استدراكات العلامة السعدي في التفسير من خلال كتابه "تيسير الكريم الرحمن"

جمعاً ودراسة

د. نوّاف بن غدير بن نويران التومي الشَّمري

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة؛

المجمعة ١١٩٥٢- المملكة العربية السعودية

nawaf.g@mu.edu.sa

الملخص: يهدف البحث إلى دراسة استدراكات العلامة السعدي المتعلقة بالتفسير وبيان المراد من خلال كتابه: "تيسير الكريم الرحمن" وذلك بمقارنتها بأقوال غيره من المفسرين، وبيان مدى موافقته أو مخالفته لهم، والنظر في أدلة كل فريق للوصول إلى القول الراجح في معنى الآية، وذلك وفق المنهج الاستقرائي والتحليلي.

وقد توصلت في نهاية البحث إلى نتائج منها: بلوغ الاستدراكات التفسيرية التي أوردها السعدي في تفسيره اثني عشر استدراكاً، كان الصواب فيها مع السعدي في ثمانية مواضع، ومع غيره في أربعة. ومنها: بروز عناية السعدي بهذه الاستدراكات، وظهور شخصيته العلمية فيها، فلم يكن مجرد مُستدرك فحسب؛ بل كان يذكر وجه الاستدراك، ويوضح المعنى الصحيح للآية، وما يدل عليه. ومنها: تميّز السعدي -رحمه الله- بالأدب الجم مَعَ مَن يستْدرك عليه، وبراعته في النقد، وقوته في الاحتجاج، وحرصه على اتباع الدليل.

ومن أهم التوصيات: دراسة استدراكات العلامة السعدي المتعلقة بالموضوعات الأخرى. وكذلك دراسة منهج السعدي في الاستدلال بالإسرائيليات؛ فمع نقده لها وتحذيره منها في مواضع من تفسيره إلا أنه فسّر بها في مواضع أخرى، مما يستدعي أهمية دراسة منهجيته في التعامل معها، وطريقته في الاستدلال بها.

الكلمات الدالة (المفتاحية): استدراكات، السعدي، التفسير، تيسير، الرحمن.

Al–Saadi's additions to the interpretation through his book "Taysir al–Karim al–Rahman" Collection and study

Dr. Nawaf bin Ghadir bin Nuwayran Al-Tumi Al-Shammari

Associate Professor of Interpretation and Qur'anic Sciences, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, Majmaah University, Majmaah ١١٩٥٢, Kingdom of Saudi Arabia

nawaf.g@mu.edu.sa

Abstract: The research aims to study the additions of the scholar Al-Saadi related to interpretation and the clarification of the intended meaning through his book: "Taysir Al-Karim Al-Rahman" by comparing it with the statements of other interpreters, and clarifying the extent of his agreement or disagreement with them, and examining the evidence of each group to arrive at the most correct statement regarding the meaning of the verse, according to the inductive and analytical method.

At the end of the research, I reached the following results: The interpretative additions that Al-Saadi included in his interpretation reached twelve additions, in which Al-Saadi was correct in eight places, and others in four, and possibility in one place. Among them: Al-Sa'di's attention to these additions was evident, and his scholarly personality was evident in them. He was not merely a person who added a supplement; rather, he would explain the reason for the addition, clarify the correct meaning of the verse, and mention what indicated it. Among them: Al-Sa'di - may God have mercy on him - was distinguished by his excellent manners with those he added to his additions, his skill in criticism, his strength in argumentation, and his keenness to follow the evidence.

Among the most important recommendations: studying al-Sa'di's additions related to other topics and studying al-Sa'di's method of using Israelite narratives as evidence. While he criticized and warned against them in several places in his commentary, he also used them as evidence in other places, which necessitates studying his methodology and method of using them as evidence.

Keywords: Additions, Al-Saadi, Interpretation, Facilitation, Ar- Rahman.

د. نوّاف بن غدير بن نويران التومي الشَّمري

المُقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد هيّأ الله لكتابه الكريم مَن يُبين معانيه، ويستخْرج أسراره، فتصدى لهذه المهمّة عُلماء أجلّاء وأئمّة نُجباء، فسّروا القرآن الكريم، وبيّنوا معانيه، وصحّحوا بعض ما وقع في تفسير بعض الآيات من خطأ أو تقصير، كلٌ بحسب علمه، وما أدّاه إليه اجتهاده، فانتشرت كتب التفسير، وتلقتْها الأمة بالقبول.

وكان ممن عُني بالاستدراك على مَن سبقه من العلماء، وتصحيح ما قيل في بعض الآيات؛ الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السّعدي (ت ١٣٧٦هـ) في تفسيره: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، فأردْت أن أجْمع ما وقع في هذا التفسير من استدراكات وتعقُّبات منه -رحمه الله- على غيره من العلماء، فكان هذا البحث: "استدراكات العلامة السعدي في التفسير من خلال كتابه: تيسير الكريم الرحمن -جمعاً ودراسة-" سائلاً الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره فيما يلي:

١. القيمة العلمية لتفسير: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"، والمكانة العالية التي تبوأها مؤلفه الشيخ عبد الرحمن السعدي -رحمه الله-.

٢. احتواء هذا التفسير على عدد من الاستدراكات القيّمة التي يجدر بطالب العلم الاطلاع عليها والاستفادة منها.

٣. عناية العلامة السعدي بالاستدراك على غيره في عدد من المواضع من تفسيره، وظهور شخصيته العلمية في مناقشاته واستدلاله لما ذهب إليه.

٤. أن الاستدراكات من الموضوعات المعينة على الملكة النقدية لدى الباحث، والقدرة على التعامل مع الأقوال، والموازنة بينها، خاصة إذا كانت هذه الاستدراكات صادرة ممن هو مشهود له بالرسوخ في العلم؛ كالعلامة السعدي -رحمه الله-

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في معرفة المواضع التي استدرك فيها السعدي على غيره، وتمييز المتعلق منها بالتفسير من غيره، ويمكن صياغة أسئلة البحث وفق ما يلي:

١. ما مفهوم الاستدراكات؟ ومتى نشأت؟

٢. ما أنواع الاستدراكات عند العلامة السعدي في تفسيره "تيسير الكريم الرحمن"؟ وما الأغراض التي دعته لإيرادها؟

٣. ما المواضع التي استدرك فيها السعدي على غيره في التفسير؟ وما منهجه في ذلك؟

أهداف البحث:

١. بيان المراد بالاستدراكات، والتعرف على زمن نشأتها ومراحل تطورها.

٢. بيان أنواع الاستدراكات عند العلامة السعدي في تفسيره، والتعرف على الأغراض التي دعته لإيرادها.

٣. الوقوف على المواضع التي استدرك فيها السعدي على غيره، وبيان منهجه فيها.

حدود البحث:

يتناول البحث استدراكات السعدي المتعلقة بالتفسير وبيان المراد فقط من خلال كتابه: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" دون الاستدراكات المتعلقة بالعلوم الأخرى (الاستنباط – النسخ).

وأما الاستدراكات المتعلقة بالإسرائيليات فلم تدخل ضمن حدود البحث مع ارتباطها الوثيق في التفسير وكونها جزء من مادته لسبق دراستها كما سيأتي بيانه.

الدراسات السابقة:

من الدراسات التي لها اشتراك أو هي مظنة للاشتراك مع هذا البحث ما يلي:

١. استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، قدمها الباحث: نايف بن سعيد الزهراني لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى عام ١٤٢٦هـ.

٢. ترجيحات الشيخ عبد الرحمن السعدي في التفسير، قدمها الباحث: عبد الله بن أحمد زقيلي لنيل درجة

الماجستير في القرآن وعلومه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٢٦هـ.

٣. استنباطات الشيخ عبد الرحمن السعدي من القرآن الكريم -عرض ودراسة- قدمها الباحث: سيف بن منصر الحارثي لنيل درجة الدكتوراه في القرآن وعلومه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٣٠هـ.

٤. الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي وموقفه من الإسرائيليات والأباطيل من خلال كتابه: "تيسير الكريم الرحمن" للباحث: حسين عبد العال أبو صغير، وهو بحث محكم ومنشور بمجلة كلية أصول الدرين والدعوة بأسيوط، العدد ٤٠ عام ١٤٤٣هـ.

فأما الدراسة الأولى فقد استفدت منها في الجانب التأصيلي لموضوع البحث فقط، دون أن يكون لها اشتراك في الجانب العملي من الدراسة.

وأما الثانية فهي وإن اشتركت في بعض الأمثلة؛ فقد اختلف عنها هذا البحث في طريقة العرض والمناقشة والنتائج، وفيه أمثلة وإضافات جديدة لم تُذكر فيها، إضافة إلى أن التركيز في هذا البحث على لفظ الاستدراك وما يتعلق به من الأنواع والأغراض والمنهج، وهو ما لم تتناوله تلك الدراسة التي اقتصرت على ما يتعلق بالترجيح فقط.

وأما الدراسة المتعلقة بالاستنباطات والأخرى المتعلقة بالإسرائيليات فإنهما وإن احتوتا على بعض الاستدراكات المتعلقة بهذين الموضوعين -الاستنباط والإسرائيليات- إلا أن هذين النوعين من الاستدراكات لم يدخلا ضمن حدود الدراسة التحليلية كما سبق بيانه.

وبهذا يتبين أن موضوع الاستدراكات التفسيرية عند العلامة السعدي من الموضوعات التي لم يتم تناولها بالبحث والدراسة؛ فكان هذا حافزاً لي للكتابة في هذا الموضوع، سائلاً الله تعالى العون والتوفيق.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي من خلال الإجراءات التالية:

١. اعتمدت عند النقل من تفسير السعدي على النسخة التي أصدرتها مؤسسة الرسالة ببيروت، في طبعتها الأولى عام ١٤٢٠هـ.

٢. حصرت المواضع التي استدرك فيها السعدي على غيره من خلال تفسيره: "تيسير الكريم الرحمن"، ثم فرزتها حسب أنواعها، واقتصرت في قسم الدراسة على ما كان متعلقاً بالتفسير وبيان المراد فقط، ولم أدخل المتعلقة

بالإسرائيليات مع كونها من مادة علم التفسير؛ لسبق دراستها كما أشرت إلى ذلك.

٣. صدّرت كل استدراك بعنوان يناسب موضوعه، يليه الآية المفسرة التي وقع فيها الاستدراك، ثم نص الاستدراك الذي أورده المؤلف.

٤. اعتنيت في قسم الدراسة بذكر أقوال العلماء في المسألة التي وقع فيها الاستدراك ثم حررت كلام السعدي وبينت موقفه وأدلته، ثم وازنت بين الأقوال وبينت الراجح بما يعضده من الأدلة وقواعد الترجيح ما أمكنني ذلك.

٥. رتبت المواضع وفق ترتيب الآيات في المصحف لا ترتيب الكتاب؛ ذلك أن عدداً من النماذج المدروسة من فروقات النسخ التي ألحقها المحقق -وفقه الله- في آخر الكتاب.

٦. وثّقت الآيات بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن بعد الآية مباشرة.

٧. التزمت رسم المصحف العثماني في جميع الآيات الواردة في ثنايا البحث.

٨. خرجت الأحاديث الواردة في المتن من مظانها وفق المنهج المتّبع في التخريج.

٩. لم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في ثنايا البحث تجنباً للإطالة ورغبة في الاختصار.

١٠. زودت البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج والتوصيات، يليها فهرس للمراجع.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث:

المقدمة، وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومشكلته، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد، وفيه: تعريف موجز بالعلامة السعدي، وبتفسيره: "تيسير الكريم الرحمن"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالعلامة السعدي -رحمه الله-.

المطلب الثاني: التعريف بتفسيره: "تيسير الكريم الرحمن".

المبحث الأول: التعريف بالاستدراكات، وبيان نشأتها ومراحل تطورها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الاستدراكات.

المطلب الثاني: نشأة الاستدراكات في التفسير ومراحل تطورها.

المبحث الثاني: استدراكات العلامة السعدي في تفسيره، أنواعها، وأغراضها، ومنهجه فيها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع الاستدراكات عند العلامة السعدي.

المطلب الثاني: أغراض الاستدراكات عند العلامة السعدي.

المطلب الثالث: منهج العلامة السعدي في استدراكاته على غيره.

المبحث الثالث: دراسة استدراكات العلامة السعدي في التفسير من خلال كتابه: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان".

الخاتمة، وفيها: أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

تعريف موجز بالعلامة السعدي وبتفسيره: "تيسير الكريم الرحمن"

المطلب الأول: التعريف بالعلامة السعدي –رحمه الله– (١):

هو الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد بن محمد بن حمد السعدي، التميمي، الفقيه، الحنبلي، الأصولي، المفسر، المحدث، النحوي، الخطيب.

ولد في مدينة عنيزة بمنطقة القصيم عام ١٣٠٧هـ، وتوفي أبواه وهو صغير؛ فكفله أخاه الأكبر، ونشأ في بيئة صالحة، فحفظ القرآن الكريم، ثم اشتغل بطلب العلم، وأخذ عن عدد من العلماء الكبار، ولما بلغ عمره ثلاثة وعشرين سنة جلس للتدريس؛ فكان يُعلّم ويَتَعلم، ويُطالع مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فانتفع بذلك غاية الانتفاع.

وفي عام ١٣٥٠هـ انتهت إليه رئاسة العلم في القصيم، واشتهر علمه، وذاع صيته، وأقبل الناس على القراءة عليه وتلقّي العلم عنه، وأخذ عنه خلق كثير، وألف عدداً من المصنفات، واستمر –رحمه الله– في التدريس والتأليف إلى أن توفي في عنيزة سنة ١٣٧٦هـ.

قال عنه الشيخ عبد الرزاق عفيفي –رحمه الله–: "فإنّ من قرأ مصنفاته، وتتبع مؤلفاته، وخالط وسبر حاله أيام حياته، عرف منه الدأب في خدمة العلم اطلاعاً وتعليماً، ووقف منه على حُسن السيرة، وسماحة الخلق، واستقامة الحال، وإنصاف إخوانه وطلابه من نفسه، وطَلَب السلامة فيما يجرّ إلى شرّ أو يفضي إلى نزاع أو شقاق"(٢).

وقال عنه الشيخ عبد العزيز بن باز –رحمه الله–: "كان رحمه الله كثير الفقه والعناية بمعرفة الراجح من المسائل الخلافية بالدليل، وكان عظيم العناية بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم، وكان يُرجّح ما قام

(١) لمصادر ترجمته، انظر: الأعلام، للزركلي (٣/٣٤٠)، مشاهير علماء نجد، لآل الشيخ ص٢٩٢، روضة الناضرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين، للقاضي (١/٢٢٠)، علماء نجد خلال ثمانية قرون، للبسام (٣/٢١٨)، علماء آل سليم وتلامذتهم وعلماء القصيم، للعمري (٢/٢٩٥).

(٢) اتحاف النبلاء بسير العلماء، للزهراني (١/٧٢).

عليه الدليل، وكان قليل الكلام؛ إلا فيما تترتّب عليه فائدة"(٣).

المطلب الثاني: التعريف بتفسيره: "تيسير الكريم الرحمن":

تفسير العلامة السعدي: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" تفسير كامل للقرآن الكريم، صرّح مؤلفه في مقدمته بالسبب الذي دعاه لتأليفه فقال: "ولما منّ الباري عليّ وعلى إخواني بالاشتغال بكتابه العزيز بحسب الحال اللائقة بنا أحببت أن أرسم من تفسير كتاب الله ما تيسر، وما من به الله علينا، ليكون تذكرة للمحصلين، وآلة للمستبصرين، ومعونة للسالكين، ولأقيده خوف الضياع"(٤).

وقد رسم -رحمه الله- معالم طريقته التي سلكها في هذا التفسير في مقدمته وبين منهجه الذي اعتمد عليه فقال: "اعلم أن طريقتي في هذا التفسير أني أذكر عند كل آية ما يحضرني من معانيها، ولا أكتفي بذكر ما تعلق بالمواضع السابقة عن ذكر ما تعلق بالمواضع اللاحقة؛ لأن الله وصف هذا الكتاب أنه "مثاني" تُثنى فيه الأخبار والقصص والأحكام، وجميع المواضيع النافعة لحكم عظيمة، وأمر بتدبره جميعه، لما في ذلك من زيادة العلوم والمعارف وصلاح الظاهر والباطن، وإصلاح الأمور كلها"(٥).

وقال أيضاً: "ولم يكن قصدي في ذلك إلا أن يكون المعنى هو المقصود، ولم أشتغل في حل الألفاظ والعقود، للمعنى الذي ذكرت، ولأن المفسرين قد كفوا من بعدهم، فجزاهم الله عن المسلمين خيراً"(٦).

وقد التزم —رحمه الله- بالمنهج الذي رسمه، فجاء هذا التفسير وسطاً بين التفاسير، وإتماماً لما ذكره —رحمه الله- فإن المطالع لهذا التفسير يجد أن منهجه العام يتلخص بما يلي:

- اعتماده على التفسير الإجمالي المتميز بسهولة العبارة ووضوح المعنى، مع البعد عن الحشو والتطويل، مع تجنبه للخلافات والمناقشات إلا ما دعت الحاجة إليه.
- اهتمامه بترسيخ العقيدة الصحيحة والسير على منهج السلف.

(٣) المرجع السابق (١/٧١).
(٤) تيسير الكريم الرحمن ص٣٠.
(٥) المرجع السابق ص٢٧.
(٦) المرجع السابق ص٣٠.

- دقة ما يذكره من استنباطات وفوائد وأحكام وحِكَم.
- ربطه المعنى بالقواعد والأصول الشرعية العامة.
- توظيفه لقواعد التفسير وترجيحه بها في مواضع من تفسيره.
- عنايته الفائقة بالمناسبات بأنواعها.
- بعده عن الخلافات النحوية وتركه الاستشهاد بالأشعار العربية.
- نقده -بشكل عام- للإسرائيليات وتحذيره منها.

المبحث الأول

التعريف بالاستدراكات، وبيان نشأتها ومراحل تطورها

المطلب الأول: مفهوم الاستدراكات:

الاستدراكات: جمع "استدراك" على وزن "استفعال" من "دَرَك"، **والدرك في اللغة:** يأتي بمعانٍ، منها: اللحاق بالشيء، والوصول إليه، وبلوغه(٧).

قال ابن فارس: "الدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه، يقال: أدركت الشيء أُدْرِكُه إدراكاً. ويقال: فرسٌ دَرَكُ الطّريدة، إذا كانت لا تفوته طريدة. ويقال: أدْرك الغلام والجارية، إذا بلغا. وتدارك القوم: لحق آخرهم أولهم"(٨).

وقال الزبيدي: "استدرك ما فات وتداركه بمعنىً. واستدرك عليه قوله: أصلح خطأه، ومنه المستدرك للحاكم على البخاري"(٩).

وفي المعجم الوسيط: "تدارك الشيء بالشيء: أتبعه به، يقال: تدارك الخطأ بالصواب والذنب بالتوبة... واستدرك عليه القول: أصلح خَطَأَه، أو أكمل نقْصَه، أو أزال عنه لبْساً"(١٠)

وأما الاستدراك في الاصطلاح فقد عرّفه الجرجاني بأنه: "رفع توَهّمٍ تولّدَ من كلامٍ سابق"(١١).

وعرفه المناوي فقال: "الاستدراك: تعقيب الكلام برفع ما يُوهم ثبوته"(١٢).

وعرّفه أ.د نايف الزهراني فقال: الاستدراك هو: "اتباع القول الأول بقول ثان، يصلح خطأه، أو يكمل نقصه،

---

(٧) انظر: جمهرة اللغة، لابن دريد (٦٣٦/٢)، الصحاح، للجوهري (١٥٨٢/٤)، النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (١١٤/٢)، لسان العرب، لابن منظور (٤١٩/١٠)، مادة: "درك".

(٨) مقاييس اللغة (٢٦٩/٢) مادة: "درك".

(٩) تاج العروس (١٤٤/٢٧) مادة: "درك".

(١٠) المعجم الوسيط (٢٨١/١).

(١١) التعريفات ص٢١.

(١٢) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي ص٤٨.

أو يزيل عنه لبساً"[١٣].

ويظهر من خلال هذه التعاريف أن الاستدراكات تتناول ثلاثة أمور[١٤]:

الأول: إصلاح خطأ أو وهْم في القول المستَدْرك عليه.

الثاني: تكميل نقص حاصل في القول المستَدرك عليه.

الثالث: إزالة ما قد يطْرأ على القول المستَدرك عليه من الغموض واللبس.

وهذه الأمور الثلاثة هي التي يصحّ أن نسميها أغراض الاستدراك، أو أغراض العالم من استدراكه على غيره، وهذا في كل علم، ومن ذلك علم التفسير، فعندما يجد المفسّر قولاً لأحد السابقين له في الآية، ويكون هذا القول مخالفاً لما يراه هو فيها، فإنه يُبيّن خطأ هذا القول، أو الوهم الذي حصل فيه، أو نقصانه، أو اللبس الذي شابه، فيكون بهذا استدرك عليه وتعقّبه، وبهذا تظهر أهمية الاستدراكات خاصة إذا كانت هذه الاستدراكات صادرة عن علماء مشهود لهم بالرسوخ في العلم مع صحة الاعتقاد كالعلامة السعدي -رحمه الله-.

المطلب الثاني: نشأة الاستدراكات في التفسير ومراحل تطورها[١٥]:

تعود البذور الأولى لنشأة الاستدراكات في التفسير إلى العهد النبوي، مع ظهور التفسير ونشأته على يد النبي ﷺ عندما كان يُبين معاني القرآن الكريم لأصحابه رضوان الله عليهم ويوضحه لهم، ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك ما جاء عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي ﷺ: «ليس بذلك -وفي لفظ: ليس كما تظنون- ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لُقْمَان: ١٣] ، إنما هو الشرك»[١٦].

---

(١٣) استدراكات السلف في التفسير، للزهراني ص١٦.

(١٤) انظر: المرجع السابق ص٣٥، ص٤٢٩.

(١٥) ما ذكرته تحت هذا المطلب مستفاد من كتاب: استدراكات السلف في التفسير، للزهراني ص٤٢٦ بتصرف يسير.

(١٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: ظلم دون ظلم، برقم: ٣٢، (١/١٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: صدق الإيمان وإخلاصه، برقم: ١٢٤، (١/١١٤).

ثم استعمل هذا الأسلوب الصحابة رضوان الله عليهم ثم التابعين وتابعيهم إلى أن أصبح ذلك منهجاً مسلوكاً في كثير من كتب التفسير من بعد عصر السلف إلى عصرنا الحاضر، فكان هذا الأسلوب من أفضل أساليب الرد والتصحيح التي سلكها المفسرون قديماً وحديثاً، وطريقةً معتبرةً في بيان المعنى وإيضاحه.

وكلما اشتهر كتاب في التفسير وعَظُم اهتمام الناس به، كلما كثُرت الاستدراكات والتعقبات عليه، ولعل من أظهر الأمثلة على ذلك تفسير جامع البيان للإمام الطبري الذي استدرك فيه مؤلفه على من سبقه من المفسرين في مواضع كثيرة من تفسيره، كما اسْتَدْرك عليه مَن تَبِعه من المفسرين ممّن جمع بين النقل والتحليل والترجيح كابن عطية في المحرر الوجيز، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم، وابن عاشور في التحرير والتنوير، وغيرهم.

ثم أصبح مجال الاستدراكات من اهتمامات الدارسين والباحثين في هذا العصر، فجُمِعت استدراكات عدد كبير من المفسرين بعضهم على بعض، وأفردت في بحوث ورسائل خاصة(١٧).

هذا وإن مما يجدر التنبيه عليه أنّه ليس من اللازم أن كلّ استدراك أو تعقّب في محله، فإن من الاستدراكات

(١٧) من ذلك على سبيل المثال: استدراكات ابن كثير على ابن جرير في تفسيره، للباحث: أحمد عمر الغاني، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير من كلية القرآن والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية عام ١٤٠٥هـ، واستدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى -دراسة نقدية مقارنة-، للباحث الدكتور: نايف بن سعيد الزهراني، وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٢٦هـ، ومنها: استدراكات العلامة الألوسي على القاضي ابن عطية في التفسير -دراسة نقدية مقارنة-، للباحث: فهد محمد السعيد، وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٢٩هـ، واستدراكات ابن عاشور على الطبري وابن عطية في تفسيره التحرير والتنوير -دراسة نظرية تطبيقية-، للباحث: خالد محمد الشمراني، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٣٠هـ، واستدراكات الإمام القرطبي على الإمام ابن العربي في التفسير في كتابه الجامع لأحكام القرآن -جمعاً ودراسة- ، للباحث: محمد بن علي بن منصور فرحان، وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٣١هـ، واستدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة نظرية تطبيقية-، للباحث: أحمد بن محمد مذكور، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٣٢هـ، واستدراكات ابن عاشور على الرازي والبيضاوي وأبي حيان في تفسيره التحرير والتنوير -دراسة نظرية تطبيقية-، للباحث: أحمد بن محمد القاسم، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتور في التفسير وعلوم القرآن من قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام ١٤٣٢هـ، وغيرها.

ما هو لإبطال الحق، أو التشكيك فيه؛ لإثبات ضده، كما يفعل بعض أهل الأهواء والبدع وأئمة الضلال لإثبات عقائدهم الباطلة، وليس هذا مما نحن فيه، فإن هذه الاستدراكات تحتاج إلى استدراكات أخرى تبطلها، وتكشف زيفها، وتبين ضلالها(١٨).

(١٨) انظر: استدراكات ابن كثير على البغوي في التفسير –معاً ودراسة–، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مج٣٢، ع١١٠، ص٤.

المبحث الثاني

استدراكات العلامة السعدي في تفسيره، أنواعها، وأغراضها، ومنهجه فيها.

المطلب الأول: أنواع الاستدراكات عند العلامة السعدي:

حصرت المواضع التي استدرك فيها العلامة السعدي على غيره من خلال تفسيره "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" فوجدتها لا تخرج في جملتها عن أربعة أنواع: استدراكات متعلقة بالاستنباط، واستدراكات متعلقة بالتفسير وبيان المراد، واستدراكات متعلقة بنقد بعض ما نُقل من الإسرائيليات عند تفسير بعض الآيات، واستدراكات متعلقة ببعض ما قيل في نسخ بعض الآيات من عدمه، وتوضيح ذلك وفق ما يلي:

النوع الأول: الاستدراكات المتعلقة بالاستنباط:

اعتنى العلامة السعدي بالاستنباط في تفسيره "تيسير الكريم الرحمن" عناية فائقة، واهتم به غاية الاهتمام، وكان له موقف ناقد من استنباطات بعض من سبقه من العلماء حتى جاءت استدراكاته المتعلقة بالاستنباط في المرتبة الأولى من حيث العدد، إذ بلغت أربعَ عشرةَ استدراكاً، ومن الأمثلة على ذلك استدراكه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤] على القائلين ببقاء الخضر حيّاً إلى اليوم وعدم وفاته بقوله: "وهذه الآية، تدل على بطلان قول من يقول ببقاء الخضر، وأنه مخلد في الدنيا، فهو قول لا دليل عليه، ومناقض للأدلة الشرعية"(١٩).

النوع الثاني: الاستدراكات التفسيرية:

وهي الاستدراكات المتعلقة بالمعنى وبيان المراد، وهي المقصودة في هذا البحث، وقد جاءت في المرتبة الثانية من حيث العدد، إذ بلغت اثني عشر استدراكاً صريحاً اسْتَوعَبْتُ دراسة أمثلتها في المبحث الثاني من البحث.

---

(١٩) تيسير الكريم الرحمن ص٥٢٣، وللمواضع الأخرى انظر: (٣٩، ٤٥، ٨٤، ٩١، ٩٤، ١٢٨، ١٤٨، ١٧٩، ٢٨٦، ٤٩٦، ٥٢٣، ٧١١، ٨٢١، ٩١٨).

النوع الثالث: الاستدراكات المتعلقة بالإسرائيليات:

اشتهر عن العلامة السعدي نقده للإسرائيليات، وتحذيره منها، ونكيره الشديد على مَن نَقَلها أو جَعَلها مُرادةً من كلام الله عز وجل، فمن ذلك قوله في أحد المواضع: "واعلم أن كثيراً من المفسرين رحمهم الله، قد أكثروا في حشو تفاسيرهم من قصص بني إسرائيل، ونزّلوا عليها الآيات القرآنية، وجعلوها تفسيراً لكتاب الله، محتجين بقوله ﷺ: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»[٢٠]، والذي أرى أنه وإن جاز نقل أحاديثهم على وجه تكون مُفردة غير مقرونة، ولا منزلة على كتاب الله؛ فإنه لا يجوز جعلها تفسيراً لكتاب الله قطعاً إذا لم تصح عن رسول الله ﷺ، وذلك أن مرتبتها كما قال ﷺ: «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»[٢١]، فإذا كانت مرتبتها أن تكون مشكوكاً فيها، وكان من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن القرآن يجب الإيمان به والقطع بألفاظه ومعانيه، فلا يجوز أن تجعل تلك القصص المنقولة بالروايات المجهولة، التي يغلب على الظن كذبها أو كذب أكثرها، معاني لكتاب الله، مقطوعاً بها ولا يستريب بهذا أحد، ولكن بسبب الغفلة عن هذا حصل ما حصل، والله الموفق"[٢٢].

وقال في موضع آخر بعد أن ذكر ما يتداوله كثير من المفسرين من الإسرائيليات في أحد قصص القرآن: "وكل هذا من الإسرائيليات التي لا ينبغي نقلها في تفسير كتاب الله، وليس في القرآن ما يدل على شيء منها بوجه من الوجوه، بل لو كانت صحيحة لذكرها الله تعالى، لأن فيها من العجائب والعبر والآيات ما لا يهمله تعالى ويدع ذكره، حتى يأتي من طريق من لا يوثق بنقله"[٢٣].

ويمكن القول بأن الاستدراكات الصريحة التي تعقّب فيها السعدي بعض المفسرين الذين نقلوا بعض الإسرائيليات عند تفسيرهم لبعض الآيات أو جعلوها هي المرادة من كلام الله عز وجل قد بلغ ستة استدراكات، وبهذا يأتي هذا النوع من الاستدراكات في المرتبة الثالثة من حيث العدد الإجمالي لاستدراكات السعدي في تفسيره: "تيسير الكريم الرحمن".

---

(٢٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، برقم: ٣٤٦١، (٤/١٧٠).
(٢١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾، برقم: ٤٤٨٥، (٦/٢٠).
(٢٢) تيسير الكريم الرحمن ص٥٥.
(٢٣) المراجع السابق ص٢٥٩.

النوع الرابع: الاستدراكات المتعلقة بالنسخ:

تطرّق العلامة السعدي لموضوع النسخ في القرآن الكريم في عدد من المواضع من تفسيره، واستدرك في ثلاثة مواضع منها على بعض القائلين بنسخ بعض الآيات، فجاء هذا النوع من الاستدراكات في المرتبة الأخيرة من حيث العدد، ومن أمثلة ذلك قوله –رحمه الله– عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]: "فمن ظن من المفسرين أن هذه الآية تنافي آيات الجهاد، فجزم بأنها منسوخة فقوله ضعيف، لفظاً ومعنىً، كما هو واضح بيّن لمن تدبر الآية الكريمة، كما نبهنا عليه"(٢٤).

وبهذا يتبين أن مجموع المواضع التي استدرك فيها العلامة السعدي على غيره في هذا التفسير قد بلغ ٣٥ موضعاً، وهي مواضع جاء فيها لفظ الاستدراك بشكل صريح وواضح، والذي يعنينا في هذا البحث هو دراسة الاستدراكات المتعلقة بالتفسير فقط وموضعها المبحث الثاني بإذن الله تعالى.

المطلب الثاني: أغراض الاستدراكات عند العلامة السعدي:

سبقت الإشارة أن غرض العالم من استدراكه على غيره لا يخرج في الجملة عن ثلاثة أمور:

الأول: تصحيح خطأ أو وهْم في القول المستَدْرك عليه.

الثاني: تكميل نقص حاصل في القول المسْتَدرك عليه.

الثالث: إزالة ما قد يطرأ على القول المسْتَدرك عليه من الغموض واللبس.

وبالنظر إلى ما أورده السعدي من استدراكات متعلقة بالتفسير وبيان المراد، وجدت أن جميع هذه الأغراض حاضرة عند السعدي رحمه الله، فالغرض الأول المتعلق بتصحيح الأخطاء أو الأوهام الواقعة في التفسير كان له النصيب الأكبر من الاستدراكات حيث أورد له ١٠ استدراكات استعمل فيها صيغاً مختلفة، فتارة يقول: "وأما من فسر.."(٢٥)، وتارة يقول: "وأما قول كثير من المفسرين.."(٢٦)، وتارة يقول: "وأما من قال.."(٢٧)، وتارة يقول:

(٢٤) المرجع السابق ص٩٥٤. وللموضعين الآخرين انظر: ص٨٥، ص٩٥١.

(٢٥) تيسير الكريم الرحمن ص٨٤ وص٩٢٠.

(٢٦) المرجع السابق ص٩٥٥.

(٢٧) المرجع السابق ص٢٦٢.

"وأما تفسيرها.."[٢٨]، ونحو ذلك من العبارات.

وأما الغرض الثاني المتعلق بتكميل النقص الحاصل في القول المستدرك عليه فقد أورد له استدراكاً واحداً فقط، قال فيه: "وأما من فسّر قوله: ....." بكذا وكذا "فليس هو المراد وحده"[٢٩].

وأما الغرض الثالث المتعلق بإزالة ما قد يطرأ على القول المستدرك عليه من الغموض واللبس فلم يورد له كذلك إلا استدراكاً واحداً فقط، قال فيه: "وهذا الموضع من أشكل المواضع عليَّ في التفسير، فإن ما ذكره كثير من المفسرين من أن المراد بـ..... مما لا يعهد في القرآن"[٣٠].

المطلب الثالث: منهج العلامة السعدي في استدراكاته على غيره:

ظهر لي من خلال دراسة الاستدراكات التفسيرية عند العلامة السعدي في تفسيره "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" أنه يمكن تلخيص أبرز معالم منهجه في هذه الاستدراكات في النقاط التالية:

- أنه لم يصرح إطلاقاً بمن استدرك عليهم، واكتفى ببعض الصيغ والعبارات العامة كقوله: "وأما من فسّر.."[٣١] "وأما قول كثير من المفسرين.."[٣٢] وأما تفسيرها بـ.."[٣٣] "وأما من قال.."[٣٤] ونحو ذلك من العبارات.

- أنه لا يسعى لتخطئة قول من سبقه فقط، بل غالباً ما يذكر القول الصحيح في الآية، ويبيّن وجه الاستدراك أو السبب الذي دعاه إليه، ولم يسكت عن ذلك إلا في الموضع السادس فقط، وكان من أكثر أسباب الاستدراك عنده عدم وجود الدليل على القول المسْتَدرك عليه.

---

(٢٨) المرجع السابق ص٥٧٥.
(٢٩) المرجع السابق ص٩٢٠.
(٣٠) المرجع السابق ص٦٩٦.
(٣١) تيسير الكريم الرحمن ص٨٤.
(٣٢) المرجع السابق ص٩٥٥.
(٣٣) المرجع السابق ص٥٧٥.
(٣٤) المرجع السابق ص٢٦٢.

- أنه غالباً ما يذكر المعنى الصحيح في الآية أولاً ثم يستدرك على القول الآخر إلا في موضعين: السادس والتاسع فقد قدّم فيهما القول المسْتَدرك عليه على القول الذي اختاره.

- التزامه وتقيده -رحمه الله- بالأدب الجمّ مع من يَسْتدرك عليه، وانتقاءه لأحسن الألفاظ والعبارات من غير تجريح ولا تغليظ.

المبحث الثالث

دراسة استدراكات العلامة السعدي في التفسير من خلال كتابه: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"

استعرضت هذا التفسير كاملاً فوقفت على اثني عشر موضعاً استدرك فيها السّعدي –رحمه الله– على غيره من المفسرين، وسأجعل ترتيبها وفق ترتيب الآيات في المصحف دون النظر إلى ترتيب المحقق –وفقه الله– الذي ألحق عدداً من المواضع ضمن فروقات النسخ في آخر الكتاب، فكان ترتيب المواضع وفق ما يلي:

الموضع الأول

في المراد بالعذاب الأليم

في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البَقَرَة: ١٧٨].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما من فسر العذاب الأليم بالقتل، فإن الآية تدل على أنه يتعين قتله، ولا يجوز العفو عنه، وبذلك قال بعض العلماء، والصحيح الأول، لأن جنايته لا تزيد على جناية غيره"(٣٥).

ثانياً: الدراسة:

اختلف العلماء في المراد بالعذاب الأليم المتوّعّد به من قَتَل قاتِل وليّه بعد أخذ الدية في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه عذاب الآخرة، وأن من قتل بعد أخذ الدية كمن قتل ابتداءً، إن شاء الولي قتله بوليه، وإن شاء عفا عنه، وهو المروي عن الحسن(٣٦)، وقول جماعة من العلماء كمالك، والشافعي(٣٧)، ومن المفسرين مكي(٣٨)،

(٣٥) المرجع السابق ص٨٤.
(٣٦) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٢٤٦/١).
(٣٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٥٥/٢).
(٣٨) انظر: الهداية (٥٧٣/١).

والزمخشري[٣٩]، والرازي[٤٠]، والبيضاوي[٤١]، وأبو حيان[٤٢]، وابن كثير[٤٣]، وغيرهم، ونسبه ابن عاشور للجمهور[٤٤].

الثاني: أنه القتل، وأن من قتل بعد أخذ الدية يجب قتله ولا يُمَكّن الولي من العفو عنه، وهو المروي عن سعيد بن جبير، وعكرمة، والضحاك[٤٥]، وقتادة[٤٦]، وهو ما رجحه الإمام الطبري[٤٧]، وقال به الثعلبي[٤٨]، والسمعاني[٤٩]، والبغوي[٥٠]، والخازن[٥١]، وغيرهم. واستدلوا بما رُوي عن جابر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «لا أعفي من قتل بعد أخذ الدية»[٥٢].

---

(٣٩) انظر: الكشاف (٢٢٢/١).

(٤٠) انظر: مفاتيح الغيب (٢٢٨/٥).

(٤١) انظر: أنوار التنزيل (١٢٢/١).

(٤٢) انظر: البحر المحيط (١٥٣/٢).

(٤٣) انظر: تفسير القرآن العظيم (٣٥٩/١).

(٤٤) انظر: التحرير والتنوير (١٤٤/٢).

(٤٥) أخرجه الطبري في جامع البيان (١١٧/٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٧/١).

(٤٦) أخرجه الطبري في جامع البيان (١١٥/٣).

(٤٧) انظر: جامع البيان (١١٩/٣).

(٤٨) انظر: الكشف والبيان (٥٦/٢).

(٤٩) انظر: تفسير القرآن (١٧٤/١).

(٥٠) انظر: معالم التنزيل (١٩١/١).

(٥١) انظر: لباب التأويل (١٠٨/١).

(٥٢) أخرجه أحمد في مسنده، برقم: ١٤٩١١، (١٨٢/٢٣)، وأبو داود في سننه، كتاب: الديات، باب: من يقتل بعد أخذ الدية، برقم: ٤٥٠٧، (١٧٣/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى، برقم: ١٦٠٤٦، وهو حديث ضعيف، رواه الحسن البصري عن جابر ﷺ، فهو حديث منقطع، وفي سنده مطر بن طهمان الوراق، قال المنذري في مختصره على سنن أبي داود (٢١١/٣): "الحسن لم يسمع من جابر بن عبد الله، فهو منقطع، ومطر بن طَهْمان الوراق ضعفه غير واحد، ولم يجزم بسماعه من الحسن، وقد روي هذا عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلاً"، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٣١٠/١٠).

الثالث: أن المراد بالعذاب الأليم عقوبة يقدرها السلطان على قدْر ما يرى من عقوبته، وهو المروي عن عمر بن عبد العزيز(٥٣)، وابن جريج(٥٤).

وأما السعدي فقد فسّر الآية على القول الأول وأن المراد بالعذاب الأليم في هذه الآية عذاب الآخرة، ثم استدرك على الذين فسّروا العذاب الأليم بالقتل، فقالوا إن الآية تدل على أنه يتعين قتله، ولا يجوز العفو عنه، بأن جنايته لا تزيد على جناية غيره، ومراده –والله أعلم– أنه كمن قتل ابتداءً، فيكون داخلاً في حكم قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ..﴾ [البَقَرَة: ١٧٨].

والذي يظهر –والله أعلم– أن ما ذهب إليه السعدي من أن المراد بالعذاب الأليم في هذه الآية عذاب الآخرة هو الراجح لما ذكره –رحمه الله–؛ ولأنه المتبادر إلى ذهن السامع، والغالب من أسلوب القرآن، فما إن يوصف العذاب في القرآن بأنه أليم إلا ويُراد به عذاب الآخرة، وحمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولى من الخروج به عن ذلك(٥٥). يقول أبو حيان: "وظاهر هذا العذاب أنه في الآخرة، لأن معظم ما ورد من هذه التوّعدات إنما هي في الآخرة"(٥٦)، كما أنه القول الأشهر(٥٧)، والمنسوب للجمهور كما أشار ابن عاشور.

وأما تفسير العذاب الأليم بالقتل، وأن من قَتَل بعد أخذ الدية يجب قتله ولا يُمكّن الولي من العفو عنه، فقول مخالف لظاهر قول الله عز وجل: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾ [الإِسْرَاء: ٣٣]، ولعموم قوله ﷺ: «من قُتِل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يفدى، وإما أن يقتل»(٥٨)، وذلك أن الله جعل لولي المقتول الخيار في قاتله؛ إن شاء قتله بوليه، وإن شاء عفا عنه، وإن شاء أخذ الدية.

---

(٥٣) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٢٤٦/١).

(٥٤) أخرجه الطبري في جامع البيان (١١٨/٣)، وذكره الماوردي في النكت والعيون (٢٣٠/١).

(٥٥) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١٥٣/١).

(٥٦) انظر: البحر المحيط (١٥٣/٢).

(٥٧) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي (٢٢٨/٥)، اللباب، لابن عادل (٢٢٧/٣).

(٥٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الديات، باب: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، برقم: ٦٨٨٠، (٥/٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاها، برقم: ١٣٥٥، (٩٨٨/٢) واللفظ لمسلم.

وأما ما استدلال أصحاب هذا القول بما روي عن جابر ﷺ، فقد بيّنا ضعفه، ولو صح فإنه محمول على الدعاء، والمعنى: أي: لا كثر ماله ولا استغنى(٥٩).

وأما ما قيل من أن المراد بالعذاب الأليم عقوبة يقدرها السلطان على قدْر ما يرى من عقوبته فقول كما قال الطبري: "خلافٌ لما دل عليه ظاهر كتاب الله، وأجمع عليه علماء الأمة، وذلك أن الله جعل لولي كل مقتول ظلماً السلطان دون غيره من غير أن يخُصّ من ذلك قتيلاً دون قتيل.. ثم في إجماع الحجة على خلافه ما قاله في ذلك مكتف في الاستشهاد على فساده بغيره"(٦٠)، والله أعلم.

الموضع الثاني

في حال المار على القرية

المشار إليه في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩].

أولا: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما قول كثير من المفسرين: إن هذا الرجل مؤمن أو نبي من الأنبياء، إما عزير أو غيره، وأن قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩] يعني: كيف تعمر هذه القرية بعد أن كانت خراباً، وأن الله أماته، ليريه ما يُعيد لهذه القرية من عمارتها بالخلق، وأنها عمرت في هذه المدة، وتراجع الناس إليها، وصارت عامرة، بعد أن كانت دامِرة، فهذا لا يدل عليه اللفظ، بل ينافيه، ولا يدل عليه المعنى"(٦١).

ثانياً: الدراسة:

اختلف المفسرون في بيان حال المار على هذه القرية على قولين:

الأول: أنه رجل مؤمن. ثم اختلفوا في تعيينه؛ فقيل: هو عزير، وهو المروي عن عامة السلف(٦٢)، وعزاه

(٥٩) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢٦٦/٣).
(٦٠) جامع البيان (١١٩/٣).
(٦١) تيسير الكريم الرحمن ص٩٥٥.
(٦٢) انظر: جامع البيان، للطبري (٥٧٨/٤)، تفسير ابن أبي حاتم (٥٠٠/٢)، الكشف والبيان، للثعلبي (٢٤٢/٢).

الكرماني للجمهور(٦٣). وقيل: هو أورميا بن حلقيا، وهو المروي عن وهب بن منبه، وعبد الله بن عبيد(٦٤)، وقيل غير ذلك.

الثاني: أنه رجل كافر منكر للبعث، وهو المروي عن مجاهد(٦٥)، وقال به الزمخشري، واحتجّ بانتظامه مع النمرود في سلك واحد(٦٦).

وأما السعدي فوافق أصحاب القول الثاني، ورجّح أن هذا المار ليس بنبي ولا بمؤمن، وإنما هو كافرٌ منكر للبعث أراد الله به خيراً، ثم استدرك -رحمه الله- على ما ذهب إليه كثير من المفسرين القائلين بإيمانه بأن في سياق الآيات ما يدل على كُفره وإنكاره للبعث، وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن استبعاده لإحياء القرية بعد موتها المشار إليه بقوله: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ كُفر بالله، وجهل بقدرته تعالى، ولو كان نبيّاً أو عبْداً صالحاً لم يقل ذلك.

الثاني: أن الله أراه آية إحياء الموتى وقدرته على ذلك في نفسه وطعامه وشرابه وحماره لا في القرية المذكورة ليُقرّ بما أنكره، وليكون أبلغ دلالة على البعث.

الثالث: أن هذا العلم -الذي هو قدرة الله على البعث- كان خافياً عليه، ولم يحصل له إلا في ذلك الوقت، بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ﴾ وليس هذا من حال الأنبياء والصالحين.

والذي يظهر والله أعلم أن ما ذهب إليه السعدي -رحمه الله- والزمخشري مِن قَبْله من كون هذا المار الذي ذكره الله في هذه القصة كافراً شاكاً في البعث؛ ليس هو الصواب، بل الصواب ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، القائلين بإيمانه وعدم كُفره، وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه المنقول عن السلف -على اختلاف بينهم في تحديد هذا المؤمن هل هو عزير أو غيره- بل لم يُذكر عنهم غيره، وما رُوي عن مجاهد أنه رجل كافر منكر للبعث روي عنه في موضع آخر خلافه كما نقل ذلك ابن

(٦٣) انظر: غرائب التفسير (٢٢٧/١).
(٦٤) انظر: جامع البيان، للطبري (٥٨٠/٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥٠٠/٢).
(٦٥) انظر: الكشف والبيان، للثعلبي (٢٤٢/٢)، معالم التنزيل، للبغوي (٣١٧/١).
(٦٦) انظر: الكشاف (٣٠٦/١).

الجوزي في تفسيره(٦٧)، وتفسير السلف وفَهمُهم لنصوص الوحي حجة على من بعدهم(٦٨).

الثاني: أنه قول الجمهور، وقول أكثر المتأخرين من المفسرين كما أشار الواحدي(٦٩)، وهو القول الأشهر كما أشار ابن كثير(٧٠)، والأصل حمل الآية على المعنى الذي استفاض النقل فيه عن أهل العلم وإن كان غيره محتملاً(٧١).

الثالث: أنه القول الذي يؤيده سياق الآيات كذلك، فقوله تعالى على لسانه: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ فيه دلالةٌ على أنَّه كان عالماً بالله تعالى، وأنَّه يصحُّ منه الإحياء في الجملة؛ لأن تخصيص هذا الشيء باستبعاد الإحياء إنما يصحُّ إذا حصل الاعتراف بالقدرة على الإحياء في الجملة، فأما مَن يعتقد أنَّ القدرة على الإحياء ممتنعةٌ فإنه لم يبق لهذا التخصيص فائدة.

كما أن مخاطبات الله له بقوله: ﴿كَمۡ لَبِثۡتَۖ﴾، وبقوله: ﴿بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ﴾، وبقوله: ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾، وبقوله: ﴿وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ﴾، وبقوله: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ﴾، لا تليق بالكافر، بل إن في جَعْله آية للناس دليلٌ على مزيد التشريف، كقوله عن مريم: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلۡنَٰهَا وَٱبۡنَهَآ ءَايَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١](٧٢).

وأما ما ذكره السعدي من الأوجه في تأييد ما ذهب إليه من كونه كافراً شاكّاً بالبعث، فقد أُجيب عن الوجه الأول والثاني منها بأن قوله: ﴿أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ ليس فيه إنكارٌ للبعث ولا استبعادٌ له، بل هو استعظام لقدرة الذي يحيي الموتى، أو سؤال عن كيفية الإحياء وصورته، أو أن يكون بسبب اطِّراد العادات في أنَّ مثل ذلك الموضع الخراب قلَّما يُصيِّره الله معموراً، لا أنّ مراده الشكُّ في قدرة الله تعالى على وقوع ذلك، فأراه الله ذلك عياناً ليزداد بصيرة، كما طلب إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيف يحي الموتى فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ

(٦٧) انظر: زاد المسير (١/٢٣٣).
(٦٨) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١/٢٤٣).
(٦٩) انظر: الوسيط (١/٣٧٢).
(٧٠) انظر: تفسير القرآن العظيم (١/٥٢٧).
(٧١) انظر: قواعد التفسير، للسبت (٢/٣٧٤).
(٧٢) انظر: اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل (٤/٣٥٠).

ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠].

وأُجيب عن الوجه الثالث بأن تَبيُّن الإحياء على سبيل المشاهدة، ما كان حاصلاً له قبل ذلك، وأن تلك المشاهدة أفادت نوع توكيد وطمأنينة، وذلك إنما حصل في ذلك الوقت، ولهذا قال: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٩](٧٣).

وأما الوجه الرابع الذي ذكره الزمخشري فقد أُجِيب عنه بأنه وإن كان قبله قصَّة النمرود؛ فإن بعده قصة سؤال إبراهيم عليه السلام فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم كذلك(٧٤)، والله تعالى أعلم.

الموضع الثالث

في نسبة الشر إلى الله عز وجل

وذلك عند تفسيره لقوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عِمْرَان: ٢٦].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما استدراك بعض المفسرين حيث قال: وكذلك الشر بيد الله فإنه وهْم محْض، ملحظهم حيث ظنوا أن تخصيص الخير بالذكر، ينافي قضاءه وقدره العام، وجوابه ما فصلنا"(٧٥).

ثانياً: الدراسة:

ذكر السعدي عند تفسيره لهذه الآية أن الخير كله من الله عز وجل، وأن الحسنات والخيرات لا تأتي إلا منه سبحانه، وأما الشّر، فإنه لا يُضاف إليه، لا وصفاً، ولا اسماً، ولا فعلاً، ولكنه داخل في مفعولاته، ومندرج في قضائه وقدره، فالخير والشّر، كله داخل في القضاء والقدر، فلا يقع في ملكه إلا ما شاءه، وأما الشّر فلا يضاف إلى الله فيقال: "بيدك الخير والشر"، بل يقال: "بيدك الخير".

---

(٧٣) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي (١/١٣٣).

(٧٤) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي (٧/٢٧).

(٧٥) تيسير الكريم الرحمن ص٩٦٥.

ثم استدرك رحمه الله على القائلين بأن المعنى: بيدك الخير والشر، فقالوا: والشر بيد الله، فذكر أنّ هذا وهم محض؛ لأنهم ظنوا أن عدم قولهم بهذا ينافي قضاء الله وقدره العام.

والسعدي وإن لم يصرح بهؤلاء القائلين واكتفى بقوله: بعض المفسرين، فعلى رأس هؤلاء الثعلبي، والواحدي، والسمعاني، والبغوي، والبيضاوي، والنيسابوري(٧٦)، وغيرهم.

قال الواحدي عند تفسيره لهذه الآية: "أي: الخير والشر، فاكتفى بالخير؛ لأن الرغبة إليه فعل الخير بالعبد دون الشر، وهذا كقوله: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾ [النَّحل: ٨١]، أي: تقيكم الحَرَّ والبرد"(٧٧).

وما ذهب إليه السعدي رحمه الله من الاقتصار في تفسير الآية على الخير دون الشر هو القول الراجح من أربعة أوجه:

الأول: أنه المتوافق مع ظاهر القرآن، فليس في لفظ الآية ما يدل على إرادة هذا المحذوف لا من قريب ولا من بعيد، بل إنّ في تركه دلالة على عدم قصْده، أو أنه ليس بمراد، ولا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب التسليم له(٧٨).

الثاني: أن الذي بيد الله تعالى نوعان فضل وعدل، كما جاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحّاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم ينقُص ما في يمينه، وعرشه على الماء، وبيده الأخرى الفيض أو القبض، يرفع ويخفض»(٧٩).

---

(٧٦) انظر على الترتيب: الكشف والبيان (٤٥/٣)، البسيط (١٥٩/٥)، تفسير القرآن (٣٠٧/١)، معالم التنزيل (٢٤/٢)، أنوا التنزيل (١١/٢)، غرائب القرآن (١٣٨/٢).

(٧٧) البسيط (١٥٩/٥).

(٧٨) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١٢٢/١).

(٧٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هُود: ٧]، برقم: ٧٤١٩، (١٢٤/٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، برقم: ٩٩٣، (٦٩١/٢).

الثالث: أن قول النبي ﷺ: «لبيك وسعديك والخير في يديك والشر ليس إليك» كالتفسير للآية، ففرّق بين الخير والشر، وجعل أحدهما في يدي الربّ سبحانه وقطع إضافة الآخر إليه مع إثبات عموم خلقه لكل شيء(٨٠)، وإذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه(٨١).

الرابع: أن القول بأن معنى الآية إرادة الخير والشر يُعتبر من الأقوال المحْدَثة التي لم تُعرف عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان كما أشار إلى ذلك ابن تيمية رحمه الله(٨٢)، ومن المعلوم أن تفسير السلف وفَهْمُهم لنصوص الوحي حجة على من بعدهم(٨٣).

وبهذا يتبيّن صحة ما ذهب إليه السعدي -رحمه الله- من أن الشر لا يُضاف إلى الله -عز وجل- لا وصفاً ولا فعلاً، ولا يتسمّى باسمه بوجه من الوجوه وإنما يدخل في مفعولاته بطريق العموم وذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفَلَق: ١-٢]، وقوله: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠]، والله تعالى إنما نَسَب إلى نفسه في هذه الآية الخير دون الشر فقال تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾(٨٤).

وقد سُأل الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- عن حكم ثناء الإنسان على الله تعالى بقوله: "بيدك الخير والشر"؟ فأجاب بقوله: "أفضل ما يُثني به العبد على ربه، هو ما أثنى به سبحانه على نفسه، أو أثنى به عليه أعلم الناس به نبيه محمد ﷺ، والله -عز وجل- لم يُثن على نفسه، وهو يتحدث عن عموم ملكه، وتمام سلطانه وتصرفه أن بيده الشر كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عِمْرَان: ٢٦]، فأثنى سبحانه على نفسه بأن بيده الخير في هذا المقام الذي قد يكون شراً بالنسبة لمحله، وهو الإنسان المقدّر عليه الذل، ولكنه خير بالنسبة إلى فعل الله لصدوره عن حِكْمةٍ بالغة، ولذلك أعقبه بقوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾، وهكذا كل ما يقدره الله من شرور في مخلوقاته هي شرور

---

(٨٠) انظر فيما سبق من أوجه: شفاء العليل، لابن القيم ص٢٧١.
(٨١) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١/١٨٣).
(٨٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٥/٢١١).
(٨٣) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١/٢٤٣).
(٨٤) انظر: شفاء العليل، لابن القيم ص٢٧٠.

بالنسبة لمحالها، أما بالنسبة لفعل الله تعالى لها وإيجاده، فهي خير لصدورها عن حِكْمة بالغة، فهناك فرق بين فعل الله تعالى الذي هو فعله كله خير، وبين مفعولاته ومخلوقاته البائنة عنه، ففيها الخير والشر، ويزيد الأمر وضوحاً أن النبي ﷺ أثنى على ربه تبارك وتعالى بأن الخير بيده، ونفى نسبة الشر إليه.." إلى أن قال: "وبهذا تبين أن الأولى بل الأوجب في الثناء على الله أن نقتصر على ما أثنى به على نفسه، وأثنى به عليه رسوله ﷺ لأنه تعالى أعلم بنفسه، ورسوله محمد ﷺ أعلم الخلق به؛ فنقول: بيده الخير، ونقتصر على ذلك كما هو في القرآن الكريم والسنة"(٨٥).

الموضع الرابع

في نوع محاجّة إبراهيم لقومه

المشار إليها في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى..﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأَنْعَام: ٧٦ إلى ٧٨] .

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما من قال: إنه مقام نظر في حال طفوليته، فليس عليه دليل"(٨٦).

ثانياً: الدراسة:

اختلف العلماء في نوع محاجَة إبراهيم لقومه في هذه الآية على قولين:

الأول: أنه كان في مقام مناظرة، وهو قول عامة المفسرين من المتقدمين والمتأخرين(٨٧)، ونسبه الخازن إلى جمهور المحققين(٨٨).

---

(٨٥) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١/٩٠-٩١).

(٨٦) تيسير الكريم الرحمن ص٢٦٢.

(٨٧) كالفراء في معانيه (١/٣٤١)، وابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص٢٠٢، والزجاج في معاني القرآن (٢/٢٦٦)، والواحدي في البسيط (٨/٢٤٥)، والزمخشري في الكشاف (٢/٤١)، وابن عطية في المحرر الوجيز (٢/٣١٣)، وابن جزي في التسهيل (١/٢٦٧)، وأبو حيان في البحر (٤/٥٦٢)، وابن كثير في تفسيره (٣/٢٦١)، والشنقيطي في أضواء البيان (٦/٤٨٦)، وغيرهم.

(٨٨) انظر: لباب التأويل (٢/١٢٨).

الثاني: أنه كان في مقام نظر وبحث وحيرة، وكان ذلك في طفولته، وقبل قيام الحجة عليه، وفي تلك الحال لا يكون كُفر ولا إيمان، وهو المروي عن ابن عباس(٨٩)، ومحمد بن إسحاق(٩٠)، ورجّحه ابن جرير الطبري(٩١)، وقال به السمرقندي(٩٢)، وذكره كل من: الثعلبي، والبغوي، ومكي، والماوردي(٩٣)، وغيرهم.

وأما الشيخ السعدي فقد وافق القائلين بالقول الأول، وبين أن ما ذكره الله عز وجل عن إبراهيم بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ إنما كان على وجه المناظرة والتنزّل مع قومه لإقامة الحجة عليهم، وبيان بطلان ما هم عليه من الضلال، ثم استدرك على من قال أنه مقام نظر حال طفولته بأنه قول لا دليل عليه.

والذي يظهر –والله أعلم– أن ما ذهب إليه الشيخ السعدي وغيره من المفسرين هو الراجح من أربعة أوجه:

الأول: أنه القول الذي تؤيده عدّة قرائن في السياق، فمن ذلك إخبار الله عن إبراهيم عليه السلام قبل هذه الواقعة بأنه قال لأبيه آزر: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤] وفي هذا دلالة على أنه عرف ربّه قبل حدوث هذه الواقعة.

ومن ذلك أن الله تعالى قال عنه: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥] ثم قال بعد ذلك مباشرة: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ﴾ الآية، والفاء تقتضي الترتيب، فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربه(٩٤).

ومن ذلك ما ذكره الله عنه بعد ذلك بقوله: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ..﴾ إلى قوله: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠-٨١] [الأنعام : ٨٠].

---

(٨٩) أخرجه الطبري في جامع البيان (٩/٣٥٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١٣٢٨).

(٩٠) أخرجه الطبري في جامع البيان (٩/٣٥٦)، وذكره ابن كثير في تفسيره (٣/٢٦١).

(٩١) انظر: جامع البيان (٩/٣٥٦).

(٩٢) انظر: بحر العلوم (١/٤٦٢).

(٩٣) انظر على الترتيب: الكشف والبيان (٤/١٦٤)، معالم التنزيل (٣/١٥٩)، الهداية (٣/٢٠٨٣)، النكت والعيون (٢/١٣٦).

(٩٤) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي (١٣/٣٩).

ومن المعلوم أن القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه(٩٥).

الثاني: أنه القول الذي تؤيده آيات كثيرة في مواضع أخرى من كتاب الله عز وجل، ومن ذلك نفي الله –عز وجل– كون الشرك الماضي عن إبراهيم كما في قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النَّحل: ١٢٠] ، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأَنْعَام: ١٦١]، ونفي الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي، فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوماً ما(٩٦).

ومن ذلك أيضاً ما جاء من إخبار الله عنه عليه السلام وثناءه عليه بالتوحيد في آيات كثيرة، منها قوله: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الصَّافَّات: ٨٤]، وقوله ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأَنْعَام : ١٦١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ [الأَنبِيَاء: ٥١-٥٢]، إلى غير ذلك من الآيات، والقول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدم ذلك(٩٧).

الثالث: أنه القول المتوافق مع ما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة»(٩٨)، وما ثبت عنه ﷺ في صحيح مسلم أنه قال: «قال الله إني خلقت عبادي حنفاء»(٩٩)، وإذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف بخليل الرحمن، بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة، والسجيّة المستقيمة، بعد رسول الله ﷺ بلا شك ولا ريب(١٠٠).

---

(٩٥) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٦٩/١).

(٩٦) انظر: أضواء البيان (٤٨٦/١).

(٩٧) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٨١/١).

(٩٨) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، برقم: ١٣٨٥، (١٠٠/٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب: كتاب القدر، باب: معنى: كل مولود يولد على الفطرة، برقم: ٢٦٥٨، (٢٠٤٧/٤).

(٩٩) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة، برقم: ٢٨٦٥، (٢١٩٧/٤).

(١٠٠) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢٦٢/٣).

الرابع: أن غاية ما ستدل به أصحاب القول الثاني أمران، الأول: ما روي عن ابن عباس من طريق علي بن أبي طلحة وفيه أن إبراهيم عليه السلام لما جنّ عليه الليل رأى كوكباً فقال هذا ربي، فعبده حتى غاب عنه، وكذلك الشمس والقمر، فلما تم نظره قال: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾(١٠١). والثاني: قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ فقالوا: إن في طلب الهداية دلالة على الحيرة.

فأما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما إن صح؛ فيُجاب عنه بأنه لم يقصد من قوله: "عَبَدها" العبادة على حقيقتها إنما أراد على ما يظهر لقومه، وعلى كل حال فهو مُعارَضٌ بما سبق من الأدلة، وبما هو معروف عن أكثر العلماء وجميع الطوائف بل حتى أكثر أهل الكلام والأشعرية مِن أنّ الأنبياء معصومون من الكبائر ومنها الشرك، وهو أيضاً قول أكثر المفسرين والمحدّثين والفقهاء، بل لم يُنقل عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة إلا ما يوافق القول الأول كما ذكر ابن تيمية –رحمه الله–(١٠٢).

وأما استشهادهم بقوله: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ وقولهم: إن في طلب الهداية دلالة على الحيرة، فإنه مُعارضٌ أيضاً بما ذكرنا من الآيات والأحاديث الدالة على سلامة الخليل عليه السلام من الشرك، وأنه ما قال ذلك إلا إبطالاً لما عليه قومه من الشرك بالله –عز وجل–.

يقول ابن الجوزي: "واحتجّ أرباب هذا القول بقوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي﴾ وهذا يدل على نوع تحيير، قالوا: وإنما قال هذا في حال طفولته على ما سبق إلى وهْمه، قبل أن يثبُتْ عنده دليل. وهذا القول لا يُرتضى، والمتأهلون للنبوة محفُوظون من مثل هذا على كل حال. فأما قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي﴾ فما زال الأنبياء يسألون الهدى، ويتضرّعون في دفع الضلال عنهم، كقوله: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، ولأنه قد آتاه رشده من قبل، وأراه ملكوت السماوات والأرض ليكون موقناً، فكيف لا يعصمه عن مثل هذا التحيير؟!"(١٠٣).

(١٠١) أخرجه الطبري في جامع البيان (٩/٣٥٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١٣٢٨).
(١٠٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤/٣١٩).
(١٠٣) زاد المسير (٢/٤٨).

وبهذا يتبين صحة ما ذهب إليه السعدي من القول بأن إبراهيم عليه السلام كان في مقام مناظرة مع قومه لا نظر، ويتجلى بُطلان ما استدل به أصحاب القول الآخر، وأن ما ذكروه لا يرتقي إلى مقام أدلة أصحاب القول الأول، ولعل هذا ما جعل السعدي لا يعتبر به؛ حتى علل استدراكه وإبطاله لما قالوه بعدم وجود الدليل عليه (١٠٤)، والله أعلم.

الموضع الخامس

في كيفية تعليم الله لداود عليه السلام صنعة الدروع

وذلك عند تفسيره لقوله: ﴿عَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "والاحتمال الذي ذكره المفسرون، لا دليل عليه إلا قوله: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾ [سبأ: ١٠]، وليس فيه أن الإلانة من دون سبب، والله أعلم بذلك"(١٠٥).

ثانياً: الدراسة:

أورد السعدي رحمه الله في معنى تعليم الله داود عليه السلام صنعة الدروع في هذه الآية احتمالين:

الأول: أن تعليم الله لداود عليه السلام الدروع كان على جَرِي العادة، وأن إلانة الحديد له كان بما علّمه الله من الأسباب لإذابتها بما هو معروف اليوم؛ لامتنان الله بذلك على العباد وأمْرهم بشكرها، ولولا أن صنعته من الأمور التي جعلها الله مقدورة للعباد لما امتنّ عليهم بذلك، ولمَا ذكر فائدتها؛ لأن الدروع التي صنع داود عليه السلام مُتعذر أن يكون المراد أعيانها، وإنما المنة بالجنس. **والثاني:** أن تعليم الله تعالى لداود صناعة الدروع وإلانة الحديد له من خوارق العادات حتى كان الحديد بين يديه كالعجين والطين من دون إذابة له على النار.

---

(١٠٤) وقد ذكر الرازي أكثر من اثني عشرة حجة في إبطال قول القائلين بأنه كان في مقام نظر لا مناظرة، وللاستزادة، انظر: مفاتيح الغيب (٣٩/١٣).

(١٠٥) تيسير الكريم الرحمن ص٥٢٨.

ثم اختار الأول، واستدرك على القائلين بالاحتمال الثاني بأن قوله: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾ ليس فيه دليل على أن الإلانة من دون سبب.

والقول بأن إلانة الحديد لداود عليه السلام كانت من غير سبب هو الأشهر، وهو المروي عن بعض السلف كابن عباس(١٠٦)، وقتادة(١٠٧)، والحسن(١٠٨)، والسدي(١٠٩)، وقول عامة المفسرين(١١٠).

وأما الاحتمال الذي اختاره السعدي فلم أجد من ذَكَرَه أو أشار إليه من العلماء قبل السعدي، إنما ذَكَرَ بعضهم أن الله أعطى داود عليه السلام من القوة ما يَثْني به الحديد(١١١).

والذي يظهر –والله أعلم– أن إلانة الحديد لداود عليه السلام مما أجمله الله في القرآن، وسواء كانت بسبب أو بغير سبب فإنها مما امتنّ الله به على نبيّه عليه السلام، ويبقى القول بأن الإلانة كانت من غير سبب، وأنها من خوارق العادات الأقوى احتمالاً من غيره؛ لأنه المروي عن السلف رضوان الله عليهم، والمتوافق مع سياق الآيات التي جاءت في امتنان الله تعالى على بعض أنبياءه، وقد ذكر الله هذا الامتنان بعد ذكره لامتنانه على نبيه سليمان عليه السلام بالريح، وإذا كانت هذه الريح من خوارق العادات فما الذي يمنع أن تكون إلانة الحديد من خوارق العادات كذلك، وذلك ليس بمستبعد من قدرة الله عز وجل، خاصة أن تعليمه لنبيه هذه الصنعة، وهذا العمل كان لله عز وجل، حيث

(١٠٦) انظر: البسيط، للواحدي (٣٢٤/١٨)، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٦٦/١٤).

(١٠٧) انظر: جامع البيان، للطبري (٢٢٢/١٩)، معاني القرآن، للنحاس (٣٩٦/٥).

(١٠٨) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (٣١٦٢/١٠)، الدر المنثور، للسيوطي (٦٧٦/٦).

(١٠٩) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٦٦/١٤)، البحر المحيط، لأبي حيان (٥٢٦/٨).

(١١٠) كالفراء في معاني القرآن (٣٥٥/٢)، والسمرقندي في بحر العلوم (٨١/٣)، والثعلبي في الكشف والبيان (٧٢/٨)، ومكي في الهداية (٥٨٩١/٩)، والواحدي في الوسيط (٤٨٨/٣)، والزمخشري في الكشاف (٥٧١/٣)، والرازي في مفاتيح الغيب (١٩٦/٢٥)، وابن كثير في تفسيره (٤٣٩/٦)، والألوسي في روح المعاني (٢٨٩/١١)، وغيرهم.

(١١١) كالثعلبي في الكشف والبيان، (٧٢/٨)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٢٦٦/١٤)، وأما من جاء بعد السعدي ورجح هذا القول فمنهم: عبد الكريم الخطيب في تفسيره: التفسير القرآني للقرآن (٧٨٦/١١)، وذكره الشيخ ابن عثيمين في تفسيره لسورة سبأ ص٨٩، ورجّح ما رجحه أصحاب القول الأول.

علل سبب هذه الإلانة بقوله: ﴿أَنِ ٱعۡمَلۡ سَٰبِغَٰتٖ﴾ [سَبَإ: ١١] أي: دروعاً طويلة واسعة، وهذه الصنعة من لوازم الجهاد في سبيل الله، والله أعلم.

وأما ما ذكره السعدي –رحمه الله– من أن إلانة الحديد كان بما عُرف اليوم من الأسباب؛ لأن الله امتن بذلك على العباد وأمرهم بشكرها، إشارة إلى قوله: ﴿ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سَبَإ: ١٣] وأنه لولا أن صنعته من الأمور التي جعلها الله مقدورة للعباد لما امتنّ عليهم بذلك، ولَمَا ذَكَر فائدتها؛ لأن الدروع التي صنع داود عليه السلام متعذر أن يكون المراد أعيانها، وإنما المنة بالجنس، فيجاب عنه أن امتنان الله على نبيه داود بإلانة الحديد من غير سبب لا تمنع أن تكون إلانته بما عرف اليوم من الأسباب من امتنان الله على عباده كذلك، كيف وقد امتن الله عز وجل على عباده بإنزال الحديد دون ذكر إلانته فقال: ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحَدِيد: ٢٥]، والله تعالى أعلم.

الموضع السادس

في نوع الحرف

في قوله: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ [الحَج: ٣٠].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "والظاهر أن ﴿مِنَ﴾ هنا ليست لبيان الجنس، كما قاله كثير من المفسرين، وإنما هي للتبعيض، وأن الرجس عام في جميع المنهيات المحرمات، فيكون منهياً عنها عموماً، وعن الأوثان التي هي بعضها خصوصاً"(١١٢).

ثانياً: الدراسة:

اختلف المفسرون والمعْرِبون في نوع الحرف ﴿مِنَ﴾ في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

(١١٢) تيسير الكريم الرحمن ص٥٣٧.

الأول: أنه لبيان الجنس، والمعنى: اجتنبوا الأوثان التي هي رجس، فهو أمر باجتناب عبادتها(١١٣)، وهذا قول عامة العلماء من المفسرين والمعربين(١١٤).

الثاني: أنه للتبعيض، والمعنى: اجتنبوا الرجس الذي يكون من هذه الأوثان، وممن قال به الأخفش(١١٥)، وابن أبي الربيع(١١٦).

الثالث: أنها لابتداء الغاية، والمعنى: أنه نهاهم عن الرجس نهياً عاماً ثم عَيّن لهم مبدأه الذي منه يلحقهم، إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس، وممن قال به العكبري(١١٧)، والبقاعي(١١٨).

وأما الشيخ السعدي فقد اختار القول الثاني فجعل ﴿مِنَ﴾ في هذه الآية للتبعيض، وأن الرجس عام في جميع المنهيات المحرمات، فيكون النهي عنها في هذه الآية عموماً، وعن الأوثان التي هي بعضها خصوصاً.

والذي يظهر –والله أعلم– أن الراجح قول مَن قال إنها للجنس؛ لأن القول بأنها للتبعيض يجعل أن بعضها ليس كذلك، والأوثان في اصطلاح الشرع: جمع وثن، وهو اسم يتناول كل معبود من دون الله(١١٩)، وفي الحديث: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد»(١٢٠) وفيه الإشارة إلى إطلاق الوثن على كل ما يعبد من دون الله.

---

(١١٣) انظر: جامع البيان، للطبري (٥٣٥/١٦) وعزاه لابن عباس وابن جريج، البسيط، للواحدي (٣٨١/١٥).

(١١٤) كالزجاج في معاني القرآن وإعرابه (٤٢٤/٣) و (٢٩/٥)، والنحاس في معانيه (٤٠٥/٤)، وابن الأنباري في الأضداد (٢٥٣/١)، والسمرقندي في بحر العلوم (٤٥٨/٢)، وابن الوراق في علل النحو ص٢٠٨، ومكي في الهداية (٤٨٨٣/٧)، والسمعاني في تفسيره (٤٣٦/٣)، والزمخشري في الكشاف (١٥٥/٣)، وابن الجوزي في زاد المسير (٢٣٥/٣)، والرازي في مفاتيح الغيب (٢٢٣/٢٣)، وابن يعيش في شرح المفصل (٤٦٠/٤)، وابن مالك في شرح الكافية (٧٩٩/٢)، وابن جزي في التسهيل (٣٩/٢)، وابن كثير في تفسيره (٣٦٨/٥)، والشنقيطي في أضواء البيان (٢٥٤/٥)، وغيرهم.

(١١٥) انظر: معاني القرآن (٤٥١/٢).

(١١٦) انظر: تفسير الكتاب العزيز وإعرابه ص٣٥٢.

(١١٧) انظر: اللباب في علل البناء والإعراب (٢٥٤/١).

(١١٨) انظر: نظم الدرر (٤٧١/٨).

(١١٩) انظر: فتح المجيد، للتميمي ص٢٢٠.

(١٢٠) أخرجه مالك في الموطأ (٢٤٠/٢) عن عطاء بن يسار مرسلاً، وابن سعد في الطبقات الكبرى (١٨٥/٢)، وصححه الألباني في هداية الرواة (٣٤٩/١)، وتحذير الساجد ص٢٤.

ثم إن القول بأنها للجنس هو القول الأشهر، وقول أكثر أهل التأويل كما أشار إلى ذلك الواحدي(١٢١)، وهو الموافق للمعنى الوارد عن السلف في هذه الآية، فقد أخرج ابن جرير الطبري عن ابن عباس وغيره أنه قال في معنى قوله: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ أي: "فاجتنبوا طاعة الشيطان في عبادة الأوثان"(١٢٢)، والأولى حمل كتاب الله عز وجل على الأوجه الإعرابية القوية والمشهورة(١٢٣).

وأما ما ذكره السعدي من أن الرجس -إذا قيل بأنها للتبعيض- يكون عاماً في جميع المنهيات المحرمات، فيكون النهي عنها في هذه الآية عموماً، وعن الأوثان التي هي بعضها خصوصاً، فيجاب عنه أنه لا يمتنع أن يكون النهي في هذه الآية عن رجس الأوثان فقط، ويبقى النهي عن سائر الأرجاس في غير هذا الموضع كما ذكر بعض العلماء(١٢٤).

قال ابن الأثير: "فالرّجس جامع للأوثان، وغيرها، و﴿مِنَ﴾ بيّنت أحد أنواعه، ولو كانت للتّبعيض، لأثبتت في الأوثان ما ليس برجس"(١٢٥).

وقال ابن الحاجب: "فالرجس ههنا ليس بعضاً للأوثان، وإنما أريد به نفس الاوثان، فكان مطابقاً في قصد المتكلم. والرجس إن كان يصح أن يطلق على أعم من الأوثان؛ فيصح إطلاقه على الأوثان، ولذلك فُسّر بها، ولا يستقيم أن تكون ههنا للتبعيض، لأن الأعم لا يكون بعضاً للأخص، والمطابق لا يكون بعضاً لمطابقه"(١٢٦).

وأما القول بأنها لابتداء الغاية، فهو وإن كان محتملاً إلا أن القول بأنها للجنس يبقى الأكثر احتمالاً لما ذُكر، والله أعلم.

---

(١٢١) انظر: البسيط (٣٨٢/١٥).
(١٢٢) جامع البيان (٥٣٥/١٦).
(١٢٣) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٧١/٢).
(١٢٤) انظر: الجامع الأحكام القرآن، للقرطبي (٥٤/١٢).
(١٢٥) انظر: البديع في علم العربية (٢٤٥/١).
(١٢٦) انظر: أمالي ابن الحاجب (٧٧٥/٢).

قال ابن عطية: "والكلام يحتمل معنيين أحدهما أن تكون ﴿مِنَ﴾ لبيان الجنس فيقع نهيه عن رجس الأوثان فيقع نهيها في غير هذا الموضع، والمعنى الثاني: أن تكون ﴿مِنَ﴾ لابتداء الغاية فكأنه نهاهم عن الرجس عاماً ثم عين لهم مبدأ الذي منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس، ويظهر أن الإشارة إلى الذبائح التي كانت للأوثان فيكون هذا مما يُتلى عليهم، ومن قال ﴿مِنَ﴾ للتبعيض قلب معنى الآية وأفسده"(١٢٧).

الموضع السابع

في معنى قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾ [النُّور: ٦١].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما تفسيرها بالمملوك، فليس بوجيه، لوجهين: أحدهما: أن المملوك لا يقال فيه: ملكت مفاتحه، بل يقال: ما ملكتموه، أو ما ملكت أيمانكم؛ لأنهم مالكون له جملة، لا لمفاتحه فقط. والثاني: أن بيوت المماليك، غير خارجة عن بيت الإنسان نفسه، لأن المملوك وما ملكه لسيده، فلا وجه لنفي الحرج عنه"(١٢٨).

ثانياً: الدراسة:

ذكر العلماء في معنى قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾ ثلاثة أقوال:

الأول: أن المعنى الأكل من البيوت التي أنتم متصرفون فيها بالوكالة أو نحوها، وهو المروي عن ابن عباس(١٢٩)، وعكرمة(١٣٠)، والسدي(١٣١)، وهو اختيار ابن جرير الطبري(١٣٢)، وقال به النحاس، ومكي، والزمخشري، والبقاعي، وأبو السعود، والشوكاني(١٣٣)، وغيرهم.

---

(١٢٧) المحرر الوجيز (٤/١٢٠).

(١٢٨) تيسير الكريم الرحمن ص٥٧٥.

(١٢٩) أخرجه الطبري في جامع البيان (١٧/٣٧٠)، وذكره الماوردي في النكت والعيون (٤/١٢٤).

(١٣٠) انظر: تفسير عبد الرزاق (٢/٤٤٨)، وذكره الواحدي في البسيط (١٦/٣٧٦).

(١٣١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨/٢٦٤٦)، وذكره البغوي في معالم التنزيل (٦/٦٥).

(١٣٢) انظر: جامع البيان (١٧/٣٧١).

(١٣٣) انظر على الترتيب: معاني القرآن (٤/٥٥٩)، الهداية (٨/٥١٦١)، الكشاف (٣/٢٥٧)، نظم الدرر (١٣/٣١٧)، إرشاد العقل السليم (٦/١٩٦)، فتح القدير (٤/٦٢).

الثاني: أن المعنى بيت الرجل نفسه، وهو المروي عن مجاهد، والضحاك، وقتادة(١٣٤)، وقال به الجصاص، وابن الجوزي(١٣٥).

الثالث: أن المراد الأكل من بيوت المماليك؛ لأن مال العبد لسيده، وهو المروي عن سعيد بن جبير(١٣٦)، وقال به الفراء، وابن قتيبة، والسمرقندي(١٣٧).

وأما السعدي فقد فَسّر الآية على القول الأول ثم تعقّب قول من قال بأن المراد المماليك بعدم وجاهة هذا القول؛ لأنهم مالكون لهم جملة، لا لمفاتح بيوتهم فقط، ولأن بيوت المماليك لا تخرج عن بيت الإنسان نفسه؛ كون المملوك وما مَلك مُلك لسيده.

والذي يظهر -والله أعلم- أن ما ذهب إليه السعدي وغيره من العلماء وعلى رأسهم شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري هو القول الراجح؛ لموافقته لظاهر القرآن، وسبب النزول، فقد روى البزار وغيره بسند صحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان المسلمون يرغبون في النفير مع رسول الله ﷺ فيدفعون مفاتيحهم إلى ضمنائهم ويقولون قد أحللنا لكم أن تأكلوا مما احتجتم إليه، وكانوا يقولون: إنه لا يحل لنا أن نأكل؛ إنهم أذنوا عن غير طيب أنفسهم، وإنما نحن أمناء، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾"(١٣٨)، وإذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير(١٣٩).

---

(١٣٤) انظر: جامع البيان، للطبري (٣٧١/١٧)، تفسير ابن أبي حاتم (٢٦٤٧/٨)، النكت والعيون، للماوردي (١٢٤/٤).

(١٣٥) انظر: أحكام القرآن (٤٣٣/٣)، تذكرة الأريب في تفسير الغريب ص٢٦٠.

(١٣٦) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٦٤٦/٨)، وذكره الماوردي في النكت والعيون (١٢٤/٤) عن أبي عيسى.

(١٣٧) انظر على الترتيب: معاني القرآن (٢٦١/٢)، غريب القرآن ص٣٠٨، بحر العلوم (٥٢٥/٢).

(١٣٨) أخرجه البزار كما في كشف الأستار (٦٢/٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٦٤٦/٨)، قال الهيثمي في مجمع الزائد: "رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح"، وصحح إسناده السيوطي في لباب النقول ص١٤٦. وهو بنحوه عن عبيد الله بن عبد الله وابن المسيب عند عبد الرزاق في تفسيره (٤٤٦/٢)، وابن جرير في جامع البيان (٣٦٨/١٧)، والواحدي في أساب النزول ص٣٣٠، والسيوطي في الدر المنثور (٢٢٤/٦).

(١٣٩) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢١٥/١).

قال النحاس بعدما ذكر ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها: "وهذا القول من أجل ما رُوي في الآية؛ لما فيه عن الصحابة والتابعين من التوقيف أن الآية نزلت في شيء بعينه"(١٤٠).

وأما القول بأن المراد بيت الرجل نفسه، فيُجاب عنه بأن الله ذكر الأكل من بيت الرجل نفسه بقوله: ﴿مِنۢ بُيُوتِكُمۡ﴾ وعليه فالقول بأن المراد بقوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾ بيت الرُجل نفسه كذلك يعدّ تكراراً، وهو ما يُنزّهُ عنه كلام الله عز وجل، ومن المعلوم أن الكلام إذا دار بين التأسيس والتوكيد فحمله على التأسيس أولى(١٤١)، يقول ابن الفرس مستبعداً هذا القول: "وهذا ضعيف لأن ما تقدم من قوله: ﴿بُيُوتِكُمۡ﴾ يغني عنه"(١٤٢).

وأما القول بأن المراد المماليك أو بيوتهم فيردُّهُ ما ذكره السعدي من أنهم مالكون لهم جملة، لا لمفاتِحَ بيوتهم فقط، ولأن بيوت المماليك لا تخرج عن بيت الإنسان نفسه؛ كون المملوك وما مَلك مُلْكٌ لسيده، وإذا كانت غير خارجة عن بيت الرجل نفسه، فالقول بأن المراد المماليك أو بيوتهم يكون من التكرار الذي أشرنا بتنزيه كلام الله عز وجل عنه، والله أعلم.

الموضع الثامن

في المراد بصاحب مدين

المذكور في قصة موسى عليه السلام في قوله: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ ذَٰلِكَ بَيۡنِي وَبَيۡنَكَۖ أَيَّمَا ٱلۡأَجَلَيۡنِ قَضَيۡتُ فَلَا عُدۡوَٰنَ عَلَيَّۖ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٞ﴾ [القَصَص : ٢٣-٢٨].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وهذا الرجل، أبو المرأتين، صاحب مدين، ليس بشعيب النبي المعروف، كما اشتهر عند كثير من الناس، فإن هذا قول لم يدل عليه دليل، وغاية ما يكون أن شعيباً عليه السلام قد كانت بلدُه مدْين، وهذه القضية جرت في مدين، فأين الملازمة بين الأمرين؟ وأيضاً، فإنه غير معلوم أن موسى أدرك زمان شعيب، فكيف بشخصه؟

(١٤٠) الناسخ والمنسوخ ص٦٠١.
(١٤١) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (١٢٠/٢).
(١٤٢) أحكام القرآن (٣٨٩/٣).

ولو كان ذلك الرجل شعيباً، لذكره الله تعالى، ولسمّته المرأتان، وأيضاً، فإن شعيباً عليه الصلاة والسلام، قد أهلك الله قومه بتكذيبهم إياه، ولم يبْق إلا من آمن به، وقد أعاذ الله المؤمنين أن يَرْضوا لِبنتَي نبيهم، بمنعهما عن الماء، وصدّ ماشيتهما، حتى يأتيهما رجل غريب، فيُحسن إليهما، ويسقي ماشيتهما، وما كان شعيب ليرضى أن يَرْعى موسى عنده ويكون خادماً له، وهو أفضل منه وأعلى درجة، والله أعلم، إلا أن يقال: هذا قبل نبوة موسى فلا منافاة، وعلى كل حال لا يعتمد على أنه شعيب النبي بغير نقل صحيح عن النبي ﷺ"(١٤٣).

ثانياً: الدراسة:

اختلف العلماء في المراد بصاحب مدين المذكور في هذه القصة على قولين:

الأول: أنه النبي شعيب عليه السلام، وهو المروي عن مجاهد، والضحاك، والسدي(١٤٤)، وقال به السمرقندي، والواحدي، وابن الجوزي(١٤٥)، وعزاه بعضهم لأكثر المفسرين(١٤٦)، ونسبه آخرون إلى الجمهور(١٤٧).

الثاني: أنه ليس بشعيب النبي المعروف، وهو المروي عن ابن عباس، وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، وسعيد بن جبير، والحسن(١٤٨)، ووهب بن منبه(١٤٩)، ورجحه الإمام ابن كثير(١٥٠).

وأما السعدي فقد نفى كونه شعيب النبي المعروف، ثم استدرك على مَن قال بذلك، وعلل استدراكه بعدم وجود ما يدل عليه، إضافة إلى أن موسى لم يُدْرك زمن شعيب، ومن باب أولى عدم إدراكه لشخصه، وأن هذا الرجل لو كان شعيباً لذكره الله عز وجل، ولسمّته المرأتان، ولو كان شعيباً لَمَا رضي المؤمنون من قومه صدّ بنْتيه عن الماء، ولا رضيَ شعيب نفسه أن يكون موسى ﷺ خادماً عنده.

---

(١٤٣) تيسير الكريم الرحمن ص٦١٤.

(١٤٤) انظر الكشف والبيان، للثعلبي (٢٤٤/٧)، معال التنزيل، للبغوي (٢٠٠/٦).

(١٤٥) انظر على الترتيب: بحر العلوم (٦٠٣/٢)، البسيط (٣٦٨/١٧)، زاد المسير (٣٧٩/٣).

(١٤٦) كالواحدي في البسيط، (٣٦٨/١٧)، والسمعاني في تفسيره (١٣٢/٤).

(١٤٧) كابن عطية في المحرر الوجيز (٢٨٤/٤)، وابن جزي في التسهيل (١١٢/٢).

(١٤٨) ذكر بعض المفسرين أن الحسن مع القائلين بأنه شعيب عليه السلام، ولكن الصحيح عكس ذلك كما سيأتي بيانه.

(١٤٩) انظر: جامع البيان، للطبري (٢٢٣/١٨)، الكشف والبيان، للثعلبي (٢٤٤/٧)، النكت والعيون، للماوردي (٢٤٧/٤).

(١٥٠) انظر تفسير القرآن العظيم (٢٠٥/٦).

والذي يظهر –والله أعلم– أن هذا الرجل الذي جاء خبره في هذه القصة ليس بشعيب النبي المعروف للأوجه التي ذكرها السعدي –رحمه الله–، إضافة إلى أنه لم يرد عن الصحابة رضوان الله عنهم أنه شعيب عليه السلام بل الثابت عنهم عكس ذلك، قال ابن تيمية: "ولم يُذكر عن هذا الشيخ أنه كان شعيباً، ولا أنه كان نبياً، ولا عند أهل الكتابين أنه كان نبياً، ولا نُقل عن أحد من الصحابة أن هذا الشيخ الذي صاهر موسى كان شعيباً النبي، لا عن ابن عباس ولا غيره، بل المنقول عن الصحابة أنه لم يكن هو شعيب"(١٥١).

وأما ما ذكره أصحاب القول الأول من كونه شعيب النبي المعروف حتى نسبه بعضهم إلى أكثر المفسرين، وعزاه آخرون للجمهور، فغاية ما استدل به أصحاب هذا القول أمران، **الأول**: ورود مدين في هذه القصة وارتباطها بالنبي شعيب عليه السلام، وليس في هذا حجة ولا دليل. **والثاني**: ما جاء في بعض الآثار والروايات التي صرحت بذكر شعيب في هذه القصة، وهي آثار لا يحتجّ بها لضعفها، قال ابن كثير: "وما جاء في بعض الأحاديث من التصريح بذكره في قصة موسى لم يصح إسناده، ثم من الموجود في كتب بني إسرائيل أن هذا الرجل اسمه يثرون"(١٥٢).

وأما ما ذكره بعضهم من أن هذا قول أكثر المفسرين أو الجمهور؛ فالذي يظهر أن مرادهم بالأكثر والجمهور المتأخرين من المفسرين لا السلف رضوان الله عليهم، وأما ما روي عن مجاهد والضحاك والسدي فلم يذكر له إسناد، بل أن مَن ذَكَره عن هؤلاء خَلَط بين الروايات حتى جعل الحسن مع القائلين بالقول الأول(١٥٣)، والصحيح خلافه؛ لأن الحسن إنما ذكر هذا القول عن بعضهم ثم نفاه، وهذا هو الثابت عنه كما أخرج ذلك ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم عنه أنه قال: "يقولون شعيب صاحب موسى، ولكنه سيد أهل الماء يومئذ"(١٥٤).

(١٥١) جامع المسائل (٦١/١).
(١٥٢) تفسير القرآن العظيم (٢٠٥/٦).
(١٥٣) كالثعلبي في الكشف والبيان (٢٤٤/٧)، والبغوي في معالم التنزيل (٢٠٠/٦).
(١٥٤) أخرجه الطبري في جامع البيان (٢٢٤/١٨)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٦٥/٩).

قال ابن تيمية: "فهذه كتب التفسير التي تروي بالأسانيد المعروفة عن النبي ﷺ والتابعين لم يذكر فيها عن أحد أنه شعيب النبي ﷺ، ولكن نقلوا بالأسانيد الثابتة عن الحسن البصري أنه قال: يقولون إنه شعيب وليس بشعيب، ولكنه سيد الماء يومئذ، فالحسن يذكر أنه شعيب عمن لا يعرف ويرد عليهم ذلك ويقول ليس هو شعيب"(١٥٥).

الموضع التاسع

في المراد بالمحمول والمركوب

في قوله: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤١-٤٢].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وهذا الموضع من أشكل المواضع عليَّ في التفسير، فإن ما ذكره كثير من المفسرين من أن المراد بالذرية الآباء، مما لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء، بل فيها من الإيهام، وإخراج الكلام عن موضوعه، ما يأباه كلام رب العالمين، وإرادته البيان والتوضيح لعباده"(١٥٦).

ثم قال: "وثَمَّ احتمال أحسن من هذا، وهو أن المراد بالذرية الجنس، وأنهم هم بأنفسهم، لأنهم هم من ذرية بني آدم، ولكن ينقض هذا المعنى قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ إن أريد: وخلقنا من مثل ذلك الفلك، أي: لهؤلاء المخاطبين، ما يركبون من أنواع الفلك، فيكون ذلك تكريراً للمعنى، تأباه فصاحة القرآن. فإن أريد بقوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ الإبل، التي هي سفن البر، استقام المعنى واتضح، إلا أنه يبقى أيضاً، أن يكون الكلام فيه تشويش، فإنه لو أُريد هذا المعنى، لقال: {وآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَاهم فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُون*وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ}، فأما أن يقول في الأول: ﴿حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، وفي الثاني: حملناهم، فإنه لا يظهر المعنى، إلا أن يقال: الضمير عائد إلى الذرية، والله أعلم بحقيقة الحال"(١٥٧).

---

(١٥٥) جامع المسائل (٦٣/١).

(١٥٦) تيسير الكريم الرحمن ص٦٩٦.

(١٥٧) المرجع السابق.

إلى أن قال: "فلما وصلت في الكتابة إلى هذا الموضع، ظهر لي معنى ليس ببعيد من مراد الله تعالى، وذلك أن من عَرَف جلالة كتاب الله وبيانه التام من كل وجه، للأمور الحاضرة والماضية والمستقبلة، وأنه يذكر من كل معنى أعلاه وأكمل ما يكون من أحواله، وكانت الفلك من آياته تعالى ونعمه على عباده، من حين أنعم عليهم بتعلمها إلى يوم القيامة، ولم تزل موجودة في كل زمان، إلى زمان المواجهين بالقرآن.

فلما خاطبهم الله تعالى بالقرآن، وذكر حالة الفلك، وعلم تعالى أنه سيكون أعظم آيات الفلك في غير وقتهم، وفي غير زمانهم، حين يعلمهم صنعة الفلك البحرية الشراعية منها والنارية، والجوية السابحة في الجو، كالطيور ونحوها، والمراكب البرية مما كانت الآية العظمى فيه لم توجد إلا في الذرية، نبَّه في الكتاب على أعلى نوع من أنواع آياتها فقال: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ أي: المملوء ركباناً وأمتعة. فحملهم الله تعالى، ونجاهم بالأسباب التي علمهم الله بها من الغرق، ولهذا نبههم على نعمته عليهم حيث أنجاهم مع قدرته على ذلك، فقال: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ﴾ [يس: ٤٣]"(١٥٨).

ثانياً: الدراسة:

اختلف العلماء في المراد بالذرية في قوله: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ على أربعة أقوال:

الأول: أن الخطاب لأهل مكة، والمراد بالذرية من نجا من ولد آدم في سفينة نوح، وهم آبائهم وأجدادهم الذين هؤلاء من نسلهم، وهو المروي عن ابن عباس، والضحاك، وقتادة، وابن زيد(١٥٩)، وقول ابن جرير الطبري(١٦٠)، وأكثر المفسرين(١٦١).

---

(١٥٨) تيسير الكريم الرحمن ص٦٩٦.

(١٥٩) أخرجها عنهم الطبري في جامع البيان (٤٤٣/١٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣١٩٦/١٠)،

(١٦٠) انظر: جامع البيان (٤٤٢/١٩).

(١٦١) كالسمرقندي في بحر العلوم (١٢٤/٣)، والثعلبي في الكشف والبيان (١٢٩/٨)، ومكي في الهداية (٦٠٤٠/٩)، والواحدي في الوسيط (٥١٤/٣)، والسمعاني في تفسيره (٣٨٠/٤)، والعز بن عبد السلام في تفسيره (٤٠/٣)، وابن كثير في تفسيره (٥١٥/٦)، وغيرهم.

الثاني: أن المراد الأولاد والضعفاء، والمعنى: وآية لأهل مكة أنّا حملنا أولادهم وضعفاءهم، والفلك على هذا القول يكون اسماً للجنس، والضميران كلاهما لأهل مكة[١٦٢]، وهو المروي عن السدي[١٦٣]، وقال به البيضاوي، والنسفي، وابن جزي[١٦٤]، وغيرهم.

الثالث: أن المراد ذرية القرون الماضية، أي: وآية لأهل مكة أنا حملنا ذرية القرون الماضية في الفلك المشحون، فالضميران على هذا مختلفان، حكاه النحاس عن علي بن سليمان الأخفش[١٦٥]، وذكره القرطبي عن المهدوي[١٦٦].

الرابع: أن المراد النطف التي حملها الله في بطون النساء تشبيهاً بالفلك المشحون، وهو المروي عن علي بن طالب[١٦٧].

وأما المراد بالمركوب المشار إليه بقوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ فقد اختلف العلماء في المراد فيه على قولين:

الأول: أن المراد السفن الي جُعلت بعد سفينة نوح عليه السلام، وهو المروي عن ابن عباس من طريق عطاء، وأبي مالك، والحسن، وأبي صالح، والضحاك، وقتادة، وابن زيد[١٦٨]، وهو اختيار ابن جرير الطبري[١٦٩]، ونسبه الزجاج إلى الأكثر[١٧٠].

---

(١٦٢) ذكره مكي في الهداية (٩/٦٠٤٠)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١٥/٣٤).

(١٦٣) انظر: النكت والعيون، للماوردي (٥/١٩)،

(١٦٤) انظر على الترتيب: أنوار التنزيل (٤/٢٦٩)، مدارك التنزيل (٣/١٠٥)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢/١٨٣).

(١٦٥) انظر: معاني القرآن (٣/٢٦٧)

(١٦٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٥/٣٤).

(١٦٧) انظر: النكت والعيون، للماوردي (٥/١٩)، تفسير القرآن، للسمعاني (٤/٣٨٠).

(١٦٨) أخرجها عنهم الطبري في جامع البيان (١٩/٤٤٤)، وذكرها النحاس في معاني القرآن (٥/٤٩٨)، ومكي في الهداية (٩/٦٠٤١).

(١٦٩) انظر: جامع البيان (١٩/٤٤٦).

(١٧٠) انظر: معاني القرآن وإعرابه (٤/٢٨٨).

الثاني: أن المراد الإبل، وهو المروي عن ابن عباس من طريق أبي صالح، وعكرمة، وعبد الله بن شداد، والحسن، ومجاهد(١٧١)، وقال به الزمخشري(١٧٢)، والبيضاوي(١٧٣)، والنسفي، وغيرهم

وأما الشيخ السعدي فبعد أن أشار إلى ما ذكره كثير من المفسرين القائلين بأن المراد بالذرية الآباء؛ استشكل هذا القول واستدرك على القائلين به بأن إطلاق الذرية على الآباء مما لا يُعهد في القرآن، وأن فيه من الإيهام وإخراج الكلام عن موضوعه ما يأباه كلام رب العالمين.

ثم أطال في ذكر بعض الاحتمالات الأخرى إلى أن استقر -رحمه الله- على أن المراد بالذرية الجنس، وأنهم هم بأنفسهم؛ لأنهم هم من ذرية بني آدم، وأن المراد بقوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ أي: تعليم ذريتهم من بعدهم صنعة الفلك البحرية الشراعية، والنارية، والجوية السابحة في الجو من الطائرات ونحوها، والمراكب البرية مما كانت الآية العظمى فيه لم توجد إلا في الذرية.

وهذا الرأي الذي تبناه السعدي أكّده في موضع آخر فقال: "فإنه لما كان القرآن خطاباً لأول هذه الأمة وآخرها، والقرآن أوسع المعاني وأشملها، وقد علم الباري -جل جلاله- بعلمه المحيط أن الفلك المتنوعة، من سفن بحرية، ومن قطارات وسيارات برية، ومن طائرات هوائية بجميع أنواعها، علم تعالى أنها تتسع جداً في آخر الزمان، وأنه لا يدركها هؤلاء المخاطبون أولاً، وإنما تدركها ذرياتهم قال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، فإنه لما كان جنس الفلك موجوداً، وهي السفن التي يعرفونها، صرح به، كما صرح بما كان أصله موجوداً في ذلك الوقت، ولكن الصناعة رقّته ونوّعته وفرّعته"(١٧٤) إلى أن قال: "والمقصود أن الآية الكريمة تشمل النعمة بجميع الفلك على اختلاف أنواعه: البري،

(١٧١) أخرجها عنهم الطبري في جامع البيان (١٩/٤٤٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/٣١٩٧)، وذكرها النحاس في معاني القرآن (٥/٤٩٨)، ومكي في الهداية (٩/٦٠٤١).

(١٧٢) انظر: الكشاف (٤/١٨).

(١٧٣) انظر: أنوار التنزيل (٤/٢٦٩).

(١٧٤) الرياض الناضرة والحدائق النيرة الزاهرة في العقائد والفنون المتنوعة الفاخرة ص٢١.

والبحري، والهوائي، وهذا متضمن للحث على الوسائل التي تدرك بها هذه الأشياء، وذلك بالتعلم للفنون والصناعات العصرية، فإنه لا وسيلة لها سوى ذلك، كما هو معروف لكل أحد"(١٧٥).

والذي يظهر -والله أعلم- أن ما ذكره أكثر العلماء من أن المراد بالذرية الآباء والأجداد الذين هؤلاء من نسلهم، وأن المراد بقوله: ﴿مَا يَرۡكَبُونَ﴾ السفن الي جعلت بعد سفينة نوح عليه السلام، هو أصح ما قيل في الآية، والله أعلم.

فأما القول بأن المراد بالذرية الآباء والأجداد فيؤيده خمسة أوجه:

الأول: أنه الأشبه بظاهر التنزيل، وذلك أن الله -عز وجل- أطلق هذا الوصف ﴿ٱلۡمَشۡحُونِ﴾ صراحة على سفينة نوح في آية أخرى فقال: ﴿فَأَنجَيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ﴾ [الشُّعَرَاء: ١١٩]، وعليه فالألف واللام في الفلك تكون للعهد، ولا يكون المحمول في ذلك الفلك إلا آباءهم وأجدادهم الذين هؤلاء من نسلهم، والقول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدم ذلك(١٧٦).

الثاني: أن إطلاق الذرية على الآباء مما يصح في اللغة، ولا يوجد ما يمنعه كما ذكر بعض العلماء، فاسم الذرية من الأضداد، يقع على الآباء كما يقع على الأبناء، والأب يسمى ذرية لأن الابن ذري منه، فكما جاز أن يقال للابن ذرية لأبيه؛ لأنه ذري منه، فكذلك يجوز أن يقال للأب ذرية للابن لأن ابنه ذري منه(١٧٧).

الثالث: أنه المروي عن عامة السلف رضي الله عنهم، وتفسير السلف وفهمهم لنصوص الوحي حجة على من بعدهم(١٧٨)، كما أنه القول الذي ذكره شيخ المفسرين ابن جرير الطبري دون غيره، ونسبه ابن عطية إلى جماعة من العلماء(١٧٩).

---

(١٧٥) المرجع السابق ص٢٢.

(١٧٦) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٨١/١).

(١٧٧) انظر: معاني القرآن، للفراء (٣٧٩/٢)، تهذيب اللغة، للأزهري (٦/١٥)، البسيط، للواحدي (٤٨٨/١٨)، لسان العرب، لابن منظور (٢٨٦/١٤).

(١٧٨) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٤٣/١).

(١٧٩) انظر: المحرر الوجيز (٤٥٥/٤).

الخامس: أن ما ذُكر من أقوال أخرى لا تَسْلم جميعها من خلل ينقُضها أو علة تُضعفها، فالمعنى على القول الثاني ينقضه -كما أشار السعدي- التكرار مع قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾.

وأما القول الثالث ففيه تفريق لضمائر السياق الواحد دون حجة توجب تفريقها، والقاعدة أن توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها(١٨٠).

وأما القول الرابع ففي غاية البعد والنكارة(١٨١) لمخالفته ظاهر القرآن، ولا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل.

قال أبو حيان: "وهذا لا يصح، لأنه من نوع تفسير الباطنية وغلاة المتصوفة الذين يُفسرون كتاب الله على شيء لا يدلّ عليه اللفظ بجهة من جهات الدلالة، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويدل على أنه أريد ظاهر الفلك قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾"(١٨٢).

وقال الألوسي: "والظاهر أنه لم يصح ذلك عنه رضي الله تعالى عنه، وفي الآية ما يبعده وهو أشبه شيء بتأويلات الباطنية"(١٨٣).

وأما القول بأن المراد بالمركوب في قوله: ﴿مَا يَرْكَبُونَ﴾: السفن التي جعلت بعد سفينة نوح عليه السلام فيؤيده أربعة أوجه:

الأول: دلالة قرينة السياق، وذلك قوله: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ﴾ [يس: ٤٣]، والغرق لا يكون إلا في الماء، يقول الطبري: "وأشبه القولين بتأويل ذلك قول من قال: عُني بذلك السفن، وذلك لدلالة قوله: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ﴾ على أن ذلك كذلك، وذلك أن الغرق معلوم ألا يكون إلا في الماء، ولا غرق في البر"(١٨٤).

---

(١٨٠) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢/٢٤١).
(١٨١) فتح القدير (٤/٤٢٧).
(١٨٢) البحر المحيط (٩/٦٩).
(١٨٣) روح المعاني (١٢/٢٦).
(١٨٤) جامع البيان (١٩/٤٤٦).

الثاني: أنه الأصح إسناداً عن ابن عباس ﷺ كما أشار إلى ذلك النحاس فقال: "وهذا أصحّها لأنه متصل الإسناد عن ابن عباس"(١٨٥).

الثالث: أنه القول المتوافق مع ما تم ترجيحه في المراد بالفلك، ولا يستقيم معنى الآيات إلا أن يكون قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ من جنس تلك الفلك، يقول ابن عطية: "وأما من خلط القولين فجعل الذرية في الفلك في قوم نوح في سفينة وجعل من مثله في الإبل فإن هذا نظر فاسد يقطع به قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ﴾ فتأمّله"(١٨٦).

الرابع: أن مَن ذهب إلى أن المراد بقوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ الإبل احتاج أن يجعل ﴿مِّن﴾ زائدة، ويجعل الإبل من السفينة في أنها تحمل الإنسان في البر كما تحمله السفينة في البحر، فهو مثلها في العمل والحمل لا في الصورة والخلقة(١٨٧)، وإذا دار الكلام بين الزيادة والتأصيل فحمله على التأصيل أولى(١٨٨).

وأما ما رواه أبو صالح عن ابن عباس من أن المراد الإبل فقد ذكر السمرقندي ما يدل على تراجع ابن عباس ﷺ عن ذلك حيث يقول: "أخبرني الثقة بإسناده عن أبي صالح قال: قال لي ابن عباس: ما تقول في قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ قلت: هي السفن، قال: خذ مني بآذان إنما هي الإبل، فلقيني بعد ذلك فقال: إني ما رأيتك إلا وقد غلبتني فيها، هي كما قلت ألا ترى أنه يقول: ﴿وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ﴾ يعني: إن نشأ نغرقهم في الماء ﴿فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ﴾ يعني: لا مغيث لهم و ﴿وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ﴾ يعني: لا يمنعون، فلا ينجون من الغرق"(١٨٩)، وبهذا يستقيم المعنى ويتضح المراد، والله تعالى أعلم.

(١٨٥) إعراب القرآن (٣/٢٦٨).
(١٨٦) المحرر الوجيز (٤/٤٥٥).
(١٨٧) انظر: البسيط، للواحدي (١٨/٤٩٠).
(١٨٨) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢/١٤٠).
(١٨٩) بحر العلوم (٣/١٢٥).

الموضع العاشر

في تحديد المرئي

المشار إليه في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النَّجم: ١١].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وقيل: إن المراد بذلك رؤية الرسول ﷺ لربه ليلة الإسراء، وتكليمه إياه، وهذا اختيار كثير من العلماء رحمهم الله، فأثبتوا بهذا رؤية الرسول ﷺ لربه في الدنيا، ولكن الصحيح القول الأول، وأن المراد به جبريل عليه السلام، كما يدل عليه السياق، وأن محمداً ﷺ رأى جبريل في صورته الأصلية التي هو عليها مرتين، مرة في الأفق الأعلى، تحت السماء الدنيا كما تقدم، والمرة الثانية فوق السماء السابعة ليلة أسْري برسول الله ﷺ، ولهذا قال: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ﴾ [النَّجم: ١٣] أي: رأى محمد جبريل مرة أخرى، نازلاً إليه"(١٩٠).

ثانياً: الدراسة:

اختلف المفسرون في المرئي المشار إليه في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ على قولين:

الأول: أنه جبريل عليه السلام، وهو المروي عن ابن مسعود، وعائشة(١٩١)، وقتادة(١٩٢)، وهو اختيار السمرقندي(١٩٣)، والبغوي(١٩٤)، وقال به الزمخشري، والبيضاوي، وابن جزي، وأبو حيان، وابن عاشور(١٩٥)، وغيرهم.

---

(١٩٠) تيسير الكريم الرحمن ص٨١٨.

(١٩١) انظر: معالم التنزيل، للبغوي (٤٠٣/٧)، المحرر الوجيز، لابن عطية (١٩٨/٥).

(١٩٢) انظر: جامع البيان، للطبري (٢٥/٢٢)، تفسير ابن أبي حاتم (٣٣١٩/١٠)،

(١٩٣) انظر: بحر العلوم (٣٥٩/٣).

(١٩٤) انظر: معالم التنزيل (٤٠٣/٧).

(١٩٥) انظر على الترتيب: الكشاف (٤٢٠/٤)، أنوار التنزيل (١٨٥/٥)، التسهيل لعلوم التنزيل (٣١٧/٢)، البحر المحيط (١١/١٠)، التحرير والتنوير (٩٨/٢٧).

الثاني: أنه الله تعالى، وهو المروي عن ابن عباس، وعكرمة(١٩٦)، والحسن(١٩٧)، وأبو العالية(١٩٨)، وقال به الواحدي(١٩٩)، والقرطبي(٢٠٠)، على اختلاف بينهم في نوع الرؤية هل كانت بعينه أم بفؤاده.

وأما الشيخ السعدي فبعد أن ذكر الأقوال في الآية استدرك على ما ذكر أنه قول كثير من العلماء من أن المراد رؤيته ﷺ لربه ليلة الإسراء فأثبتوا بذلك رؤية الرسول ﷺ لربه في الدنيا، ثم بين أن الصحيح القول الأول، وأن المرئي جبريل عليه السلام؛ لأن سياق الآيات قبل هذا الموضع وبعده فيه عليه السلام.

والذي يظهر والله أعلم أن ما ذهب إليه السعدي وغيره من العلماء هو الراجح، وذلك من وجهين:

الأول: ثبوت ذلك من جهة النبي ﷺ، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن مسروق، قال: كنت متكئاً عند عائشة رضي الله عنها فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث مَن تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئاً فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني، ولا تعجليني، ألم يقل الله -عز وجل-: ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّجم: ٧]، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء سادّاً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض» الحديث(٢٠١)، وإذا ثبت الحديث وكان نصاً في تفسير الآية فلا يصار إلى غيره(٢٠٢).

قال ابن عطية: "وحديث عائشة عن النبي ﷺ قاطع بكل تأويل في اللفظ؛ لأن قول غيرها إنما هو منتزع من ألفاظ القرآن"(٢٠٣).

---

(١٩٦) انظر: جامع البيان، للطبري (٢٢/٢٢)، زاد المسير، لابن الجوزي (١٨٦/٤).

(١٩٧) انظر: الكشف والبيان، للثعلبي (١٤٠/٩)، زاد المسير، لابن الجوزي (١٨٦/٤).

(١٩٨) انظر: البسيط، للواحدي (٢٣/٢١)، النكت والعيون، للماوردي (٣٩٤/٥).

(١٩٩) انظر: الوسيط (١٩٥/٤).

(٢٠٠) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٩٢/١٧).

(٢٠١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: معنى قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، برقم: ٢٨٧، (١٥٩/١).

(٢٠٢) انظر: قواعد التفسير، للسبت (١٦٩/١).

(٢٠٣) المحرر الوجيز (١٩٨/٥)، وقوله: "منتزع من ألفاظ القرآن" أي: ليس نصاً في الرؤية بالبصر.

الثاني: أنه القول الذي ينسجم معه سياق الآيات إذ الضمائر قبل هذا الموضع وبعده عائدة على جبريل عليه السلام، وتوحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها(٢٠٤)، وإدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عن ذلك(٢٠٥).

قال أبو حيان: "والصحيح أن جميع ما في هذه الآيات هو مع جبريل بدليل قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، فإنه يقتضي نزلة متقدمة"(٢٠٦).

الموضع الحادي عشر

في عائد الضمير

في قوله: ﴿رَجْعِهِۦٓ﴾ من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ [الطَّارِق: ٨].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وقد قيل: إن معناه، أن الله على رجع الماء المدفوق في الصلب لقادر، وهذا – وإن كان المعنى صحيحًا – فليس هو المراد من الآية، ولهذا قال بعده: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطَّارِق: ٩]"(٢٠٧).

ثانياً: الدراسة:

اختلف العلماء في عائد الضمير في قوله: ﴿عَلَىٰ رَجْعِهِۦ﴾ على قولين:

الأول: أنه عائد على الإنسان، ثم اختلفوا في معناه فمنهم من قال: إن الله قادر على رجع الإنسان من حال إلى حال كحاله من الكبر إلى حال الصغر، وهو المروي عن الضحاك(٢٠٨)، ومقاتل بن حيان(٢٠٩)، ومنهم من قال

(٢٠٤) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢/٢٤١).
(٢٠٥) انظر: المرجع السابق (١/١١١).
(٢٠٦) البحر المحيط (١٠/١١).
(٢٠٧) تيسير الكريم الرحمن ص٩١٩.
(٢٠٨) أخرجه الطبري في جامع البيان (٢٤/٢٩٩)، وذكره الماوردي في النكت والعيون (٦/٢٤٧).
(٢٠٩) انظر: البسيط، للواحدي (٢٣/٤١٣).

إن الله قادر على رده وبعثه بعد الموت، وهو المروي عن قتادة، واختيار ابن جرير الطبري(٢١٠)، وقول عامة المفسرين(٢١١).

الثاني: أنه عائد على الماء الدافق، والمعنى: إن الله قادر على رد النطفة في الموضع الذي خرجت منه لقادر، وهو المروي عن عكرمة، ومجاهد، وابن زيد(٢١٢).

وأما الشيخ السعدي فقد فسّر الآية بما يوافق القول الأول، فذكر أن الله قادر على رجع الإنسان في الآخرة، وإعادته للبعث، والنشور والجزاء، ثم استدرك على القول الآخر، فذكره بصيغة التمريض، وبين أن هذا المعنى وإن كان صحيحاً لكنه ليس هو المراد بالآية بدلالة قوله عز وجل بعد ذلك: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾.

والذي يظهر –والله أعلم– أن الراجح ما ذهب إليه السعدي وغيره من العلماء، وذلك من وجهين:

الأول: دلالة قرينة السياق التي ذكرها السعدي وهي قوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ وهذا لا يكون إلا في يوم القيامة الذي فيه البعث والنشور والجزاء، والقول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه(٢١٣).

قال الطبري: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: قول من قال معنى ذلك: إن الله على رد الإنسان المخلوق من ماء دافق من بعد مماته حياً، كهيئته قبل مماته لقادر. وإنما قلت هذا أولى الأقوال في ذلك بالصواب، لقوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ فكان في إتْباعه قوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ نبأ من أنباء القيامة، دلالة على أن السابق قبلها أيضاً منه، ومنه ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ يقول تعالى ذكره: إنه على إحيائه بعد مماته لقادر، يوم تبلى السرائر، فاليوم من صفة الرجع؛ لأن المعنى: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر"(٢١٤).

---

(٢١٠) انظر: جامع البيان (٢٩٩/٢٤).

(٢١١) ومنهم: الفراء في معاني القرآن (٢٥٥/٣)، والسمرقندي في بحر العلوم (٥٦٩/٣)، والثعلبي في الكشف والبيان (١٨٠/١٠)، ومكي في الهداية (٨١٩٦/١٢)، والواحدي في الوسيط (٤٦٥/٤)، والسمعاني في تفسيره (٢٠٣/٦)، والبغوي في معالم التنزيل (٣٩٤/٨)، وابن عطية في المحرر الوجيز (٤٦٦/٥)، وغيرهم.

(٢١٢) أخرجها عنهم ابن جرير في جامع البيان (٢٩٧/٢٤)، وذكرها الثعلبي في الكشف والبيان (١٨٠/١٠).

(٢١٣) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٦٩/١).

(٢١٤) جامع البيان (٢٩٩/٢٤).

وقال النحاس: "اختلف العلماء في هذا الضمير، فمن أصحّ ما قيل فيه قول قتادة قال: على بعثه وإعادته فالضمير على هذا للإنسان"(٢١٥).

الثاني: أن من قال بالثاني احتاج معه إلى تقدير عامل لقوله: ﴿يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾، نحو اذكر مثلاً، بخلاف الأول، فإن العامل فيه: هو ﴿لَقَادِرٌ﴾، أي: لقادر على رجعه يوم تبلى السرائر(٢١٦)، والقول الذي يجعل المشار إليه مذكوراً أولى من القول الذي يجعله مقدراً(٢١٧)، والله أعلم.

قال ابن عطية: "وكل هذه الفرق فرّت من أن يكون العامل لقادر، لأنه يظهر من ذلك تخصيص القدرة في ذلك اليوم وحده، وإذا تُؤمّل المعنى وما يقتضيه فصيح كلام العرب جاز أن يكون المعنى لقادر، وذلك أنه قال: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجۡعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ على الإطلاق أولاً وآخراً وفي كل وقت"(٢١٨).

الموضع الثاني عشر

في المراد بالتزكية والصلاة

المشار إليهما في قوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ١٤ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤- ١٥].

أولاً: نص الاستدراك:

قال السعدي: "وأما من فسّر قوله ﴿تَزَكَّىٰ﴾ بمعنى: أخرج زكاة الفطر، ﴿وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾، أنه صلاة العيد، فإنه وإن كان داخلاً في اللفظ وبعض جزئياته، فليس هو المعنى وحده"(٢١٩).

ثانياً: الدراسة:

اختلف المفسرون في معنى التزكية في قوله: ﴿تَزَكَّىٰ﴾، والصلاة في قوله: ﴿فَصَلَّىٰ﴾ على ثلاثة أقوال:

---

(٢١٥) انظر: إعراب القرآن (١٢٥/٥).

(٢١٦) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٤٩٣/٨).

(٢١٧) انظر: قواعد الترجيح، للحربي (٢٢٩/٢).

(٢١٨) المحرر الوجيز (٤٦٦/٥).

(٢١٩) تيسير الكريم الرحمن ص٩٢٠.

الأول: أن معنى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾، أي: قد فاز من طهّر نفسه من الكفر والمعاصي، وزكاها بالتوحيد، وبما أمره ربه عز وجل، و﴿وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ أي: ذكر الله عز وجل وأدى الصلوات الخمس، وهو المروي عن ابن عباس(٢٢٠)، واختيار ابن جرير الطبري(٢٢١)، وقال به السمرقندي، ومكي، والواحدي، والزمخشري، وابن عطية، والنسفي، وأبو حيان، وابن عاشور(٢٢٢)، وغيرهم.

الثاني: أن المعنى: قد أفلح من رضخ من ماله أي: أعطى منه ثم خرج إلى الصلاة، وهو المروي عن أبي الأحوص، وقتادة في رواية عنه(٢٢٣).

الثالث: أن معنى: ﴿تَزَكَّىٰ﴾ أي: أدى زكاة الفطر، و﴿فَصَلَّىٰ﴾ أي: صلاة العيد، وهو المروي عن أبي العالية(٢٢٤)، وأبي سعيد الخدري(٢٢٥).

وأما الشيخ السعدي فقد فسّر الآية بما يوافق القول الأول فذكر أن معنى الآيتين: قد فاز وربح مَن طهّر نفسه ونقاها من الشرك والظلم ومساوئ الأخلاق، واتصف بذكر الله، وانْصبغ به قلبه، فأوجب له ذلك العمل بما يرضي الله، خصوصًا الصلاة، التي هي ميزان الإيمان(٢٢٦)، ثم استدرك على مَن فسّر قوله: ﴿تَزَكَّىٰ﴾ بزكاة الفطر، وقوله: ﴿فَصَلَّىٰ﴾ بصلاة العيد، فذكر أن هذا ليس هو المعنى وحده.

والذي يظهر –والله أعلم– أن ما ذهب إليه أصحاب القول الأول ومنهم الشيخ السعدي من أن المراد بقوله: ﴿تَزَكَّىٰ﴾ أي: طهّر نفسه من الكفر والمعاصي، وزكّاها بالتوحيد، وبما أمر الله عز وجل، وقوله: ﴿فَصَلَّىٰ﴾ أي: أدّى

(٢٢٠) أخرجه الطبري في جامع البيان (٣١٩/٢٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٤١٧/١٠).
(٢٢١) انظر: جامع البيان (٣٢١/٢٤).
(٢٢٢) انظر على الترتيب: بحر العلوم (٥٧٢/٣)، الهداية (٨٢١٣/١٢)، الوسيط (٤٧١/٤)، الكشاف (٧٤٠/٤)، المحرر الوجيز (٤٧٠/٥)، مدارك التنزيل (٦٣٢/٣)، البحر المحيط (٤٥٨/١٠)، التحرير والتنوير (٢٨٨/٣٠).
(٢٢٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٣٤١٨/١٠)، والسيوطي في الدر المنثور (٤٨٦/٨).
(٢٢٤) أخرجه ابن جرير في جامع البيان (٣٢٠/٢٤)، وذكره الطحاوي في أحكام القرآن (٢٤٢/١).
(٢٢٥) انظر: زاد المسير، لابن الجوزي (٤٣٢/٤).
(٢٢٦) انظر تيسير الكريم الرحمن ص٩٢٠.

الصلوات هو الأصحّ؛ لأن السورة مكية كما هو مجمع عليه(٢٢٧)، ولم يكن بمكة زكاة فطر، ولا صلاة عيد، قال الثعلبي بعد أن ذكر قول من قال بأن المراد بالزكاة؛ زكاة الفطر، والصلاة؛ صلاة العيد: "ولا أدري ما وجه هذا التأويل، لأن هذه السورة مكيّة بالإجماع ولم يكن بمكة عيد، ولا زكاة فطر"(٢٢٨).

وقال ابن الجوزي: "والقول قول ابن عباس في الآيتين، فإن هذه السورة مكية بلا خلاف، ولم يكن بمكة زكاة، ولا عيد"(٢٢٩).

(٢٢٧) نقل الإجماع على ذلك الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/١٨٥)، ونسب القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٢٠/٢٢) القول بمكيّتها إلى الجمهور.

(٢٢٨) الكشف والبيان (١٠/١٨٥).

(٢٢٩) زاد المسير (٤/٤٣٣).

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

ففي نهاية هذا البحث هذا ملخص لأهم ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات:

أولاً: النتائج:

١. بلغ مجموع المواضع التي استدرك فيها العلامة السعدي على غيره في تفسيره خمسة وثلاثين موضعاً، وهي مواضع جاء فيها لفظ الاستدراك بشكل صريح وواضح.

٢. تميزت استدراكات العلامة السعدي من خلال تفسيره بتنوع موضوعاتها، حيث شملت الاستنباط والتفسير والإسرائيليات والنسخ.

٣. بلغ عدد الاستدراكات التفسيرية التي تم دراستها في هذا البحث اثني عشر استدراكاً، كان الراجح فيها مع السعدي في ثمانية مواضع، ومع غيره في المواضع الأربعة الأخرى.

٤. يعتبر تصحيح ما قيل في بعض الآيات من الأخطاء والأوهام، وعدم وجود الدليل على القول المستدرك عليه من أكثر الأغراض والأسباب التي دفعت السعدي لإيراد استدراكاته التفسيرية.

٥. لم يصرح العلامة السعدي في استدراكاته التفسيرية بمَن اسْتَدرك عليهم، واكتفى ببعض الصيغ والعبارات العامة كقوله: "وأما من فسّر.." "وأما قول كثير من المفسرين" "وأما من قال" ونحوها.

٦. مع قلة الاستدراكات التفسيرية عند العلامة السعدي مقارنة بغيره من العلماء إلا أنها أظهرت شخصيته العلمية، وأدبه الجم، وبراعته في النقد، وقوته في الاحتجاج، وحرصه على اتباع الدليل.

التوصيات:

١. دراسة ما لم يدرس من استدراكات السعدي في الموضوعات الأخرى، ومن أهمها تلك المتعلقة بالاستنباطات.

٢. دراسة منهج السعدي فيما يتعلق بالإسرائيليات، فهو وإن اشتهر عنه –رحمه الله– نقده لها وتحذيره منها

في مواضع متعددة من تفسيره إلا أنه فسّر بها في مواضع أخرى، مما يستدعي أهمية دراسة منهجيته وطريقته في الاستدلال بها.

٣. دراسة استدراكات المفسرين على غيرهم من خلال تفاسيرهم؛ لما في ذلك من تقوية للملكة النقدية لدى الباحثين، والوصول إلى القول الراجح في الآية.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

فهرس المصادر والمراجع

١. اتحاف النبلاء بسير العلماء، راشد الزهراني، دار الصميعي، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ.

٢. أحكام القرآن، أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: د. سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، إسطنبول، ط١، ١٤١٦هـ.

٣. أحكام القرآن، عبد المنعم بن عبد الرحيم، ابن الفرس الأندلسي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.

٤. إرشاد العقل إلى مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد، أبو السعود العمادي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت.

٥. أسباب النزول القرآن، علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، ط٢، ١٩٩٢م.

٦. استدراكات ابن كثير على البغوي في التفسير –جمعاً ودراسة–، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد٣٢، العدد١١٠، ٢٠١٧م.

٧. استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، د. نايف بن سعيد الزهراني، دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.

٨. الأضداد، أبو بكر، محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٤٠٧هـ.

٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، ١٤١٥هـ.

١٠. الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.

١١. أمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر، ابن الحاجب المالكي، تحقيق: د. فخر صالح سليمان، دار عمار، الأردن – دار الجيل، بيروت، د.ط، ١٤٠٩هـ.

١٢. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء

التراث، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٣. بحر العلوم، نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، د.ط، د.ت.

١٤. البحر المحيط، محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ.

١٥. البديع في علم العربية، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير، تحقيق: د. فتحي أحمد علي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٦. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الهداية، مصر، د.ط، د.ت.

١٧. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

١٨. تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، محمد بن ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، د.ت.

١٩. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٨٤م.

٢٠. تذكرة الأريب في تفسير الغريب، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج الجوزي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

٢١. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٢. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٣. التفسير البسيط، علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: عدد من الباحثين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ.

٢٤. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٢٥. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط٣، ١٤١٩ هـ.

٢٦. تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد (٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٧. تفسير القرآن، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: د. عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٨. التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت.

٢٩. تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، عبد الله بن أحمد بن عبيد الله ابن الربيع الإشبيلي، تحقيق: علي بن سلطان الحكمي، الجامعة الإسلامية، د.ت، ١٤١٣هـ.

٣٠. تفسير سورة سبأ، محمد بن عثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، عنيزة، ط١، ١٤٣٦هـ.

٣١. تفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٢. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٣. التوقيف على مهمات التعاريف، عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي المناوي، تحقيق: عبد الخالق ثروت، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ.

٣٤. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٦. جامع المسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة،

ط١، ١٤٣٢هـ.

٣٧. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ.

٣٨. جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٣٩. الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

٤٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٤١. روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين، محمد بن عثمان القاضي، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٤٢. الرياض الناضرة والحدائق النيّرة الزاهرة في العقائد والفنون المتنوعة الفاخرة، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المنهاج، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ.

٤٣. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٤. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، محمد بن ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.

٤٥. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين، بيروت، المكتبة العصرية، د.ط، د.ت.

٤٦. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ.

٤٧. شرح الكافية الشافية، محمد بن عبد الله بن مالك الجياني، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٢هـ.

٤٨. شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٩. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بشكس الدين ابن القيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ.

٥٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م.

٥١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٥٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د. ت.

٥٣. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٥٤. علل النحو، محمد بن عبد الله بن العباس ابن الوراق، تحقيق: محمود جاسم الدريويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٥٥. علماء آل سليم وتلامذتهم وعلماء القصيم، صالح السليمان المحمد العمري- الرياض: مطابع الإشعاع، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٥٦. علماء نجد خلال ثمانية قرون، عبد الله البسام- الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ.

٥٧. غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، د.ط، د.ت.

٥٨. غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٨هـ.

٥٩. فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٦٠. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب التميمي، تحقيق: محمد

حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، ط٧، ١٣٧٧هـ.

٦١. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض، ط٢، ١٤٢٩هـ.

٦٢. قواعد التفسير، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ.

٦٣. الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٦٤. كشف الأستار عن زوائد البزار، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.

٦٥. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ

٦٦. لباب التأويل في معاني التنزيل، علي بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، تحقيق: محمد على شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ.

٦٧. لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

٦٨. اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.

٦٩. اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي بن عادل الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٧٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٧١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، ١٩٩٤ م.

٧٢. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٦هـ.

٧٣. مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن – دار الثريا، د.ت، ١٤١٣هـ.

٧٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب (٥٤٢هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧٥. مختصر سنن أبي داود، الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٣١هـ.

٧٦. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكتب الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٧٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ.

٧٨. مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ط٣، ١٣٩٤هـ.

٧٩. معالم التنزيل، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٤، ١٤١٧هـ.

٨٠. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨١. معاني القرآن، أبو الحسن المجاشعي البلخي البصري، المعروف بالأخفش الأوسط، تحقيق: د. هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ.

٨٢. معاني القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٨٣. معاني القرآن، أبو زكريا يحي بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط١، د.ت.

٨٤. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.

٨٥. مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٨٦. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، تحقيق عبد السلام بن محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٨٧. الموطأ، مالك بن أنس المدني، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية، أبو ظبي، ط١، ١٤٢٥هـ.

٨٨. الناسخ والمنسوخ، أحمد بن محمد المرادي، المعروف بأبي جعفر النحاس، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨٩. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت.

٩٠. النكت والعيون، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

٩١. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المعروف بابان الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ.

٩٢. هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن القيم، الدمام – دار ابن عفان، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٩٣. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، مكي بن أبي طالب، تحقيق: مجموعة من الباحثين، جامعة الشارقة، ط١، ٢٠٠٨م.

٩٤. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن أحمد الواحدي، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.