولى من الآخر؛ بل الحق في ذلك هو الوقف، وهو أنّا لا نحكم بجواز ولا منع، والمتّـــبع في ذلك كلّه الظّواهر الشرعية، كما هو المتبع في سائر الأحكام وهو أن يكون ظاهراً في دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع كما ذهب إليه بعض الأصحاب؛ لكون المنع والجواز من الأحكام الشرعية، والتفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في أحدهما دون الآخر تحكّـــم لا دليل عليه.

وأنت تعلم أن المشهور التفرقة بين الأحكام الأصولية والاعتقادية والأحكام الفرعية العملية(٢)

ثم قال الآلوسي: وخلاصة الكلام في هذا المقام أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد بها الأذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالى متصفاً بمعناه؛ و لم يكن إطلاقه موهماً نقصاً؛ بل كان مشعراً بالمدح فمنعه جمهور أهل الحق مطلقاً للخطر، وجوزه المعتزلة مطلقاً ومال إليه القاضي أبو بكر لشيوع إطلاق نحو: خدا وتكرى من غير نكير، فكان إجماعا.

وردّ بأن الإجماع كاف في الأذن الشرعي إذا ثبت .(٣)

هذا ما ساقه الآلوسي، وقد ذكر ابن كثير في قوله تعالى : (وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِه) قال : إلحاد الملحدين أن دعوا اللات في أسماء الله. وقال ابن جريج عن مجاهد (وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِه) قال: اشتقوا اللات: من الله، والعزى: من العزيز. وقال قتادة: يلحدون يشركون في أسمائه. وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس : الإلحاد التكذيب : وأصل الإلحاد في كلام العرب العدول عن القصد والميل والجور والانحراف، ومنه اللحد في القبر لانحرافه إلى جهة القبلة عن سمت الحفر. (٤)

وأما القرطبي فقد ذكر في قوله تعالى : (وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ)أن فيه مسألتين:

الأولى – قوله تعالى : { يلحدون } الإلحاد : الميل وترك القصد، يقال : ألحد الرجل في الدين، وألحد إذا مال، ومنه: اللحد في القبر؛ لأنه في ناحيته. وقرئ يلحدون لغتان (٥). والإلحاد يكون بثلاثة أوجه : أحدها بالتغيير فيها كما فعله المشركون، وذلك أنهم عدلوا بها عما هي عليه فسموا بها أوثانهم، فاشتقوا اللات من: الله، والعزى من: العزيز، ومناة من: المنان، قاله ابن عباس و قتادة. الثاني – بالزيادة فيها الثالث – بالنقصان منها كما يفعله الجهال الذين يخترعون أدعية يسمون فيها الله تعالى بغير أسمائه، ويذكرونه بغير ما يذكر من أفعاله إلى غير ذلك مما لا يليق به .

قال ابن العربي : فحذار منها ولا يدعون أحدكم إلا بما في كتاب الله والكتب الخمسة، وهي البخاري و مسلم و الترمذي و أبو داود و النسائي فهذه الكتب التي يدور الإسلام عليها وقد دخل فيها ما في الموطأ الذي هو أصل التصانيف وذروا ما سواها، ولا يقولن أحدكم أختار دعاء كذا وكذا فإن الله قد اختار له، وأرسل بذلك إلى الخلق رسوله صلى الله عليه و سلم.

الثانية – معنى الزيادة في الأسماء التشبيه والنقصان والتعطيل فإن المشبهة وصفوه بما لم يأذن فيه، والمعطلة سلبوه ما اتصف به، ولذلك قال أهل الحق : إن ديننا طريق بين طريقين لا بتشبيه ولا بتعطيل. وسئل الشيخ أبو الحسن البوشنجي عن التوحيد فقال : إثبات ذات غير مشبهة بالذوات، ولا معطلة من الصفات، وقد قيل في قوله تعالى : { وذروا الذين يلحدون } معناه: اتركوهم ولا تحاجوهم ولا تعرضوا لهم، فالآية على هذا منسوخة بالقتال، قاله ابن زيد. وقيل : معناه الوعيد كقوله تعالى : { ذرني ومن خلقت وحيدا } [المدثر : ١١] وقوله : { ذرهم يأكلوا ويتمتعوا } [الحجر : ٣] وهو الظاهر من الآية لقوله تعالى : { سيجزون ما كانوا يعملون }.(٦)

وملخص القول على ما جاء في الموسوعة الفقهية أنّ هذه الآية تدلّ على أنّ لله سبحانه وتعالى أسماءً خاصّةً يسمّى بها ، لأنّ معنى قوله تعالى : { فَادْعُوه بها } أي سمّوه بها أو نادوه بتلك الأسماء... وأنّ الأسماء توقيفيّة يراعى فيها ما ورد في الكتاب والسّنّة والإجماع ، وأنّ كلّ اسم ورد في هذه الأصول جاز إطلاقه عليه جلّ شأنه ، وما لم يرد فيها لم يجز وإن صحّ معناه... واتّفق علماء الإسلام على جواز إطلاق الأسماء والصّفات على الباري تعالى إذا ورد بهما الإذن من الشّارع ، وعلى امتناعه إذا ورد المنع عنه .

واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالى متّصفاً بمعناه ، و لم يكن من الأسماء الأعلام الموضوعة في سائر اللّغات ، إذ ليس جواز إطلاقها عليه تعالى محلّ نزاع لأحد ، و لم يكن إطلاقه موهماً نقصاً ، بل كان مشعراً بالمدح ، فمنعه جمهور أهل الحقّ مطلقاً للخطر ، وجوّزه المعتزلة مطلقاً. (٧)

٢- في قوله جلّ وتبارك اسمه: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا) الإسراء:١٧ /١٢ ذكر الآلوسي أنّ محو آية الليل وهي القمر على ما تدل على الآثار إزالة ما ثبت لها من النور يوم خلقت، فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس في الآية أنه قال : كان القمر يضيء كما تضيء الشمس، وهو آية الليل فمحي فالسواد الذي في القمر أثر ذلك(٨).

وهذا الذي ساقه وذكره أيضاً بعض المفسرين مردود، وقد ذكر العلاّمة زغلول النجار أنّ ذلك دفع بعض المفسرين إلى القول باحتمال كون القمر في بدء خلقه ملتهبا, شديد الحرارة, مشتعلاً, مضيئاً بذاته تماما كالشمس, ثم انطفأت جذوته وخبت, فمحي ضوؤه الأصلي, و لم يعد له نور إلا ما يسقط على سطحه من أشعة الشمس, وهذا الاحتمال لا تدعمه الملاحظات العلمية الدقيقة في صفحة الكون, وفي تاريخ الأرض القديم, فكتلة القمر المقدرة بحوالي٧٣٥ مليون مليون مليون طن البالغة حوالي١/٨٠ من كتلة الأرض لا تمكنه من أن يكون نجماً ملتهباً بذاته، فالحد الأدنى لكتلة الجرم السماوي كي يكون نجماً لا تقل عن٨٪ من كتلة الشمس المقدرة بألفي مليون مليون مليون مليون طن, أي لا يجوز للنجم أن تقل كتلته عن١٦٠ مليون مليون مليون مليون طن وهو أكثر من مئتي ضعف كتلة القمر, ولو افترضنا جدلا إمكانية أن يكون القمر نجما لأحرق لهيبه الأرض لقربه منها ـــ(٣٨٠٠٠٠ كيلومتر في المتوسط), ولأدى إلى خلخلة غلافها الغازي, وإلي تبخير مياهها, وإلي تركها جرداء قاحلة لا أثر للحياة فيها علي الإطلاق...!!!(٩)

وعليه فإن كلام بعض المفسرين محال، والعلم الحديث على خلاف ما ساقوه، كما يفهم من كلام العلاّمة النجار.

على أن الآلوسي ذكر آراء أخرى في معنى المحو، منها: أنه نقص ما استفاد من الشمس شيئا فشيئا بحسب الرؤية والإحساس إلى أن ينمحق على ما هو معنى المحو ...وقد عدّ الجل من العلماء ذلك في الحدسيات وذكروا أن الشمس مضيئة بنفسها. وكلا الأمرين مما ذكره الفلاسفة وليس له في الشرع مستند يعول عليه.

وقد نقله الآمدي وتعقبه فقال : ذكروا أن الشمس نيرة بنفسها وما المانع من كونها سوداء الجرم والله تعالى يخلق فيها النور في أوقات مشاهدتنا لها، وأن تكون مستنيرة من كواكب أخرى فوقها وهي مستورة عنا ببعض الأجرام السماوية المظلمة كما يحدث للشمس في حالة الكسوف، وإن سلمنا أنها نيرة بنفسها فلا نسلم أن نور القمر مستفاد منها، وأما المانع من كون الرب تعالى يخلق فيه النور في وقت دون وقت أو أن يكون مع كونه مركوزا في فلكه دائراً على مركز نفسه، وأحد وجهيه نير والآخر مظلم، كما كان بعض أجزاء الفلك شفافاً، وبعضها نيراً وهو متحرك بحركة مساوية لحركة فلكه، ويكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس، وهو الذي يلينا، ويكون الزيادة والنقصان فيما يظهر لنا على حسب بعده وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا من الشمس. ([1])

ونقل الآلوسي كلاماً مطوّلاً في معنى (المحو) يفهم منه أن المحو هو السواد الذي يراه الناظر إلى القمر؛ وهذا السواد تحدث عنه السيف الآمدي فذكر أن منهم من قال : إن ما يرى خيال لا حقيقة له. ورده بأنه لو كان كذلكَ لاختلف الناظرون فيه. ومنهم من قال : إنه السواد الكائن في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس. ورده بأنه لو كان كذلك لما رؤي متفرقاً. ومنهم من قال : إنه وجه القمر فإنه مصوّر بصورة وجه الإنسان، وله عينان وحاجبان وأنف وفم. وردّه بأنه مع بعده يوجب أن يكون فعل الطبيعة عندهم معطلاً عن الفائدة؛ لأن فائدة الحاجبين عندهم دفع أذى العرق عن العينين، وفائدة الأنف الشّم، وفائدة الفم دخول الغذاء، وليس للقمر ذلك. وقد ردّ عليهم رحمة الله تعالى عليه سائر ما ذكروه ([2])

ويلاحظ من ردود الآمدي السابقة أن الرجل قد ناقش المعضلة مناقشة علمية قائمة على الحوار والتحليل، وليس على التكلف والتعسف، وعلى الرغم من كونه من أهل علم الكلام فإن ردّه على الآراء التي ساقها كان يقوم على أسس علمية، وعبارة الآلوسي الأخيرة وهي: وقد ردّه عليهم رحمة الله عليه سائر ما ذكروه تؤكد ما ذكرت.

ومهما يكن من أمر فإن السيف الآمدي اجتهد في التفسير حسب ما في زمنه، وكذا كانت آراء المفسرين في معنى (محو آية الليل)، وقد جاء في زمننا من يجتهد أيضاً في تفسير (محو آية الليل) وفق ما جاء به العلم الحديث، فهذا العلاّمة زغلول النجار يفسر ذلك بقوله: على الرغم من الظلام الشامل للكون, والذي لم يدركه الإنسان إلا بعد ريادة الفضاء منذ مطلع

الستينات من القرن العشرين, وعلي الرغم من محدودية الحزام الرقيق الذي يرى فيه نور النهار بسمك لا يتعدى المئتي كيلو متر فوق مستوى سطح البحر في نصف الكرة الأرضية المواجهة للشمس حتى إن الإنسان في انطلاقه من الأرض إلي فسحة الكون في أثناء النهار فإنه يفاجأ بتلك الظلمة الكونية الشاملة التي يرى فيها الشمس قرصاً أزرق في صفحة حالكة السواد, لا يقطع من شدة سوادها إلا أعداد من النقاط المتناثرة, الباهتة الضوء التي تحدد مواقع النجوم. علي الرغم من كل ذلك فإن العلماء قد لاحظوا في سماء الأرض عدداً من الظواهر المنيرة في ظلمة الليل الحالك نعرف منها:

(١) ظاهرة توهّج الهواء في طبقات الجو العليا:

Airglowin the upperatmosphere

وهي عبارة عن نور باهت متغير ينتج عن عدد من التفاعلات الكيميائية في نطاق التأين

Ionosphere

المحيط بالأرض من ارتفاع ٩٠ إلي ١٠٠٠ كيلومتر فوق مستوي سطح البحر, وهو نطاق مشحون بالإلكترونات مما يساعد علي رجع الموجات الراديوية إلي الأرض.

(٢) ظاهرة أنوار مناطق البروج:

Zodiacal Lights

وتظهر علي هيئة مخروط من النور الباهت الرقيق الذي يرى في جهة الغرب بمجرد غروب الشمس, كما يرى في جهة الشرق قبل طلوعها بقليل, وتفسر تلك الأنوار بانعكاس وتشتت ضوء الشمس غير المباشر على بعض الأجرام الكونية التي تعترض سبيله في أثناء تحركها متباعدة عن الأرض أو مقتربة منها.

(٣) ظاهرة أضواء النجوم:

Stellar Lights

وتصدر من النجوم في مواقعها المختلفة, ثم تتشتت في المسافات الفاصلة بينها حتى تصل إلى غلاف الأرض الغازي.

(٤) ظاهرة أضواء المجرات:

Galactic Lights

وتصدر من نجوم مجرة من المجرات القريبة منا, والتي تتشتت أضواؤها في داخل المجرة الواحدة, ثم يعاد تشتتها في المسافات الفاصلة بين المجرات حتى تصل إلى الغلاف الغازي المحيط بالأرض.

(٥) ظاهرة الفجر القطبي وأطيافه:

Aurora and Auroralspectra

وتعرف هذه الظاهرة أيضا باسم الأضواء القطبية

Polar Lights

أو باسم فجر الليل القطبي

Polar Nights Dawn

وهي ظاهرة نورانية ترى بالليل في سماء كل من المناطق القطبية وحول القطبية

Polarand Subpolar Regions

وتتركز أساسا في المنطقتين الواقعتين بين كل من قطبي الأرض المغناطيسيتين وخطي العرض المغناطيسيين٦٧ درجة شمالا,٦٧ درجة جنوبا, وقد تمتد أحيانا لتشمل مساحات أوسع من ذلك.

وتبدو ظاهرة الفجر القطبي عادة على هيئة أنوار زاهية متألقة جميلة, تختلف باختلاف الارتفاع الذي ترى عنده(ويغلب عليها اللون الأخضر والأحمر والأبيض المشوب بزرقة، والبنفسجي والبرتقالي، وهي تتوهج وتخبو(أي تزداد شدة ولمعاناً ثم تمدأ) بطريقة دورية كل عدة ثوان(قد تمتد إلى عدة دقائق), وتتباين ألوان الشفق القطبي في أجزائه المختلفة تبايناً كبيراً, وإن تناقصت شدة نورها إلى أعلى بصفة عامة, حيث تتدلى تلك الأنوار من السماء إلى مستوى قد يصل إلي٨٠ كيلومترا فوق مستوى سطح البحر, وتمتد أفقياً إلي مئات الكيلومترات لتملأ مساحات شاسعة في صفحة السماء, على هيئة هالات حلقية أو قوسية متموجة, تكوّن عدداً من الستائر النورانية المطوية المتدلية من السماء, والتي يشبه نورها النور المصاحب لبزوغ الفجر الحقيقي.

وعلى ذلك فقد كانت الأشعة الكونية وباقي صور النور المتعددة في صفحة الكون تصل بكميات هائلة إلى المستويات الدنيا من الغلاف الغازي للأرض ككل, فتؤدي إلي إنارتها وتوهجها ليلا بمثل ظاهرة الشفق القطبي, توهج الهواء, أضواء النجوم, أضواء المجرات وغيرها مما نشاهد اليوم, ولكن بمعدلات أشد وأقوى, وكان هذا التوهج وتلك الإنارة يشملان كل أرجاء الأرض فتنير ليلها إنارة تقضي علي ظلمة الليل.

وبعد تكوّن نطق الحماية المختلفة للأرض أخذت هذه الظواهر في التضاؤل التدريجي حتى اقتصرت علي بقايا رقيقة جداً وفي مناطق محددة جداً مثل منطقتي قطبي الأرض المغناطيسيين, لتبقي شاهدة علي حقيقة أن ليل الأرض في المراحل الأولي لخلقها كان يضاء بوهج لا يقل في شدته عن نور الفجر الصادق, وشاهدة على رحمة الله بنا أن جعل للأرض هذا العدد الهائل من نطق الحماية المتعددة التي دونها تستحيل الحياة على الأرض, وشاهدة على حاجتنا إلى رحمة الله تعالى ورعايته في كل وقت وفي كل حين من الأخطار المحيطة بنا من كل جانب, وشاهدة علي صدق تلك الإشارة القرآنية المعجزة: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا).

وهي حقيقة لم يدركها العلم المكتسب إلا في السنوات المتأخرة من القرن العشرين, و لم يكن لأحد من البشر إدراك لها وقت تنزّل القرآن الكريم ولا لعدد من القرون بعد ذلك..!!

وانطلاقاً من هذه الحقيقة يمنّ علينا ربنا- تبارك وتعالى- بتبادل الليل والنهار فيقول عز من قائل: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ (٧١) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٧٢) وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (٧٣)القصص: (٧١ – ٧٣) ([٣])

٣- في قوله عزّ وجلّ: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ

(٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٨٣)) يس: ٧٧- ٨٣ ذكر الآلوسي أنّ فيها دلالة واضحة على المعاد الجسماني وإيماء إلى دفع بعض الشبه عنه... وفي أبكار الأفكار للآمدي بعد التفصيل المشبع بذكر الآيات والأحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني والأدلة السمعية في ذلك لا يحويها كتاب، ولا يحصرها خطاب، وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الأجساد ونشرها مع إمكان ذلك في نفسه، فلا يجوز تركها من غير دليل، لكن هل الإعادة للأجسام بإيجادها بعد عدمها أو بتأليف أجزائها بعد تفرقها؟. فقد اختلف فيه والحق إمكان كل واحد من الأمرين والسمع موجب لأحدهما من غير تعيين، وبتقدير أن تكون الإعادة للأجسام بتأليف أجزائها بعد تفرقها فهل تجب إعادة عين ما تقضّى ومضى من التأليفات في الدنيا، أو أن الله تعالى يجوز أن يؤلفها بتأليف آخر، فذهب أبو هشام إلى المنع من إعادتها بتأليف آخر مصيّراً منه إلى أن جواهر الأشخاص متماثلة، وإنما يتميز كل واحد من الأجزاء بتعيينه وتأليفه الخاص، فإذا لم يعد ذلك التأليف الخاص به فذلك الشخص لا يكون هو العائد بل غيره، وهو مخالف حينئذ لما ورد به السمع من حشر أجساد الناس على صورهم، ومذهب من عداه من أهل الحق أن كل واحد من الأمرين جائز عقلاً، ولا دليل على التعيين من سمع وغيره وما قيل من أن تعيّن كل شخص إنما هو بخصوص تأليفه غير مسلم؛ بل جاز أن يكون بلونه أو بعض آخر من التأليف، ومذهب أبي هاشم أنه لا تجب إعادة غير التأليف من الإعراض فما هو جوابه عن غير التأليف فهو جواب لنا في التأليف، وما ورد من حشر الناس على صورهم ليس فيه ما يدل على إعادة عين ما تقضّى من التأليف، ولا مانع أن يكون الإعادة بمثل ذلك التأليف لا عينه(٤)

هذا ما ساقه الآلوسي نقلاً عن السيف الآمدي، وقد ذكر ابن عاشور في قوله: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ).الآيات على تأويله بالناس سواء كان المراد بالإنسان في قوله: (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ) شخصاً معيناً أم غير شخص، فالمقصود هو وأمثاله من المشايعين له على اعتقاده وهم المشركون بمكة، أي: قادر على أن يخلق أمثالهم، أي: أجساداً على صورهم وشبههم؛ لأن الأجسام المخلوقة للبعث هي أمثال الناس الذين كانوا في الدنيا مركبين من أجزائهم، فإن إعادة الخلق لا يلزم أن تكون بجمع متفرق الأجسام؛ بل يجوز

كونها عن عدمها، ولعل ذلك كيفيات، فالأموات الباقية أجسادها تبث فيها الحياة، والأموات الذين تفرقت أوصالهم وتفسخت يعاد تصويرها، والأجساد التي لم تبق منها باقية تعاد أجساد على صورها؛ لتودع فيها أرواحهم، ألا ترى أن جسد الإنسان يتغير على حالته عند الولادة ويكبر وتتغير ملامحه ويجدد كل يوم من الدم واللحم بقدر ما اضمحل وتبخر، ولا يعتبر ذلك التغير تبديلاً لذاته، فهو يحس بأنه هو هو، والناس يميزونه عن غيره بسبب عدم تغير الروح . وفي آيات القرآن ما يدل على هذه الأحوال للمعاد، ولذلك اختلف علماء السنة في أن البعث عن عدم أو عن تفريق كما أشار إليه سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار، ومودعة فيها أرواحهم التي كانت تدبر أجسامهم فإن الأرواح باقية بعد فناء الأجساد.(٥)

٤- في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا) (النساء٤/ ٤٨) ذكر الآلوسي أن الآية ظاهرة في التفرقة بين الشرك وما دونه؛ بأن الله تعالى لا يغفر الأول البتة، ويغفر الثاني لمن يشاء، والجماعة يقولون بذلك عند عدم التوبة، فحملوا الآية عليه بقرينة الآيات والأحاديث الدالة على قبول التوبة فيهما جميعاً، ومغفرتهما عندها بلا خلاف من أحد. وذهب المعتزلة إلى أنه لا فرق بين الشرك وما دونه من الكبائر في أنهما يغفران بالتوبة، ولا يغفران دونها، فحملوا الآية كما قيل : على معنى إن الله لا يغفر الإشراك لمن يشاء أن لا يغفر له، وهو غير التائب، ويغفر ما دونه لمن يشاء أن يغفر له، وهو التائب، وجعلوا لمن يشاء متعلقا بالفعلين، وقيدوا المنفي بما قيد به المثبت على قاعدة التنازع؛ لكن من يشاء في الأول :

المصرون بالاتفاق، وفي الثاني: التائبون قضاء لحق التقابل، وليس هذا من استعمال اللفظ الواحد في معنيين متضادين لأن المذكور إنما تعلق بالثاني، وقدّر في الأول مثله، والمعنى واحد؛ لكن يقدّر مفعوله المشيئة في الأول عدم الغفران، وفي الثاني الغفران بقرينة سبق الذكر، ولا يخفى أن كون هذا من التنازع مع اختلاف متعلق المشيئة مما لا يكاد يتفوه به فاضل، ولا يرتضيه كامل، على أنه لا جهة لتخصيص كل من القيدين بما خصص؛ لأن الشرك أيضاً يغفر للتائب، وما دونه لا يغفر للمصر عندهم من غير فرق بينهما، وسوق الآية ينادي بالتفرقة، وتقييد مغفرة ما دون ذلك بالتوبة مما لا دليل عليه، إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى من آيات الوعد (٦).

ثم ذكر بعد ذلك قول سيف الدين الآمدي، فقال: وقد ذكر الآمدي في أبكار الأفكار أنها راجحة على آيات الوعيد بالاعتبار من ثمانية أوجه سردها هناك، وزعم أنها لو لم تقيد. وقيل

: بجواز المغفرة لمن لم يتب لزم إغراء الله تعالى للعبد بالمعصية لسهولتها عليه حينئذ، والإغراء بذلك قبيح يستحيل على الله سبحانه ليس بشيء، أما أولاً فلأنه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين، وقد أبطل في محله. وأما ثانياً فلأنه لو سلم يلزم منه تقبيح العفو شاهداً، وهو خلاف إجماع العقلاء. وأما ثالثاً فلأنه منقوض بالتوبة فإنهم قالوا : بوجوب قبولها، ولا يخفى أن ذلك مما يسهّل على العاصي الإقدام على المعصية أيضا ثقة منه بالتوبة حسب وثوقه بالمغفرة؛ بل أبلغ من حيث إن التوبة مقدورة له بخلاف المغفرة، فكان يجب أن لا تقبل توبته لما فيه من الإغراء، وهو خلاف الإجماع، فلئن قالوا : هو غير واثق بالإمهال إلى التوبة قلنا : هو غير واثق بالمغفرة لإبهام الموصول، والقول : أنه لو لم تشترط التوبة لزم المحاباة من الله تعالى في الغفران للبعض دون البعض، والمحاباة غير جائزة عليه تعالى ساقط من القول لأن الله تعالى متفضل بالغفران وللمتفضل أن يتفضل على قوم دون قوم وإنسان دون إنسان، وهو عادل في تعذيب من يعذبه وليس يمنع العقل والشرع من الفضل والعدل كما لا يخفى.

ومن المعتزلة من قال : إن المغفرة قد جاءت بمعنى تأخير العقوبة دون إسقاطها كما في قوله تعالى :(وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ) الرعد: ٦ فإنه لا يصحّ هنا حملها على إسقاط العقوبة؛ لأن الآية في الكفار، والعقوبة غير ساقطة عنهم إجماعاً، وقوله تعالى: (وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ) الكهف: ٥٨ فإنه صريح في أن المغفرة بمعنى تأخير العقوبة فلتحمل فيما نحن فيه على ذلك بقرينة أن الله تعالى خاطب الكفار وحذرهم تعجيل العقوبة عن ترك الإيمان، ثم قال سبحانه : إن الله لا يغفر أن يشرك به... إلخ ،فيكون المعنى: إن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها، ويؤخر عقوبة ما دونه لمن يشاء، فلا تنهض الآية دليلاً على ما هو محل النزاع، على أنه لو سلّم أن المغفرة فيها بمعنى إسقاط العقوبة لا يحصل الغرض أيضاً، لأنه إما أن يراد إسقاط كل واحد واحد من أنواع العقوبة، أو إيراد إسقاط جملة العقوبات أو إيراد إسقاط بعض أنواعها، لا سبيل إلى الأول لعدم دلالة اللفظ عليه بقي الاحتمالان الآخران، وعلى الأول منهما لا يلزم من كونه لا يعاقب بكل أنواع العقوبات أن لا يعاقب ببعضها، وعلى الثاني لا يلزم من إسقاط بعض الأنواع إسقاط البعض الآخر.

وأجيب بأن حمل المغفرة على إسقاط العقوبة أولى من حملها على التأخير لثلاثة أوجه . .

الأول: أنه المعنى المتبادر من إطلاق اللفظ .

الثاني أنه لو حمل لفظ المغفرة في الآية على التأخير لزم منه التخصيص في أن الله لا يغفر أن يشرك به؛ لأن عقوبة الشرك مؤخرة في حق كثير من المشركين؛ بل ربما كانوا في أرغد عيش وأطيبه بالنسبة إلى عيش بعض المؤمنين، وأن لا يفرق في مثل هذه الصورة بين الشرك وما دونه بخلاف حملها على الإسقاط.

الثالث أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفرة في الآية على سقوط العقوبة، وما وقع عليه الإجماع هو الصواب وضده لا يكون صوابا، وقولهم : لا يحصل الغرض أيضا لو حملت على ذلك لأنه إما أن يراد إلخ.. قلنا : بل المراد إسقاط كل واحد واحد وبيانه أن قوله سبحانه : إن الله لا يغفر أن يشرك به، سلب للغفران، فإذا كان المفهوم من الغفران إسقاط العقوبة فسلب الغفران سلب السلب، فيكون إثباتا، ومعناه إقامة العقوبة، وعند ذلك فإما أن يكون المفهوم إقامة كل أنواع العقوبات أو بعضها لا سبيل إلى الأول لاستحالة الجمع بين العقوبات المتضادة، ولأن ذلك غير مشترط في حق الكفار إجماعا، فلم يبق إلا الثاني، ويلزم من ذلك أن يكون الغفران فيما دون الشرك بإسقاط كل عقوبة وإلاّ لما تحقق الفرق بين الشرك وما دونه. ومنهم من وقع في حيص بيص في هذه الآية حتى زعم أن (ويغفر) عطف على المنفي، والنفي منسحب عليهما والآية للتسوية بين الشرك وما دونه لا للتفرقة، ولا يخفى أنه من تحريف كلام الله تعالى ووضعه في غير مواضعه

ومن الجماعة من قال في الرد على المعتزلة : إن التقييد بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها.

وتعقبه صاحب الكشاف بأنه لم يصدر عن ثبت لأن الوجوب بالحكمة يؤكد المشيئة عندهم، وأيضا قد أشار الزمخشري في هذا المقام إلى أن المشيئة بمعنى الاستحقاق وهي تقتضي الوجوب وتؤكده فلا يرد ما ذكر رأساً.

ثم إن هذه الآية كما يردّ بها على المعتزلة يردّ بها على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك، وأن صاحبه خالد في النار.

وذكر الجلال السيوطي أن فيها ردّاً أيضاً على المرجئة القائلين : إن أصحاب الكبائر من المسلمين لا يعذبون.

وأخرج ابن الضريس وابن عدي بسند صحيح عن ابن عمر قال : كنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبينا صلى الله عليه وسلم:(إن الله لا يغفر أن يشرك به).. الآية وقال

: إني ادخرت دعوتي وشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي(٧) فأمسكنا عن كثير مما كان في أنفسنا ثم نطقنا ورجونا. وقد استبشر الصحابة رضي الله تعالى عنهم بهذه الآية جداً حتى قال علي كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه الترمذي وحسنه: أحب آية إلي في القرآن: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).

(من يشرك بالله): استئناف مشعر بتعليل عدم غفران الشرك، وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار لإدخال الروعة وزيادة تقبيح الإشراك وتفظيع حال من يتصف به، أي: ومن يشرك بالله تعالى الجامع لجميع صفات الكمال من الجمال والجلال، أي شرك كان فقد افترى إثماً عظيماً. (٨)

٥- في قوله عزّ من قائل: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا) (النساء٨٧) ذكر الآلوسي أن الاستفهام إنكاري، والتفضيل باعتبار الكمية في الأخبار الصادقة لا الكيفية ؛ إذ لا يتصور فيها تفاوت لما أن الصدق المطابقة للواقع وهي لا تزيد فلا يقال الحديث معين : إنه أصدق من آخر إلا بتأويل وتجوز،والمعنى: لا أحد أكثر صدقاً منه تعالى في وعده، وسائر أخباره نفي المساواة أيضاً كما في قولهم : ليس في البلد أعلم من زيد، وإنما كان كذلك الاستحالة نسبة الكذب إليه سبحانه بوجه من الوجوه، ولا يعرف خلاف بين المعترفين بأن الله تعالى متكلم بكلام في تلك الاستحالة وإن اختلف مأخذهم في الاستدلال .

وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب في كلام الرب تعالى بأن الكلام من فعله تعالى، والكذب قبيح لذاته، والله تعالى لا يفعل القبيح، وهو مبني على قولهم : بالحسن والقبح الذاتيين، وإيجابهم رعاية الصلاح والأصلح(٩).

ثم قال: وأما الأشاعرة فلهم كما قال الآمدي في بيان استحالة الكذب في كلامه تعالى القديم النفساني مسلكان : عقلي وسمعي.

أما المسلك الأول : فهو أن الصدق والكذب في الخبر من الكلام النفساني القديم ليس لذاته ونفسه؛ بل بالنظر إلى ما يتعلق به من المخبر عنه فإن كان قد تعلق به على ما هو عليه كان الخبر صدقا، وإن كان على خلافه كان كذباً وعند ذلك فلو تعلق من الرب سبحانه كلامه القائم على خلاف ما هو عليه لم يخل، إما أن يكون ذلك مع العلم به أو لا ،لا جائز أن يكون الثاني وإلاّ لزم الجهل الممتنع عليه سبحانه من أوجه عديدة، وإن كان الأول فمن كان عالما بالشيء يستحيل أن

لا يقوم به الإخبار عنه على ما هو به، وهو معلوم بالضرورة، وعند ذلك فلو قام بنفسه الإخبار عنه على خلاف ما هو عليه حال كونه عالماً به مخبراً عنه على ما هو عليه لقام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر إلى شيء واحد من جهة واحدة، وبطلانه معلوم بالضرورة .

واعترض بأنا نعلم ضرورة من أنفسنا أنا حال ما نكون عالمين بالشيء يمكننا أن نخبر بالخبر الكاذب، ونعلم كوننا كاذبين، ولولا أنا عالمون بالشيء المخبر عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين. وأجيب بأن الخبر الذي نعلم من أنفسنا كوننا كاذبين فيه إنما هو الخبر اللساني، وأما النفساني، فلا نسلم صحة علمنا بكذبه حال الحكم به وأما المسلك الثاني فهو أنه قد ثبت صدق الرسول صلى الله عليه و سلم بدلالة المعجزة القاطعة فيما هو رسول فيه على ما بين في محله.

وقد نقل عنه بالخبر المتواتر أن كلام الله تعالى صدق وأن الكذب عليه سبحانه محال (١٠)

ثم قال الآلوسي: ونظر فيه الآمدي بأن لقائل أن يقول : صحة السمع متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه و سلم وصدقه متوقف على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث إن ظهور المعجزة على وفق تحديه بالرسالة نازل منزلة التصديق من الله سبحانه له في دعواه فلو جاز الكذب عليه جل شأنه لأمكن أن يكون كاذبا في تصديقه له ولا يكون الرسول صادقا وإذا توقف كل منهما على صاحبه كان دورا، لا يقال إثبات الرسالة لا يتوقف على استحالة الكذب على الله تعالى ليكون دورا فانه لا يتوقف إثبات الرسالة على الإخبار بكونه رسولا حتى يدخله الصدق والكذب؛ بل على إظهار المعجزة على وفق تحديه وهو منزل منزلة الإنشاء وإثبات الرسالة وجعله رسولا فى الحال، كقول القائل : وكلتك في أشغالي واستـــنبتك فى أموري، وذلك لا يستدعي تصديقا ولا تكذيبا إذ يقال حينئذ : فلو ظهرت المعجزة على يد شخص لم يسبق منه التحدي بناءً على جواره على أصول الجماعة لم تكن المعجزة دالة على ثبوت رسالته إجماعا، ولو كان ظهور المعجزة على يده منزل منزلة الإنشاء لرسالته لوجب أن يكون رسولا متبعا بعد ظهورها، وليس كذلك وكون الإنشاء مشروطا بالتحدي بعيد بالنظر إلى حكم الإنشاءات، وبتقدير أن يكون كذلك غايته ثبوت الرسالة بطريق الإنشاء، ولا يلزم منه أن يكون الرسول صادقا في كل ما يخبر به دون دليل عقلي يدل على صدقه فيما يخبر به أو تصديق الله تعالى له في ذلك ولا دليل عقلي يدل على ذلك وتصديق الله تعالى له توقف على صدق خبره عاد ما سبق فينبغي أن يكون هذا المسلك السمعي فى بيان استحالتة الكلام اللساني وهو صحيح فيه، والسؤال الوارد ثم منقطع هنا

فإن صدق الكلام اللساني وإن توقف على صدق الرسول لكن صدق الرسول غير متوقف على صدق الكلام اللساني بل على الكلام اللساني نفسه فامتنع الدور الممتنع وفي المواقف : الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى عند أهل السنة بثلاثة أوجه : الأول أنه نقص والنقص ممنوع إجماعا، وأيضا فيلزم أن يكون نحن أكمل منه سبحانه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا، والثاني أنه لو اتصف بالكذب سبحانه لكان كذبا قديما إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فليزم أن يمتنع عليه الصدق فإن ما ثبت قدمه استحال عدمه، واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه، وهذان الوجهان إنما يدلان على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى يكون صادقا. ثم أتى بالوجه الثالث دليلا على استحالة الكذب في الكلام اللفظي والنفسي على طرز ما في المسلك الثاني وقد علمت ما للآمدي فيه فتدبر جميع ذلك ليظهر لك الحق (١١)

٧- في قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف١٤٣) ذكر الآلوسي أنّه لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن لأن التعليق لم يكن على استقرار الجبل حال سكونه وإلا لوجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط لأن الجبل حال سكونه كان مستقرا بل على استقراره حال حركته، وهو محال لذاته. والثاني أنا وإن سلمنا أن استقرار الجبل ممكن لكن لا نسلم أن المعلق بالممكن ممكن فإنه يصح أن يقال : إن انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تكون ممتنعة العدم مع إمكان المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات عند المتكلمين، والعقل الأول بالنسبة إليه تعالى عند الحكماء، فيجوز أن تكون الرؤية الممتنعة متعلقة بالاستقرار الممكن والسر في جواز ذلك أن الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه إن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما، وليس الارتباط بينهما بحسب الإمكان حتى يلزم من إمكان المعلق عليه إمكان المعلق، ثم إنا وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية فهو معارض بما يدل على عدم الجواز فإن (لن) في الآية لتأبيد النفي وتأكيده، وأيضا قول موسى عليه السلام : (تبت إليك) دليل كونه مخطئا في سؤاله، ولو كانت الرؤية جائزة لما كان مخطئا، والزمخشري عامله الله تعالى بعدله

زعم أن الآية أبلغ دليل على عدم إمكان الرؤية، وذكر في كشّافه ما ذكر وقال : ثم أعجب من المتسمين بالإسلام المسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا، ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة فإنه من منصوبات أشياخهم.

وأجيب عن قولهم : أنه عليه السلام إنما سأل العلم الضروري بأنه لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعد أيضا بمعناه، وليس كذلك فإن النظر الموصول بإلى نص في الرؤية لا يحتمل سواه، فلا يترك للاحتمال.

وفي شرح المواقف أن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول، وأورد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار، والمراد بالعلم بالهوية الخاصة انكشاف هويته تعالى على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر، ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لأنه قادر على أن يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي دون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه الخطاب فإنه إنما يقتضي العلم بالمخاطب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل، وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل، وبهذا التحرير يعلم رصانة الإيراد ودفع ما أورد عليه.

وبناء على ما نقله الآلوسي فإنه دفع ما ساقه الآمدي فقال: ويظهر منه ركاكة ما قاله الآمدي من أن حمل الرؤية على العلم يلزم منه أن يكون موسى عليه السلام غير عالم بربه لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ونسبة ذلك إلى الكليم من أعظم الجهالات لأنا نقول العلم بالهوية الخاصة على ما ذكرنا ليس من ضروريات النبوة ولا المكالمة كما لا يخفى نعم يأبى هذا الحمل التعدية كما علمت، ويبعده الجواب بـــ (لن تراني) ولكن انظر إلخ كما هو ظاهر، وإن تكلف له الزمخشري بما تمجّه الأسماع.

وقيل : إنه لو ساغ هذا التأويل لساغ مثله في: (أرنا الله جهرة) (النساء: ١٥٣ (لتساوي الدلالة وهو ممتنع بالإجماع، و(جهرة)لا يزيد على كون النظر موصولاً بـــ (إلى). وأجيب عن قولهم : إنما سأله أن يريه علما من أعلام الساعة... وهو لا يستقيم لثلاثة أوجه: أحدها أنه خلاف الظاهر من غير دليل. ثانيها: أنه أجيب بـــ (لن تراني) وهو إن كان محمولا على نفي ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الآيات فهو خلف فإنه قد أراه سبحانه أعظم الآيات وهو تدكدك الجبل، وإن كان محمولا على نفي الرؤية لزم أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال. ثالثها: أن قوله

سبحانه : (فإن استقر مكانه فسوف تراني) إن كان محمولا على رؤية الآية فهو محال لأن الآية ليست في استقرار الجبل؛ بل في تدكدكه، وإن كان محمولا على الرؤية لا يكون مرتبطا بالسؤال فإذن لا ينبغي حمل ما في الآية على رؤية الآية.

وعن قولهم : إن الرؤية وقعت لدفع قومه بأن ذلك خلاف الظاهر من غير دليل، وكون الدليل أخذ الصعقة ليس بشيء، وأيضاً كان يجب عليه السلام أن يبادر إلى ردعهم وزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى، كما قال: (قال إنكم قوم تجهلون)عند قولهم : (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) (الأعراف: ١٣٨ (وقولهم : إن المقصود ضم الدليل السمعي إلى العقلي ليس بشيء؛ إذ ذلك كان يمكن بطلب إظهار الدليل السمعي له من غير أن يطلب الرؤية مع إحالتها، وقصته تقدم الكلام فيها. وما ذكروه في الوجه الخامس ظاهر ردّه من تقرير الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما أهل السنة، وحاصله أنه يلزمهم أن يكون الكليم عليه السلام دون آحاد المعتزلة علما، ودون من حصل طرفاً من الكلام في معرفة ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، وهذه كلمة حمقاء وطريقة عوجاء لا يسلكها أحد من العقلاء، فإن كون الأنبياء عليهم السلام أعلم ممن عداهم بذاته تعالى وصفاته العلا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان، وكون الرؤية في الدنيا غير واقعة عند الفريقين إن أريد به أنها غير ممكنة الوقوع فهو أول المسألة، وإن أريد أنها ممكنة لكنها لا تقع لأحد فلا نسلم أنه أجمع على ذلك الفريقان، أما المعتزلة فلأنهم لا يقولون بإمكانها، وأما أهل السنة فلأن كثيراً منهم ذهب إلى أنها وقعت لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الإسراء، وهو قول ابن عباس وأنس وغيرهما، وقول عائشة رضي الله تعالى عنها : (من زعم أن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ربه فقد أعظم على الله سبحانه الفرية)(١٢)مدفوع أو مؤول بأن المراد: من زعم أن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم في نوره الذي هو نوره أعني النور الشعشعاني الذي يذهب بالأبصار وهو المشار إليه في حديث: (لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره) (١٣) فقد أعظم الفرية، ومن هذا يعلم ما في احتمال إرادة عدم الوقوع مع قطع النظر عن الإمكان وعدمه، وقولهم : إنه يجوز أن لا يكون ذلك الطلب محرما في شرعه فلا يمتنع، يرد عليه أن دليل الحرمة ظاهر، فإن طلب المحال لو لم يكن حراماً في شرعه عليه السلام لما بلغ في التشنيع على قومه حين طلبوا ما طلبوا، على أنا لو سلمنا أنه ليس بحرام يقال : إنه لا فائدة فيه، وما كان كذلك فمنصب النبوة منزه عنه، ومن هذا يعلم ما في قولهم الأخير.

وأجيب عن قولهم : إن المعلق عليه هو استقرار الجبل حال حركته بأنهم إن أرادوا أن الشرط هو الاستقرار حال وجود الحركة مع الحركة فهو زيادة إضمار، وترك لظاهر اللفظ من غير دليل، فلا يصح، وإن أرادوا أن الشرط هو الاستقرار في الحالة التي وجدت فيها الحركة بدلا عن الحركة فلا يخفى جوازه، فكيف يدعي أنه محال لذاته، وبعضهم قال في الرد : إن المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر، بدليل الفاء، وحين تعلقت إرادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وإن كان بالغير فعدل عن القول بالمحال بالذات إلى القول بالمحال بالغير؛ لأن الغرض يتم به أيضا.

وتعقبه الساكوتي وغيره بأنه ليس بشيء؛ لأن استقرار الجبل حين تعلق إرادته تعالى بعدم استقراره أيضا ممكن بأن يقع بدله الاستقرار إنما المحال استقراره مع تعلق إرادته سبحانه بعدم الاستقرار.

ولبعض فضلاء الروم ههنا كلام نقله الشهاب لا تغرنك قعقعته فإن الظواهر لا تترك لمجرد الاحتمال الرجوح. وأجيب عن قولهم لا نسلم أن المعلق بالممكن ممكن إلخ.... بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف والخالي عن الامتناع مطلقا ولاشك أن إمكان المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك؛ بل التعليق بينهما إنما هو بحسب الامتناع بالغير، فإن استلزم عدم الصفات وعدم العقل الأول عدم الواجب من حيث إن وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب، وأما بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الأمور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فإنه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض كما لا يخفى على أن بعضهم نظر في صحة المثال لغة، وإن كان فيه ما فيه. وما قيل : إنه ليس المقصود في الآية بيان جواز الرؤية وعدم جوازها إذ هو غير مسؤول عنه؛ بل المقصود إنما هو بيان عدم وقوعها وعدم الشرط متكفل بذلك كلام لا طائل تحته؛ إذ الجواز وعدم الجواز من مستتبعات التعليق بإجماع جهابذة الفريقين، وما ذكروه في المعارضة من أن (لن) تفيد تأبيد النفي غير مسلم، ولو سلم فيحتمل أن ذلك بالنسبة إلى الدنيا كما في قوله تعالى: (ولن يتمنوه أبداً (البقرة: ٩٥) فإن إفادة التأبيد فيه أظهر وقد حملوه على ذلك أيضا لأنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من العقوبة، ومما يهدي إلى هذا أن الرؤية المطلوبة إنما هي الرؤية في الدنيا، وحق الجواب أن يطابق السؤال، وقد ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ما يدل على أن نفي الرؤية مقيد لا مطلق فليتبع بيانه عليه الصلاة و السلام فقد

أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه و سلم هذه الآية (رب أرني) إلخ.. فقال : (قال الله تعالى يا موسى إنه لا يراني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم) (١٤) وهذا ظاهر في أن مطلوب موسى عليه السلام كان الرؤية في الدنيا مع بقائه على حالته

التي هو عليها حين السؤال من غير أن يعقبها صعق لأن قوله عز وجل: (إنه لن يراني حي) إلخ لا ينفي إلا الرؤية في الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقا، فمعنى: (لن تراني) في الآية لن تراني وأنت باق على هذه الحالة لا لن تراني في الدنيا مطلقا، فضلاً عن أن يكون المعنى لن تراني مطلقا لا في الدنيا ولا في الآخرة، نعم إن هذا الحديث مخصص بما صحّ مرفوعا وموقوفا أنه صلى الله عليه و سلم رأى ربه ليلة الإسراء مع عدم الصعق، ولعل الحكمة في اختصاصه صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك أن نشأته عليه الصلاة و السلام أكمل نشأة وأعدلها صورة ومعنى لجامعيته صلى الله تعالى عليه وسلم للحقائق على وّجه الاعتدال، وهي فيه متجاذبة ومقتضى ذلك الثبات بإذن الله تعالى ومع ذلك فلم يقع له التجلي إلا في دار البقاء فاجتمع مقتضى الموطن مع مقتضى كمال اعتدال النشأة، وقد يقال أيضا على سبيل التنزل : لو سلمنا دلالة (لن) على التأبيد مطلقا لكان غاية ذلك انتفاء وقوع الرؤية، ولا يلزم منه انتفاء الجواز، والمعتزلة يزعمون ذلك وقولهم : قوله عليه السلام:(تبت إليك) يدل على كونه مخطئا ليس بشيء لأن التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع، وإن لم يتقدمها ذنب، وعلى هذا فلا يبعد أن يكون المراد من:(تبت إليك) أي رجعت إليك عن طلب الرؤية .

وذكر ابن المنير أن تسبيح موسى عليه السلام لما تبين له من أن العلم قد سبق بعدم وقوع الرؤية في الدنيا والله تعالى مقدس عن وقوع خلاف معلومه وأما التوبة في حق الأنبياء عليهم السلام فلا يلزم أن تكون عن ذنب لأن منزلتهم العلية تصان عن كل ما يحط عن مرتبة الكمال وكان عليه السلام نظرا إلى علو شأنه أن يتوقف في سؤال الرؤية على الأذن، فحيث سأل من غير إذن كان تاركا الأولى بالنسبة إليه، وقد ورد: (حسنات الأبرار سيئات المقربين) (١٥) وذكر الإمام الرازي نحو ذلك وقال الآمدي : إن التوبة وإن كانت تستدعي سابقية الذنب إلا أنه ليس هناك ما يدل قطعاً على أن الذنب في سؤاله، بل جاز أن تكون التوبة عما تقدم قبل السؤال مما

يعده هو عليه السلام ذنباً، والداعي لذلك ما رأى من الأهوال العظيمة من تدكدك الجبل على ما هو عادة المؤمنين الصلحاء من تجديد التوبة عما سلف إذا رأوا آية وأمراً مهولاً، وذكر أن قوله عليه السلام : (وأنا أول المؤمنين) ليس المراد منه ابتداء الإيمان في تلك الحالة؛ بل المراد به إضافة الأولية إليه لا إلى الإيمان، ولعل المراد من ذلك الإخبار: الاستعطاف لقبول توبته عليه السلام عما هو ذنب عنده وأراد بالمؤمنين قومه على ما روي عن مجاهد وما يشير إليه كلام الزمخشري من أن الآية أبلغ دليل على عدم إمكان الرؤية لا يخفى ما فيه على من أحاط خبراً بما ذكرناه. ومن المحققين من استند في دلالة الآية على إمكانها بغير ما تقدم أيضا، وهو أنه تعالى أحال انتفاء الرؤية على عجز الرائي وضعفه عنها حيث قال له : (لن تراني) ولو كانت رؤيته تعالى غير جائزة لكان الجواب: لست بمرئي، ألا ترى لو قال : أرني أنظر إلى صورتك ومكانك لم يحسن في الجواب أن يقال: لن ترى صورتي ولا مكاني؛ بل الحسن لست بذي صورة ولا مكان.

وقال بعضهم بعد أن بين كون الآية دليلا على أن الرؤية جائزة في الجملة ببعض ما تقدم : ولذلك رده سبحانه بقوله : (لن تراني) دون لن أرى ولن أريك ولن تنظر إلى تنبيها على أنه عليه السلام قاصر عن رؤيته تعالى لتوقفها على معد في الرائي و لم يوجد فيه بعد وذلك لأن لن أرى يدل على امتناع الرؤية مطلقا، ولن أريك يقتضي أن المانع من جهته تعالى وليس في لن تنظر تنبيه على المقصود لأن النظر لا يتوقف على معد وإنما المتوقف عليه الرؤية والإدراك .

هذا أهم ما يراه الناظر في كتاب الآلوسي فيما نقله عن الآمدي، وثمة مواضع أخرى أحيل عليها كي لا أطيل الكلام. (١٦)

نتائـــــــــــــــــــــــــــج البحث:

نقل كثير من متأخري المفسرين عن كتاب (أبكار الأفكار للعلامة سيف الدين الآمدي، وكان منهم: أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (١٢١٧-١٢٧٠هـ/ ١٨٠٢-١٨٥٤م)، ولهذا وقف البحث على بعض من هذه النقول.

١-في قوله عزّ اسمه:(ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون) الأعراف: ١٨٠ نقل الآلوسي أن الإلحاد في أسمائه سبحانه أن يسمى بما لا

توقيف فيه أو بما يوهم معنى فاسداً، كما في قول أهل البدو: يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا سخي، ونحو ذلك، فالمراد بالترك المأمور به: الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه: ما أطلقوه عليه تعالى وسموه به على زعمهم، لا أسماؤه تعالى حقيقة، وعلى ذلك يُحمل ترك الإضمار بأن يقال : يلحدون بها. وما قيل : إنه أريد بالأسماء التسميات فلذا ترك الإضمار ليس بشيء. ومن فسر الإلحاد في الأسماء بما ذكر ذهب إلى أن أسماء الله تعالى توقيفية يراعى فيها الكتاب والسّنة والإجماع، فكل اسم ورد في هذه الأصول جاز إطلاقه عليه جل شأنه، وما لم يرد فيها لا يجوز إطلاقه، وإن صح معناه.

ثم ساق بعد ذلك قول سيف الدين الآمدي، فقال: وفي أبكار الأفكار للآمدي: ليس مأخذ جواز تسميات الأسماء الحسنى دليلاً عقلياً ولا قياسا لفظياً، وإلاّ لكان تسمية الرب تعالى فقيهاً عاقلاً مع صحة معاني هذه التسميات في حقه، وهي: العلم والفقه أولى من تسميته سبحانه وتعالى بكثير مما يشكل ظاهره؛ بل مأخذ ذلك إنما هو الإطلاق والأذن من الشارع، فكل ما ورد الأذن به منه جوّزناه، وما ورد المنع منه منعناه، وما لم يوجد فيه إطلاق ولا منع فقد قال بعض أصحابنا بالمنع منه، ليس القول بالمنع مع عدم الدليل أولى من الآخر؛ بل الحق في ذلك هو الوقف، وهو أنّا لا نحكم بجواز ولا منع، والمتّـبع في ذلك كلّه الظّواهر الشرعية، كما هو المتبع في سائر الأحكام وهو أن يكون ظاهراً في دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع كما ذهب إليه بعض الأصحاب؛ لكون المنع والجواز من الأحكام الشرعية، والتفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في أحدهما دون الآخر تحكّـم لا دليل عليه.

ثم قال الآلوسي: وخلاصة الكلام في هذا المقام أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد بها الأذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالى متصفاً بمعناه؛ و لم يكن إطلاقه موهماً نقصاً؛ بل كان مشعراً بالمدح فمنعه جمهور أهل الحق مطلقاً للخطر، وجوزه المعتزلة مطلقاً ومال إليه القاضي أبو بكر لشيوع إطلاق نحو: خدا وتكرى من غير نكير، فكان إجماعا.

وردّ بأن الإجماع كاف في الأذن الشرعي إذا ثبت.

٢- في قوله جلّ وتبارك اسمه: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلا

)الإسراء:١٧ /١٢ ذكر الآلوسي أنّ محو آية الليل وهي القمر على ما تدل على الآثار إزالة ما ثبت لها من النور يوم خلقت، فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس في الآية أنه قال : كان القمر يضيء كما تضيء الشمس، وهو آية الليل فمحي فالسواد الذي في القمر أثر ذلك.

وهذا الذي ساقه وذكره أيضاً بعض المفسرين مردود، وقد ذكر العلاّمة زغلول النجار أنّ ذلك دفع بعض المفسرين إلى القول باحتمال كون القمر في بدء خلقه ملتهبا, شديد الحرارة, مشتعلاً, مضيئاً بذاته تماما كالشمس, ثم انطفأت جذوته وخبت, فمحي ضوؤه الأصلي, و لم يعد له نور إلا ما يسقط على سطحه من أشعة الشمس, وهذا الاحتمال لا تدعمه الملاحظات العلمية الدقيقة في صفحة الكون, وفي تاريخ الأرض القديم, فكتلة القمر المقدرة بحوالي٧٣٥ مليون مليون مليون طن البالغة حوالي١/٨٠ من كتلة الأرض لا تمكنه من أن يكون نجماً ملتهباً بذاته، فالحد الأدنى لكتلة الجرم السماوي كي يكون نجماً لا تقل عن٨٪ من كتلة الشمس المقدرة بألفي مليون مليون مليون مليون طن, أي لا يجوز للنجم أن تقل كتلته عن١٦٠ مليون مليون مليون مليون طن وهو أكثر من مئتي ضعف كتلة القمر, ولو افترضنا جدلا إمكانية أن يكون القمر نجما لأحرق لهيبه الأرض لقربه منها.

وعليه فإن كلام بعض المفسرين محال، والعلم الحديث على خلاف ما ساقوه، كما يفهم من كلام العلاّمة النجار.

على أن الآلوسي ذكر آراء أخرى في معنى المحو، منها: أنه نقص ما استفاد من الشمس شيئا فشيئا بحسب الرؤية والإحساس إلى أن ينمحق على ما هو معنى المحو ...وقد عدّ الجل من العلماء ذلك في الحدسيات وذكروا أن الشمس مضيئة بنفسها. وكلا الأمرين مما ذكره الفلاسفة وليس له في الشرع مستند يعول عليه.

وقد نقله الآمدي وتعقبه فقال : ذكروا أن الشمس نيرة بنفسها وما المانع من كونها سوداء الجرم والله تعالى يخلق فيها النور في أوقات مشاهدتنا لها، وأن تكون مستنيرة من كواكب أخرى فوقها وهي مستورة عنا ببعض الأجرام السماوية المظلمة كما يحدث للشمس في حالة الكسوف، وإن سلمنا أنها نيرة بنفسها فلا نسلم أن نور القمر مستفاد منها، وأما المانع من كون الرب تعالى يخلق فيه النور في وقت دون وقت أو أن يكون مع كونه مركوزا في فلكه دائراً على مركز

نفسه، وأحد وجهيه نير والآخر مظلم، كما كان بعض أجزاء الفلك شفافاً، وبعضها نيراً وهو متحرك بحركة مساوية لحركة فلكه، ويكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس، وهو الذي يلينا، ويكون الزيادة والنقصان فيما يظهر لنا على حسب بعده وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا من الشمس.

ونقل الآلوسي كلاماً مطوّلاً في معنى (المحو) يفهم منه أن المحو هو السواد الذي يراه الناظر إلى القمر؛ وهذا السواد تحدث عنه السيف الآمدي فذكر أن منهم من قال : إن ما يرى خيال لا حقيقة له. ورده بأنه لو كان كذلك لاختلف الناظرون فيه. ومنهم من قال : إنه السواد الكائن في القمر في الجانب الذي لا يلي الشمس. ورده بأنه لو كان كذلك لما رؤي متفرقاً. ومنهم من قال : إنه وجه القمر فإنه مصوّر بصورة وجه الإنسان، وله عينان وحاجبان وأنف وفم. وردّه بأنه مع بعده يوجب أن يكون فعل الطبيعة عندهم معطلاً عن الفائدة؛ لأن فائدة الحاجبين عندهم دفع أذى العرق عن العينين، وفائدة الأنف الشّم، وفائدة الفم دخول الغذاء، وليس للقمر ذلك. وقد ردّ عليهم رحمة الله تعالى عليه سائر ما ذكروه.

ويلاحظ من ردود الآمدي السابقة أن الرجل قد ناقش المعضلة مناقشة علمية قائمة على الحوار والتحليل، وليس على التكلف والتعسف، وعلى الرغم من كونه من أهل علم الكلام فإن ردّه على الآراء التي ساقها كان يقوم على أسس علمية، وعبارة الآلوسي الأخيرة وهي: وقد ردّه عليهم رحمة الله عليه سائر ما ذكروه تؤكد ما ذكرت.

ومهما يكن من أمر فإن السيف الآمدي اجتهد في التفسير حسب ما في زمنه، وكذا كانت آراء المفسرين في معنى (محو آية الليل)، وقد جاء في زمننا من يجتهد أيضاً في تفسير (محو آية الليل) وفق ما جاء به العلم الحديث، فهذا العلاّمة زغلول النجار يفسر ذلك بقوله: على الرغم من الظلام الشامل للكون, والذي لم يدركه الإنسان إلا بعد ريادة الفضاء منذ مطلع الستينات من القرن العشرين, وعلي الرغم من محدودية الحزام الرقيق الذي يرى فيه نور النهار بسمك لا يتعدى المئتي كيلو متر فوق مستوى سطح البحر في نصف الكرة الأرضية المواجهة للشمس حتى إن الإنسان في انطلاقه من الأرض إلي فسحة الكون في أثناء النهار فإنه يفاجأ بتلك الظلمة الكونية الشاملة التي يرى فيها الشمس قرصاً أزرق في صفحة حالكة السواد, لا يقطع من شدة سوادها إلا أعداد من النقاط المتناثرة, الباهتة الضوء التي تحدد مواقع النجوم.

على الرغم من كل ذلك فإن العلماء قد لاحظوا في سماء الأرض عددا من الظواهر المنيرة في ظلمة الليل الحالك أهمها الأشعة الكونية وباقي صور النور المتعددة في صفحة الكون تصل بكميات هائلة إلى المستويات الدنيا من الغلاف الغازي للأرض ككل, فتؤدي إلي إنارتها وتوهجها ليلا بمثل ظاهرة الشفق القطبي, توهج الهواء, أضواء النجوم, أضواء المجرات وغيرها مما نشاهد اليوم, ولكن بمعدلات أشد وأقوى, وكان هذا التوهج وتلك الإنارة يشملان كل أرجاء الأرض فتنير ليلها إنارة تقضي علي ظلمة الليل.

وبعد تكوّن نطق الحماية المختلفة للأرض أخذت هذه الظواهر في التضاؤل التدريجي حتى اقتصرت علي بقايا رقيقة جداً وفي مناطق محددة جداً مثل منطقتي قطبي الأرض المغناطيسيين, لتبقي شاهدة علي حقيقة أن ليل الأرض في المراحل الأولى لخلقها كان يضاء بوهج لا يقل في شدته عن نور الفجر الصادق, وشاهدة على رحمة الله بنا أن جعل للأرض هذا العدد الهائل من نطق الحماية المتعددة التي دونها تستحيل الحياة على الأرض, وشاهدة على حاجتنا إلى رحمة الله تعالى ورعايته في كل وقت وفي كل حين من الأخطار المحيطة بنا من كل جانب, وشاهدة علي صدق تلك الإشارة القرآنية المعجزة: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلا) وهي حقيقة لم يدركها العلم المكتسب إلا في السنوات المتأخرة من القرن العشرين, و لم يكن لأحد من البشر إدراك لها وقت تنزّل القرآن الكريم ولا لعدد من القرون بعد ذلك..!!

وانطلاقاً من هذه الحقيقة يمنّ علينا ربنا- تبارك وتعالى- بتبادل الليل والنهار فيقول عز من قائل: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ (٧١) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٧٢) وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٣) (القصص: ٧١-٧٣).

٣- في قوله عزّ وجلّ:(أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ

(٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (٨٣) (يس ٧٧-٨٣) ذكر الآلوسي أنّ فيها دلالة واضحة على المعاد الجسماني وإيماء إلى دفع بعض الشبه عنه...

وقد ذكر الآلوسي أن السيف الآمدي في أبكار الأفكار قد أشبع الكلام بذكر الآيات والأحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني والأدلة السمعية في ذلك لا يحويها كتاب، ولا يحصرها خطاب، وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الأجساد ونشرها مع إمكان ذلك في نفسه، فلا يجوز تركها من غير دليل.

وقد ذكر ابن عاشور في قوله: أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ).... الآيات على تأويله بالناس سواء كان المراد بالإنسان في قوله :(أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ) شخصاً معيناً أم غير شخص، فالمقصود هو وأمثاله من المشايعين له على اعتقاده وهم المشركون بمكة، أي: قادر على أن يخلق أمثالهم، أي: أجساداً على صورهم وشبههم؛ لأن الأجسام المخلوقة للبعث هي أمثال الناس الذين كانوا في الدنيا مركبين من أجزائهم، فإن إعادة الخلق لا يلزم أن تكون بجمع متفرق الأجسام؛ بل يجوز كونها عن عدمها، ولعل ذلك كيفيات، فالأموات الباقية أجسادها تبث فيها الحياة، والأموات الذين تفرقت أوصالهم وتفسخت يعاد تصويرها، والأجساد التي لم تبق منها باقية تعاد أجساد على صورها؛ لتودع فيها أرواحهم، ألا ترى أن جسد الإنسان يتغير على حالته عند الولادة ويكبر وتتغير ملامحه ويجدد كل يوم من الدم واللحم بقدر ما اضمحل وتبخر، ولا يعتبر ذلك التغير تبديلاً لذاته، فهو يحس بأنه هو هو، والناس يميزونه عن غيره بسبب عدم تغير الروح . وفي آيات القرآن ما يدل على هذه الأحوال للمعاد، ولذلك اختلف علماء السنة في أن البعث عن عدم أو عن تفريق كما أشار إليه سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار، ومودعة فيها أرواحهم التي كانت تدبر أجسامهم فإن الأرواح باقية بعد فناء الأجساد.

٤- في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا) (النساء٤/ ٤٨) ذكر الآلوسي أن الآية ظاهرة في التفرقة بين الشرك وما دونه؛ بأن الله تعالى لا يغفر الأول البتة، ويغفر الثاني لمن يشاء، والجماعة يقولون بذلك عند عدم التوبة، فحملوا الآية عليه بقرينة الآيات والأحاديث الدالة على قبول التوبة فيهما جميعاً، ومغفرتهما عندها بلا خلاف من أحد.

ثم ذكر بعد ذلك قول سيف الدين الآمدي، فقال: ثم ذكر بعد ذلك قول سيف الدين الآمدي، فقال: وقد ذكر الآمدي في أبكار الأفكار أنها راجحة على آيات الوعيد بالاعتبار من ثمانية أوجه سردها هناك، وزعم أنها لو لم تقيد. وقيل : بجواز المغفرة لمن لم يتب لزم إغراء الله تعالى للعبد بالمعصية لسهولتها عليه حينئذ، والإغراء بذلك قبيح يستحيل على الله سبحانه ليس بشيء، أما أولاً فلأنه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين، وقد أبطل في محله. وأما ثانياً فلأنه لو سلم يلزم منه تقبيح العفو شاهداً، وهو خلاف إجماع العقلاء. وأما ثالثاً فلأنه منقوض بالتوبة فإنهم قالوا : بوجوب قبولها، ولا يخفى أن ذلك مما يسهّل على العاصي الإقدام على المعصية أيضا ثقة منه بالتوبة حسب وثوقه بالمغفرة؛ بل أبلغ من حيث إن التوبة مقدورة له بخلاف المغفرة، فكان يجب أن لا تقبل توبته لما فيه من الإغراء، وهو خلاف الإجماع، فلئن قالوا : هو غير واثق بالإمهال إلى التوبة قلنا : هو غير واثق بالمغفرة لإبهام الموصول، والقول : أنه لو لم تشترط التوبة لزم المحاباة من الله تعالى في الغفران للبعض دون البعض، والمحاباة غير جائزة عليه تعالى ساقط من القول لأن الله تعالى متفضل بالغفران وللمتفضل أن يتفضل على قوم دون قوم وإنسان دون إنسان، وهو عادل في تعذيب من يعذبه وليس يمنع العقل والشرع من الفضل والعدل كما لا يخفى.

٥- في قوله عزّ من قائل: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا) (النساء٨٧) ذكر الآلوسي أن الاستفهام إنكاري، والتفضيل باعتبار الكمية في الأخبار الصادقة لا الكيفية ؛ إذ لا يتصور فيها تفاوت لما أن الصدق المطابقة للواقع وهي لا تزيد فلا يقال الحديث معين : إنه أصدق من آخر إلا بتأويل وتجوز،والمعنى: لا أحد أكثر صدقاً منه تعالى في وعده، وسائر أخباره نفي المساواة أيضاً كما في قولهم : ليس في البلد أعلم من زيد، وإنما كان كذلك الاستحالة نسبة الكذب إليه سبحانه بوجه من الوجوه، ولا يعرف خلاف بين المعترفين بأن الله تعالى متكلم بكلام في تلك الاستحالة وإن اختلف مأخذهم في الاستدلال .

وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب فى كلام الرب تعالى بأن الكلام من فعله تعالى، والكذب قبيح لذاته، والله تعالى لا يفعل القبيح، وهو مبني على قولهم : بالحسن والقبح الذاتيين، وإيجابهم رعاية الصلاح والأصلح.

ثم قال الآلوسي: ونظر فيه الآمدي بأن لقائل أن يقول : صحة السمع متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه و سلم وصدقه متوقف على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث إن ظهور المعجزة على وفق تحديه بالرسالة نازل منزلة التصديق من الله سبحانه له في دعواه فلو جاز الكذب عليه جل شأنه لأمكن أن يكون كاذبا في تصديقه له ولا يكون الرسول صادقا وإذا توقف

كل منهما على صاحبه كان دورا، لا يقال إثبات الرسالة لا يتوقف على استحالة الكذب على الله تعالى ليكون دورا فانه لا يتوقف إثبات الرسالة على الإخبار بكونه رسولا حتى يدخله الصدق والكذب؛ بل على إظهار المعجزة على وفق تحديه وهو منزل منزلة الإنشاء وإثبات الرسالة وجعله رسولا فى الحال، كقول القائل : وكلتك في أشغالي واستـــنبتك فى أموري، وذلك لا يستدعي تصديقا ولا تكذيبا إذ يقال حينئذ : فلو ظهرت المعجزة على يد شخص لم يسبق منه التحدي بناءً على جواره على أصول الجماعة لم تكن المعجزة دالة على ثبوت رسالته إجماعا، ولو كان ظهور المعجزة على يده منزل منزلة الإنشاء لرسالته لوجب أن يكون رسولا متبعا بعد ظهورها، وليس كذلك وكون الإنشاء مشروطا بالتحدي بعيد بالنظر إلى حكم الإنشاءات، وبتقدير أن يكون كذلك غايته ثبوت الرسالة بطريق الإنشاء، ولا يلزم منه أن يكون الرسول صادقا في كل ما يخبر به دون دليل عقلي يدل على صدقه فيما يخبر به أو تصديق الله تعالى له في ذلك ولا دليل عقلي يدل على ذلك وتصديق الله تعالى له توقف على صدق خبره عاد ما سبق فينبغي أن يكون هذا المسلك السمعي فى بيان استحالة الكلام اللساني وهو صحيح فيه، والسؤال الوارد ثم منقطع هنا فإن صدق الكلام اللساني وإن توقف على صدق الرسول لكن صدق الرسول غير متوقف على صدق الكلام اللساني بل على الكلام اللساني نفسه فامتنع الدور الممتنع وفى المواقف : الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى عند أهل السنة بثلاثة أوجه : الأول أنه نقص والنقص ممنوع إجماعا، وأيضا فيلزم أن يكون نحن أكمل منه سبحانه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا فى كلامنا، والثاني أنه لو اتصف بالكذب سبحانه لكان كذبا قديما إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فليزم أن يمتنع عليه الصدق فإن ما ثبت قدمه استحال عدمه، واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه، وهذان الوجهان إنما يدلان على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى يكون صادقا. ثم أتى بالوجه الثالث دليلا على استحالة الكذب في الكلام اللفظي والنفسي على طرز ما في المسلك الثاني وقد علمت ما للآمدي فيه فتدبر جميع ذلك ليظهر لك الحق.

٦- في قوله تعالى: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف١٤٣) ذكر

الآلوسي أنّه لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن لأن التعليق لم يكن على استقرار الجبل حال سكونه وإلا لوجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط لأن الجبل حال سكونه كان مستقرا بل على استقراره حال حركته، وهو محال لذاته. والثاني أنا وإن سلمنا أن استقرار الجبل ممكن لكن لا نسلم أن المعلق بالممكن ممكن فإنه يصح أن يقال : إن انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تكون ممتنعة العدم مع إمكان المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة إلى الذات عند المتكلمين، والعقل الأول بالنسبة إليه تعالى عند الحكماء، فيجوز أن تكون الرؤية الممتنعة متعلقة بالاستقرار الممكن والسر في جواز ذلك أن الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه إن وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما، وليس الارتباط بينهما بحسب الإمكان حتى يلزم من إمكان المعلق عليه إمكان المعلق، ثم إنا وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية فهو معارض بما يدل على عدم الجواز فإن (لن) في الآية لتأبيد النفي وتأكيده، وأيضا قول موسى عليه السلام : (تبت إليك) دليل كونه مخطئا في سؤاله، ولو كانت الرؤية جائزة لما كان مخطئا....

وبناء على ما نقله الآلوسي فإنه دفع ما ساقه الآمدي فقال: ويظهر منه ركاكة ما قاله الآمدي من أن حمل الرؤية على العلم يلزم منه أن يكون موسى عليه السلام غير عالم بربه لئلا يلزم تحصيل الحاصل ونسبة ذلك إلى الكليم من أعظم الجهالات لأنا نقول العلم بالهوية الخاصة على ماذكرنا ليس من ضروريات النبوة ولا المكالمة كما لايخفى نعم يأبى هذا الحمل التعدية كما علمت ويبعده الجواب بلن تراني ولكن انظر الخ كما هو ظاهر وإن تكلف له الزمخشري بما تمجه الإسماع

وقيل : إنه لو ساغ هذا التأويل لساغ مثله في أرنا الله جهرة لتساوي الدلالة وهو ممتنع بالإجماع وجهرة لا يزيد على كون النظر موصولا بإلى.

ويلاحظ من خلال هذه النقول عن كتاب (روح المعاني للآلوسي) أن كتاب (أبكار الأفكار) للسيف الآمدي له كبير أثر في كتاب الآلوسي، ويكفي أن أشير إلى أن الآلوسي هو من متأخري أهل التفسير، مما يعني أنه قد انتهى إليه الكثير من كتب التفسير ومعاني القرآن وعلومه، وكتب المناطقة وأهل الكلام، وهو مما يعني أنه قد وقع على تراث ضخم مما له صلة بالتفسير وعلومه، ولا ريب أن اصطفاءه لكثير من أقوال السيف الآمدي وتضمينها لتفسيره يدلّ على قيمة

كبيرة لكتاب أبكار الأفكار، وقد حاول البحث أن يبيّن طرفاً من ذلك من خلال بعض نقول الآلوسي عن الآمدي، والنقول التي وقف عليها هي نقول يسيرة إذا ما قيست بعشرات النقول التي يراها الناظر في كتاب الآلوسي، ولو أن الوقت والبحث يسمح بعرض جميع هذه الآراء لفعلت ذلك، غير أن في هذا إطالة يغني عنها بضع أمثلة ساقها البحث ووقف عليها، وحسبي أنني حاولت عرض ذلك فقط، غير متناول آراء الآمدي بالبحث والتحليل والمقارنة لأن الوقت والبحث لا يتسعان لهذا، ولعلّ ما ساقه البحث يكون مفتاحاً لإقامة دراسة وافية شاملة عن أثر كتاب الآمدي في تفسير الآلوسي، والله من وراء القصد.

قائمة المصادر والمراجـــــــــــــــع:

- نفسه ١٢١/٩، وانظر: تفسير أبي السعود٢٩٦/٣، وانظر: المنهاج: شرح صحيح مسلم للنووي،دار إحياء التراث العربي بيروت ١٣٩٢هـــ.
- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م.
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لمحمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي — بيروت، بلاتاريخ.
- تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٠هـــ ٢٠٠٠م
- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، بيروت لبنان ١٩٥٢م.
- تفسير ابن كثير تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [٧٠٠ -٧٧٤ هـــ]، تحقيق : سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الثانية ١٤٢٠هـــ - ١٩٩٩ م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء أبي نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الرابعة ١٤٠٥هـــ .

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لمحمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي — بيروت، بلا تاريخ.

- فتح الباري شرح صحيح البخاري للسعقلاني،دارالمعرفة بيروت ١٣٧٩هـ .

- قضايا وآراء، سلسة مقالات للعلامة زغلول النجار، العدد ١٢٥، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ تموز ٢٠٠١م.

- كشف المشكل من حديث الصحيحين لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق علي البواب، دار الوطن، الرياض ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

- المنهاج: شرح صحيح مسلم للنووي،دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الثانية ١٣٩٢هـ.

- الموسوعة الفقهية الكويتية، عن موسوعة المكتبة الشاملة(مكتبة مشكاة الإسلامية، الإصدار الثاني ٢٠٠٧م).

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأساتيد، لابن عبد البر النمري، تحقيق أحمد العلوي ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،١٣٨٧هـ.