المشكل العقدي وطرق دفعه في تفسير القاسمي

" آيات النبوات انموذجا"

الباحثة. هالة مقبل سعيد أ.د. عبدالمنعم أحمد حسين

الجامعة العراقية- كلية الآداب- قسم علوم القرآن

halah.m.saeed@aliraqia.edu.iq

الملخص:

تناول البحث بعض الإشكالات التي تثار حول العقائد التي وردت في آيات القصص والتي يراد منها التشكيك بالقرآن الكريم أو الجهل ببلاغة القرآن الكريم، الوارد ذكرها في تفسير محاسن التأويل للقاسمي والتي تطرح حول معاني الآيات التي تتحدث عنه، والتي تحتاج إلى حسن فهم وتفسير.

وهناك طرق عدة أعتمدها القاسمي لرفع الإشكالات التفسيرية المصرح بها في ضوء تفسيره، وأبرزها تطبيق قواعد التفسير وأصوله منها: تفسير القرآن بالقرآن، مراعاة السياق القرآني، معرفة سبب النزول، وجمع الآيات ذات الموضوع الواحد.

الكلمات المفتاحية: (القاسمي، المشكل العقدي، آيات النبوات)

Nodal Problem and Methods of propulsion in Al Qasimi interpretation

"The verses of prophecies model".

Hala Mokbel Said/Master

Iraqi University – College of Literature – Department of Qur'anic Sciences

Abstract:

The research dealt with some of the problems that arise about doctrines Which are mentioned in the verses of the stories and which are intended to cast doubt on the Holy Qur'an or ignorance of the eloquence of the Holy Qur'an ،It is mentioned in the interpretation of the virtues of interpretation by Al-Qasimi, which discusses the meanings of the verses that talk about it, which need to be well understood and interpreted.

There are several methods that Al-Qasimi has adopted to address authorized interpretative problems in the light of his interpretation, Most notably, the application of the rules of interpretation and its origins: the Quran's interpretation of the Quran, taking into account the Quranic context, knowing the reason for the descent, and collecting the same-subject verses.

Keywords: (Al Qasimi, nodal problem, verses of prophecies)

المقدمة:

الحمد لله منزل الكتاب العزيز الذي :(لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ) (فصلت: ٤٢) والصلاة والسلام على سيد الأنام محمد بن عبدالله ذي الأمر الرشيد، وعلى آله الطيبين الطاهرين .

أما بعد ...

فإن القرآن الكريم كتاب الله تعالى أنزله بالحق وأخرج به الناس من الظلمات الى النور، لأنه منبع الهداية ومعلم الرشاد ومعجزة الإسلام الخالدة ، ولذا عكف العلماء على دراسته وتفسيره حتى بلغوا مكاناً عظيماً في فهم ما أشكل على بعض الناس ، وبذلوا في ذلك الغالي والنفيس ، وأفنوا أعمارهم في تحقيق هذه الغاية المنشودة .

لذلك فإن دراسة المشكل في تفسير القرآن الكريم من الموضوعات المهمة جداً؛ لأن نشأة هذا العلم يعود الى عصر النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، فعندما تشكل على الناس آية من القرآن الكريم يرجعون بها الى النبي (صلى الله عليه واله وسلم) لذلك فالمشكل القرآني له من الأهمية مما جعلته محط أنظار الباحثين في علوم القرآن على مدى العصور ، وبما أن الإشكال في القرآن الكريم متعلق بفهم الناس للنص القرآني ومدى إدراكهم ، فلا إشكال ولا اختلاف ولا تضاد في كتاب الله تعالى .

لقد حاولت الوقوف على أهم الإشكالات التفسيرية ومحاولة إيجاد الأجوبة المنطقية المستندة على أدلة نقلية أو عقلية ؛ وذلك لأن الباحث في الآيات القرآنية ينبغي عليه الوقوف على المعاني الصحيحة والدقيقة قدر المستطاع ؛ لإزالة اللبس وإزالة الغموض عنها .

وتفسير القاسمي " محاسن التأويل " من كتب التفسير المفيدة التي تناولت طرح الإشكالات في القرآن الكريم والإجابة عنها لرفع الإشكال وتنزيه الأنبياء (عليهم السلام) وغير الأنبياء من الصالحين عن ما لا يليق بهم ، وبيان قدسية القرآن الكريم .

وقد اعتمدت في كتابة البحث على المنهج الوصفي في الإطار العام، وتطرقت لبيان المشكل في آيات النبوات وكان البحث مقتصرا على خمس مواضع في آيات النبوات لعدم تمكن البحث من الإلمام واستقراء جميع ما ورد من مشكل فيها.

تفسير مشكل آيات النبوات

الموضع الأول: المشكل في قوله:(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ) [١].

الإشكال الأول : قوله تعالى:(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) **الإشكال :** هناك أقوال في هذا السجود : أحدهما : أنه تكريم لآدم وطاعة لله ، وقيل سجود لله وآدم قبله ، أو السجود لآدم تحية ، أو السجود لآدم عبادة بأمر الله وفرضه عليهم [٢]

دفع الإشكال : أجاب العلامة (القاسمي) عن الإشكال : ان هذا السجود هو كرامة عظيمة من الله تعالى لآدم (عليه السلام) وذلك لما انبأهم بأسمائهم ، وعلمهم مالم يعلموا ، فقد أمرهم الله بالسجود له على وجه التحية والتكريم والتعظيم ، ثم بيّن ما ذكره (ابن الأنباري) [٣]

عن الفراء وجماعة من الأئمة ، أن سجود الملائكة كان سجود تعظيم وتسليم وتحية لا سجود صلاة وعبادة [٤].

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

ـ أجاب (الماتريدي) عن الأشكال بقوله : أن فيه دلالة فضل آدم (عليه السلام) أبي البشر، وفيه دلالة محنة الملائكة بوجهين : **أحدهما :** تعلمهم العلم الذي هو أحق شيء يحتمل الخير **والثاني :** أمرهم بالسجود لآدم (عليه السلام) حتى صير من أبى كافر ابليسياً وهذا يدل على فضل آدم (عليه السلام) ، كما أن السجود يحتمل وجهين : **أحدهما :** الخضوع كما في قوله تعالى:(وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) [٥]، فإذا كان المراد منه الخضوع والتعظيم فأن الله تعالى فضله عليهم بما أطلعه على علوم خصه بها أمره بالخضوع والتعظيم ، وأمتحنهم بوجه

يظهر قدر الطاعة ، والثاني : المراد من ذكر السجود حقيقة وبذلك يكون السجود تحية ، وألزم الملائكة تحية آدم به ، ويكون السجود بمعنى التوجيه إليه ، وهي الحقيقة لله تعالى نحو السجود الى الكعبة لله تعالى تعظيماً له [٦].

ـ وأجاب (الطبرسي) عن الإشكال بقوله : أن الأمر بالسجود كان لجميع الملائكة لقوله تعالى:(فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) [٧]

وفي هذا تأكيد للعموم ، وقد أختلف في سجود الملائكة ، إلا أن هذا السجود يكون على وجه التكرمة لآدم والتعظيم لشأنه ، وهذا دليل على أن الأنبياء أفضل من الملائكة ، وكل من قال أنه قبلة لهم فأمرهم بالسجود الى قبلتهم هذا غير صحيح ، لو كان كذلك لما امتنع ابليس من السجود لاعتقاده تعظيمه وتفضيله عليه [٨]

ـ وأجاب (السعدي) عن الإشكال بقوله : أن الله تعالى أمرهم بالسجود لآدم هو أكراماً له وتعظيماً ، وعبودية لله تعالى، وفيه تنبيه على ما لم يعلموه من فضيلة العلم في وجوه منها :

الأول : أن الله تعالى تعرف لملائكته بعلمه وحكمته .

الثاني : أن الله عرفهم فضل آدم بالعلم وأنها أفضل صفه تكون في العبد .

الثالث : أن الله أمرهم بالسجود لآدم أكراماً لما بان فضل علمه.[٩]

ـ وأجاب (ابن عاشور) عن الإشكال بقوله: أمر الله بالسجود لآدم، لظهور فضل ما علمه الله من الأسماء ما لم يعلم الملائكة ، والمقصود أن هذا الأمر لا يلزم أن يكون عاماً لجميع الملائكة ، بل يجوز أن يكون المأمورون هم الملائكة الذين كانوا في نفس المكان الذي خلق فيه آدم ، وقد يحتمل الاستغراق لجميع الملائكة ، وأن أمر الله الملائكة بالسجود لآدم لا يقتضي أن يكون آدم قد خلق في نفس العالم الذي فيه الملائكة ، ويحتمل أن الله تعالى لما خلق آدم حشر الملائكة ، وأطلعهم على هذا الخلق العجيب لذلك فالآية ليست دليلاً و نصاً في أن آدم خلق في السموات ولا أنه في الجنة التي هي دار الثواب والعقاب ، وأن كان ظاهرها يقتضي ذلك [١٠]

ـ أجاب (محمد جواد مغنيه) عن الأشكال : أن أمر الله سبحانه ملائكته بالسجود لآدم هو إظهار لمزيته عليهم وعلى جميع مخلوقاته ، ولا تفسير لهذه الميزة إلا فضيلة العلم ، والتعظيم من شأن

حامله ، وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود كافة دون استثناء ، وأن السجود بأمر الله تعالى طاعة لله ، لا لآدم [١١].

- وقد تبيّن أن سجود الملائكة لآدم (عليه السلام) هي المكرمة الرابعة التي كرم الله بها آدم بعدما خلقهُ بيده ونفخ فيه من روحه بقوله تعالى: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) [١٢]

وعلمه الأسماء كلها بقوله تعالى:(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)[١٣] ، فكان سجود الملائكة خضوع واستسلام لإرادة الله ، وفي نفس الوقت تشريفاً وتعظيماً وتكريماً لآدم (عليه السلام) .

الإشكال الثاني: قوله تعالى:(فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ)

وجه الإشكال : الاختلاف في ابليس [١٤] هل كان من الملائكة أم من الجن [١٥]؟ [١٦]

دفع الإشكال : أجاب العلامة (القاسمي) عن الإشكال بقوله : هناك قولان :

القول الأول : أنه كان من الملائكة وهذا قول أكثر المفسرين ، وذلك لأن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم بقوله تعالى:(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ)[١٧] فلو أنه لم يكن من الملائكة لما توجه الأمر إليه بالسجود، وهذا ما قاله (ابن عباس ، وابن مسعود، والطبري)[١٨]

والقول الثاني : أنه كان من الجن ، ولم يكن من الملائكة مستدلين بقوله تعالى:(إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)[١٩] فهو أصل الجن ، كما أن آدم أصل الإنس ، وأنه خلق من نار ، والملائكة خلقوا من نور، ولأن له ذرية ، ولا ذرية للملائكة ، وهذا ما قاله (الحسن ، وقتادة) ، وقد بيّن (القاسمي) القول الأول هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء مستدلاً بقوله تعالى(إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ) أي من الملائكة الذين هم خزنة الجنة ، وقد أورد القاسمي ما ذكره (ابن القيم): أن الصواب والتفضيل في هذه المسألة هو أن القولين في الحقيقة قول واحد ، بمعنى أن ابليس كان مع الملائكة بصورته وليس بمادته وأصله ، لأن أصله من نار ، وأصل الملائكة من نور، فالنافي كونه من الملائكة ، أما المثبت لم يتوارد على محل واحد[٢٠].

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

- **أجاب (ابن عطيه) عن الإشكال بقوله : قوله:**(إِلَّا إِبْلِيسَ) نصب على الاستثناء المتصل ، لأنه من الملائكة على قول الجمهور ، وهو ظاهر الآية ، وكان خازناً وملكاً على السماء الدنيا

والأرض ، وأسمه عزرائيل ، وقد أجاب (ابن عاشور) بمثل هذا الجواب أن في عداد الملائكة لأنه كان مختلطاً بهم ، ورجح (الطبري) قول من قال" ان ابليس كان من الملائكة "[٢١]

ـ وأجاب (الألوسي)عن الإشكال بقوله : أختلف في هذه المسألة هل هو من الملائكة أم من الجن ، فذهب جماعة مستدلين بقوله تعالى(إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ)[٢٢]، وأن الملائكة لا يستكبرون وهو قد أستكبر، والملائكة خلقوا من نور ، وخلق الجن من مارج من نار وهو خلق ما خلق الجن ويستدلون عليه في قوله تعالى حكاية عنه (قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ)[٢٣].

وذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين الى الأول مستدلين بظاهر الاستثناء والمشهور أن الاستثناء المتصل أن كان من الملائكة والاستثناء المنقطع إن لم يكن منهم ، وقد علمنا تكلفهم لإتصاله مع قولهم الثاني، وفي الآثار ما يؤيد ذلك ، أن الملائكة العلويين خلقوا منه عليه الصلاة والسلام من حيث الجمال ، وابليس من حيث الجلال ، وابليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كان منه [٢٤]

ـ أجاب (محمد جواد مغنيه) عن الإشكال بقوله : فقد اختلفوا في حقيقة إبليس هل هو من الملائكة أم من الجن ، والصحيح أنه من الجن ، وعليه يكون الاستثناء منقطعاً ، ويستدل على ذلك في قوله تعالى:(وإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)[٢٥] ولا يوجد طريق لمعرفة إبليس والشياطين والجن إلا الوحي ، وقد سبقه (الطبرسي) بمثل هذا الجواب [٢٦].

ـ وأجاب (وهبه الزحيلي) عن الإشكال بقوله : أن حقيقة إبليس عند العلماء فيها رأيان :

الأول : أنه من الجن ، والجن سبط من الملائكة ، خلقوا من نار ، وإبليس منهم ، والدليل قوله تعالى(إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)[٢٧]

الثاني : أنه كان من الملائكة لأن خطاب السجود كان للملائكة ، والظاهر في هذه الآية وأمثالها أنه منهم ، والراجح لدي هو القول الأول لصريح الآية (كَانَ مِنَ الْجِنِّ) ولأن إبليس قد عصى أمر ربه ، والملائكة لا يعصون الله ما أمرهم [٢٨].

وقد تبيّن أنه من الجن لأن إبليس قد عصى أمر الله ، والملائكة لا يعصون الله ما أمرهم .

الموضع الثاني: المشكل في قوله تعالى:(لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ)[٢٩]

وجه الإشكال : المستثنى لا يناسبه في الظاهر في قوله تعالى **(إِلَّا مَن رَّحِمَ)** لأن المرحوم معصوم ، فكيف يحسن استثناء المعصوم[٣٠] من العاصم .

دفع الإشكال : أجاب العلامة (القاسمي) عن الإشكال بقوله : فيه أربع احتمالات : أي لا مانع اليوم من بلائه ، وهو الطوفان ، إلا الراحم وهو الله تعالى ، أو لا عاصم إلا مكان من رحم ، وهم المؤمنون ، يعني السفينة ، أو لا عاصم ، بمعنى لا ذا عصمة إلا من رحمه الله ، أو (إلا) منقطعة ، أي لكن من رحمه فهو المعصوم [٣١]، وقد ذكر ما قاله (ناصر الدين) في الانتصاف : وهي أن الاحتمالات الممكنة تكون أربعه : لا عاصم إلا راحم ، ولا معصوم إلا مرحوم ، ولا عاصم إلا مرحوم ، ولا معصوم إلا راحم ، فالأولان استثناء من الجنس ، والأخران يكون من غير الجنس بمعنى أنه يكون منقطعاً ، وزاد (الزمخشري) على ذلك وهو لا عاصم إلا مرحوم ، على أنه من الجنس وذلك بتأويل حذف المضاف ويكون تقديره : لا مكان عاصم إلا مكان مرحوم ، والمراد بالنفي بعدم عصمة الجبل ، والمثبت بعصمة السفينة ، ولكل جائز وبعضها أقرب من بعض[٣٢].

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

. وأجاب (الزجاج) عن الإشكال بقوله :(لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ) ((هذا استثناء ليس من الأول وموضع " من " نصب المعنى لكن من رحم الله فإنه معصوم ويكون معناه لا ذا عصمة كما قالوا (عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ) [٣٣] معناه مرضية وجاز راضية على جهة النسب أي في عيشة ذات رضا ، وتكون (من) على هذا التفسير في موضع رفع ويكون المعنى لا معصوم إلا المرحوم)) [٣٤]

ـ أجاب (ابن عطية) عن الإشكال بقوله :((قوله: (لا عاصمَ)، قيل فيه أنه على لفظة فاعل ، وقوله: (إلَّا من رحم) يريد : إلا الله الراحم ، ف "من " كناية عن أسم الله تبارك وتعالى ، المعنى لا عاصم اليوم إلا الذي رحمنا ف "من " في موضع رفع وقيل قوله **(إِلَّا مَن رَّحِمَ)** استثناء منقطع كأنه : قال لا عاصم اليوم موجود لكن من رحم الله موجود، وحسن هذا من جهة المعنى أن

نفي العاصم يقتضي نفي المعصوم ، فهو حاصل بالمعنى ، وأما من جهة اللفظ ف " من " في موضع نصب)) [٣٥]

. وأجاب (الرازي) عن الإشكال بقوله : تطرق الرازي في تفسيره لهذه الآية لوجوه عدة منها : **الوجه الأول** : أن هذا الاستثناء وقع مضمر وهو في حكم الملفوظ وذلك لظهور دلالة اللفظ عليه فيكون التقدير : لا عاصم اليوم لأحد من أمر الله إلا من رحم ، **الوجه الثاني** : لا عاصم أي لا ذا عصمة ، فيكون هذا التقدير : العاصم هو ذو العصمة ، فيدخل فيه المعصوم وحينئذ يصح استثناء قوله :(إِلَّا مَن رَّحِمَ)

الوجه الثالث : لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ، عنى بقوله إلا من رحم نفسه ، وذلك لأن نوحاً وطائفته هم الذين خصهم الله تعالى برحمته ، والمراد هنا : لا عاصم لك إلا الله بمعنى أن بسببه تحصل رحمه الله.

الوجه الرابع : إلا من رحم استثناء منقطع ، والمعنى لكن من رحم الله معصوم ونظيره ، كما في قوله تعالى:(مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ) [٣٦] .

الوجه الخامس : أن الله تعالى قال قبل هذه الآية أنه رحيم ، وأنه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة من الغرق ، ومنه نفهم أن ابن نوح (عليه السلام) لما قال : سآوي الى جبل يعصمني من الماء ، قال نوح (عليه السلام) : اخطأت لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ، فصار تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله إلا الله الرحيم أي لا فرار من الله إلا الى الله ،وقد سبقه (الزمخشري) بمثل هذا الجواب في بيان نوع الاستثناء دون أن يصرح عن وجه الأشكال ، وكذلك (زين الدين الرازي) (ت ٦٦٦هـ) ، قد كان جوابه عن هذا الإشكال بتقدير معنى الاستثناء دون أن يصرح عن وجه الأشكال التفسيري [٣٧]

ـ أجاب (الألوسي) عن الإشكال بقوله : أن ذلك هو تمهيد لحصر العصمة في جناب الله تعالى بالاستثناء كأنه قيل لا عاصم من أمر الله إلا هو الله إنما قيل : إلا من رحم هنا جاءت تفخيماً لشأنه الجليل ، وقد جاءت بعدة وجوه : **الأولى** : بمعنى لا يعصمك الجبل وهو أحد أوجه الآية وقوامها ، **الثانية** : أن . عاصما . بمعنى معصوم كدافق بمعنى مدفوق ، وفاتن بمعنى مفتون ، رحم بمعنى راحم والاستثناء منقطع ايضاً ، أي لا معصوم إلا الراحم والراحم يعصم من اراد **الثالثة** :

أن الكلام على إضمار المكان والاستثناء متصل ، أي لا عاصم إلا مكان من رحمه الله من المؤمنين وهو السفينة ، **الرابعة** : أن الاستثناء مفرغ والمعنى لا عاصم اليوم أحد إلا من رحمه الله ، عدّ عند البعض أقربها إلا أن الوجه الأول يكون أوجهها وهو الذي أختاره(٣٨).

. وقد تبيّن أن أمر الله اليوم واقع ونازل فلا مانع له ولا معصوم من الغرق إلا من تداركته ألطاف الله ورحمته، وقدرت له النجاة، ولا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم أي الراحم هو الله تعالى.

الموضع الثالث: المشكل في قوله تعالى:(وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ) (٣٩)

وجه الإشكال : كيف وصف الله رسوله الكريم بالضلال والنبي معاذ الله أن يكون ضالاً أو كافراً والضال كثيراً ما ورد في القرآن الكريم بمعنى الكافر .

دفع الإشكال : أجاب العلامة (القاسمي) عن الإشكال بقوله : أي بمعنى غافلاً عما أوحاه الله تعالى من الهدى والفرقان ، فهداك إليه وجعلك أماماً له ، مستدلاً بقوله تعالى:(مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ)(٤٠)، وقد ذكر ما أورده (الشهاب) : ((الضلال مستعار من (ضل في طريقه) إذا سلك طريقاً غير موصله لقصده لعدم ما يوصلهُ للعلوم النافعة، من طريق الاكتساب)(٤١)

. وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

. أجاب (زين الدين الرازي) عن الإشكال بقوله : في قوله تعالى **(وَوَجَدَكَ ضَآلّا فَهَدَىٰ)** هنا عدة أقوال :

الأول: أن المراد به هنا أن الله تعالى وجده ضالاً عن معالم النبوة وأحكام الشريعة فهداه اليها

الثاني: إنه ضل وهو صغير في شعاب مكة فرده الله تعالى إلى جده عبد المطلب.

الثالث: أن معناه ووجدك جاهلاً فعلمك.

الرابع: أن معناه ووجدك ناسياً فهداك الى الذكر ، لأن الضلال جاء بمعنى النسيان (٤٢).

. أجاب (القرطبي) عن الإشكال بقوله : أي بمعنى غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة فهداك وأرشدك، والضلال هنا جاء بمعنى الغفلة بقوله تعالى(لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى)(٤٣)، أي بمعنى لا يغفل، وقال في حق نبيه (وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ)(٤٤).

ـ **أجاب (النسفي) عن الإشكال بقولـه :** (وَوَجَدَكَ ضَآلّا فَهَدَىٰ) ((أي غير عالم ولا واقف على معالم النبوة وأحكام الشريعة وما طريقة السمع ، (فهدى) فعرفك الشرائع والقرآن ، وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب فرده الى القافلة ولا يجوزأن يفهم به عدول عن حق ووقوع في عنى فقد كان (عليه السلام) من أول حاله الى نزول الوحي عليه معصوماً من عبادة الأوثان وقاذورات أهل الفسق والعصيان)) [٤٥]

ـ **أجاب (صديق حسن خان) عن الإشكال بقولـه :** في قوله تعالى (وَوَجَدَكَ ضَآلّا فَهَدَىٰ) أي معطوف على المضارع المنفي، أي أن الضلال هنا بمعنى الغفلة ، كما في قوله تعالى (لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى) وقوله تعالى (وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ) والمعنى أنه وجدك غافلاً مما يراد بك من أمر النبوة وفيها عدة أقوال : **الأول :** قيل معنى ضالاً لم تكن تدري القرآن ولا الشرائع فهداك لذلك بمعنى أنه ليس المراد الانحراف عن الحق.

الثاني : قيل وجدك في قوم ضلال فهداهم الله بك أو فهداك إلى إرشادهم .

الثالث : وقيل وجدك ضالاً عن الهجرة فهداك إليها .

الرابع : وقيل ناسياً .

الخامس : وقيل وجدك طالباً للقبلة فهداك إليها فيكون الضلال بمعنى الطلب .

السادس : وقيل وجدك محباً للهداية فهداك إليها ، ويكون الضلال بمعنى المحبة .

السابع : وقيل وجدك ضالاً في شعاب مكة فهدالك أي ردك الى جدك عبد المطلب .

الثامن : وقيل ضالاً في نفسك لا تدري من أنت فعرفك نفسك وحالك .

التاسع : وقيل ضالاً ليلة المعراج حين أنصرف عنك جبريل وانت لا تعرف الطريق فهداك الى ساق العرش ، ثم بيّن أن الضلال والهدى عامان في هذه الآية فيشملان كل نوع من أنواع الضلالة والهداية بيد الكفر والشرك لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب [٤٦].

ـ **أجاب العلامة (الطباطبائي) عن الإشكال بقولـه :** في قوله تعالى (وَوَجَدَكَ ضَآلّا فَهَدَىٰ) ((أن المراد بالضلال عدم الهداية والمراد بكونه (صلى الله عليه وسلم) ضالاً حاله في نفسه مع قطع النظر عن هدايته تعالى فلا هدى له (صلى الله عليه وسلم) ولا أحد من الخلق إلا بالله سبحانه

فقد كانت نفسه في نفسها ضالة وإن كانت الهداية الإلهية ملازمة لها منذ وجدت فالآية في معنى قوله تعالى(مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) [٤٧][٤٨]

. وقد تبيّن في هذه الآية بمعنى غافلاً عن أحكام الشرائع حائراً في معرفة أصح العقائد ، كما في قوله تعالى:(وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ)[٤٩]

الموضع الرابع: المشكل في قوله تعالى:(قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)[٥٠].

وجه الإشكال : فقد قيل كيف سأل موسى الرؤية وقد علم أن الله تعالى لا يرى في الدنيا ،وكذلك قيل أنه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال حركته محال ، فتكون حصول الرؤية متعلقة بشرط ممتنع الحصول لا على شرط جائز الحصول

دفع الإشكال : أجاب (القاسمي) عن الإشكال بقوله : دلت الآية على جواز رؤيته تعالى من وجهين : **الأول :** أن سؤال موسى (عليه السلام) الرؤية يدل على إمكانها وذلك لأن العاقل ، فضلاً عن النبي (صلى الله عليه وسلم) لا يطلب المحال ، وفي ذلك لا مجال للقول بجهل موسى (عليه السلام) بالاستحالة ، لأن الجاهل بما لا يجوز على الله ، ولا يصلح للنبوة، وأن الغرض من النبوة هو هداية الخلق إلى العقائد الحقه ، والأعمال الصالحة ، وفي ذلك لا شك في نبوة موسى (عليه السلام) ، وأنه من أولي العزم .

الثاني : أن الله علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن في نفسه ، وأن المعلق على الممكن ممكن ، وذلك لأن معنى التعليق الإخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به ، والمحال لا يثبت على أي شيء من التقادير الممكنة[٥١].

. **وقد أجاب (القاسمي)** على ما زعم به (المعتزلة) أن الرؤية مجاز عن العلم الضروري وهذا خلاف للظاهر، أن النظر الموصول ب(إلى) نص في الرؤية البصرية فلا يمكن أن تترك بالاحتمال ، وأن طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه لا يمكن أن يعقل .

. وقد أجاب على زعمهم أن موسى (عليه السلام) قد سأل قومه حيث قالوا :(لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) [٥٢] هذا خلاف الظاهر وتكلُّف يذهب رونق النظم، فترده الفاظ الآية ، مستدلاً على

وقوع رؤيته تعالى في الآخرة بالكتاب والسنة لقوله تعالى:(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [٥٣] وأما في السنة فلا تحصى الأحاديث عنها ، لكن إذا أصيب أحد بداء المكابرة في الحق عسر أقناعه مهما قوي الدليل وعظمت الحجة ، وهذه الآية بما فيها من التلطيف بموسى ، والتكريم له والتنزل القدسي ما لا يخفى ، أي جاءت بمعنى لن تطيق رؤيتي ، لأن البنية الآدمية في هذه النشأة الدنيوية لا تكون لها طاقة بذلك ، وذلك لعدم استعدادها له ، ووجود أكبر جرماً وأشد خلقاً وصلابة وهو الجبل الذي هو أقوى منك فإذا ثبت مكانه ولم يتزلزل فثبتت رؤيتي وإلا فلا طاقة [٥٤].

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

. أجاب (الماتريدي) عن الإشكال بقوله : أستبعد قول القائلون بأن النبي موسى (عليه السلام) لم يسأل لربه الرؤية لنفسه ، ولكن سأل لقومه لسؤال القوم له كقوله (لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً)[٥٥] ، وذلك لأنه لو كان سؤاله إياه لسؤال قومه لم يكن يقول(رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) ولكن يقول :أرهم ينظرون إليك ، فهذا دليل على أنه لم يكن لذلك، وقيل لم يكن سؤال ربه رؤية الرب وإنما سأل ربه رؤية الآيات والأعلام والأدلة التي بها يرى ، وذلك جائز سؤال الرؤية وهو سؤال رؤية الآيات والأعلام ، وهذا بعيد كذلك وذلك لأن الله أعطاه من الآيات والأعلام مالم يكن له الحاجة الى غيرها من الآيات، وقول موسى (رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) لو كان لا يجوز الرؤية لكان منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعاً لرسالته ، أميناً وحيه[٥٦].

. أجاب (البغوي) عن الإشكال بقوله : أن معنى الآية : لن تراني في الدنيا أو في الحال ، لأنه كان يسأل الرؤية في الحال ، " لن" لا تكون للتأبيد كقوله تعالى:(وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا)[٥٧] إخباراً عن اليهود ، ثم أخبر عنهم أنهم يتمنون الموت في الآخرة يقولون : (يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ)[٥٨] والدليل عليه أنَّه لم ينبه الى الجهل بسؤال الرؤية ولم يقل إني لا أرى حتى تكون لهم حجة ، بل علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل على التجلي غير مستحيل إذا جعل الله تعالى له تلك القوة ، والمعلق بما لا يستحيل لا يكون محالاً [٥٩]

ـ وأجاب الدكتور (صلاح الخالدي) عن الإشكال بقوله : ((وقد يعتبر بعضهم هذا الطلب مأخذاً يؤخذ على موسى (عليه السلام) فكيف يطلب من الله أن ينظر إليه بعينيه ؟ ألم يكن يعلم أن هذا غير ممكن في الدنيا ؟ وفي الحقيقة لا نرى هذا مأخذاً يؤخذ عليه ، وهو لم يخطئ في هذا الطلب !

لم يكن يعلم أن رؤية الله غير ممكنة في الدنيا ، ولو كان يعلم ذلك ما تجرأ وطلب ، لأنه (عليه السلام) ملتزم بشرع الله لا يخالفه ! والذي دفعه إلى طلبه أنه سعدَ بما خصَّه الله به من الكرامة والفضل ، حيث كلمه تكليماً ، وسمع كلام الله يقيناً ، فتاقت نفسه إلى أن يرى الله بعينه ، ليجمع الفضل من طرفيه ، طرف السمع وطرف البصر ، وبما أنه سعدَ بسماع كلام الله بأذنيهِ ، فقد أراد أن يرى الله بعينه)) [٦٠]

. أجاب الشيخ (ناصر مكارم الشيرازي) عن الإشكال بقوله : ((أن هذا التعبير هو كناية عن استحالة مثل هذا الموضوع ، مثل جملة (حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)[٦١] حيث أنه كان من المعلوم أن الجبل يستحيل أن يستقر في مكانه عند تجلي الله له ، لهذا ذكر هذا التعبير))[٦٢]

وأن الله تعالى أراد أن يرى بهذا العمل شيئين : **الأول** : أنهم غير قادرين على رؤية ظاهرة جداً صغيرة من الظواهر الكونية العظيمة، ومع ذلك كيف يطلبون رؤية الخالق.

الثاني : أن هذه الآية الإلهية العظيمة مع أنها مخلوق من المخلوقات لا أكثر ، فهي ليست قابلة للرواية بذاتها بل المرئي هو آثارها ، فأصل هذه الأشياء أي بمعنى الأمواج الغامضة أو القوة العظيمة فهي لا ترى بالعين ولا يمكن أدراكها بواسطة الحواس الأخرى ، ومع كل ذلك فلا أحد يستطيع أن يشك في وجود هذه الآية ، أي لا نرى ذاتها بل ندرك آثارها ، ولا يمكن أن يقال عن الله تعالى : أنه غير قابل للرؤية [٦٣].

- وقد تبيّن أن الآية تدل على أنه تعالى جائز الرؤية ، وأنه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال : لا أرى ، وأن الله تعالى علق رؤيته على أمر جائز وهو استقرار الجبل ، ولأن موسى (عليه السلام) سئل الرؤية ، ولا يسأل إلا الجائز ، فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ، لذلك فالرؤية جائزة على الله تعالى .

الموضع الخامس: المشكل في قوله تعالى :(يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ)[٦٤]

وجه الإشكال : فقد ذكر عدة إشكالات تفسيريه منها : تقديم ذكر السجود على ذكر الركوع ، وما المراد من قوله (واركعي مع الراكعين) ولِمَ يقل واركعي مع الراكعات .

دفع الإشكال : أجاب العلامة (القاسمي) عن الإشكال بقوله : قوله تعالى:(وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ) أي كثرة السجود والصلاة وذلك لتزداد قرباً ، وذكر ما قاله (البقاعي) : الظاهر أن المراد

بالسجود هنا ظاهره ، والمراد بالركوع الصلاة نفسها بمعنى لتكن صلاتك مع المصلين أي في جماعة ، فإنكِ في عداد الرجال لما تميزت به من الكمال ، وقال أني تتبعت التوراة فلم يذكر فيها الركوع لا في صلاة إبراهيم ولا من بعده من الأنبياء (عليهم السلام) ، وإنما ذكر الصلاة فيها على ثلاثة أنحاء : الأول : إطلاق لفظها من غير بيان كيفيتها ، والثاني : إطلاق لفظ السجود مجرداً ، والثالث : إطلاقه مقروناً بركوع أو حبواً وخرور على الوجه، وها ما يدل على أن الصلاة عندهم تطلق على الدعاء وعلى فعلٍ هو مجرد السجود فأن ذكر ما يدل على وضع الوجه على الأرض هذا يسمى صلاة وإلا كان المراد به مطلق الانحناء للتعظيم الذي هو موافق للغة ، أما الركوع يطلق في اللغة على معان منها الصلاة يقال ركع إذا صلى ، وركع إذا أنحنى كثيراً، ولا يصح حمل الركوع على ظاهره لأنه لا يمكن في حال السجود ، وأن أرتكب فيه تأويل ولا تأويل في الركوع ، أما صلاة اليهود ليس فيها ركوع وهذا ما صرح به (البغوي) [٦٥] في قوله تعالى:(وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) [٦٦] ، بأن صلاتهم لا ركوع فيها[٦٧]،وقد ذكر ما قاله (السيوطي) : ((في الآية دليل على أن الجماعة مطلوبة في الصلاة ، وعلى المرأة أن تندب لهذه الجماعة)) [٦٨]

وأجاب المفسرون عن الإشكال بقولهم :

ـ أجاب (الواحدي) عن الإشكال بقوله : قوله تعالى:(وَاسْجُدِي وَارْكَعِي) يقال : لم قدم الأمر بالسجود على الركوع وهو قبل السجود : الجواب : أن (الواو) عند النحويين للجمع لا للترتيب وليس هناك دليل على المبدوء به ، وقوله تعالى :(مع الراكعين) ولم يقل مع الراكعات : وذلك لأن الراكعين أعمُّ ؛ لوقوعه على الرجال والنساء إذا اجتمعوا ، والراكعات يختص بالنساء ، فكان الأول الأعم أولى ، ومعنى قوله (مع الراكعين)، **أي** : أفعلي كفعلهم والمراد به الصلاة في الجماعة [٦٩].

ـ وأجاب (البغوي) عن الإشكال بقوله : قوله تعالى:(وَاسْجُدِي وَارْكَعِي) قيل إنما قدم السجود على الركوع وذلك لأنهُ كان كذلك في شريعتهم ، بل كان الركوع قبل السجود في الشرائع كلها ، وليس الواو للترتيب بل للجمع ، (مع الراكعين) ولم يقل مع الراكعات ليكون أعم وأشمل ، فأنه يدخل فيه الرجال والنساء ، وقيل معناه : مع المصلين في الجماعة [٧٠].

ـ وأجاب (ابن عطية) عن الإشكال بقوله : أختلف المتأولون في تقديم السجود على الركوع، والقول عندي ، أن مريم أمرت بفصلين ومعلمين من معالم الصلاة ، وهما طول القيام والسجود

وخصا بالذكر لشرفهما في أركان الصلاة وهذا يختص بالصلاة المفردة ، ثم أمرت بعد بالصلاة في الجماعة ، فقيل لها واركعي مع الراكعين ، وقصد هنا معلم من معالم الصلاة ، لئلا يتكرر لفظ ، ولم يرد بالآية السجود والركوع ، الذي هو منتظم في ركعة واحدة [٧١].

ـ **أجاب (ابن الجوزي) عن الإشكال بقوله** : أن تقديم السجود على الركوع أربعة أقوال :

الأول : أن الواو لا تقتضي الترتيب ، وإنما تؤذن بالجمع فالركوع مقدم .

الثاني : أن المعنى استعملي السجود في حال ، والركوع في حال ، إلا أنهما يجتمعان في ركعة ، فكأنه حثٌ لها على فعل الخير .

الثالث: أنه مقدم ومؤخر، والمعنى: أركعي واسجدي كقوله تعالى:(إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ) [٧٢]

الرابع : أنه كذلك كان في شريعتهم تقديم السجود قبل الركوع [٧٣]

. و**أجاب (الرازي) عن الإشكال بقوله** : في قوله تعالى: (وَاسْجُدِي وَارْكَعِي) هناك وجهان لبيان المعنى وهما :

أ . الوجه الأول : أن الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب .

ب . الوجه الثاني : هو أن غاية العبد من الله تعالى هو القرب لذلك لابد أن يكون ساجداً قال عليه الصلاة والسلام :(أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، فأكثروا الدعاء) [٧٤] لذلك قدم السجود على سائر الطاعات لأنه مختص بهذا النوع من الرتبة والفضيلة ، إما المراد من قوله تعالى معناه أفعلي فعلهم ، والمراد به الصلاة في الجماعة التي كانت مأمورة بأن تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه ، وأن كانت لم تختلط بهم ، ولم يقل أركعي مع الراكعات وذلك لأن الاقتداء بالرجال في حالة الاختفاء من الرجال أفضل من الاقتداء بالنساء[٧٥].

. أجاب (القرطبي)عن الإشكال بقوله: قدم السجود هنا على الركوع لأن الواو لا توجب الترتيب، وقد تقدم الخلاف في سورة البقرة عند قوله تعالى:(إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ) [٧٦] فعلى هذا المعنى وأركعي واسجدي ، وذلك لأن كان شرعهم السجود يكون قبل الركوع (مع الراكعين)، أي أفعلي كفعلهم وأن لم تصلي معهم والمراد به صلاة الجماعة [٧٧]

ـ **وأجاب (محمد أبو زهرة) عن الإشكال بقوله** : أن الأمر بالسجود من قبيل الانصراف للعبادة والطاعة ؛ لأن فيه مظهر من مظاهر إسلام الوجه لله ، ويكون الأمر بالصلاة ثابتاً بقوله:(

وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ) ، أن الأمر بالسجود هو الأمر بالصلاة مطلقاً حيث يعتبر أظهر مظاهر الصلاة ، وأقواها تأثيراً في النفس ، أما قوله تعالى:(وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ) أن تصلي الجماعة ولا تنقطع عنهم لفضل الصلاة في الجماعة وهذا النص تعبير عن طلب الصلاة يكون على وجهين :

أولهما : الطلب بعبارة (اسجدي) .

والثاني : الطلب مع الجماعة بعبارة (أركعي) ويكون الأول مطلقا والثاني مقيداً [٧٨].

. وقد تبيّن في هذه الآية أن المراد بالسجود والركوع هو التواضع والخشوع والتذلل في العبادة

الخاتمة

الحمد لله الذي ميّز القرآن عن سائر الكلام بالدقة حتى بلغ حد الإعجاز والذي تنكشف أسراره يوماً فيوم ؛ فهو كلام الله يتصف بصفة منزلة من العلم والحكمة ، ومن الله اسأل التوفيق والسداد أما بعد ...

بعد رحلة البحث والتدبر في بعض كتب التفسير توصلت في النهاية الى أبرز النتائج وذكرت بعض التوصيات لطلبة العلم سأوردها على النحو الآتي :

أبرز النتائج :.

١. قد لا يصرح القاسمي عن وجه الإشكال التفسيري ؛ ولكنه يذكره ضمناً من خلال المعنى الإجمالي .
٢. يورد القاسمي بعض الاعتراضات التي تحمل بعض الإشكالات ثم يجيب عليها بما يزيل هذه الإشكالات.
٣. بعض الإشكالات التي يذكرها القاسمي تكون نقلاً عن ابن القيم .
٤. أحياناً يذكر القاسمي الإشكالات مطولاً في موضع ويذكر نفس الإشكال في موضع آخر مختصراً .
٥. يذكر القاسمي آراء المتقدمين باستطراد ثم يختار الرأي الراجح منها .
٦. اعتماد القاسمي على النقل فقد يذكر أقوالاً متنوعة عن المفسرين عند أجابته عن الإشكال .
٧. يمتاز أسلوب القاسمي بالسهولة ، والإيجاز ، والاختصار الذي لا يشعر القارئ بالملل.

٨. القاسمي في تطبيقه لقواعد التفسير وأصوله ؛ فقد يجيب عن الإشكال من عدة وجوه بلاغية ، نحوية ، عقائدية ، وتفسيرية .

١٠. أن وجود الإشكال في القرآن الكريم أمر نسبي ؛ إذ لا يوجد المشكل في القرآن ، وإنما الإشكال يعود الى القارئ أو المفسر ، فقد يشكل على أحد ما لا يشكل على الآخر ، لأن الله تعالى أنزل القرآن الكريم كتاباً لا اختلاف ولا تعارض فيه .

١١.أن معرفة المشكل في القرآن الكريم وكيفية دفعه من العلوم المهمة التي ينبغي توافرها لمن أراد أن يفسر كلام الله تعالى .

١٢.يعد موضوع الآيات المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم من الموضوعات المهمة التي تحظَ بعناية كبيرة في مجال الدراسات القرآنية .

١٣.من خلال دراستي لعلم المشكل تبيّن لي أنَّ الآيات التي أشكل واشتبه لفظها أو معناها على المفسرين فقد لا يعرف اللفظ أو المعنى إلا بعد تأمل الآية وطلب معناها من دليل آخر.

١٤.إنَّ دراسة علم المشكل القرآني تزيد ملكة الباحث على التدبر لمعاني كتاب الله ، وتزيد من صبره وتحمله للوصول لأدق الأقوال ومناقشتها واختيار الاصوب منها .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

هوامش البحث

(١) البقرة : ٣٤.

(٢) ينظر : محاسن التأويل ، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢ هـ) ، تح :محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، ط /٢ ، ١٤ ٢٤ هـ . ٢٠٠٣ م ، ١ / ٢٨٩ .

(٣) ابن الأنباري : محمد بن القاسم بن محمد بن بشار (ت ٣٢٨ هـ) ، ابو بكر الأنباري ، من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة ، ومن أكثر الناس حفظاً للشعر والأخبار ، ومن كتبه (الزاهر) و (شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات) و (وعجائب علوم القرآن) و(الأمالي) / الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس ، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ) ، دار العلم للملايين ، ط / ١٥ ـ أيار / مايو ٢٠٠٢ م / ٦ ، ٣٣٤ .

(٤) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ١ / ٢٨٩ .

(٥) الرحمن : ٦ .

(٦) تأويلات أهل السنة ، محمد بن محمد بن محمود أبو منصو الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) ، تح : د . مجدي باسلوم ، دار الكتب العلمية ، بيروت . لبنان ، ط / ١ ، ١٤٢٦ هـ . ٢٠٠٥ م ، ١ / ٤١٩ . ٤٢٠ .

(٧) الحجر : ٣٠

(٨) ينظر: مجمع البيان لعلوم القرآن ، أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) انتشارات ناصر ضرو ، طهران ، ط / ٨ ، ١٣٨٢ هـ ، ١ / ١٦١ . ١٦٥.

(١) ينظر : تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، عبد الرحمن بن عبدالله السعدي(ت ١٣٧٦هـ) ، تح : عبد الرحمن بن معلا اللويحق ، مؤسسة الرسالة ، ط / ١ ، ١٤٢٠ هـ . ٢٠٠٠ ، ص ٤٨.

(١٠) ينظر : التحرير والتنوير ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ) ، الدار التونسية ، تونس ، د . ط ، ٨ / ٣٨.

(١١) التفسير الكاشف ، محمد جواد مغنيه (ت ١٤٠٠هـ) ، دار الأنوار، ط / ٧ ، ٢٠٠٤م ، ١ / ٨٢ . ٨٣

(١٢) ص: ٧١-٧٢.

(١٣) البقرة :

(١٤) ابليس : هو ابو الجن ، خلقه الله من نار السموم ، وقد خرج عن طاعة ربه / فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠ هـ) ، دار ابن كثير ، دار الكلم الطيب . دمشق ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٤هـ ، ٦ / ٤٢٩ .

(١٥) الجن : مخلوقات مستترة ع العيون ، وخلقت من لهب خالص وصاف من نار ، منهم المسلمون ومنهم الكافرون / فتح القدير ، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠ هـ) ، دار ابن كثير ، دار الكلم الطيب ، دمشق . بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٤ هـ ، ٦ / ٤٢٩.

(١٦) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ١ / ٢٩٠ .

(١٧) البقرة : ٣٤.

(١٨) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) ، تح : د . عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر . د.عبد السند حسن يمامه ، دار هجر ، ط / ١ ، ١٤٢٢هـ . ٢٠٠١ م ، ١ / ٥٤٤.

(١٩) الكهف : ٥٠ .

(١) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ١ / ٢٩٠

(٢١) ينظر : المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ) ، تح : عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية . بيروت ، ط / ١ ،

١٤٢٢ هـ ، ١ / ١٢٤ ، والتحرير والتنوير ، لأبن عاشور ، ٨ / ٣٨ ، وجامع البيان عن تأويل آي القران ، لأبن جرير الطبري ، ١ / ٥٤٥.

(٢٢) الكهف : ٥٠.

(٢٣) الأعراف : ١٢.

(١) ينظر : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ) ، تح : علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية . بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٥ هـ ، ١/ ٢٣١ . ٢٣٢.

(٢٥) الكهف : ٥٠ .

(٢٦) ينظر : التفسير الكاشف ، لمحمد جود مغنيه ، ١ / ٨٢ . ٨٣ ، ومجمع البيان لعلوم القرآن ، للطبرسي ،١ / ١٦١ . ١٦٥.

(٢٧) الكهف : ٥٠ .

(٢٨) ينظر : تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ، وهبه الزحيلي ، دار الفكر (دمشق . سورية) ، دار الفكر المعاصر (بيروت . لبنان) ، ط / ١ ، ١٤١١هـ . ١٩٩١ م / ١٣٤ . ١٣٥.

(١) هود : ٤٣.

(٣٠) المعصوم : وهو المعصوم من الشيء الذي يجد في نفسه قدرة عليه ويشرع بزاجر منها يحول دون الوقوع فيه . / منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة ، تامر محمد محمود متولي ، دار ماجد عسيري ، ط / ١ ، ١٤٢٥ هـ . ٢٠٠٤ م ، ص ٧١٠.

(٣١) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي : ٦ / ٩٦.

(٣٢) المصدر نفسه ، ٦ / ٩٦.

(١) القارعة : ٧ .

(٣٤) معاني القرآن وإعرابه ، إبراهيم بن السري بن سهل ، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١) ، تح : عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب . بيروت ، ط / ١ ، ١٤٠٨ هـ . ١٩٨٨ م ، ٣ / ٥٤ . ٥٥ .

(٣٥) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، لابن عطيه ، ٤ / ٥٨٣.

(٣٦) النساء : ١٥٧.

(١) ينظر : مفاتيح الغيب ، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ) ، دار إحياء التراث العربي . بيروت ، ط/ ٣ ، ١٤٢٠ هـ ، ١٧ / ٣٥٢ ، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ، الزمخشري جارالله (ت ٦٨٣ هـ) دار

الكتب العربي . بيروت ، ط / ٣ ـ ١٤٠٧ ، ٢ / ٣٩٧ ، وأنموذج جليل في أسئلة وأجوبة غرائب آي التنزيل ، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ) ، تح : د. عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي ، دار عالم الكتب ، المملكة العربية السعودية ـ الرياض ، ط / ١ ، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩١ م ، ص ٢٠٠ .

(٣٨) ينظر : روح المعاني ، للألوسي ، ٦ / ٢٥٨.

(١) الضحى : ٧ .

(٤٠) الشورى : ٥٢.

(٤١) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي : ٩ / ٤٩٢.

(٤٢) ينظر : أنموذج جليل ، لزين الدين الرازي ، ص٥٧٦.

(٤٣) طه : ٥٢.

(٤٤) يوسف : ٣.

(٤٥) تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) : أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) ، تح : يوسف علي ، دار الكلم الطيب ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٩ هـ . ١٩٩٨ م ، ٣ / ٦٥٤. ٦٥٥ .

(٤٦) ينظر : فتح البيان عن مقاصد القرآن ، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ) ، تح : عبدالله بن ابراهيم الأنصاري ، المكتبة العصرية ، صيدا . بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٢ هـ . ١٩٩٢م ، ١٥ / ٢٨١.

(٤٧) الشورى : ٥٢.

(٤٨) الميزان في تفسير القرآن ، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ) ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة ، د . ط ، د . ت ، ٢٠ / ٣١٠.

(٤٩) الشورى : ٥٢.

(١) الأعراف : ١٤٣

(٥٠) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ٥ / ١٧٩ . ١٨٠

(١) البقرة : ٥٥ .

(٥٣) القيامة : ٢٢ ـ ٢٣ .

(٥٤) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ٥ / ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٥٥) البقرة : ٥٥.

(٥٦) ينظر : تأويلات أهل السنة ، للماتريدي ، ٥ / ٤ـ ٥.

(١) البقرة : ٩٥.

(٥٨) الزخرف : ٧٧.

(٥٩) ينظر : معالم التنزيل في تفسير القرآن . تفسير البغوي محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٠ هـ) ، تح : عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤٢٠ هـ ، ٣ / ٢٧٥.

(٦٠) مواقف الأنبياء في القرآن ، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي (ت ١٤٤٣) ، دار القلم ، دمشق ، ط / ١ ، ١٤٣١هـ . ٢٠١٠ م ، ص ٢٥٩ . ٢٦.

(٦١) الأعراف : ٤٠.

(٦٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ، ط / ١ ، ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م ، ٥ / ٢٠٨.

(٦٣) ينظر : المصدر نفسه ، ٥ / ٢٠٨.

(١) ال عمران : ٤٣.

(٦٥) معالم التنزيل ، للبغوي ، ١ / ١٢٦.

(٦٦) البقرة: ٤٣.

(٦٧) ينظر : محاسن التأويل ، للقاسمي ، ٢ / ٣١٦ ـ ٣١٧ .

(٦٨) الإكليل في أستباط التنزيل ، عبد الرحمن بن ابي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) ، تح : سيف الدين عبد القادر الكاتب ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م ، ص ٦٩ .

(١) ينظر : التفسير البسيط ، ابو الحسن علي بن احمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (ت ٤٦٨ هـ) ، تح : أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود ، عمادة البحث العلمي . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ط / ١ ، ١٤٣٠ هـ ، ٥ / ٢٤٨ . ٢٤٩.

(٧٠) معالم التنزيل ، للبغوي ، ١ / ١٢٦.

(٧١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، لابن عطية ، ١ / ٤٣٤.

(٧٢) ال عمران : ٥٥

(٧٣) زاد الميسر في علم التفسير ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ، تح : عبد الرزاق مهدي ، دار الكتب العربي . بيروت ، ط / ١ ، ١٤٢٢هـ ، ١ / ٢٨٢ .

(٧٤) صحيح مسلم ، باب في الركوع والسجود ، ١/ ٣٥٠ ، (٤٨٢)

(٧٥) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي ، ٨ / ٢١٨ . ٢١٩ .

(١) البقرة : ١٥٨.

(٧٧) ينظر : الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي ، ٤ / ٨٥.

(٧٨) ينظر : زهرة التفاسير ، محمد بن احمد بن مصطفى بن احمد المعروف بأبي زهرة (ت ١٣٩٤ هـ) ، دار الفكر الإسلامي ، (ب . ط)، (ب. ت) ، ٣ / ١٢١٥.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

١. الأعلام ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس ، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ) ، دار العلم للملايين ، ط / ١٥ ـ أيار / مايو ٢٠٠٢م .

٢. الإكليل في أستباط التنزيل ، عبد الرحمن بن ابي بكر جلال الدين السيوطي(ت ٩١١هـ) ، تح : سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م .

٣. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ، ط / ١ ، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧ م .

٤. أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة غرائب آي التنزيل، زين الدين أبو عبدالله محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي(ت ٦٦٦هـ)، تح : د. عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية ، الرياض ، ط/ ١ ، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩١ م .

٥. تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢هـ)، تح: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ، ط / ١ ، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥ م.

٦. التحرير والتنوير ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور(ت ١٣٩٣هـ) ، الدار التونسية ، تونس ، د.ط .

٧. التفسير البسيط ، ابو الحسن علي بن احمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (ت ٤٦٨ هـ)، تح : أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود ، عمادة البحث العلمي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط / ١ ، ١٤٣٠ هـ .

٨. التفسير الكاشف ، محمد جواد مغنيه (ت ١٤٠٠هـ) ، دار الأنوار، ط / ٧ ، ٢٠٠٤م.

٩. تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ، وهبه الزحيلي ، دار الفكر (دمشق ـ سورية) ، دار الفكر المعاصر (بيروت ـ لبنان) ، ط / ١ ، ١٤١١هـ ـ١٩٩١ م .

١٠. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) : أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) ، تح : يوسف علي ، دار الكلم الطيب ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٩ هـ . ١٩٩٨ م.

١١. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ، عبد الرحمن بن عبدالله السعدي (ت ١٣٧٦هـ) ، تح : عبد الرحمن بن معلا اللويحق ، مؤسسة الرسالة ، ط / ١ ، ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠.

١٢. جامع البيان عن تأويل آي القران ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) ، تح : د. عبدالله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر ـ د. عبد السند حسن يمامه ، دار هجر ، ط / ١ ، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١ م .

١٣. الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١ هـ) ، تح : أحمد البردوني ، وإبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط / ٢ ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤ م .

١٤. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) ، تح : علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٥ هـ .

١٥. زاد الميسر في علم التفسير ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ، تح : عبد الرزاق مهدي ، دار الكتب العربي . بيروت ، ط / ١ ، ١٤٢٢هـ .

١٦. زهرة التفاسير ، محمد بن احمد بن مصطفى بن احمد المعروف بأبي زهرة (ت ١٣٩٤ هـ) ، دار الفكر الإسلامي ، (ب . ط)، (ب. ت).

١٧. فتح البيان عن مقاصد القرآن ، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ) ، تح : عبدالله بن ابراهيم الأنصاري ، المكتبة العصرية ، صيدا . بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٢ هـ . ١٩٩٢م.

١٨. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠ هـ)، دار ابن كثير ، دار الكلم الطيب . دمشق ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤١٤هـ.

١٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ، الزمخشري جارالله (ت ٥٣٨هـ) ، دار الكتاب العربي . بيروت ، ط / ٣، ١٤٠٧ هـ.

٢٠. مجمع البيان لعلوم القرآن ، ابي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) ، انتشارات ناصر ضرو ، طهران ، ط / ٨ ، ١٣٨٢هـ .

٢١. محاسن التأويل ، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢ هـ) تح : محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، ط / ٢ ، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م .

٢٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمامبن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ) ، تح : عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية . بيروت ، ط / ١ ، ١٤٢٢ هـ .

٢٣. صحيح مسلم ، باب في الركوع والسجود ، ١ / ٣٥٠ ، (٤٨٢) .

٢٤. معالم التنزيل في تفسير القرآن . تفسير البغوي محيي السنة ، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٠ هـ) ، تح : عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط / ١ ، ١٤٢٠ هـ.

٢٥. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١)، تح : عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب . بيروت ، ط / ١ ، ١٤٠٨ هـ . ١٩٨٨ م.

٢٦. مفاتيح الغيب ، أبوعبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط / ٣ ، ١٤٢٠ هـ.

٢٧. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة ، تامر محمد محمود متولي ، دار ماجد عسيري ، ط / ١ ، ١٤٢٥ هـ . ٢٠٠٤ م .

٢٨. مواقف الأنبياء في القرآن ، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي (ت ١٤٤٣)، دار القلم ، دمشق ، ط / ١ ، ١٤٣١هـ . ٢٠١٠ م.

٢٩. الميزان في تفسير القرآن ،العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم المقدسة ، د. ط ، د. ت .