

النفسيير الموضوعي التأصيل والتمثيل

تأليف

الأستاذ الدكتور

زيد عمر العيص

أستاذ الدراسات القرآنية

كلية التربية

جامعة الملك سعود

الطبعة الثانية

مزيدة ومنقحة





رقم الإيداع: ٢٠١١/١٩٠٨٧
الترقيم الدولي: ٥-٠٠٠-٥٢٠٧-٩٧٧-٩٧٨

مقدمة الكتاب

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى الآل
والصحاب الكرام، ومن اقتفى - وبعد

يوم أن تفضل الله في عليائه فأنزل القرآن الكريم على خاتم
أنبيائه، وصفوة أوليائه، أشرفت الأرض بنور ربها، وتغير مسار
البشرية، التي ما شهدت يوماً في رحلتها الطويلة أكرم، ولا أعظم من
هذا اليوم عليها.

هذا القرآن تمايز الناس بشأن تنزيله، فريقاً هدى حين آمن أنه
تنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، وفريقاً حق عليه العذاب
حين زعم أنه أساطير الأولين.

كما تمايز الناس في تنزيله، فقد تمايزوا في تأويله، فكان منهم
في هذا المجال محسن، ومنهم ظالم لنفسه مبین، وذلك لخطورته
وعظم شأنه، ولا يخفى هذا على المختصين.

إن ثمة صلة وثيقة بين التأويل والتنزيل، فهما قرينان
متلازمان، ولهذا كان التفسير أقدم العلوم ظهوراً حين صاحب نزول
القرآن، لقد فسر القرآن بعضه بعضاً في مواطن عدة، وأنعم به من
تفسير إذ لا أحد أعلم بمراد الله من الله تعالى، وكان الرسول ﷺ
يفسر ما تدعو الحاجة إليه مما ينزل عليه فهو أعلم الناس بمراد الله
تعالى.

وجاء الصحب الكرام، فكان لهم قدم صدق، ويد طولى، في فهم
القرآن الكريم وتفسيره، فإنه بينهم أنزل، وعنهم تكلم، وعليهم

ثُلِّي، وكان معهم الرسول ﷺ معلماً ومرشداً. فجاء تفسيرهم وافياً للغرض، موافقاً للطلب.

كان لمن تبعهم بإحسان، جهود بادية للعيان، في تفسير القرآن وسار الركب الكريم في رحاب القرآن العظيم، يترسم اللاحق خطى السابق، على هدي من أصول، ومعالم صاحبت التفسير وضبطته في رحلة العطاء بغية أن يكون هذا النتاج تلبية لاحتياج، وجرعات من علاج، يجود بها القرآن الكريم على مر العصور.

كان القرآن الكريم يعطي كل عصر ما يتطلبه من خلال مداومة النظر فيه، من قبل أهل الاختصاص، حين تجد قضية أو تقع نازلة، وما كان القرآن الكريم ليردهم خائبين، وهو المعطاء على مر السنين.

وما كان في الوقت نفسه للمفسرين، وهم يستنتقونه، أن يقتصروا على ما أثر عن سلفهم، من مقولات، وتفسيرات، وهم يواجهون قضايا معاصرة، ووقائع متجددة، وقد قيل إن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ.

لقد عرف العلماء قديماً، ما اصطلح على تسميته بالتفسير التحليلي، والذي كان وعاءً لنتاج السلف في التفسير، كان من أبرز معالم منهجه النظر في الآية، من حيث هي وبيان معاني كلماتها، وسبب نزولها، وحكمها، وأحكامها، وبلاغتها، وما إلى ذلك. ولقد كان يتسع لها هذا الوعاء من التفسير.

بيد أنه لما ضاق على ما استجد، ظهرت أوعية ومناهج أخرى حظيت حين ظهرت تبعاً بالاستحسان في جملتها من كثيرين وصاحب بعضها طابع التجديد الذي يُقابل عادة بالاستهجان ولو إلى

حين ، وكان منها التفسير الموضوعي ، حين فرض نفسه ، وقد دعت الحاجة إليه وزينته أوصافه في عيون الباحثين ، فاعتمدوا عليه ، وأسهم في شهرته عوامل سوف نفصل القول فيها .

بدأ نتاج التفسير الموضوعي ، وتتابع سواءً ما جاء منه في كتب وضعها مفكرون أو مفسرون ، أو ما كان رسائل جامعية غصت بها رفوف المكتبات ، بخاصة حين زين للطلاب ، أن الكتابة في التفسير الموضوعي أكثر يسراً ، وسهولة من غيرها .

تخلّف الجانب النظري عن الجانب التطبيقي ، في هذا الميدان ، وكانت الغلبة للتفسير على حساب التنظير ، بيد أن دراسات صدرت أشرت إليها في كتابي ، وأفدت منها ، حاز أصحابها فضل السبق ، وكان لهم الحق أن يذكروا فيشكروا .

لقد كانوا بمثابة الرواد ، سعوا إلى سد فراغ بدا لهم ، بخاصة في الجامعات ، فجاء ما كتبوه على هيئة كتب ومذكرات ، دعت الحاجة إليها على عجل ، فلم تخلُ من نقص وإيجاز ، دفع إليه الحرص على سرعة الإنجاز ، ولهم أجر من استن بسنتهم ، واقتفى أثرهم ، وارتوى من علمهم على ظمأ .

بقيت أسئلة في هذا الميدان ، قائمة إلى جانب أجوبة عائمة . بسبب أن التأصيل قليل ، والتفسير سابق للتنظير ، وهو ما استدعى بحق أن ينهض بهذا باحث ، طالما حدثت نفسي أو حدثتني أن أكون هو ، ثم تصرفني صوارف ، ولكن شاء الله وما شاء كان ، فجاء هذا الكتاب لأضعه بين يدي القراء على استحياء .

قسمت كتابي هذا قسمين ، جعلت الأول منهما في التأصيل ، عرضت فيه لتعريف التفسير الموضوعي ، وكان بودي أن يتأخر

قليلاً، لكن العرف له اعتبار. ثم اتبعت التعريف بمسألة جزئية، وهي هل التفسير الموضوعي منهج أو اتجاه؟

حرصت في هذا الكتاب، أن نصحب التفسير الموضوعي، في رحلته الطويلة، نقف معه في كل محطة، منذ كان إشارات وأفكاراً متناثرات إلى أن استقل علماً برأسه، وذكرت موقف العلماء منه، وأسباب ظهوره، ثم عرضت لأهدافه، ومجالاته، وخطواته، وتوسعت في هذا كله بما يستدعيه المقام، ويسعف به المقال، مما أحسب معه، وأزعم أن هذا التأصيل سوف يشفي الغليل، ولو إلى زمن قليل.

جعلت القسم الثاني من الكتاب في التمثيل للمجالات التي عرضت لها في قسم التأصيل، وأحسب أنه تفي بالغرض، وإن كان بينها تفاوت في العرض، والذي لا يخلو أن يكون في بعض المواطن مقصوداً، ليجد القارئ أمامه نماذج متباينة، يفيد منها حسب إمكاناته وحاجته.

وأرجو أن يكون هذا الكتاب لبنة تضاف إلى لبنات سبقت، ولا يفوتني أن أحتاط لنفسي، فأنبه إلى أن ثمة ثغرات قد يجدها القارئ في هذا الكتاب، وعثرات يواجهها، وعذري أنني توسعت وفصلت، حين أوجز غيري واختصر، ولا أذكر هذا معاذ الله طلباً لشكر، أو استشرافاً لفخر، ولكنه الحرص على العذر.

كما لا يفوتني أن اعتذر من القارئ، بسبب عدم الالتزام بطبعة واحدة في بعض المراجع لأسباب لا تخفى علي أهل التأليف بخاصة أن مراجع هذا الكتاب تجاوزت ٢٥٠ مرجعاً، ربما تكرر بعضها،

لأنني حرصت على توزيعها في ثنايا الكتاب، بعد الموضوعات، لتكون
الفائدة منها أوفى.

واستغفر الله إن ساء فهمي، أو طاش سهمي، ولله الحمد
سبحانه في الأولى والآخرة، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى
آله وصحبه الكرام.

المؤلف

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد:

فهذه هي الطبعة الثانية من هذا الكتاب، أضعها بين يدي القارئ الكريم، وهي تمتاز عن سابقتها بإضافات وزيادات كانت ثمرة لداومة النظر والمراجعة، كما تمتاز بتصحيح الأخطاء المطبعية وحُسن الإخراج.

وإنني إذ أحمد الله تعالى على ما أنعم به أشكر القارئ الكريم على حسن الظن.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

المؤلف

نظرات في تعريف التفسير الموضوعي

يجد الباحث تعريفات متعددة للتفسير الموضوعي، بينها قواسم مشتركة، لكنها لا تخلو من اختلاف، لأنها نتاج اجتهادات جاءت في ضوء فهم لدى أصحابها وقناعات.

إن مجالات التفسير الموضوعي محل خلاف، فقد عد بعضهم السورة من مجالات هذا التفسير^(١)، فأورد ذكرها في التعريف فهذا د. مصطفى مسلم يقول (هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر)^(٢)، وتابعه في هذا د. الدغامين^(٣).

أخرج بعض الباحثين السورة من المجالات منهم الدكتور السعيد فهو يرى أن السورة لا تدخل ضمن المجالات لتعذر دراستها، فجاء تعريفه خلواً منها، حيث يقول في تعريفه (هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم المتحدة معنى وغاية عن طريق جمع آياتها المتفرقة، والنظر فيها على هيئة مخصوصة، بشروط مخصوصة، لبيان معناها، واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع)^(٤).

كذلك عد بعض الباحثين المفردة القرآنية أو المصطلح مجالاً من مجالات التفسير^(٥)، في حين أنكروا آخرون هذا^(٦)، وهو خلاف ينعكس على التعريف كما رأينا.

-
- (١) مباحث في التفسير الموضوعي، ص ١٦، د. مصطفى مسلم.
 - (٢) المرجع السابق، ص ١٦.
 - (٣) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٤، د. زياد الدغامين.
 - (٤) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٢٠، ٥٧، د. عبد الستار السعيد.
 - (٥) مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٣، د. مصطفى مسلم.
 - (٦) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٤، د. الدغامين.

أثر كذلك تقسيم التفسير الموضوعي إلى عام وخاص في تحديد معالم التعريف وهو ما اضطر د. السعيد إلى وضع تعريفين أحدهما للتفسير الموضوعي بمعناه الخاص وقد تقدم والآخر بمعناه العام، قال فيه (هو ما كان بين أطراف موضوعه وحدة في الغاية فقط، وليس في أصل المعنى، ولكن تحته قضايا كثيرة متعددة لا يربط بينها إلا وحدة الغاية، وهي وحدة محققة وإن كانت عامة بعيدة، مثال ذلك تفاسير آيات الأحكام^(١)).

أحسب أن هذا التعريف لا يخدم قضية التأسيس للتفسير الموضوعي بخاصة أن هذا التعريف العام لا يخدم إلا ما مضى من دراسات حيث قصد منه إدخال كتب أحكام القرآن وما شابهها من كتابات جمع بينها الاتفاق في الغاية دون المعنى.

أثر بعض الذين تعرضوا للتفسير الموضوعي في وقت مبكر تجنب ذكر تعريف جامع مانع، واكتفوا بتوضيح الفكرة كما يرونها.

من أوائل هؤلاء إن لم يكن أولهم د. الفرماوي حين قال في تعريفه هو (جمع الآيات القرآنية ذات الهدف الواحد التي اشتركت في موضوع ما، وترتيبها حسب النزول ما أمكن ذلك، مع الوقوف على أسباب نزولها، ثم تناولها بالشرح والبيان والتعليق والاستنباط، وإفرادها بالدرس المنهجي الموضوعي الذي يجليها من جميع نواحيها وجهاتها ووزنها بميزان العالم الصحيح الذي يبين الباحث معه الموضوع على حقيقته، ويجعله يدرك هدفه بسهولة ويسر، يحيط به إحاطة تامة، تمكنه من أبعاده والذود عن حياضه)^(٢)

(١) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٢٤، د. السعيد
(٢) البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٢، د. الفرماوي.

يصعب أن نعد ما تقدم تعريفاً ، فإنه إلى الشرح أقرب ، حين جمع إلى الهدف من التفسير الموضوعي خطواته فعددها وبين فائدتها ، والأصل في التعريف أن يكون مختصراً جامعاً مانعاً .

لقد عد د . رحمانى كلام الفرماوي هذا تعريفاً للتفسير الموضوعي ، لكنه انتقده بقوله (وتعريف الفرماوي يركز على الهدف في حين يمكن للهدف الواحد أن يتحقق من خلال موضوعات مختلفة)^(١) .

سلك المسلك نفسه ، باقر الصدر ، حين أسهب في الحديث عن التفسير الموضوعي قائلاً (الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير لا يتناول تفسير القرآن آية آية كما هي الطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي .

بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة الفعلية ، أو الاجتماعية ، أو الكونية ، فيبين ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن ، أو يبحث عقيدة النبوة في القرآن ، أو يبحث المذهب الاقتصادي في القرآن ، أو يتحدث عن سنن التاريخ في القرآن ، أو عن السماوات والأرض في القرآن ، وهكذا .

ويستهدف التفسير التوحيدي ، أو الموضوعي ، من القيام بهذه الدراسات تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون)^(٢) .

لا أحسب أن ما ذكره باقر الصدر يُعد تعريفاً للتفسير الموضوعي ، ولا أظنه قصد هذا ، وإنما هو شرح للفكرة مع التمثيل

(١) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً ، ص ٤٦ ، د . رحمانى .
 (٢) التفسير الموضوعي في المدرسة القرآنية ، ص ٢٠ ، د . باقر الصدر .

لها، وبيان وسائلها، ثم ذكر الهدف من هذا كله، وجاء كلامه هذا في نصف صفحة، أو تزيد.

لعل بعض من كتب في التفسير الموضوعي، شعر بأنه اتجاه جديد، ما زال في طور النمو، والظهور، فيتعذر والحالة هذه ضبطه وتحديدته بتعريف جامع مانع موجز، فأثر كما أشرنا الشرح والبيان بإسهاب بغية تجلية الفكرة وعرضها بوضوح وسهولة، وهو على كل، جهد مشكور يصب في الاتجاه الصحيح، ويمهد الطريق لوضع التعريف المنشود.

من أوائل التعريفات التي وردت أيضاً للتفسير الموضوعي، ما ذكره د. عبد الجليل حين عرفه بقوله (إنه المنهج الذي يتخذه المفسر سبيلاً للكشف عن مراد الله تعالى من خلال الموضوعات التي يطرحها، والقضايا التي يعالجها، توضيحاً لهداية القرآن وتجلية لوجوه إعجازه)^(١).

ثم ذكر تعريفاً آخر فقال (أو هو العلم الذي يتخذ من الموضوعات الظاهرة أساساً في الكشف عن منهج القرآن، وأسلوبه في معالجته لها، متخذاً من القواعد والشروط في التفسير سلماً للوصول إلى هدي الكتاب وجلال شأنه)^(٢).

أورد د. الدغامين على التعريفين اللذين ذكرهما د. عبد الجليل ملحوظتين، فقال: أولهما أنه ذكر في التعريف الثاني الموضوعات الظاهرة، وهو أمر غير واضح، فهل هناك موضوعات باطنة، أو غير مدركة، وهل تدخل هذه الموضوعات ضمن إطار التفسير الموضوعي

(١) التفسير الموضوعي للقرآن في كفتي ميزان، ص ٢٤، ط ١، ١٩٩٢، عمان.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

بالإشارة إليها بذكر أن لهذا التفسير منهجاً ينبغي أن يسلك في أثناء الكتابة.

يلحظ كذلك أن هذه التعريفات لم تغفل الإشارة إلى الهدف من هذا التفسير والذي عبرت عنه بالكشف أو بالخروج بتصوير معين أو وضع نظرية خاصة منتزعة من هذه الدراسة.

لسنا في مقام يملي علينا تقويم هذه التعريفات أو المفاضلة بينها، وحسبنا أن نتفهم خلفياتها ومنطلقات أصحابها، ونسجل أيضاً أن هذه التعريفات، تشهد بأن أصحابها كانوا يستحضرون، وهم يسجلون هذه التعريفات صورة هذا التفسير وهدفه، والوسيلة المثلى لتحقيق هذا الهدف.

إن التفسير هو كشف وبيان، لمراد الله تعالى في كتابه الكريم، وهذا الهدف النبيل له وسائله المشروعة، وله أهله الذين يتخبرون من الأوعية ما يرون مناسبته وصلاحيته لاستيعاب هذا النتاج.

وهذا ما يفسر لنا ظهور عدد من الأساليب، في تفسير القرآن الكريم، أو الأنواع ويمكن تسميتها كذلك بالأوعية وهي:

١. التفسير التحليلي الذي يفسر القرآن الكريم آية آية، يقف عند كل آية يبين معاني كلماتها، وأسباب نزولها، وما فيها من أحكام، ويشير إلى لغتها، وبلاغتها، وأقوال العلماء فيها، مثل صنيع الطبري في جامع البيان، والألوسي في روح المعاني، والطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير وغيرهم وغيرهم كثير.

٢. التفسير الإجمالي وهو التفسير الذي يتعامل مع الآيات، على هيئة مجموعات، حين يقسم السورة إلى مقاطع، حسب ما يقتضيه المقام، أو ربما يتعامل مع السورة آية آية لكنه يكتفي

ومجال بحثه، والملاحظة الثانية أن التعريفين لم يبينا فيما إذا كانت هذه الموضوعات تتجلى من خلال القرآن كله أو من خلال سورة واحدة^(١).

نختم بتعريف ارتضاه د. رحمانى للتفسير الموضوعي، فقال (هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضاربة على إبراز خصائص موضوع محدد في القرآن كله، أو في السورة منه، مركزاً ومعبراً عن قضية محددة تتبلور عنها نظرية في قضية من قضايا الحياة، أو تصور عن أمر من أمور الكون والملكوت)^(٢).

إن المتأمل في هذه التعريفات يلحظ فيها أموراً يحسن الإشارة إليها بإيجاز، بغية أخذها بعين الاعتبار، فإن أول ما يلحظ اختلاف أصحاب هذه التعريفات في تسمية هذا التفسير، أهو علم كما يرى د. مصطفى مسلم، ود. السعيد، ود. عبد الجليل، أم هو منهج كما سماه د. رحمانى، ود. عبد الجليل في تعريفه الأول له، أم هو اتجاه كما يراه د. باقر الصدر.

إن هذه المسميات التي وردت في التعريفات تشير بوجود شيء من عدم الوضوح، في طبيعة هذا التفسير.

أشارت التعريفات، كذلك إلى ظاهرة، جمع الآيات للكشف عن الموضوعات، وهي أبرز ما يميز هذا التفسير الذي ينظر إلى الآيات في إطار موضوعها لا موضعها.

يلحظ أيضاً أن من التعريفات من اتبع أصحابها خطوة الجمع بخطوات أخرى نص عليها كالترتيب والتفسير، ومنها من اكتفى

(١) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٣، د. زياد الدغامين.

(٢) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ٤٨، د. رحمانى.

بإشارة موجزة لها، يبين فقط معاني بعض الكلمات، أو يشير إلى بعض أسباب النزول، ومن هذه الكتب تفسير الرازي، وتفسير ابن سدي.

ومنها أيضاً تفاسير أخرى كبيرة وواسعة مثل تفسير الظلال لسيد قطب، ولا نجد حرجاً من إدراجه تحت التفسير الإجمالي، لأنه لا يعني عندنا الإيجاز والاختصار، بل يعني عدم التوسع ببحث الجزئيات على حساب الهدايات وهو المنهج الذي سلكه سيد قطب.

٣. التفسير الموضوعي وهو محل البحث. يضيف إليها بعض الباحثين التفسير المقارن، ولا أراه أسلوباً مستقلاً فهو اتجاه تراه في التحليلي والإجمالي والموضوعي. كما يضيف إليها آخرون وعاءً آخر وهو التفسير التحليلي الموضوعي الذي ظهر جلياً في تفسير المنار وفي غيره من كتب التفاسير الحديثة.

ولا أحسب أن التأصيل العلمي في هذا المقام يأذن لنا أن نعد هذا اللون مستقلاً برأسه وحسبنا أنه كان مرحلة مهمة مهدت لبروز التفسير الموضوعي باعتباره لوناً مستقلاً متميزاً.

يمكن القول على هدي مما سبق إن الرغبة في وضع تعريف للتفسير الموضوعي تستدعي إما الاتفاق مسبقاً على المجالات، والخطوات، وإما السعي إلى تجنب الإشارة إليها في التعريف، وفي هذا صعوبة لا تخفى.

أحسب أن طبيعة هذا اللون من التفسير - من حيث إنه حديث عهد بكتابه - تحتل تعدد التعريفات، ولو إلى حين، وتقبل المزيد منها، على أمل أن تسهم كلها في ظهور تعريف، جامع مانع.

يحسن التنبيه هنا إلى أن ثمة مصطلحات استعملت في التعبير عن التفسير الموضوعي، ذكر باقر الصدر منها التفسير التوحيدي مقابل التفسير التجزيئي^(١)، ويقصد به التحليلي، وتابعه في هذا د. الخالدي^(٢).

ويبقى أنه لا مشاحة في الاصطلاح، لولا أن رأينا باقر الصدر يقدم لنا فهماً خاصاً بالتوحيدي، إضافة إلى المعنى السابق، حيث يقول (أما مصطلح التوحيدية فباعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم)^(٣).

وأحسب أنه فهم خاص به، لم أجد من تابعه، ولا غرو فلقد ذكر لنا فهماً آخر لمفهوم الموضوعي فيها هو يقول (استعملنا اصطلاح الموضوعية في ضوء الأمر الأول، والفارق الأول لأن التفسير يبدأ من الموضوع ومن الواقع الخارجي ومن الشيء الخارجي ومن ثم يعود إلى القرآن الكريم، أي إننا حينما نعبر عن التفسير بأنه موضوعي في ضوء الأمر الأول فلأنه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم)^(٤).

ونرى د. رحمانى يسميه أحياناً بالتفسير التجميعي^(٥)، لأن ظاهرة الجمع فيه بادية، ويبدو أنه أطلق هذا المصطلح بإزاء تفسير السورة الذي سماه بالتفسير الكشفي، إذ لا جمع للآيات في السورة.

(١) التفسير الموضوعي، ص ٣١، باقر الصدر.

(٢) التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص ٤١، د. الخالدي.

(٣) التفسير الموضوعي، ص ٣١، باقر الصدر.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١.

(٥) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ١٠٨.

هذه المصطلحات توضيحية وإلا فكل من كتب عن التفسير الموضوعي كان يعتمد مصطلح الموضوعي في كتابته، لأنه فرض نفسه بسبب حوزة فضل السابق وما تبعه من مصطلحات كما أسلفنا كان بغية التوضيح وسرعان ما يتوارى لصالح مصطلح التفسير الموضوعي.

يحسن بنا أن نستحضر في هذا المقام أن هذا العلم الذي نحن بصدد الحديث عنه هو تفسير، والتفسير يعني الكشف والبيان عمّا تضمنه القرآن، ويعد هذا من حيث هو اتجاه يتحقق من خلال مناهج، وهي مسألة سنعرض لها في الفصل التالي.

إذا كان التفسير لغةً هو الكشف والبيان، كما أسلفنا فإنه، يعنى في الاصطلاح علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحكمه، وذلك من علم اللغة، والنحو والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ^(١).

لقد آثرنا هذا التعريف من بين تعريفات عديدة لأنها تضمنت الإشارة إلى كيفية النطق بالكلمات، والحديث عن أصولها، ومعانيها، بما يوحي أنها تعريفات وضعت خصيصاً للتفسير التحليلي. فكان تعريف الزركشي أكثر منها سعة، وأقدر على استيعاب بعض مناهج التفسير الجديدة.

بيد أننا رأينا من يضع تعريفاً للتفسير صاغه قصداً لاستيعاب ما وجد من مناهج تفسيرية واتجاهات بخاصة الموضوعي منها.

فقد ذكر د. الشرقاوي، ووافقه د. شريف تعريفاً للتفسير قال فيه (هو كل نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس موقفه الفكري على فهم

(١) البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٣، الزركشي.

معين للنص القرآني ، سواء سلك هذا النشاط النمط المسلسل ، والمنهج التقليدي ، الذي ورثناه عن السلف ، أو غير ذلك من الأنماط والمناهج ، والتي يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث من مناهج المفسرين المصريين كمنهج التفسير بالمقال ، والمنهج الموضوعي ، والمنهج التقليدي الموضوعي^(١) .

بغية الوصول إلى تعريف للمركب الإضافي ، أو الوصفي لا بد من تعريف جزئيه ، وحيث سبق تعريف التفسير فإن المقام يستدعي كلمة تقال في الموضوع والموضوعي .

يسترعي انتباه الباحث أن كلمة الوضع ومشتقاتها تستعمل - في الأصل - في مقام الذم ، حتى اشتق منها المحدثون وصف الحديث المكذوب على الرسول ﷺ فصار يسمى الحديث الموضوع^(٢) .

بيد أن المتأمل في استعمال هذه الكلمة - بخاصة في هذا المقام - لن يعجزه أن يجد مسوغاً لهذا الاستعمال في ضوء دلالتها اللغوية ، فقد استعمل القرآن الكريم هذه الكلمة بمعنى تقريب الشيء وتيسيره وتهيئته للانتفاع به ، وبهذا جاء الاستعمال القرآني ﴿ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴾ [الرحمن : ١٠] ، ﴿ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ . وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴾ [الغاشية : ١٣- ١٤] ، ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران : ٩٦] .

يقول ابن عاشور (معنى وضع أسس وأثبت ، ومنه سمي المكان موضعاً ، وأصل الوضع أن الحط ضد الرفع ، ولما كان الشيء المرفوع

(١) انظر الفكر الديني في مواجهة العصر ، ص ٩٥ ، اتجاهات التجديد ، ص ٢١٠ .
 (٢) انظر لسان العرب مادة وضع ، ترتيب القاموس المحيط ، ج ٤ ، ص ٦٢٤ ، ترتيب الطاهر الزاوي ، ط عيسى البابي ، القاهرة ، معجم مقاييس اللغة ، ج ١ ، ص ١١٧ ، ابن فارس ، ط عيسى البابي ، القاهرة ط ١ .

بعيداً عن التناول، كان الموضوع هو قريب التناول ، فأطلق الوضع لعنى الإدناء للمتناول، والتهيئة للانتفاع^(١).

وأوضح ابن عاشور هذا المعنى في مقام آخر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن : ١٠] فقال : والوضع يقابل الرفع ، ومعنى وضعها خفضها لهم ، أي جعلها تحت أقدامهم ، وجنوبهم لتمكينهم من الانتفاع بها ، بجميع ما لهم فيها من منافع ومعالجات^(٢).

ذكر د. السعيد أن من معاني الوضع إيجاب الشيء وإثباته في المكان، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء : ٤٧] ثم قال: قال الفيروز آبادي رحمه الله (والإبل وضيفة رعت الإبل حول الماء ولم تبرح، وضعتها: ألزمتها المرعى فهي موضوعة، فعلى هذا يكون الموضوع هنا بمعنى الشيء الذي له صفة معينة، وألزم مكاناً معيناً، لا يبرحه إلى غيره).

وهو يرى بناء على ما تقدم أن هذا المعنى ملحوظ في التفسير الموضوعي لأنه يلزم المفسر الارتباط بمعنى معين وصفة معينة، لا يتعداهما إلى غيرهما، حتى يفرغ من تفسير الموضوع الذي التزم به، وهو بهذا خلاف التفسير التحليلي الذي يتتبع الآيات وإن تعددت الموضوعات فيها^(٣).

إن هذه السعة في استعمال كلمة الموضوع فيما أحسب سوف تسمح بإدخال مجالات التفسير الموضوعي التي سوف نعرض لها بالتفصيل.

(١) التحرير والتنوير، ج٤، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ج٢٧، ص٢٤١.

(٣) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص٢٢-٢٣ بتصرف، دفتح الله السعيد.

يلحظ من دلالة كلمتي التفسير والموضوع أمور يحسن ذكرها،
 لتمهد لتعريف التفسير الموضوعي، فإن كلمة التفسير أفادت الكشف
 والبيان عن معاني القرآن، في حين أفادت كلمة الموضوع التحديد،
 والتعيين، والتزام المكان، والتقريب للانتفاع.

ولا أحسب أنه قد يخطر ببال أحد من أهل الاختصاص أن
 الموضوعية التي تتحدث عنها في هذا السياق تعني الحياد والنزاهة
 التي هي ضد التحيز والميل، فهذا معنى حادث لا مكان له في هذا
 السياق.

على الرغم من القناعة أحياناً بأن التوصيف والشرح يغني عن
 التعريف، وعلى الرغم من وجود مجموعة من التعريفات، للتفسير
 الموضوعي جادت بها قرائح الباحثين، إلا أن المقام يتسع لمزيد من
 التعريفات.

على هدي مما سبق يمكن أن نعرف التفسير الموضوعي بقولنا
 هو: (عملية منهجية تتجه نحو الآيات القرآنية، من حيث
 موضوعها، لا موضعها، بغية الكشف عن الموضوعات، التي عرض
 لها القرآن الكريم، وتصنيفها تحت ما يناسبها من مجالات،
 وإفرادها في كتابات تبرز ما فيها من دلالات، وهدايات).

وثمة تعريف آخر مختصر نراه وهو (علم يعنى بالكشف عن
 موقف القرآن من قضية ما، في ضوء ما يتصل بها من آيات، ضمن
 منهج ذي مجالات وخطوات).

ويحسن بنا أن نشرح التعريف الأول - الذي ارتضيته - تسويغاً
 لاختيارنا له، فقولنا عملية يعني أن ثمة جهداً يبذل، وعملاً
 يحصل، وليس مجرد رغبة موجودة، أو ميول فقط، وهو ما نسميه

الاتجاه نحو كذا، والذي لا يعني أكثر من اهتمام يبقى على البال، وحديث نفس.

وقولنا منهجية إشارة إلى أن تحقيق هذه الرغبة تكون ضمن عمل محدد الأهداف والتي سنوردها مفصلة، وواضح الخطوات كما سنعرض لها.

وقولنا نحو الآيات القرآنية، يخرج البحث في نصوص الحديث الشريف، إلا ما دعت الحاجة إلى إيراده بقدر.

وقولنا من حيث موضوعها، يبين أن التفسير المراد هو الموضوعي، وليس التحليلي، أو الإجمالي الذي يعنى بالآية وهي في موضعها من السورة. ولا يخفى أن التسمية في هذا المقام تسمية أغلبية ذلك أن التفسير الموضوعي لا يستغني بحال عن التفسير التحليلي.

ونعني بقولنا بغية الكشف، هو تحديد للهدف الذي يسعى إليه التفسير الموضوعي، وهو الموضوعات حين يكشف عنها ويبرزها.

أما قولنا تصنيفها تحت ما يناسبها من مجالات، فإننا نعني بهذه المجالات التي تتم الكتابة فيها في إطار التفسير الموضوعي، والتي سوف نفضل القول فيها مثل الموضوع، والمقالة، والمفردة وغيرها.

وقولنا أفرادها في كتابات، يخرج مجرد دراسة الموضوع أو الاطلاع عليه، وهو في مكانه في القرآن الكريم، أو الإشارة إليه في ثنايا تفسير القرآن كله تفسيراً تحليلياً، كما كان صنيع مدرسة المنار، وهو ما سيأتي الحديث عنه مفصلاً.

ونعني بقولنا إبراز ما فيه من دلالات وهدايات، هو إشارة إلى الغرض الأسمى للكتابة، وهو بيان موقف القرآن وبيان تميزه، وبيان سبقه، وهو يعرض لهذه الموضوعات التي تضمنها القرآن الكريم. وأحسب أن الأمر برمته يتسع إلى مزيد بحث وزيادة جهد.

التفسير الموضوعي بين المنهج والاتجاه

لما كان التفسير الموضوعي ، وليداً جديداً ، فقد اختلف أهله في تسميته ، فيرى بعض الباحثين أنه منهجٌ ، يقول د. عبد الجليل عنه (إنه المنهج الذي يتخذه المفسر سبيلاً للكشف عن مراد الله) ^(١) ، ووافقه على هذه التسمية د. الدغامين ^(٢) .

يطلق عليه د. شريف أيضاً منهج ، حين قال (إن ظروف العصر وملابسات الحياة الجديدة قد اقتضت استحداث أنماط جديدة من مناهج التفسير ، ثم مثَّل لها بالهامش ، فقال من هذه المناهج والأنماط التفسير الموضوعي للقرآن) ^(٣) .

وهو عند د. رحمانى منهج كذلك ، وفي هذا يقول عنه (هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضاربة) ^(٤) .

أنكر بعض الباحثين بشدة أن يكون التفسير الموضوعي منهجاً . فهذا د. الرومي يقول (لا شك أن التفسير الموضوعي ليس منهجاً مستقلاً عما سواه من المناهج ، بل لا يصح أن يوصف بالمنهجية ، وشأنه كذلك فهو ليس إلا وسيلة من وسائل التفسير ، يتناول بواسطته كل المناهج التفسيرية ، ولذا فلا يصح أن يعد منهجاً) ^(٥) .

(١) التفسير الموضوعي في كفتي الميزان، ص ٢٤، د. عبد الجليل عبد الرحيم، ط، ١٩٩٢م، عمان .

(٢) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٣، د. زياد الدغامين، ط١، ١٩٩٥م، دار البشير، عمان عمان .

(٣) اتجاهات التجديد، ص ١١٧، ٣٧٦، د. محمد شريف، ط١، ١٤٠٢هـ، دار التراث، القاهرة .

(٤) التفسير الموضوعي، ص ٤٨، د. رحمانى .

(٥) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٨٦٦، د. الرومي .

في حين نرى باقر الصدر لا يجد حرجاً من تسميته بالمنهج، والاتجاه فهما فيما يبدو عنده سواء، ففي حديثه عن التفسير التحليلي الذي يسميه تجزيئي بمقابلة التفسير الموضوعي الذي يسميه توحيدي، يقول (ونعني بالاتجاه التجزيئي المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن آية فأية)^(١).

ليس يبعد أن هذا التباين وعدم الوضوح هو الذي أملى على بعض الباحثين تجنب هذه المسميات عند تعريف التفسير الموضوعي.

فقد وصفه د. السعيد بأنه علم فقال (هو علم يبحث قضايا القرآن)^(٢)، ومثله د. مصطفى مسلم في قوله (هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية)^(٣).

وإن كان بعض الباحثين قد عقب على وصف التفسير الموضوعي بالعلم بأنه مبالغة حين قال (لا شك أن اعتبار هذا التفسير علماً، هو من باب المبالغات، إذ هو في الواقع منهج من مناهج علم التفسير، وليس علماً قائماً بذاته)^(٤).

أحسب أن الأمر يستحق أكثر من هذا، ذلك أن البحث العلمي يستدعي قبلاً النظر في أصل مدلول هذه المصطلحات التي تستخدم بغية الكشف عن مفهوم المنهج والاتجاه قبل الشروع في استعمالها في هذا المقام، أو ذلك، وهو لم نره عند أحد ممن عرض لهذا الموضوع، حيث اكتفوا بالتعبير عنه بالمنهج أو الاتجاه دون تفسير أو توضيح.

-
- (١) المدرسة القرآنية، ص ١٦، باقر الصدر.
 - (٢) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٢٠.
 - (٣) مباحث في التفسير الموضوعي، ص ١٦.
 - (٤) التفسير الموضوعي، ص ٤٣، د. رحمانى.

إن هذا الوضع يفرض علينا ونحن نسعى إلى التأسيس أن نبسط القول في أصل هاتين الكلمتين بخاصة أني لم أجد من عرض لهذه المسألة من قبل، عسى أن نسهم في تسهيل الوصول إلى توصيف لهذا التفسير يكون الأقرب والأنسب.

جاء في تعريف المنهج في لسان العرب (طريق نهج بين واضح والمنهاج كالمنهج والمنهاج الطريق الواضح، والنهج: الطريق المستقيم.

قال ابن عطية والمنهاج الطريق ومنه قول الشاعر:

ومن يك ذا شك فهذا نهج ماء رواء وطريق نهج^(١)
أراد واضحاً.

ورد ذكر المنهاج في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة : ٤٨] وتكاد تتفق أقوال المفسرين في معنى المنهاج في هذا الوضع، فقالوا الطريق الواضح، والسبيل إلى المقاصد الحسنة، والطريق الواسع، والمسلك الواضح البين.

وفسر أكثرهم الشريعة بالطريق كذلك، ففهم من كلامهم أن الشريعة والمنهاج بمعنى واحد^(٢)

أجاب ابن الجوزي عن سر عطف المنهاج على الشريعة، وهما بمعنى واحد، كما يرى هو وغيره، فقال: فإن قيل كيف نسق - عطف - المنهاج على الشريعة، وكلاهما بمعنى واحد؟ معناه جوابان :

(١) المحرر الوجيز، ص ٥٥٠، ابن عطية

(٢) انظر تفسير ابن كثير، ص ٦٢٦، المحرر الوجيز، ص ٥٥٠، زاد المسير، ص ٣٨٨، ابن الجزي.

قال: أحدهما أن بينهما فرقاً من وجهين، أحدهما أن الشريعة ابتداء الطريق، والمنهاج استمرار الطريق، والثاني أن الشريعة الطريق الذي ربما كان واضحاً، وربما كان غير واضح، والمنهاج الطريق الذي لا يكون إلاً واضحاً^(١).

يرى صاحب التحرير أن الشريعة الماء الكثير من نهر أو واد، يقال شريعة الفرات، وسميت الديانة شريعة على التشبيه، لأن فيها شفاء النفوس، وطهارتها، والعرب تشبه بالماء وأحواله كثيراً.

ولما كان المنهاج الطريق الواضح الموصل إلى المقصد، أطلق على طرق فهم الشريعة والاستنباط منها، كالطريق الواضح الموصل إلى نبع الماء.

فمنهاج المسلمين لا يخالف الاتصال بالإسلام فهو كمنهاج المهتدين على الماء، ومنهاج غيرهم منحرف عن دينهم، كما كانت اليهود قد جعلت عوائد مخالفة لشريعتهم، فذلك كالمنهاج الموصل إلى غير المورد^(٢).

يمكن القول على هدي مما مضى أن ثمة كلمات ثلاث تستحضر عند ذكر المنهج وهي الطريق، والوضوح، والوصول.

وحيث إن للمنهج تعريفات كثيرة، فإنه يحسن بنا أن نبحث عن تعريف تضمن هذه الكلمات، وهو ما وجدناه في التعريف التالي (هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء أو في تعلم

(١) زاد المسير، ص ٣٨٨، ابن الجوزي.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٢٣، بتصريف وزيادة.

شيء طبقاً لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة^(١).

ذكر أن كلمة منهج تعني في أصلها الأوروبي (الطريق المؤدي إلى الغرض)^(٢)

يستدعي هذا المقام كلمة في الاتجاه، ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ [البقرة : ١٤٨]. والوجهة حقيقتها البقعة التي يتوجه إليها، وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الموجه إليه تشبيهه معقول بمحسوس^(٣).

يفهم من الاتجاه الميل والاهتمام بأمر ما لأن المرء يعبر عن هذا بصرف وجهه إلى ما يشغله، وفي هذا يقول الله تعالى لرسوله ﷺ ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَنَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة : ١٤٤].

يقول د. شريف في بيان مفهوم الاتجاه (ومفهوم الاتجاه يتحدد أساساً بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكر - كالتفسير - بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبية عملاً سواها ويحكمها إطار نظري، أو فكرة كلية، تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولونت تفسيره بلونها.

يوضح شريف فهمه هذا بمثال قال فيه (فالمتتبع - مثلاً - لتاريخ التفسير قديماً يجد اتجاهاً لكراهية أعمال العقل والرأي في

- (١) معجم المصطلحات العلمية والفنية الملحق بلسان العرب، ج٤، ص ٤٩٠.
 (٢) سين وجيم عن مناهج البحث، ص ٥، طلعت همام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
 (٣) التحرير والتنوير، ج٢، ص ٤٢.

تفسير كلمات الله لدخول ذلك في باب القول على الله بمجرد الظن وهو مالا ينبغي .

لذا فقد لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى جمع المرويّات التفسيرية عن السلف ووقفوا عندها لا يتعدونها، وتحفظوا فيما يمكن أن تستنبطه عقولهم من نصوص الآيات^(١).

رغبة منا في تجنب تشتت الذهن، والاسترسال في التعريفات. نوجه الحديث إلى حيث تظهر ثمرته، ويبدو التفريق بين الاتجاه والمنهج وتتضح الصلة بينهما.

بان لنا أن الاتجاه ميل إلى أمر يظهر في الاهتمام به والتوجه إليه، والرغبة في الوصول إليه، أو الحصول عليه.

فالمسلم الذي ينوي الحج، ويحدث نفسه بأداء هذه الفريضة. يتكون عنده اتجاه نحو الحج، كان نتيجة معتقد بأن الحج ركن من أركان الإسلام، ويحدث نفسه بالمسارعة إلى أدائه مستحضرا نصوص عديدة تأمره بهذا، وتسهم في هذا كله رغبة أكيدة بالتوجه إلى مكة المكرمة.

يمكن القول إن هذا المرء حدد اتجاهه، وبقي عليه اتخاذ الخطوات التي تؤدي إلى تحقيق هذه الرغبة والوصول إلى الهدف.

يحدث نفسه عن الطريقة المثلى التي سوف تحمله إلى مكة المكرمة، يفكر في السفر جواً ليذهب من المطار إلى عرفة مباشرة، وهذا يجعله ينوي الحج مفرداً.

(١) اتجاهات التجديد، ص ٦٣، د. محمد شريف.

قد يرغب شخص آخر أن يسافر براً ويخرج من أوائل شهر ذي الحجة ليصل هناك مبكراً، وهذا يناسبه أن ينوي الحج متمتعاً، رغبة في أن يبسر على نفسه.

قد نجد شخصاً ثالثاً نوى الحج، وتوجه قصده إليه، فخرج من بلده مشياً على الأقدام، وقد ساق هديه بنية الحج قارناً، وكان خروجه قبيل عرفة بأيام قليلة، فسلك طريقاً غير معهود، فخرج موسم الحج قبل أن يصل إلى مكة المكرمة.

اتفق هؤلاء على اتجاه واحد، وتباينت مناهجهم في السير نحو هذا الاتجاه، وفي الوسائل المتبعة في تحقيق أهدافهم التي تضمنها الاتجاه، فوصل بعضهم إلى غايته وتعذر على آخرين الوصول بسبب خلل في المنهج والتصور.

يعد القرآن الكريم مورداً عذباً، ونبعاً فياضاً، لا ينال من هديه ونوره إلا من سلك طريقاً واضحاً مدروساً موثقاً، ونظراً لتنوع عطاء القرآن الكريم، وتعدد علومه، فإن التوجهات إليه تتباين، كل له وجهة هو موليتها نحو القرآن، سالكاً طريقاً يحسب أنه يوصله إلى حيث وجهته.

اتجه بعض الباحثين إلى موضوعات القرآن الكريم، وظهر ميلهم إلى الكشف عن هذه الموضوعات، وبرزت لديهم رغبة في البحث في الموضوعات التي تضمنها القرآن الكريم دون العناية بتفسير الكلمات، أو تحليل بعض الآيات.

يعد هذا الاتجاه الذي يرغب في البحث عن الموضوعات اتجاههاً جديداً، فإن الاتجاه المعروف المألوف هو ذلك الاتجاه الذي يميل إلى البحث في الآيات بتفسير الكلمات وبيان أسباب نزولها والكشف عما

تضمنته هذه الآيات، هذا الاتجاه الجديد يستدعي منهجاً جديداً، أي طريقاً واضحاً وموصلاً.

إن تعدد الاتجاهات نحو القرآن الكريم تعد من خصائصه، وهي كلها تهدف إلى الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه العزيز، ولا يتم الكشف إلا بمنهج مع ضرورة استحضار ما سبق بيانه في مفهوم المنهج.

يستدعي التفسير الموضوعي - أي تفسير موضوعات القرآن الكريم والكشف عنها - يستدعي خطوات محددة مدروسة موصلة إلى تحقيق هذا الهدف.

إذا كان ذلك كذلك، وهو كذلك، فإنه يعني أن عملية التفسير الموضوعي تتم في ضوء منهج واضح المعالم، محدد الخطوات، يؤدي الالتزام بها إلى الوصول إلى الغاية، إذا تحققت الشروط وانتفت المواقع.

إن التفسير الموضوعي الذي نعني - بأهدافه وخطواته - يعد منهجاً يمكن من خلاله تحقيق تطلعات ورغبات سبق التعبير عنها بالاتجاه الذي يبقى مجرد ميل ورغبة ما لم يبرز منهج موصول يحول الرغبة إلى حقيقة.

وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالوسيلة والغاية، وهو ما نقرأه عند د. شريف حين يقول (يمكن للدارس المتخصص أن يفرق بين شيء يسمى الاتجاه التفسيري يدل أساساً على مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة، التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية بعينها، وشيء آخر يسمى المنهج التفسيري، وهو يدل أساساً على

الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري، والوعاء الذي يحوي أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذاك^(١).

لعل هذا العرض يسهم في الكشف عن ثمرة هذا البحث، ذلك أننا ونحن نقرر أن التفسير الموضوعي منهج نستحضر أهمية هذا في مقام التأصيل الذي نحن بصدده في هذا الكتاب.

وتزداد المسألة وضوحاً حين أمكننا على هدي مما سبق التمييز بين ما هو غاية، وما هو وسيلة، ثم بيان أن هذه الوسيلة والتي اصطلح على تسميتها تفسيراً موضوعياً لا تكون كيفما اتفق بل لابد لها من عمل منهجي، وهو ما سوف نسعى إلى بيانه بالتفصيل في كتابنا هذا.

(١) اتجاهات التجديد، ص ٦٨، د. محمد شريف.

التفسير الموضوعي: النشأة وعوامل الظهور

استرعى انتباه الباحثين في هذا العصر لون من ألوان الدراسات التفسيرية اصطلاح عليّ تسميته بالتفسير الموضوعي^(١) يعد بخطواته ومواصفاته لوناً جديداً.

بيد أن الباحثين يرون أن له جذوراً في نتاج السلف بخاصة عند استحضار أن القاعدة العامة التي يقوم عليها التفسير الموضوعي - كما سيأتي - هي تفسير القرآن بالقرآن والذي عنى به السلف.

لم يكن من العسير إيراد أمثلة تؤيد هذا التوجه، وتسهم في إيجاد صلة ما في هذا المجال بين القديم والحديث، فقالوا: لقد ألمح الرسول ﷺ إلى موضوع الظلم في القرآن وأنه يستوعب أكثر من معنى، حين فسر لأصحابه الظلم بالشرك في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] مستحضراً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]^(٢).

وجد هذا التوجه عند مفسري الصحابة والتابعين، ووردت عنهم تفسيرات وعبارات توحى بأن تتبعاً ما كان حاصلًا من بعضهم لكثير من الألفاظ والموضوعات، فقد ورد عن ابن عباس قوله: الصبر على ثلاثة أوجه: صبر على الطاعات، وصبر على المحرمات، وصبر على المصائب^(٣)، ولا يصدر هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما إلا بعد تتبع لفظة الصبر في القرآن.

-
- (١) عرفت هذه التسمية أول مرة في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.
 (٢) رواه البخاري في كتاب: أحاديث الأنبياء برقم ٣٣٦٠ - صحيح البخاري ص ٥٦٠، دار السلام، الرياض.
 (٣) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج ١١ ص ٢٣١، ابن جرير، ط دار الفكر

ورد أيضاً عن سعيد بن جبير قوله : العفو في القرآن على ثلاثة أنحاء^(١) : نحو : تجاوز عن الذنب ، ونحو في القصد في النفقة ، ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ ﴾ [البقرة : ٢١٩] ، ونحو في الإحسان فيما بين الناس ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [البقرة : ٢٣٧]^(٢) .

وورد عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم التزكي في القرآن كله الإسلام ، وذكر عن أبي بن كعب قوله "كل شيء في القرآن من الرياح فهو رحمة ، وكل شيء من الريح فهو عذاب"^(٣) .

وبغض النظر عن دقة هذه الأقوال ، فإنها تدل على أن مسألة تتبع الألفاظ في القرآن الكريم كانت حاضرة في ذهن السلف ، وإن لم نجد لها إلا تطبيقات يسيرة.

أدرج - غير واحد من الباحثين^(٤) - تحت هذا اللون من التفسير كتباً لبعض من سلف ، عرضت لموضوعات قرآنية ، وتفسيرية بعينها ، منها كتاب " الناسخ والمنسوخ " لقتادة السدوسي (ت ١١٧هـ) ، وكتاب " مجاز القرآن " لأبي عبيد (ت ٢١٠هـ) ، وكتاب " التبيان في أقسام القرآن " لابن القيم (ت ٧٥١هـ) ، وغيرها مما كتب في غريب القرآن ومجازه.

(١) الإتقان في علوم القرآن ، ج ١ ص ١٤٥ ، السيوطي ، طدار عالم الكتب ، بيروت .

(٢) الإتقان في علوم القرآن ، ج ١ ص ١٤٤

(٣) المرجع السابق ، ج ١ ص ١٤٤

(٤) منهم د. عبد الستار السعيد ، في كتابه المدخل إلى التفسير الموضوعي ، ص ٣٠-

٣١ ، ود. مصطفى مسلم في : مباحث في التفسير الموضوعي ، ص ٢١ ، ود. زاهر

مصطفى مسلم ، ط ١ ، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م ، دار القلم ، دمشق . ود. زاهر

الألمعي في : دراسات في التفسير الموضوعي ، ص ١٤ ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ .

وحجة هؤلاء أن التفسير الموضوعي كما يراه أحدهم وهو د. الكومي يشمل (الكتب التي تتناول التفسير من زاوية الموضوع الواحد ذي الهدف الواحد) ^(١) ، ولهذا جعل د. الكومي منها كتاب "ترجمة القرآن وأحكامه" لمحمد فريد وجدي ^(٢).

إن المتأمل في مضامين هذه الكتب وأمثالها، يجد أنها لم تخرج عن الإطار العام للتفسير التحليلي، وإن اقتصر على الآيات ذات الموضوع الواحد.

إن كتاب "الناسخ والمنسوخ" لقتادة، والذي لا يتجاوز عشرين صفحة، عرض لبعض الآيات التي قيل فيها بالنسخ في ضوء ترتيبها في سورها، ولم يزد على هذا شيئاً.

في حين أن كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيد، لا يعدو أن يكون تفسيراً لمفردات بعض الآيات، عرض لها حسب ترتيبها في السور كذلك، فهو بهذا المسلك واحد من كتب التفسير التحليلي المتواضعة.

وأحسب أن لاسم الكتاب أثراً، فيما حصل من توهم عند بعض من عده من التفسير الموضوعي حين ظن أن المراد بمجاز القرآن هنا ذلك المقابل للحقيقة، مما يعني أنه عرض لآيات متشابهة يجمعها افتراض المجاز فيها.

(١) التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص ٢١، د. الكومي، ود. محمد القاسم، ط ١

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، د. ن.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١

وكل هذا لم يكن، لأن مراد السلف، ومنهم أبو عبيد في استعمال المجاز هو (الذي يخرج عليه الكلام، وما يحسن أن يقال في تفسيره)^(١)، ويكفي شاهداً على هذا مضامين الكتاب نفسه.

وقد يستثنى منها - مع شيء من التسامح - كتاب "التبيان" لابن القيم، فإنه وإن عرض للأقسام، وهي في موضعها في السور التي ذكرها في كتابه على غير ترتيبها في المصحف، ربما لحاجة رآها، إلا أنه قدم لدارسته هذه بنبذة عن القسم في القرآن عرض لأنواعه، والغاية منه، وتكراره وسرد ما يقسم عليه^(٢)، ولكنه لم يقتصر على الأقسام، بل عرض لأمر أخرى مثل تفسير الآيات، وذكر ما يتعلق بها من مسائل.

ولكن تحسن الإشارة هنا إلى أن ابن القيم من أوائل من تنبه إلى أهمية استخدام النظرة الشمولية القائمة على جمع الآيات للكشف عن مراد الله وطبق هذا في غير موضع من كتبه وسيأتي التمثيل بما يؤكد هذا.

يرى بعض الباحثين^(٣) أن الفضل في بدايات التفسير الموضوعي يعود للمعتزلة، بحجة أنهم أصحاب نظرة شمولية للقرآن الكريم ترجمها أحد رجالهم، في بعض كتابات حول موضوعات عرض لها القرآن، وهو الجاحظ فيما كتب عن النار في القرآن، والملائكة في القرآن، وموضوعات أخرى.

(١) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ٤٥، د. محمد بدري.
 (٢) انظر التبيان في أقسام القرآن، ص ١٩-٣٥، ط١، دار إحياء العلوم، بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، تحقيق: محمد سكر.
 (٣) مناهج في التفسير، ص ١٥٨، مصطفى الجويني.

بغض النظر عن الدعوى العريضة، المتمثلة بأن المعتزلة أصحاب نظرة شمولية للقرآن، وهي الدعوى التي لا يسندها دليل من نتاجهم التفسيري، فإن صاحب هذا الرأي أحسن حين لفت الانتباه إلى صنيع الجاحظ، وأحسن مرة أخرى حين استدرك قائلاً (لم يطبق الجاحظ منهج التفسير الموضوعي بتفصيلاته كما نفهمه اليوم)^(١).

ويتأكد لنا هذا عند استعراض بعض الموضوعات التي أوردها الجاحظ في كتابه، والتي يظهر من خلالها أن إيراده للآيات كان قليلاً، وكان عرضاً، كما يعني أن فكرة تتبع الآيات ذات الموضوع الواحد، لم تكن تشغل الجاحظ، كما لم تكن هدفاً في حد ذاتها، وحسبنا مثلاً على هذا ما أورده الجاحظ من حديث عن الملائكة، فقد تحدث عن الملائكة في عدة مواطن من كتابه، بيد أنه لم يذكر في هذه المواضع كلها إلا آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مِّثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر : ١]. علماً بأن الآيات التي تحدثت عن الملائكة تجاوزت السبعين آية وكان حديثه عن الملائكة على النحو التالي:

تكلم الجاحظ عن تقسيم الطير، ثم ذكر أن ليس كل ما يطير يُسمى طيراً، وذكر من الأمثلة الملائكة فهي تطير ولا تُسمى طيراً، ولم يُورد هنا أي آية أو حديث عن الملائكة^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٦٠، مصطفى الجويني.

(٢) انظر كتاب الحيوان، ج ١، ص ٣٠، الجاحظ.

ثم ذكر بحثاً كلامياً في عذاب الحيوان والأطفال وفي عرض الكلام ذكر ملك من الملائكة وهو ملك الظل دون أن يذكر دليلاً عليه^(١).

كما تكلم عن مراتب الملائكة في سياق كلامه عن الجن، ولم يُورد أي آية أو حديث عن الملائكة^(٢).

كما تكلم عن تصور الجن والغيلان والملائكة للناس، وأورد تصور الملائكة لمريم، وإبراهيم، ولوط، وداود، وفي صورة دحية الكلبي دون أن يذكر أي آية أو حديث توضح ما ذكره وهي كثيرة في الكتاب والسنة. لكنه ذكر بيتاً لأمية بن أبي الصلت وهو^(٣) :

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى، وليث مرصد

وبذلك يكون قد ذكر من موضوع الملائكة آية واحدة من أصل ثلاث وسبعين آية وردت في شأن الملائكة.

ويزداد ما ذهبنا إليه وضوحاً من خلال استعراض ما أورده الجاحظ في كتابه عن النار فقد تكلم عنها في ١٨٠ صفحة تقريباً، لم يورد فيها إلا بعض آيات عرضاً، ولا ينبغي أن يغتر أحد بالعنوان الوارد في الكتاب (تنويه القرآن الكريم بشأن النار) فإنه من وضع الأستاذ المحقق عبد السلام هارون كما وعد هو بأنه سيضع عناوين داخل الكتاب بغية التوضيح، ويؤكد هذا أن هذه العناوين ليست موجودة في الطبقات غير المحققة.

(١) انظر المرجع السابق، ج٣، ص ٣٩٣

(٢) انظر المرجع السابق، ج٦، ص ١٩٠.

(٣) انظر المرجع السابق، ص٦، ج ٢٢٠.

وإذا كان د. الجويني يعزو فضل السبق، في هذا المضمار إلى الجاحظ فإن د. أحمد رحمانى يرى أن فضل السبق هذا من نصيب النووي (ت ٦٧٦هـ) في مجال الجمع، فقد قال في معرض رده على د. الفرماوي^(١) الذي يرى أن جمع الآيات التي في معنى واحد وجعلها تحت عنوان واحد، وتفسيرها تفسيراً منهجياً موضوعياً منهج جديد لكلية أصول الدين في الأزهر.

يقول د. رحمانى في تعقيبه على كلام د. الفرماوي السابق (هذا ليس صحيحاً، لأن هذا النوع من التجميع الموضوعي، للآيات هو ما فعله الإمام النووي في رياض الصالحين، إذ كان يستهل كل موضوع بمجموعة من الآيات المتعلقة به، وقد طبق هذا فعلاً، غير أنه لم يكن يجمع كل الآيات المتعلقة بالموضوع^(٢)).

إذا كان الأمر بهذه المنهجية فأحسب أنه لن يكون من الصعوبة، البحث في تراث السابقين عن نماذج كان التجميع فيها بارزاً، حتى أكثر من النووي، ومن سلك مسلكه من المصنفين في الحديث.

فهذا الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) سلك في كتابه الرسالة مسلك الجمع، حين أورد كثيراً من الآيات، ذات موضوع واحد، وتحت عنوان واحد، وأضاف إليها من البيان والتوضيح، ما يمكن أن يُعد لبنة بارزة في مجال التفسير الموضوعي، ولعل من المناسب إيراد مثال واحد مما ورد في الرسالة.

(١) البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٠، د. عبد الحي الفرماوي.

(٢) التفسير الموضوعي ونظرية وتطبيقاً، ص ١٠٥، د. أحمد رحمانى.

يقول الإمام الشافعي تحت عنوان (ما أمر الله من طاعة رسول الله ﷺ):

قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح : ١٠].

وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] فأعلمهم أن بيعتهم رسوله بيعته، وكذلك أعلمهم أن طاعتهم طاعته.

وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء : ٦٥]. نزلت هذه الآية فيما بلغنا - والله أعلم - في رجل خاصم الزبير في أرض، فقاضى النبي بها للزبير. وهذا القضاء سنة من رسول الله، لا حكم منصوص في القرآن.

والقرآن يدل - والله أعلم - على ما وصفت، لأنه لو كان قضاء بالقرآن كان حكماً منصوصاً بكتاب الله، وأشبهه أن يكون إذا لم يُسَلِّمُوا لحكم كتاب الله نصاً غير مُشكَل الأمر: أنهم ليسوا بمؤمنين، إذا رَدُّوا حُكْمَ التَّنْزِيلِ، إذا لم يُسَلِّمُوا له.

وقال تبارك وتعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور : ٦٣].

وقال: ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرَضُونَ . وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ . أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ

الظَّالِمُونَ. إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٥٢﴾

[النور : ٤٨ - ٥٢].

فأعلم الله الناس في هذه الآية أن دعاءهم إلى رسول الله ليحكم بينهم : دعاءً إلى حكم الله، لأنَّ الحاكم بينهم رسول الله، وإذا سلّموا لحكم رسول الله فإنما سلّموا لحكمه بفرض الله.

وأنه أعلمهم أن حكمه حكمه، على معنى افتراضه حكمه، وما سبق في علمه جل ثناؤه من إبعاده بعصمته وتوفيقه، وما شهد له به من هدايته واتباعه أمره.

فأحكم فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته. فجمع لهم أن أعلمهم أن الفرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله، وأن طاعة رسوله طاعته، ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره، جل ثناؤه^(١).

آثرت هذا السرد لأبين أن ظاهرة الجمع بارزة في صنيع الشافعي، بيد أنها لا ترقى إلى أن تكون موضوعاً مستقلاً متكاملاً. وأحسبه لم يقصد هذا أصلاً.

يقال القول نفسه في كتب أحكام القرآن، والتي يفترض أن تكون قد جمعت آيات الموضوع الواحد في مقام واحد، تأسياً بالحديث الموضوعي الذي تنبه المشتغلون به لهذا الأمر، لكنها - كتب أحكام القرآن - تابعت أصحاب التفسير التحليلي.

(١) انظر الرسالة، ص ٨٢-٨٥، الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر

فلم تجمع آيات الحج مثلاً، أو آيات العدة، أو آيات الطلاق في مقام واحد ليتكون منها موضوع واحد، على الرغم من توافر المسوغات لهذا العمل الذي رأيناه جلياً في كتب الحديث، وشروحها.

فكان الحديث الموضوعي بهذا الاعتبار أسبق من التفسير الموضوعي، على أننا لا نغفل الفرق الجوهرية بين ترتيب كل من الآيات والأحاديث.

ذلك أن الآيات ترتيبها توقيفي في سورها، بغض النظر عن موضوعاتها، بخلاف الأحاديث، التي ترك أمر جمعها وترتيبها لاجتهادات العلماء الذين تعددت طرائقهم في هذا المجال، وكان منها ترتيبها حسب الموضوعات.

إن كان في هذه الكتب من شيء يميزها - قليلاً - عن التفسير التحليلي، ويقربها خطوة من التفسير الموضوعي، فهو مسألة الانتقاء، والعزل، التي ظهرت فيها، فإن كتاب الناسخ والمنسوخ عرض للآيات التي قيل فيها بالنسخ، على طريقة أصحاب التفسير التحليلي.

ونحن نتفق في هذا المقام مع ما ذهب إليه الشيخ باقر الصدر في تقويمه لهذه الدراسات، من حيث صلتها بالتفسير الموضوعي، حين يقول (إن هذه الدراسات ليست في الحقيقة إلا تجميعاً عددياً لقضايا من التفسير التجزيئي لوحظ فيما بينها شيء من التشابه، وبكلمة أخرى ليست كل عملية تجميع، أو عزل دراسة موضوعية) ^(١).

(١) المدرسة القرآنية، ص ٢٤، محمد باقر الصدر، ط ١، ١٤٠٩ هـ، الدار العالمية، بيروت.

لقد وقف على الأمر نفسه، د. دراز، حين نظر في بعض جهود السابقين، بخاصة ما ورد في تراث الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، حيث إنه استحضر خطوة الجمع، وقام بها، لكنه لم يتجاوز ترتيب الآيات حسب الترتيب التوقيفي في الآيات والسور.

يقول د. دراز وهو يعرض ما وقف عليه في مجال الخطوة الأولى من خطوات التفسير الموضوعي، وهي الجمع (فإن جميع المؤلفين بما فيهم الغزالي - وقد جمعوا بطريقتهم الآيات القرآنية بترتيب السور - جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة، ولا يظهر فيها أي تسلسل للأفكار^(١)).

وهي على أية حال خطوة في الاتجاه الصحيح، بنى عليها كثيرون، منهم د. دراز نفسه، وتقدم خطوة إلى الأمام، فها هو يقول (وهكذا لم ينهض أحد - فيما نعلم - باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن بمجموعة، ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها، في صورة بناء متماسك، مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات الغريبة عنه، وتلكم هي المهمة التي انتدبنا للوفاء هنا)^(٢).

والحق أن الجهد الذي قدمه هذا العالم الكبير في كتابه المشار إليه، لا يعد هو الأنموذج المنشود في مجال التفسير الموضوعي، لكنها قواعد مثبتة يمكن البناء عليها.

(١) دستور الأخلاق في القرآن، ص ٧، د/ محمد دراز، ط٤، ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، بيروت.
(٢) المرجع السابق، ص ٨.

رغب بعض الباحثين ^(١) أن يُدرج هذه الكتب، وأمثالها في إطار التفسير الموضوعي، وذلك بأن جعل للتفسير الموضوعي إطارين، إطاراً عاماً يشمل الكتب ذات العنوان الواحد، مثل كتب الناسخ والمنسوخ، وكتب مجاز القرآن، وأحكام القرآن، باعتبار أن بينها رابطاً ما.

فكتب أحكام القرآن مثلاً تتحدث عن آيات الأحكام وإن كانت موضوعاتها متباينة، فإنها تعرض لأحكام الصلاة، والربا والطلاق، فاستحقت بهذا عند هؤلاء أن تندرج تحت التفسير الموضوعي بمعناه العام.

وإطاراً خاصاً أدرج فيه دراسة الموضوعات القرآنية، وهو الذي يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التفسير الموضوعي.

نرى بإزاء هذه الآراء رأياً مبايناً لها، تبناه أ.د. فهد الرومي حين قال جازماً في تصنيف التفسير الفقهي ضمن التفسير الموضوعي (أما الفقهي فكله لا استثنى منه شيئاً من التفسير الموضوعي، ذلكم أن صاحبه يتجه إلى آيات الأحكام في القرآن الكريم فيفردها بالحديث، ويقتصر عليها بالتفسير والبيان، وهذا أس التفسير الموضوعي، وقد يقتصر على موضوع فقهي واحد)^(٢)

بيد أن بعض هؤلاء الفضلاء احتاط لنفسه فضيق دائرة ما سماه التفسير الموضوعي العام، وذلك حين أخرج منه الدراسات التي

(١) انظر المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٣١-٣٢، د. عبد الستار السعيد، والتفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص ٣٨، د. صلاح الخالدي.

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٨٦٤

عنيت بموضوعات قرآنية مثل إعجاز القرآن وترجمات القرآن وكتب
المناسبات^(١).

إن الحرص على التأصيل، لهذا اللون الجديد من التفسير، لا
يشجع على افتراض وجود نوعين من التفسير الموضوعي (عام
وخاص)، لأن هذا التوجه لا يخدم قضية التأصيل، ولا يسهم في
تحديد معالم التفسير الموضوعي، ولعل ما أوردناه من عرض موجز،
لبعض هذه المؤلفات يقوي هذا الرأي.

قد يجد الباحث لهذه المؤلفات المتقدمة دوراً في رحلة التفسير
الموضوعي، ذلك أنها فتحت الباب، وهيأت الأسباب، إلى حد ما
للخروج على المؤلف، في التفسير التحليلي، الذي يقوم على تفسير
القرآن الكريم سورة سورة، وآية آية، في ضوء ترتيبها في المصحف.

في حين أن هذه الكتب - كما أسلفنا - قامت على انتقاء
الآيات، ذات الغرض الواحد، وتجميعها، وهي الظاهرة التي تميز
بها التفسير الموضوعي، مع الأخذ بعين الاعتبار البون الشاسع في
المعالجة بين المنهجين.

وقد يعثر الباحث على إشارات، تشي باستحضار الجمع عند
من عُنَى بتفسير القرآن بالقرآن من المتقدمين؛ أمثال ابن جرير
الطبري (ت ٣١٠هـ)، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ).

فقد عرض كل منهما في أثناء تفسيره إلى مفردات قرآنية،
وموضوعات، استدعت استحضار بعض الآيات من مواضعها،
لتوضيح معنى أو إزالة إشكال، أو دفع تعارض متوهم.

(١) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٣١-٣٢ مرجع سابق

وهذا كله يقتضي جمع الآيات ورد بعضها إلى بعض، إلا أن هذا لا يُعد أمراً مضطرباً، ولا منهجاً واضحاً، مقصوداً عند هذين الإمامين، وهي خطوات عني بها التفسير الموضوعي، لاحقاً على اختلاف في الأهداف.

بيد أن مثل هذه المسالك لا تعين على القول بأن التفسير الموضوعي كان حاضراً في الذهن آنذاك عند أصحاب التفسير التحليلي بعامة، فما هي إلا إشارات محصورة، عند من عني بتفسير القرآن بالقرآن، كما أسلفنا. لم يدفع إليها حرص على إبراز موضوع ما في القرآن، بقدر ما كان حرصاً على الكشف عن مراد الله، من آية ما، فاقتضى هذا استدعاء غيرها لهذا الغرض لا غير.

فالإمام الطبري كان أحياناً يورد بعض الآيات في تفسيره لآية ما لتوضيح معنى كلمة فيها أو لمزيد بيان لمعناها كما في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ [البقرة : ٤٠] قال في معنى العهد: عهد الله ووصيته التي أخذ على بني إسرائيل في التوراة، أن يبينوا للناس أمر محمد ﷺ وأنهم يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة أنه نبي الله، وأن يؤمنوا به وبما جاء به من عند الله.

﴿ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾: وعهده إياهم أنهم إذا فعلوا ذلك أدخلهم الجنة، كما قال جل ثناؤه: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [المائدة : ١٢].

وكما قال: ﴿وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزُّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ . الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف : ١٥٦ - ١٥٧] ^(١). ومع هذا يصعب القول أن الإمام الطبري كان يهدف إلى الكشف عن موضوع العهد من حيث هو موضوع في القرآن.

لقد كان ابن كثير أكثر منه استحضاراً للآيات المتشابهة في موضع واحد عند تفسيره لآية ما، بغية تفصيل ما أجمل، أو بيان ما أبهم، لأنه قال في مقدمة تفسيره (إن أصح طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر) ^(٢).

ذكر ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة : ٢٦] عدة آيات تضمنت الحديث عن ضرب المثل .

فقد قال رحمه الله بعد أن فسر الآية بعبارة موجزة: فأخبر أنه لا يستصغر شيئاً يضرب به مثلاً ولو كان في الحقارة كالبعوض كما لا يستنكف عن خلقها، كذلك لا يستنكف من ضرب المثل بها كما ضرب المثل بالذباب والعنكبوت في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ

(١) انظر جامع البيان، ج ١، ص ٥٩٦، الطبري

(٢) تفسير القرآن العظيم، ص ١٠، ابن كثير، ط١، دار ابن حزم، الرياض

اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ
وَالْمَطْلُوبُ ﴿[الحج : ٧٣].

وقال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ
اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾
[العنكبوت: ٤١].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ
طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ . تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ
رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ . وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ
كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ . يُثَبِّتُ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ
الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٤-٢٧].

وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾
[النحل: ٧٥]. ثم قال: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَّا
يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَّا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ
يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَّا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَّا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ
كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم : ٢٨].

وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ
وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَّا
يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾
[العنكبوت: ٤٣] ^(١).

لكنه رغم إيراد هذه الآيات، لم يتحدث عن دلالاتها مجتمعة ولم يعرض لموضوع المثل في القرآن من حيث أساليبه وأهميته وما يتصل به مما يعني أن همه كان متجهاً إلى تفسير الآية فقط.

وأحسب - في ضوء هذا - أن من المبالغة القول (إن السلف وإن لم يتناولوا التفسير الموضوعي تطبيقاً، فإنهم قد استفادوا منه نظرياً، فلا يفسر أحدهم آية إلا ويستحضر في ذهنه أو في مقاله الآيات الأخرى المشابهة، ويزيدون أيضاً أنهم يستحضرون منها ما هو خارج عن كلماتها، أعني بذلك السنة النبوية، وهذا هو مضمون التفسير الموضوعي) ^(٢).

إذا جاز لنا أن نتجاوز هذه الإشارات، ونطوي بعض المسافات، فإننا سنصل إلى بدايات نحسب أنها بحق اللبنة الأولى في التفسير الموضوعي، لأنها جعلت من الكشف عن الموضوعات القرآنية غايات تبيح إلى حد ما تتبع الألفاظ وتجميعها وعدم الاكتفاء بتحليلها في موضعها.

تلكم هي جهود مدرسة المنار، والتي مهد لها الأستاذ جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧) بالمقالة التفسيرية، والتي عدها بعض الباحثين ^(٣) البداية الحقيقية للتفسير الموضوعي. حين قال (إن أول

(١) انظر تفسير القرآن العظيم، ص ١٠٥-١٠٦، ابن كثير.

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٩٧٤، د. فهد الرومي.

(٣) د. محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ٥٠، ص ٤٤٩، ط ١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، دار التراث، القاهرة

ما ظهر هذا المنهج التفسيري، كان في مقالات العروة الوثقى، والجهاد السياسي للأفغاني، والإمام الذي نفثا فيه من روع الأمة، لأن هذا المنهج أتاح للمفسر الحديث الانطلاق الواسع من التعبير عن مشاعر الأمة، وحل مشكلاتها من خلال القرآن الكريم^(١)

إن الناظر في المقالات التفسيرية التي كان أودعها الأفغاني مجلة "العروة الوثقى" يلحظ أن ثمة موضوعاً يعالج، أو فكرة تطرح، في ضوء آية أو آيات يكون ما ورد في المقالة بمثابة تفسير لها أو مستنداً إليها.

لا أرى بأساً في أن أورد في هذا المقام ملخصاً لمقالة تفسيرية أوردها الأفغاني في مجلته العروة الوثقى ليطلع عليها القارئ، وهي تستحق الذكر، إذا اتفقنا في الرأي مع من قال إنها كانت الشرارة الأولى التي أشعلت التفسير الموضوعي، والخطوة الأولى الحقيقية في رحلة التفسير الموضوعي.

ومما يسوغ لنا ذكر هذا الملخص لها أن الاطلاع على هذه المقالات في مظانها يعد أمراً شاقاً، يقول الأفغاني تحت عنوان: الجبن.

﴿ أَيِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴾
[النساء : ٧٨] ، ﴿ قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ﴾
[الجمعة : ٨] .

شهد العيان ودلت الآثار على ما صدر من بعض أفراد الإنسان في أعمال تحير الألباب، فيعدونها معجزات، ويحسبونها خوارق عادات، وقد ينسبها الغفل إلى حركات الأفلاك، وموافقة الطوابع،

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦ بتصرف

ومن القاصرين من يظنها من أحكام الصدق، عن إدراك الأسباب، وفهم الصواب، وأما من أتاه الله الحكمة، فيعلم أن الحكيم الخبير جل شأنه، أناط كل حادث بسبب، وأنه قد اختص الإنسان من بين الكائنات بموهبة عقلية، ومقدرة روحانية، وبهذه المقدرة وتلك الموهبة مناط التكليف الشرعية، وبهما استحقاق المدح أو الذم عند العقلاء، والثواب أو العقاب عند واسع الكرم سريع الحساب.

إذا رجع البصير إلى القياس الصحيح، رأى في تشابه القوى الإنسانية، ما يدل على تقارب العقول، بل على استواء المدارك، وأرشدته الفكر السليم إلى أن فضل الله قد أعد كل إنسان للكمال، ومنحه ما يكون به مصدراً لفضائل الأعمال، هنا وقفة الحيرة، ويمتاز بجلال الآثر، وفضل عام من الجواد المطلق سبحانه وتعالى، ولا يرد سائلاً إذا صدق، وأخلص، فما العلة في إخلاد الجمهور الأعظم من بني الإنسان إلى دنيات المنازل وقصورهم عن الوصول إلى ما أعدته لهم العناية ويستفزه إليه الميل الغريزي، خصوصاً إن كانت النفوس مؤمنة بعدل الله مصدقة بوعدده ووعيدده، ترجو ثواباً على الباقيات الصالحات، وتخشى عقاباً على ارتكاب الخطيئات، وتعترف بيوم العرض الأكبر، يوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

ماذا يقعد بالنفوس عن العمل؟ ماذا ينحدر بها في مزلق الزلل؟ إذا ردت المسببات إلى أسبابها، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها وجدنا لهذا علة هي أم العلل، ومنشأ يقرن به كل خلل: "الجبن".

الجبن هو الذي أوهى دعائم الممالك، وهو الذي قطع روابط الأمم، وهو الذي أوهن عزائم الملوك. وأضعف قلوب العالمين، وهو الذي يغلق أبواب الخير، ويطمس معالم الهداية، يسهل على النفوس احتمال الذلة، ويخفف عليها مضض المسكنة، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل، يوطن النفس على تلقي الإهانة، ويوطئ الظهر الجاسية لأعمال من المصاعب أثقل مما كان يتوهم عروضه عند التحلي بالشجاعة والإقدام، الجبن يلبس النفس عاراً دون القرب منه موت أحمر عند كل روح زكية وهمة عليّة، يري الجبان وعر المذلات سهلاً، وشظف العيش في المسكنات رفهاً ونعيماً.

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

لا بل يتجرع مرارات الموت في كل لحظة ولكنه راض بكل حال، هذه حياته: أضع كل شيء في القناعة بلا شيء، وهو يظن أنه أدرك البغية، وحصل المنية.

ما هو الجبن؟ انخزال في النفس عن مقاومة كل عارض لا يلائم حالها، وهو مرض من الأمراض الروحية، يذهب بالقوة الحافظة للوجود التي جعلها الله ركناً من أركان الحياة الطبيعية، وله أسباب كثيرة لو لوحظ جوهر كل منها لرأينا جميعها يرجع إلى الخوف من الموت، الموت مآل كل حي، ليس للموت وقت يعرف، ولكنه فيما بين النشأة وأرذل العمر ينتظر في كل لحظة، ولا يعلمه إلا مقدر الآجال جل شأنه ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ [لقمان : ٣٤].

يشتد الخوف من الموت إلى حد يورث النفس هذا المرض القاتل، والذهول عما أعده الله للإنسان من خير الدنيا وسعادة

الآخرة إذا صرف قواه الموهوبة فيما خلقت لأجله، نعم يغفل الإنسان عن نفسه فيظن ما جعله الله واقياً للحياة - وهو الشجاعة والإقدام - سبباً في الفناء، مع أن نظرة واحدة لما بين يديه من الآثار الإنسانية، وما ناله طلاب المعالي من الفوز بآمالهم، تكشف له أن تلك المخاوف إنما هي أوهام وأصوات غيلان. غشيته فأدهشته، وعن سبيل الله صدته.

الجبن فح تنصبه صروف الدهر وغوائل الأيام، لتغثال به نفوس الإنسان، وتلتهم به الأمم والشعوب، هو حباله الشيطان يصيد بها عباد الله، هو علة لكل رذيلة، لا شقاء إلا وهو مبدأه، ولا كفر إلا وهو باعته، هازم الجيوش، ومنكس الأعلام، ومهبط السلاطين من سماء الجلالة إلى أرض المهانة.

ينبغي أن يكون أبناء الملة الإسلامية أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة (الجبن) فإنها أشد الموانع عن أداء ما يرضي الله وإنهم لا يبتغون إلا رضاه، يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان، وامتنحن الله به قلوب المعاندين، ويقول في ذم من ليسوا بمؤمنين ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كَفُوا أَيديكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ [النساء : ٧٧].

الإقدام في سبيل الحق، وبذل الأموال والأرواح في إعلاء كلمته أول سمة يتسم به المؤمنون، لم يكتب الكتاب الإلهي بأن تقام الصلاة، وتؤتى الزكاة، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والمنافقون، بل عده الركن الوحيد الذي لا يعتد بغيره عند فقده، لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامي وبين الجبن في قلب واحد،

كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ويصور الإقدام.

المؤمن من يوقن أن الآجال بيد الله، ولا يفيدته التباطؤ عن أداء الفروض زيادة في الأجل، ولا ينقصه الإقدام دقيقة منه.

من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان، فقد غش نفسه، وغرر بعقله، ولعب به هوسه، وهو ليس من الإيمان في شيء.

كل آية من القرآن تشهد على الجبان بكذبه في دعوى الإيمان، لهذا نؤمل من ورثة الأنبياء أن يصدعوا بالحق، ويذكروا بآيات الله، وما أودع الله فيها من الأمر بالإقدام لإعلاء كلمته، وفي الظن أن العلماء لو قدموا بهذه الفريضة (الأمر بذك المعروف والنهي عن هذا المنكر) زمناً قليلاً ووعظوا الكافة بتبيين معاني القرآن الشريف وإحيائها في أنفس المؤمنين رأينا لذلك أثراً في هذه الملة يبقى ذكره أبد الدهر، وشهدنا لها يوماً تسترجع فيه مجدها في هذه الدنيا وهو مجد الله الأكبر، فالمؤمنون بما ورثوا عن أسلافهم وبما تمكن في أفئدتهم من آثار العقائد لا يحتاجون إلا لقليل من التنبيه، ويسير من التذكير، فينهضون نهضة الأسود فيستردوا مفقوداً ويحفظوا موجوداً، وينالوا عن الله مقاماً محموداً^(١)

لمح الأستاذ محمد عبده (ت ١٩٠٥م) توجه أستاذه الأفغاني فأحسن التعامل معه، ونسج على منواله، وكان هذا من خلال

(١) من كتاب العروة الوثقى، تأليف جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

اشتغاله في التفسير الذي يرى " أن المقصد الأعلى له هو الإصلاح والإرشاد وما وراء ذلك تابع " (١) .

وهذه المقولة من الأستاذ تعد معلماً بارزاً ونقله كبيرة كان لها أثرها الكبير في توجيه التفسير من الأسلوب التحليلي إلى الموضوعي .

كتب الأستاذ محمد عبده عدة مقالات تفسيرية حول عدد من الآيات ، منها الآية ٣٧ من سورة الأحزاب ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ ، وكذلك الآيات (٥٠-٥٢) من سورة الحج ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ . وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ . وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ... وغيرها (٢) .

يضاف إلى هذا أنه بدأ بإلقاء محاضرات في التفسير، برزت فيها ملامح منهج يسعى إلى الترويج للتفسير الموضوعي، حين أشار إلى أهمية تتبع اللفظ في القرآن الكريم ، فقال (والأحسن للمفسر أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه - وربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره - ويحقق

(١) تفسير المنار، ج١، ص ٢٥ .

(٢) اتجاهات التجديد، ص ٢٥٧، د. شريف .

كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية^(١)، وهي دعوة واضحة منه إلى تجاوز التفسير الموضوعي إلى الموضوعي.

تحدث الأستاذ أحمد أمين عن دور الإمام محمد عبده في التأصيل، والترويج للتفسير الموضوعي بقوله (كان الإمام محمد عبده يقرأ الآية فإذا اتصلت بالعبقيدة شرحها شرحاً وافياً، وعرض ما ورد في القرآن في موضوعها، مبيناً ما دخل على المسلمين فيها من فساد، ودخيل.

وإذا اتصلت الآية بالأخلاق أبان أثر هذا الخلق في صلاح الأمم، وضياعه في فسادها، وإذا اتصلت بحالة اجتماعية أوضح أثر هذه الحالة الاجتماعية في حياة الأمم مسترشداً بالواقع ومستشهداً بما يجري في العالم^(٢).

وقد أتاحت له فرصة أرحب، من الأفغاني في هذا الميدان، لأنه ذو إمكانات أكبر، ولم تحاصره طبيعة المقالة التفسيرية حين توجه إلى إلقاء تفسيره في محاضرات عامة.

ظهر تفسير المنار، وقد امتزجت فيه إمكانات الأستاذ، وتطلعاته بجهود تلميذه، الشيخ محمد رشيد (ت ١٣٥٤هـ) وجلده، اللذين يجتمعان على وسائل، وغايات واحدة، فكان هذا التفسير نقلة، بارزة المعالم في التفسير، جمع بين التحليلي، والموضوعي دون تنافر.

(١) تفسير المنار ج ١، ص ٥٦.

(٢) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ٣٢٩، أحمد أمين، القاهرة، ط ١،

لقد سلك صاحبه منهج التفسير التحليلي المؤلف، وأفردا في ثناياه مكاناً للتفسير الموضوعي، حين تدعو الحاجة، إلى التوسع في عرض موضوع ما بجمع آياته، واستخراج ما فيها من دلالات وهدايات بغية تقديم موقف متكامل للقرآن الكريم من هذا الموضوع^(١).

يسمى هذا المسلك بالطريقة الثالثة، والتي جمعت بين المنهج التحليلي المؤلف، الذي حافظ على سماته، ومن أبرزها تفسير القرآن على حسب ترتيب سور وآياته، وجمع إليه المنهج الموضوعي، وذلك بالتوسع في بحث بعض القضايا، التي تمر في أثناء تفسير القرآن بما يتسع لها المقام.

وبهذا صارت هذه الطريقة جسراً بين منهجين، استطاعت أن تجمع بينهما، دونما تنافر، وتم من خلالها رعاية بذرة التفسير الموضوعي، الذي نشأ وترعرع في أحضان التفسير التحليلي، ممثلاً بعدد من الأعمال التفسيرية كتفسير المنار وتفسير الشيخ محمود شلتوت وتفسير الأستاذ عبد الكريم الخطيب وغير هؤلاء.

يقول د. شريف في تقويمه لهذه الطريقة (يطرح هؤلاء طريقة أخرى يجمعون فيها بين الطريقة التقليدية، والطريقة الموضوعية، حفاظاً على ميزة كل منهما، وتلافياً لما تضمنته من عيوب ومخاطر، إذ تحافظ هذه الطريقة، على ترتيب القرآن التوقيفي فتفسر آيات القرآن طبقاً له.

(١) انظر في تفسير المنار، على سبيل المثال الحديث عيسى عليه السلام، ج ٣، ص ٢١٠ فما بعدها، وحقوق النساء، ج ١١، ص ٢٨٣ فما بعدها، فلسفة الزكاة، ج ١١، ص ٣ فما بعدها، وغير هذا كثير.

ثم تسمح لنفسها داخل هذا الإطار التقليدي، بالتركيز على الموضوعات التي يتعرض لها القرآن، فتتوقف أمام الموضوع عند أول آية تعرض له، وتشد إليها جميع آيات القرآن، التي أثارت هذا الموضوع، أو تعرضت له حتى يتمكن المفسر - طبقاً لهذه الطريقة - من جمع شقات الموضوع ودراسته من جميع جوانبه، فإذا ما اكتملت لديه هذه الدراسة عاد المفسر مرة أخرى، إلى الآية التالية في سياق تفسيره التقليدي^(١).

يمكن للقارئ أن يدرك أن مدرسة المنار كانت تسعى في خطوة لاحقة لاستقلال هذه الموضوعات بانفصالها عن التفسير التحليلي، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بشيء من التجاوز في العبارة بالقول إن التفسير الموضوعي نشأ في رحم التفسير التحليلي، على يدي مدرسة المنار التي تمننت أن يولد ويترعع لينفصل ويصبح مستقلاً برأسه، وهو ما يفهم منه توجيه الباحثين إلى البحث استقلالاً في التفسير الموضوعي^(٢).

برزت معالم هذا المنهج التوفيقي، أيضاً في تفسير الشيخ محمود شلتوت ت (١٩٥٨)، أحد أبرز أتباع مدرسة المنار، فقد جمع شلتوت في تفسيره - الذي اقتصر على الأجزاء العشرة الأولى - بين التفسير التحليلي والموضوعي، وكان يدرك أهمية الأخير منهما، ويرى ضرورة تقديمه وإبرازه وتوظيفه، لأن طبيعته تسمح بالتوسع في بيان المعاني والهدايات.

كان من منهج الشيخ أن يتتبع - في مواطن من تفسيره - المفردة أو الموضوع عند أول ذكر له في القرآن، كما رأيناه في تتبع ظاهرة

(١) اتجاهات التجديد، ص ٢٠٧، د. محمد شريف.

(٢) يُنظر تفسير المنار، ج ١٢، ص ١٨.

الحمد في القرآن واستحضار السور التي بدئت به ^(١)، وكذلك حديثه عن البر في القرآن، فقدم دراسة جيدة وإن كانت مختصرة ^(٢).

يعد التفسير القرآني للقرآن، للأستاذ عبد الكريم الخطيب، حلقة في هذه السلسلة، وامتداداً للمنهج الذي سلكه تفسير المنار، في الجمع بين التفسيرين: التحليلي والموضوعي فيما سمي بالطريقة الثالثة.

لقد فسر الخطيب القرآن كله، وكان يتوسع، ويطيل الوقوف عند بعض القضايا القرآنية، ويعرض لها على هيئة مباحث قد تطول، وتقتصر، فقد تحدث عن خلق الإنسان، في ضوء القرآن في عدة صفحات ^(٣)، ولم يكن من منهجه استيعاب الحديث عن الموضوع الواحد في موطن واحد، كما هو الحال في التفسير الموضوعي.

فقد عرض لموضوع النسخ في أول تفسيره ^(٤)، ثم عاد إليه في موطن آخر تحت عنوان النسخ مرة أخرى ^(٥)، وهكذا صنع في عشرات الموضوعات، مما يوحي أنه كان يستحضر أهمية الكشف عن الموضوعات، في القرآن الكريم، لكنه فيما يبدو لم يرغب في الخروج على الطريقة المألوفة في التفسير، لكنه على أية حال أسهم في دفع عجلة التفسير الموضوعي بمنهجه هذا بصورة جلية.

كما يحسن بنا في هذا العرض، أن لا نغفل جهداً متميزاً في مجال تتبع المفردات والموضوعات في القرآن الكريم، أورده صاحبه في

(١) انظر تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣-٢٥، الشيخ محمود شلتوت، ط٧، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ دار الشروق، بيروت.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩-٨٨.

(٣) تفسير القرآن الكريم، المجلد ٢، ص ٢١٦.

(٤) انظر المرجع السابق، مجلد ١، ص ١١٩-١٢٣.

(٥) انظر تفسير القرآن الكريم، مجلد ٣، ص ٣٦١ - ٣٧٠.

معرض تفسيره القرآن بالقرآن، ذلكم هو العمل المتميز الذي قدمه العلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) في كتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن".

لقد كان بحق - فيما أحسب - من أفضل من فسر القرآن بالقرآن إن لم يكن أفضلهم، ولهذا كانت جهوده خطوة رائدة في الكشف عن دلالات المفردات، والموضوعات القرآنية.

وبهذا يكون قد قدّم خدمة جليّة للتفسير الموضوعي، حين أرشد إلى رؤوس الموضوعات، وأتقن الجمع بين الآيات، وكشف عن عادة القرآن في استخدامه لكثير من المفردات.

إن الأمثلة على ما ذكرنا أكثر من أن تحصى، ذلك لأنها قوام تفسيره، وحسبنا أن نعرض لبعضها، فقد تحدث عن الضلال في القرآن، واطلاقاته واستعمالاته^(١)، وتحدث عن الزينة في القرآن، وعادة القرآن في استعمالها^(٢) كما تحدث عن السحر في القرآن، في خمسة وثلاثين صفحة، وفصل القول فيه^(٣) فيما يشبه دراسة مستقلة متكاملة.

إن العلامة الشنقيطي إذا لم نقل بأنه لم يكن يهدف من منهجه هذا تقديم دراسات لموضوعات القرآن الكريم، فلا أقل من القول إنه رمى بسهم في هذا المضمار، حين جمع الآيات، ذات الموضوع الواحد، في مواطن كثيرة، وأحسن الربط بينها، واستحضر استعمالات القرآن للمفردات، واستعان بالشواهد العربية.

(١) انظر أضواء البيان، ج ٣، ص ٤٦ - ٤٨، الشنقيطي.

(٢) أضواء البيان، ج ٦، ص ١٩٩ فما بعدها.

(٣) أضواء البيان ج ، ص ٤٧٨ - ٥١١ .

إذا فهم هذا، ووضع في نصابه، فليس من الإنصاف تجاهل دور أصحاب تفسير القرآن بالقرآن، أمثال الشنقيطي والخطيب، فيما أضافوا من لبنات في بناء التفسير الموضوعي، كونه حديث عهد بالبحث والدرس.

يؤكد هذا أن هؤلاء كشفوا عن موضوعات كثيرة في تفاسيرهم، ولم يبق إلا أن يبني عليها، وتتخذ منطلقاً لمزيد من الدراسة، لأنه لم يقل أحد منهم إنها دراسات تامة للموضوعات التي عرضت لها.

في ضوء هذا، لا نرى مسوغاً للقول (والغريب أن يقال إن تفسير الشيخ الشنقيطي صاحب أضواء البيان، قد التزم بالتفسير الموضوعي في كتابه هذا لكونه يفسر القرآن بالقرآن، لأن تفسير القرآن بالقرآن لا تخرج أهدافه عن تفسير الآية أو الآيات، وهو غير التفسير الموضوعي قطعاً) ^(١).

يمكن القول - في ضوء هذه العجالة - إن بذرة التفسير الموضوعي إنما نبتت في محضن التفسير التحليلي، لمدرسة المنار بعامة، التي رعتها حق رعايتها، باتزان لا يطغى فيه جانب، على آخر.

لا يكون فيه التجديد مجرد هدف، يسعى إليه، وإنما وسيلة تخدم الاتجاه الهدائي، الإصلاحية الذي كان همّ مدرسة المنار وهمّ رجاله، وإليها ينسب الفضل في استحداث الطريقة الثالثة، وهي طريقة التفسير التحليلي الموضوعي، والتي كانت بمثابة حلقة الوصل بين الطريقتين، والجسر الذي عبر عليه أصحاب التفسير الموضوعي بأمان.

(١) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٤ بتصرف، د. زياد الدغامين.

يقتضي الحرص على التأصيل، في هذا المقام عدم إغفال جهود، واضحة، لعدد من رجالات النهضة الإسلامية، كانت مسألة تتبع موضوعات القرآن الكريم، حاضرة لديهم، فيما يكتبون ويوجهون، وهم بذلك شاركوا غيرهم من الرواد في فضل السبق.

يأتي في مقدمة هؤلاء الداعية الشيخ عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠)، فقد تنبه إلى أهمية هذه الدراسات، وترك لنا كتاباً واضح المعالم في مجال التفسير الموضوعي كما يقول د. رحمانى وهو كتاب العرب في القرآن^(١).

وقد كتب الأستاذ الشيخ أبو الأعلى المودودي (ت ١٩٧٩) كتاباً سماه (المصطلحات الأربعة في القرآن) وهي الإله الرب الدين العبادة.

يمكن أن يخلص القارئ من هذا الكتاب أن الشيخ المودودي، كان يستحضر خطوات التفسير الموضوعي، حين كتب هذا الكتاب، وقد عده د. رحمانى من الكتب الرائدة في مجال التفسير الموضوعي^(٢).

لا نغفل في هذا السياق طروحات الأستاذ مالك بن نبي، (ت ١٩٧٣) فقد تنبه، وهو يتعامل مع الآيات إلى النظر في مضمونها للخروج بنظرة شمولية للموضوع القرآني، وقد أفصح عن هذا التوجه، في كتابه الظاهرة القرآنية^(٣).

(١) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ١٢١، د. رحمانى. ابن باديس حياته وآثاره، ص ٥٩-٧٦، والحق أن ما كتبه ابن باديس تحت هذا العنوان كان عبارة عن خطب ارتجلها، ثم جمعها عمار الطالبي ضمن آثار الشيخ ابن باديس العلمية، ولم ترق لأن تكون كتاباً.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣) انظر الظاهرة القرآنية، ص ٥٤، ٦٧.

يقوم د. رحمانى دور مالك بن نبي في هذا المجال فيقول: (إن هذه الوحدة التي يتكلم عنها ابن نبي تهتم أساساً بوحدة الفكرة^(١) سواءً أكانت قد نزلت آياتها، جملة أو كانت قد نزلت منجمة.

فهو يرى أن وحدة التنزيل هي مجموع الآيات المتتابعة، التي تسهم في اكتمال فكرة واحدة، وهذا العدد يمكن أن يهبط إلى الحد الأدنى، في آية واحدة ويمكن أن يرتفع إلى الحد الأقصى في سورة كاملة.

ومعناه أن الوحدة التي يتحدث عنها ابن نبي، هي وحدة الفكرة سواء على مستوى السورة، أو على مستوى مجموع الآيات، التي تعالج موضوعاً واحداً.

والحق أن تنبيه ابن نبي على مصطلح (وحدة الفكرة) يفتح المجال، بشكل واسع وأدق أمام الدارس، الذي يرمي إلى البحث عن الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم^(٢).

وكان الشيخ محمد الغزالي (ت ١٩٩٦) ممن دعا بشدة إلى تجاوز التفسير المجزأ كما أسماه، والسعي إلى تكوين نظرة كلية حول القرآن الكريم لأن دراسة القضايا الاجتماعية والسياسية، وغيرها لا يتحقق إلا بمنهج مغاير لمنهج التفسير التحليلي^(٣).

وقد اجتهد الشيخ، في تطبيق دعوته هذه من خلال بعض ما كتب، ففي كتابه نظرات من القرآن، عرض لعدة موضوعات قرآنية مثل: الإنسان في القرآن، وفساد الأمم كما يصوره القرآن.

(١) نتحفظ في هذا السياق على هذا المصطلح

(٢) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ٤٠ .

(٣) كيف تتعامل مع القرآن، ص ٦٩، محمد الغزالي

وكذلك في كتابه المحاور الخمسة يقول الشيخ الغزالي، في حديثه عن صنيعه هذا، حين بين أن من معاني التفسير الموضوعي، تتبع المعنى الواحد في طول القرآن، وعرضه وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس، يقول (وقد قدمت نماذج لهذا التفسير في كتابي المحاور الخمسة للقرآن الكريم، ونظرات من القرآن)^(١).

لسنا في هذا المقام معنيين في تقويم هذه الدراسات، التي أشرنا إليها، من حيث التزامها بخطوات التفسير الموضوعي، والتي سيأتي الحديث عنها، بخاصة خطوة التفسير التحليلي.

وقد وضع الشيخ الغزالي كتاباً سماه (نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم) كان أشبه بتفسير إجمالي، موجز لسور القرآن الكريم، يتعذر في رأبي تصنيفه ضمن التفسير الموضوعي، للسور القرآنية، لكنه جهد مشكور من الشيخ، أبان فيه عن منهجه، ورغب الآخرين في هذا المسلك.

يبرز في هذا المجال عالم متميز، حاز فضل السبق، زمنياً، ورتبةً، ذلك هو د. محمد عبد الله دراز (١٩٥٨) فقد كان من أوائل من تنبه ونبه، إلى التفسير الموضوعي، وكشف عن تكامل الموضوعات، وتماسكها سواء في القرآن كله، أو في السورة الواحدة.

وقد أبدع في مجال التنظير والتطبيق، فيما أودعه كتبه مثل دستور الأخلاق في القرآن، فقد عرض د. دراز في كتابه هذا إلى

(١) نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، ج ١، ص ٦، محمد الغزالي.

المسؤولية في القرآن^(١)، وكذلك إلى الجزاء في القرآن^(٢)، كما أورد في الكتاب نفسه، نصوصاً قرآنية، حول الأخلاق الأسرية^(٣)، ونصوصاً أخرى عن الأخلاق الاجتماعية^(٤) وغيرها.

وهو وإن لم يستوعب نصوص الموضوع كاملة، ولم يفسرها تفسيراً تحليلياً، إلا أن له فضل السبق في هذه الخطوة، بخاصة أنه وضع كتابه في سنة ١٩٤٧م في فرنسا، وكذلك في كتابه النبأ العظيم، وكتابته مدخل إلى القرآن الكريم.

تلقت هذه الثمرات - ابتداءً من جهود الأفغاني - مدرسة الأمانء بذكاء، فجعل منها الأستاذ أمين الخولي (١٩٦٦)، نواة لمنهج تجديد، سعى لأن يؤصل له، ويضع له خطوات، بغية إبراز التفسير الموضوعي، ليكون وعاءً لألوان التفسير، التي كان يروج لها، كالاتجاه الأدبي والاتجاه البياني.

كان ذلك على حساب التفسير التحليلي، وهو ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن مدرسة الأمانء، هي أول من كتبت عن التفسير الموضوعي، وأصلت له، ورسمت له خطوات، وجعلت منه هدفاً مقصوداً^(٥).

(١) انظر دستور الأخلاق في القرآن، ص ١٣٤-٢٤١، د. محمد دراز، تعريب د.

عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٢٤٣ فما بعدها، د. دراز

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٧١١-٧٢٢

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٧٢٥-٧٤٦

(٥) اتجاهات التجديد، ص ٤٩٩، د. شريف.

بيد أن هذا الرأي لم يمنع صاحبه من توجيه النقد لمدرسة الأمناء هذه بشأن بعض ما كتبت من حيث ما ظهر فيه من تجاوزات، ومن طروحات مثالية تعذر تطبيقها^(١).

لا يبعد عن هذا الرأي رأي لباحث آخر، يقول فيه صاحبه عن جهود الأستاذ أمين الخولي (ت ١٩٦٦) مؤسس مدرسة الأمناء (مع أن هذه الدراسة قد يعوزها جانب من التماسك الحيوي الذي يسهم في الجلاء عن نظرية القرآن، فإنها من أكثر جهود المحدثين في هذا المجال)^(٢).

لعله يقصد في مجال التنظير على ما فيه من خلل وتقصير، أما في الجانب التطبيقي، فقد جاء نتاج المدرسة قليلاً، وعليلاً، وليس يغيب عنا بعض كتابات أمين الخولي مثل معنى النزول في القرآن، والذي زل فيه زللاً واضحاً.

وكذا كتاب تلميذه محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، والذي يعد خروجاً فاضحاً على ثوابت الأمة، وجرأة على النص القرآني، لم تعهد إلا من أهل الإلحاد.

أما كتابات د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) فهي على ما فيها من جهد ونتائج طيبة وقيّمة، إلا أنها لم تسلم من نقد بعض الباحثين، بسبب اعتمادها على الاستقراء غير التام، وإعجابها بنتائجها، على حساب نتاج السلف.

(١) المرجع السابق، ص ٣١٩، ٥٠٣، ٥١٧، د. شريف

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٢٨٥، د. عفت الشرقاوي، ط١، مكتبة الشباب.

برزت فيما بعد كتابات مستقلة، لموضوعات قرآنية بعينها، كان من أسبقها دراسة حول العفو في القرآن لمهدي علام^(١)، والمرأة في القرآن للأستاذ العقاد وغيرهما.

تقتضي المنهجية العلمية ونحن نتحدث عن رحلة التفسير الموضوعي أن نذكر ما كتبه المستشرقون منذ وقت مبكر من موضوعات قرآنية، وهي وإن لم تكن كتابات وافرة، لكنها ظاهرة واضحة، يظهر هذا حين نورد بعض عناوينها ومنها:

١. السامريون في القرآن الكريم، للمستشرق جوزيف هاليقي، ت ١٩١٧، نشر سنة ١٩٠٨م.

٢. إبراهيم في القرآن، للمستشرق الهولندي فان جنيب، نشر سنة ١٩١٢م.

٣. عيسى في القرآن، للمستشرق أدولف جروهمان، نشر سنة ١٩١٤م.

٤. النصرانية واليهودية في القرآن، للمستشرق الألماني بومشتارك، نشر ١٩٢٧م^(٢).

على الرغم من أن هذه الدراسات عبارة عن بحوث مختصرة، نشرت في مجلات إلا أنها حازت فضل السبق حين تنبه المستشرقون إلى إصدار هذه الدراسات بغض النظر في هذا المقام عن دوافع هذه الدراسات والتي من أبرزها تعذر تعامل المستشرقين مع ترتيب القرآن الكريم المعجز.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٢) ينظر لمزيد من التفصيل المستشرقون والدراسات القرآنية، ص ٧١ فما بعدها، د. محمد علي الصغير، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

ولا أملك دليلاً على مدى إفادة الباحثين المسلمين من هذه الدراسات، وهل أصلاً اطلعوا عليها أولاً، وهل كان لها أثر في تطور الدراسات في التفسير الموضوعي؟ مسائل تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة.

تبقى هذه الدراسات، والتي تعد طليعة ما كتب في التفسير الموضوعي، محل نظر الباحثين، تعرض، وتقوم في ضوء أهداف هذا التفسير وخطواته، وفي ضوء فهم الباحثين له، وحسبنا ما قيل في كتاب " المرأة في القرآن"، ففي حين عدّه بعضهم أنموذجاً جيداً في هذا الباب^(١)، يرى آخر أنه لا يعد من التفسير الموضوعي أصلاً^(٢).

بين أيدينا كتاب آخر عنوانه " دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني" عده صاحبه وتابعه بعضهم^(٣) من كتب التفسير الموضوعي، مع أن صاحبه حشد فيه من الأساطير الشيء الكثير، في خلق آدم عليه السلام، وفي قصص أخرى، مما يُعد عثرة في هذا الطريق، الذي بدأت تتضح معالمه، مع أن صاحبه قدم بمقدمة نظرية لدراسة التفسير الموضوعي، ذكر فيها بعض شروط البحث في هذا التفسير، وهي علا ما فيها من قصور وعموميات جاءت مبيّنة للجانب التطبيقي في كتابه وأثنى على منهج الأستاذ محمد عبده في هذا المجال^(٤).

(١) اتجاهات التجديد، ص ٤٥٤، د. شريف. مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢١، د. مصطفى مسلم.

(٢) التفسير الموضوعي، ص ٣٧، د. الخالدي.

(٣) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٥، ٤٥.

(٤) انظر دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، ص ٧٠ فما بعدها، ص ١٥٩، د. أحمد جمال العمري، ط١، مكتبة الخانجي ١٤٠٦ هـ، مصر.

لسنا في هذا المقام بصدد تقويم هذا الكتاب، أو ذلك، وإنما نهدف من هذه الإشارات، إلى القول بأن تباين نتائج الباحثين في مجال التفسير الموضوعي، تأليفاً، وتقويماً إنما يعود لأسباب، لعل من أبرزها أن هذا التفسير ليست واضحة معالمه، بخاصة في مجالاته، وخطواته. كما أن الدراسات التفسيرية، التطبيقية كانت أكثر، إن لم تكن أسبق، من الدراسات النظرية، والتأصيل، وهو ما يجعل الحاجة قائمة، إلى مزيد من البحث، بخاصة في مجال التأصيل، الذي لم يحظ بعناية كبيرة فيما كتب.

يبدو أن بروز التفسير الموضوعي، على يدي مدرسة المنار، ذات التوجه الإصلاحية الاجتماعي، والتي وجدت في ظروف حرجة مرت بها الأمة، شجع على استحضار عدد من الأسباب، والدواعي التي قيل إنها أدت إلى ظهور هذا اللون، من التفسير، وهذا بدوره دفع بعض الباحثين إلى المبالغة في توصيفه، وتوقع أكبر النتائج منه.

لقد وصف هؤلاء التفسير الموضوعي، (بأنه) تفسير المستقبل، يقول د. الخالدي - مثلاً - إن التفسير الموضوعي هو تفسير المستقبل.

ويعيد الكلام نفسه ويزيد عليه بقوله التفسير الموضوعي هو تفسير هذا العصر وهو تفسير المستقبل أيضاً. وأنه هو الذي ينبغي أن يسود في هذا العصر، لأنه سيعمل على تحسين الأوضاع العامة للمسلمين، من خلال تقديم دراسات، ونظريات، تسهم في حل المشكلات المعاصرة.

وبهذا التفسير تظهر الحيوية الواقعية للقرآن الكريم، في الوقوف أمام الأعداء، وتفنيد أفكارهم الجاهلية، وبهذا كله سيكون لهذا اللون من التفسير، دور في إعادة الخلافة الإسلامية^(١).

لقد بلغ الأمر حد تخطئة ما سواه من ألوان التفسير، عند الأستاذ أمين الخولي حين قال: (فصواب الرأي أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً)^(٢).

ويأتي في الاتجاه نفسه قول بعض الباحثين (إن التفسير الموضوعي للقرآن هو الأليق، والأنسب، والأولى بالاتباع في هذا العصر، سواء في ذلك التفسير الذي يعالج وحدة الموضوع في القرآن، أو ذلك الذي يعالج وحدة الموضوع في السورة، وهو الأنسب للتدريس في المؤسسات، والمعاهد العلمية)^(٣).

وليس يبعد عنه قول د. حجازي (التفسير الموضوعي هو التفسير الذي يجب أن يسود في هذا العصر)^(٤)، ويرى د. الخالدي

(١) انظر هذه الآراء مفصلة - على تفاوت في عرضها - في المدرسة القرآنية، ص ٣٥، باقر الصدر، التفسير الموضوعي، ص ٧، ٤٨، د. الخالدي، الوحدة الموضوعية في القرآن، ص ٤٠٥، د. محمود حجازي، ١، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٨، د. زياد الدغامين.

(٢) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والأدب والتفسير، ص ٣٠٧، أمين الخولي، ط١، دار المعرفة، القاهرة ١٩٦١م، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٥، ص ٣٦٨، مادة التفسير، بقلم أمين الخولي.

(٣) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٨، د. زياد الدغامين

(٤) الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، ص ٤٠٥، د. محمود حجازي.

أنه بالتفسير الموضوعي ينفذ الباحثون، أمر الله لهم بتدبر القرآن، وإمعان النظر فيه، وإحسان فقه وفهم نصوصه وتأويلها^(١).

لم تقتصر سلبية هذا الطرح على المبالغة، التي لا تنسجم مع منهج، البحث العلمي، وإنما تعدت لتتال من التفسير التحليلي - بقصد أو بدون قصد - فقالوا عنه إنه يقدم مجموعة من المدلولات، المتناثرة التي تخدم المفردة القرآنية، دونما التفات إلى واقع الأمة، والمفسر بهذا المسلك يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، وهو بهذا يساعد على إعاقة الفكر، لأن دور المفسر التحليلي سلبي^(٢).

بل إن باقر الصدر، يرى أن نزعة التفسير التحليلي، أدت إلى ظهور التناقضات المذهبية، في الحياة الإسلامية، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية^(٣)

وأحسب أن هذا تحامل مردود، وإن كان يظن أنه غير مقصود، ذلك أنه يتحمل مسؤولية انتشار هذه المذاهب والأفكار أصحابها، ومبتدعوها، وما من فكرة ما إلا ويستطيع صاحبها أن يودعها أي ألوان التفسير شاء.

وهو ما صنعه باقر الصدر، نفسه حين أقحم الحديث عن المهدي والمهدية^(٤) في قضية التفسير الموضوعي، في حين أن القرآن الكريم لم يعرض لها، لا من قريب، ولا من بعيد.

(١) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ٥١.

(٢) انظر هذه الآراء في المدرسة القرآنية، ص ١٩، ٢٢، ٢٤، ٣٠، باقر الصدر، الجواهر في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢١١، طنطاوي جوهري، ط. الحلبي، مصر ١٣٥٠هـ.

(٣) المدرسة القرآنية، ص ١٩، باقر الصدر.

(٤) انظر المدرسة القرآنية، ص ١٥٤، ١٥٨، ١٨٥، باقر الصدر.

ورأينا من قَدَم لهذا الكتاب، وعلق عليه يذكر في هامشه، أن قضية المهدي هي قضية القرآن^(١)، فالأمر إذن لا يتعلق بألوان التفسير، لأنها بمثابة أوعية.

إن الترويج للتفسير الموضوعي، وبيان أهميته وفوائده - والتي لا ينازع فيها منصف - لا يستلزم النيل من ألوان التفسير الأخرى، بخاصة التحليلي منها.

حتى ليخيل أنها دعوة من هؤلاء إلى استبدال لون بلون، وإن حرص بعض أصحاب هذه الآراء السابقة^(٢) على نفي مسألة الاستبدال هذه، وأنها ليست جزءاً من دعوتهم.

إننا وإن كنا نحسن الظن، بأنه ليس ثمة دعوة لاستبدال منهج بمنهج، بيد أن هذا لا يسوغ تجاهل مثل هذه التوجهات، التي قد يخلص المتتبع لها إلى نتيجة مفادها أن التفسير عند هؤلاء لم يبدأ بعد، ذلك أن التفسير التحليلي عند باقر الصدر، كان عبارة عن تمهيد، ولبينات أولى متفرقة^(٣).

وتبعه في هذا د. الخالدي الذي نقل كلامه، وأضاف إليه إن التفسير التحليلي هو وسيلة لغاية، هي التفسير الموضوعي، وتمهيد لنتيجة يظهرها التفسير الموضوعي^(٤).

يشير هذا الطرح إلى أن التفسير التحليلي لم يقدم شيئاً ذا بال، عبر مئات السنين، وهو ما قد يفهم من كلام د. الخالدي حين قال

-
- (١) انظر المرجع السابق، ص ١٨٦، الهامش جلال الدين الصغير.
 (٢) ومنهم باقر الصدر في المدرسة القرآنية، ص ٣٨، د. الخالدي في التفسير الموضوعي، ص ٤٥.
 (٣) المدرسة القرآنية، ص ٢.
 (٤) التفسير الموضوعي، ص ٥٠.

(المفسر في التفسير الموضوعي أي التحليلي يقدم للمسلمين، علماً تفسيرياً، نظرياً ومعلومات تفسيرية ثقافية ...، بينما المفسر في التفسير الموضوعي يقدم للمسلمين فكراً، وحضارة، وحلولاً قرآنية، لمشكلات واقعية وحقائق قرآنية، عن قضايا اجتماعية وحضارية^(١) .

وكان د. الخالدي قد قال (إن المفسر في التفسير التحليلي لا يلتفت لواقع أمته، ويبقى مع الآيات القرآنية شارحاً مفسراً محلاً مفصلاً^(٢) .

أما طنطاوي جوهرى (ت ١٣٥٨هـ)، فلم يجد حرجاً من القول في وصف التفسير في العصور المتقدمة بقوله (إن دراسة القرآن في العصور الخالية كانت تكليفية، وقراءة سطحية، وعلوماً لفظية، فعكف الناس على الألفاظ، وكثر الحفاظ وقل المفكرون)^(٣) .

وإذا كان من انتقد نتاج التفسير التحليلي، كاد يقصر نقده على كتب من سلف من المفسرين، فإن د. شرقاوي يضم إليها كتب التفسير التحليلي، المعاصرة حين يقول (إن المنهج التقليدي المؤلف في التفسير المسلسل، لم يُقدم لنا من الفكر جديداً بصفة عامة إلا في آثار الرواد، فحسب.

وغالب ما ظهر منه حديثاً، يقوم على تلخيص المحاولات القديمة، في التفسير أو اختيار بعضها، وهي إن تخطت ذلك إلى

(١) انظر التفسير الموضوعي، ص ٤٣ ، ٥٠، د.الخالدي.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢

(٣) الجواهر في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١، طنطاوي جوهرى، ط الحلبي، القاهرة، ١٣٥٠

مناقشة فكرة جديدة أو تطبيق منهج مستحدث، أحياناً فإنما تفعل ذلك من قبيل الاستطراد الذي يخرج القارئ عن موضوع النص^(١).

إذا كان هؤلاء قد حملوا التفسير التحليلي، المسؤولية في عدم الكشف، عن هدايات القرآن قديماً، حين طغت دراسة المفردات، وتحليل الآيات على بروز الموضوعات كما يرون هم، فإن رجلاً من غيرهم أغرب وأتى بما منه المرء يعجب، حين حمل الجهاد، والفتح هذه المسؤولية فقال (فنظريات القرآن العلمية، وفلسفته الكونية، وسننه في الحياة عامة، وفي المجتمع البشري، وتطوراته الفكرية، والاجتماعية، لا يزال كثير منها، وكثير جداً غيباً، حجبته الجهاد، والفتح في الماضي، ويحجبه اليوم سحاب الفلسفات الغربية عن القرآن التي وفدت إلى ساحاته مع الوافدين إلى ظلال الإيمان به)^(٢).

هذا قول خلف، لا خطاب له ولا زمام ناتج عن رأي فاسد وتوجه كاسد، طار صاحبه فيه في غير مطاره. فقد أخطأ حين ساوى بين الجهاد في سبيل الله، والفلسفات الغربية، ساعة جعل كإيهما حاجباً حال بين اكتشاف نظريات القرآن وموضوعاته.

وأخطأ مرة أخرى، حين توهم أن الاشتغال بالجهاد، سبب لغياب البحث، في نظريات القرآن وموضوعاته، وقد غفل أيما غفلة، حين غاب عنه أن القرآن الكريم لا يفتح أبوابه إلا للعاملين في الميدان، ولن يقف على أسرار هديه الراغبون في زيادة معلوماتهم، وتنمية معارفهم وحسب.

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٩٥، د. عفت الشرقاوي

(٢) سنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم، ص ١٢، محمد صادق عرجون.

إن للقرآن الكريم أبواباً يلج منها إلا الجادون، وهي أبواب العمل، والجهاد، والدعوة.

قد يغفل المتحمسون للتفسير الموضوعي، عن أن لمز التفسير التحليلي، والذي نحسب أنه غير مقصود، يضعف من مكانة التفسير الموضوعي، لأنه قائم على معطيات التحليلي ونتاجه - كما سيأتي - وهو ما لا ينكره من سبقت الإشارة إليهم، وهو بغير هذا التفسير، لا يعدو أن يكون كلاماً، إنشائياً، ثقافياً، وإن صاحبه بعض آيات، وما تضمنته من دلالات.

قد يدفع الحماس للتفسير الموضوعي، مع الإقرار بدور التفسير التحليلي، إلى شيء من الاضطراب في الموقف، أو في التعبير، وهو ما رأينا، فيما ورد عن الشيخ سميح الزين حين قال: (ولئن استطاع التفسير التجزيئي، أن يوقف حالة التدهور المستمر في المفاهيم الإسلامية، وحقق دوراً إيجابياً على هذا الصعيد، إلا أنه بالمقابل أفسح المجال لظهور مذاهب متناقضة^(١).

ومن جراء تفسيراتهم التجزيئية تلك برزت تلك المتناقضات في المذاهب، والمناهج مما كان له أسوأ الأثر، على حياتنا الإسلامية. ثم يقول:

ولولا التفسير الموضوعي ذاته لكان حصل تدهور أكثر في الأفكار والمفاهيم الإسلامية، ولكان حلّ خطر أدهى وأثر على وحدة المسلمين، وزاد في تفككهم، وانحذارهم، ولكن التفسير الموضوعي جاء

(١) يردد الشيخ هنا كلام الشيخ باقر الصدر المشار إليه سابقاً وإن لم يفصح عن هذا ولا غرو فبين الشيخين قواسم مشتركة كثيرة.

يسد الفراغ في محاولة لإرساء قواعد جديدة للتفسير^(١). وأحسب أن المبالغة بادية في كلامه حين أسند للتفسير الموضوعي دوراً، أحسبه لم يبدأ، ولم تظهر معالته بعد.

لولا رفضنا لمبدأ تفضيل لون على آخر، لطفقنا نورد ما أورده الباحثون من سلبيات للتفسير الموضوعي بإزاء غيره، لكن هذا المنهج غير العلمي لا يخدم القضية التي نحن بصدد التأصيل لها.

كما أننا نحسب أن الأمر أعمق من أن يصور على أنه صراع بين منهجين، نهدم أحدهما لحساب الآخر، أو نحار في تفضيل أحدهما حين تبدو لنا الإيجابيات في كل منهما، مما قد يؤدي إلى شيء من الاضطراب غير المقصود كما رأينا فيما سبق.

لا أود أن أطيل الوقوف عند الآراء السابقة التي عرضت للتفسير التحليلي، ونالت منه، وأراني مكتفياً بالإشارة إلى فرق واحد، تكرر في كتابات هؤلاء، وهو أن المفسر تفسيراً تحليلياً يتجاهل الواقع من حوله، ولا يعرض لمشاكل عصره، من خلال تفسيره بخلاف التفسير الموضوعي، الذي يعنى بهذا الجانب كثيراً.

أشير ابتداءً إلى أن مجرد الكشف عن مراد الله تعالى، في كتابه الكريم، يعني الحديث عن واقع الأمة، أيًا كانت زماناً، ومكاناً، لأن القرآن الكريم نزل ليخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، ويعرض لمشكلاته أيًا كانت، والتي تبدو متقاربة بين الناس جميعاً بغض النظر، عن الزمان، والمكان، والجنس.

(١) أصول الفقه الميسر، المقدمة لموسوعة الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة، ص ٩٦ بتصرف، سميح عاطف الزين، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٤١٠هـ.

يضاف إلى هذا أن المتأمل لكثير من كتب التفسير التحليلي، على مر العصور، يدرك أن هذا الحكم الذي نال منها قاصر، ذلك أن عدداً من أصحاب التفسير التحليلي عنوا بهذا الجانب، ونظروا إلى كثير من الآيات، في ضوء قضايا عصرهم واهتماماته.

نجد في تفسير القرطبي (ت ٦٧١هـ) إشارات كثيرة، لمشاكل عصره، فقد تحدث عن تسلط الحكام في عصره على الناس وأكلهم لأموالهم عن طريق الرشوة وغيرها عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ...﴾ [البقرة : ١٨٨] ^(١).

وتحدث كذلك عن الضرائب التي كانت تثقل كاهل الناس في عصره، وحمل على أهل المكوس، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [الأعراف : ٨٦] ^(٢).

قال القرطبي وهو يشخص بعض أمراض عصره (ومثلهم اليوم هؤلاء المكَّاسون الذين يأخذون من الناس ما لا يلزمهم شرعاً من الوظائف المالية، بالقهر والجبر، فضمنوا ما لا يجوز ضمان أصله من الزكاة، والمواريث، والملاهي. إلى غير ذلك مما قد كثر من الوجود، وعمل به في سائر البلاد، وهي من أعظم الذنوب، وأكبرها، وأفحشها، فإنه غصب مظلّم، وعسف على الناس، وإذاعة للمنكر، ودوام عليه، وإقرار له، واضمنه تضمين الشرع، والحكم، والقضاء،

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن، - ج ٢، ص ٣٤٠، القرطبي، ط ٢، دار الكتب المصرية.

(٢) المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٤٩.

فإن لله وإنا إليه راجعون، ولم يبق من الإسلام إلا رسمه، ولا من الدين إلا اسمه.

نرى أبا حيان (ت ٧٥٤هـ) على الرغم من أنه عني في تفسيره بالقراءات والنحو، ولم يكن من منهجه التوسع في ذكر ما يراه خارج دائرة التفسير، يعرض للقضية السابقة التي عرض لها القرطبي حيث نقل كلامه وأثنى عليه وأضاف إليه حين قال: وقد قرن الرسول ﷺ الأموال والأعراض بالدماء، في حجة الوداع، إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، وما أكثر ما تساهل الناس في أخذ الأموال، وفي الغيبة.

وقد قال رسول الله ﷺ من قتل دون ماله فهو شهيد، والعجيب إطباق من يتظاهر بالصلاح والدين والعلم علي عدم إنكار هذه المكوس والضمانات، وادعاء بعضهم أن له تصرفاً في الوجود، ودلال على الله تعالى، بحيث أنه يدعو فيستجاب له، فيما أراد، ويضمن لمن كان من أصحابه، وأتباعه، الجنة. وهو مع ذلك يتردد على أصحاب المكوس، ويتذلل إليهم، في نزع شيء حقير، وأخذه من المكس الذي حصلوه.

وهذه وقاحة لا تصدر ممن شم رائحة الإيمان، ولا تعلق بشيء من الإسلام، وقال بعض الشعراء:

تساوى الكل منا في المساوي فأفضلنا فتياً لا يساوي^(١)

فهذه إشارات من هؤلاء - ومثلها كثير في تفاسيرهم - تنتقد الأوضاع السياسية، والاجتماعية، تعيب على الحكام، وعلى أعوانهم، وتذم من يزيّن لهم هذا من العلماء.

(١) البحر المحيط، ج ٤، ص ٣٣٨، أبو حيان، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

ويكثر أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ) من الحديث عن مشاكل عصره، وقضاياه، حتى غدا تفسيره وكأنه مرآة لهذا العصر^(١)، ولا يخفى أن كتب التفسير التحليلي المعاصرة عرضت لكثير من قضايا هذا العصر، بالتنبيه، والتشخيص والعلاج. وهو ما نسبه إليها د. شريف حين قال: (إن حركة التفسير الحديثة لعبت دوراً هاماً في تقويم الوعي السياسي، من وجهة النظر الإسلامية، ولعل أهم الجوانب السياسية الجديدة بالتوقف أمامها هي الصراع ضد الأجنبي، ومشكلة نظام الحكم، وقد اتخذ الصراع ضد الأجنبي أشكالاً متنوعة لدى المفسرين)^(٢).

وقد كان هذا التوجه ظاهراً في تفسير المنار، وفي التفاسير التي تبعتها، حين قال الشيخ محمد رشيد: (ضقت ذرعاً بسوء حالنا السياسية، فصرت أكثر في تفسير القرآن الحكيم من السياسة)^(٣).

احتل الحديث عن هموم الأمة العامة حيزاً كبيراً من التفاسير الحديثة، فقد أكثر تفسير المنار من الحديث عن سوء أحوال الأمة، السياسة، والاقتصادية، ودعا في مواطن كثيرة إلى الجهاد، ضد المستعمر، وإلى إصلاح الأحوال^(٤).

ودعا طنطاوي جوهرى (ت ١٣٥٨) إلى إعادة فريضة الجهاد، وضرورة مقاومة الاستعمار، وسعى إلى بث روح الثورة في الشباب ضد المستعمر^(٥).

-
- (١) انظر أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٩٧، ج ٣، ص ١١٦٨، ابن العربي، محمد البجاوي، ط عيسى البابي، القاهرة.
 - (٢) اتجاهات التجديد، ص ٣٤٤ بتصرف.
 - (٣) رشيد رضا، ص ٢٢١، إبراهيم العدوي.
 - (٤) انظر تفسير المنار، ج ١٠، ص ٣١٣ فما بعدها على سبيل المثال.
 - (٥) الجواهر في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٦٥.

وتحدث الشيخ شلتوت عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال : ٦٠] عن وجوب الاستعداد للعدو، بكل ما عرف ويعرف من آلات الحرب ، وتحدث عن نظام تجنيد الشباب، في الجيش وكيف أنه يقتصر على أبناء الفقراء، ويستبعد أبناء الأغنياء والوزراء، وحملة القرآن، والعلم وبين الآثار السلبية لهذا المسلك^(١).

ويبرز في هذا المقام تفسير الأستاذ سيد قطب (ت ١٩٦٦) الذي جعله كله للبحث في قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة، بياناً، وتوصيفاً، وتأصيلاً، وعلاجاً، على هدي من منهجية لم يسبق إليها.

إن هذه الإشارة العابرة تدل على أن ساحة التفسير التحليلي قديماً، وحديثاً، لم تخل من الاشتغال بقضايا العصر، والسعي إلى بيانها، ومحاولة وضع الحلول لها والسعي إلى تصحيح المسار، في ضوء دلالات النصوص القرآنية وهداياتها.

ويحسن أن نذكر في هذا المقام، أن ما أخذ على التفسير التحليلي، من تقصير في معالجة قضايا العصر، لا يظن أن التفسير الموضوعي سوف يقوم به، على أحسن حال، لأن هذا اللون من التفسير له حدوده، وإمكاناته، ولا يتصور أن يستقل بهذه المهمة الكبرى وحده.

وقد أحسن من قال (إن من الظلم الفادح للمفسر العصري، تحميله تبعة حل هذه المشكلات، واجتياز الصعاب وإن كان هذا لا

(١) انظر تفسير القرآن الكريم، ص ٢٤٩، محمود شلتوت

يعني استحالة تصديه لها، والتغلب عليها في الموضوع الواحد، أو الموضوعات القليلة التي يعالجها^(١).

ثمة أمر آخر تحسن الإشارة إليه، ذلكم هو تداخل الموضوعات القرآنية، وهو أمر ملحوظ في القرآن الكريم، وقد أشار إليه عدد من الباحثين، وهم يتحدثون عما قد يوجد من عثرات في طريق التفسير الموضوعي، وثمرات في العمل.

إن تفسير القرآن، موضوعات، موضوعات لا يعني أن القرآن يتألف من موضوعات غير متداخلة، ومن هنا كان بحث موضوع واحد لا بد أن يعبر في حد ذاته عن عدد غير قليل من الموضوعات الأخرى، وهذا من شأنه أن يشتمت جهود المفسر الموضوعي في موضوعات لا تعنيه، وهي نفس النتيجة التي يعيبها المفسر الموضوعي على المفسر التقليدي.

من أجل ذلك لا نستطيع أن نوافق القائلين بأن بحث الموضوع القرآني يمكن أن يسد الفراغ الذي نشأ عن تناول القرآن سوراً.

إن الذي يقرأ الدراسة الموضوعية التي قامت حول الظلم في القرآن الكريم يتبين له أن موضوع الظلم لا ينفصل بحال عن الموضوع الأساسي للقرآن، وهو الإيمان، كما لا ينفصل عن معان أخرى كعمل السوء والافتراء، وتعدي حدود الله، وهكذا نجد موضوع الظلم في القرآن الكريم ليس مغلقاً على نفسه^(٢).

(١) اتجاهات التجديد، ص ٥٠٩، د. شريف.

(٢) انظر نظرية المعنى في النقد الأدبي، ص ٢٠٠، د. ناصف، اتجاهات التجديد، ص ٥١٧-٥١٨، د. شريف بتصرف.

لا نود أن نعد هذا الملحظ عيباً في منهج التفسير الموضوعي، بيد أننا أوردناه عمّن يراه للإشارة إلى أن من طفق يبحث عن عشرات في منهج ما لن يعد حيلة.

لعل هذا التنازع المفتعل، بين ألوان التفسير، هو الذي دفع د. الشرقاوي، إلى التقليل من أهمية أوعية التفسير، بغية محاصرة مسألة المفاضلة، حين وسع دائرة التفسير، ورحب بكل الألوان، والمناهج التي تهدف إلى الكشف عن مراد الله تعالى، وتسعى إلى الإفادة من دلالات القرآن، وهداياته. وذلك حين جعل من التفسير المعتمد (كل نشاط ثقافي، يعتمد في تأسيس موقفه الفكري، على فهم معين للنص القرآني، سواء سلك هذا النشاط النمط المسلسل، والمنهج التقليدي، الذي ورثناه عن السلف، أو غير ذلك من الأنماط، والمناهج والتي يدخل فيها ما طرحه العصر الحديث، من مناهج المفسرين المصريين، كمنهج التفسير بالمقال، أو المنهج الموضوعي، أو المنهج التقليدي الموضوعي)^(١). بخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المقاصد الكبرى للقرآن، هي قضايا الإنسان، من حيث هو إنسان - توجيهاً، ورعاية وتقويماً - فإنه من السهل في ضوء هذا تفهم أن التفسير التحليلي، أدى في رحلته الطويلة دوراً معتبراً في الكشف عن مراد الله تعالى، وعمّا تضمنته الآيات من دلالات وهدايات. وإن لم تكن بالأسلوب الذي ينشده دعاة التفسير الموضوعي، وحسبهم أنهم في عصورهم المتقدمة، تصدوا للرد على أهل الأهواء، وأصحاب العقائد الباطلة، والفلسفات المستوردة، والتي كادت تزاحم ثوابت الإسلام في حينها، فبذل المفسرون جهوداً كبيرة، في أثناء تفاسيرهم في إبطال شبه هؤلاء، والرد على مقولاتهم.

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٩٥، د. عفت الشرقاوي

وليس يبعد هذا بحال، عن تلك الجهود التي يقوم بها مفسرو هذا العصر من الرد على أصحاب التيارات الهدامة المعاصرة، وهي ليست ببعيدة عن منطلقات من سبقها، فإن لكل قوم وارثاً.

إن المنهج العلمي، يقتضي من أولئك الذين حملوا على منهج التفسير التحليلي، إعادة النظر في حكمهم، مع أننا لسنا بصدد تبرئة هذا التفسير مما شابه. ولا نسعى إلى تقديمه على غيره، كما أننا لا نغفل أن ثمة قصوراً، وتبديداً، لجهود أصحاب التفسير التحليلي، تمثل في اشتغال بعض المفسرين بالحواشي، والمختصرات، والحرص على تتبع أصول الكلمات، دونما عناية تذكر بإبراز ما فيها من هدايات، وبحشو كتب التفسير بفنون خارجة عن هدف التفسير، لا تعدو أن تكون وسائل، جعلها المفسرون غايات، وأهدافاً طغت على التفسير ذاته، فضعاف في ثناياها، وما صاحب هذا من إيراد الأقوال المتعددة، دون تحقيق أو ترجيح، وهو ما جعل القارئ لهذه الكتب في حيرة من أمره، ولا يعني هذا أننا نعمم هذه الملاحظات، على التفسير التحليلي في رحلته الطويلة المباركة.

وينبغي أن ينظر إليها على أنها عثرات، في الأعمال، والاجتهادات تحمل عصور المفسرين بعضاً من تبعاتها، لكن هذا الاتجاه من حيث هو يبقى محل عناية، وهو الأقدر على الكشف عن مراد الله، ولا يعني هذا بحال أنه يغني عن التفسير الموضوعي، أو يغني عنه هذا الأخير.

كان يُغني - فيما يبدو - عن الإصرار على افتراض أسباب لظهور التفسير الموضوعي، وإيراد ما يؤدي إلى تفضيله على غيره أن يستحضر، ويتفهم أن هذا اللون من ألوان التفسير، كان نتاجاً مرتقياً لهذا العصر ظهر، وأخذ مكانته دون مزاحمة لغيره من ألوان

التفسير، ذلك أن المفسر أياً كان هو ابن عصره، وتفسيره في الغالب مرآة لهذا العصر.

ولما كان لكل عصر ثقافته واهتماماته، فقد سيطر المأثور في عصور التفسير الأولى، فلم يكن يركن - آنذاك - إلى قول ما لم يسند، وظهر في هذه البيئة تفسير ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، فكان خير شاهد على عناية عصره بالمنقول المسند، وإن كان بعضه محل نظر من حيث سنده وامتته.

ثم صار للرأي فيما بعد حضور مشهور في التفسير، فظهرت مسائل علم الكلام، والفلسفة، وعلوم الفلك، في كتب التفسير في بعض العصور، ويعد عصر الرازي المفسر (ت ٦٠٦هـ) واحداً من العصور التي عنيت بهذه العلوم، فجاء تفسيره مملوءاً بها، وكذا من تأثر به من المفسرين، وبقي مع هذا للمأثور حضور.

اتجه المفسرون في بعض مراحل التفسير إلى التخصص، تبعاً لمعطيات العصر وثقافة المفسر، فظهرت تفاسير تعنى بقراءات القرآن، وبلاغته ولغته، وتفاسير تعنى بآيات الأحكام، التي برزت بسبب الحاجة إليها، وبسبب التنافس بين المذاهب الفقهية، والتي حرصت على الترويج لآرائها الفقهية من خلال تفسير القرآن الكريم.

فظهر للحنفية كتاب أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص (ت ٣٧٠هـ) الذي انتصر فيه للمذهب الحنفي في مواطن كثيرة على حساب النص، ثم ظهر كتاب أحكام القرآن لكيا الهراس الطبري الشافعي (ت ٥٠٤هـ)، وجاء بعدهما أبو بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ) وكتب كتابه أحكام القرآن.

وجاء العصر الحديث، وهو يحمل معه الشغف بالتفسير العلمي التجريبي، فكتب طنطاوي جوهري تفسيره (ت ١٩٣٧) "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"، ورغب أن يجعله موسوعة علمية، فأودعه كل ما وقع تحت يده من نظريات، ودراسات وافتراضات، وحقائق علمية، سواء أكان لبعضها صلة ما بأي القرآن أم لا.

ثم جاء التفسير الأدبي، والاجتماعي، والتفسير البياني كذلك، وفي هذه الأجواء ظهر التفسير الموضوعي، الذي كان وعاءً لأكثر هذه التوجهات.

كان هدف الاتجاهات - على ما بينها من اختلاف - واحداً، وهو الكشف عن مراد الله، في جوانب معينة، في ضوء متطلبات العصر وقضاياه، بغض النظر عن مدى إصابة صاحبها - وسيلة وغاية - مما يعني أن الصلة بين التفسير وقضايا العصر ليست أمراً محصوراً في عصر، أو لون (فقد واجه المسلمون من قديم، مدنيات مختلفة، كان المفسرون يضطرون إزاءها إلى تجديد النظر في النص القرآني، لمحاولة فهم يناسب الظروف الجديدة) ^(١).

ولا يعني أن هذا التوجه يقوم على التكلف، ولي أعناق النصوص القرآنية، ذلك أن النص القرآني لا يتوقف عطاؤه، ولا تنقضي عجائبه، وهو ما منح علم التفسير خاصية ميّزته عن غيره.

ومن هنا برزت مقولة ^(٢) أن العلوم الإسلامية ثلاثة أقسام، علم نضج واحترق، كعلم النحو والأصول، وعلم نضج، وما احترق، كالفقه، والحديث، وعلم ما نضج، ولا احترق، كالتفسير والبيان.

(١) اتجاهات التجديد، ص ٥٦، د. شريف.

(٢) مناهج التجديد، ص ٣٠٢، أمين الخولي، ط دار المعرفة،

وقد أحسن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) حين عاب على قوم وقفوا عند ظاهر النص القرآني، وأحسن مرة أخرى حين أرشدنا إلى أن المسلمين، منذ عصور متقدمة أدركوا حقيقة أن القرآن يلبي حاجات كل عصر.

يقول الغزالي: (إن من زعم أن لا معنى للقرآن، إلا ما ترجمه ظاهر التفسير، مخبر عن حد نفسه ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق، كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه^(١)).

امتاز هذا العصر بالتوجه الواضح، نحو التخصص الدقيق، والرغبة في التجديد، وبشيء من فتور في الهمم، حالت أحياناً دون التطلع إلى تفسير القرآن كله.

يذهب إلى هذا الرأي د. شريف حين يقول: (إن محاكاة القدامى - مجرد محاكاتهم - من تقديم تفسير ذي منهج تقليدي، أمر تحول دونه اليوم، عقبات، وأوضاع نبئت معها، ونصبح في عجب وغبطه لأسلافنا على إنجازاتهم الضخمة، من دراسة القرآن وخدمته^(٢)).

وهذا الكلام وإن كان مقبولاً، إلا أنه ليس على إطلاقه، وحسبنا بعض التفاسير المعاصرة، وأبرزها تفسير التحرير والتنوير لطاهر ابن عاشور فقد استطاع بكل جدارة أن يزاحم أهم كتب التفسير في رحلته الطويلة، وكذلك تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب.

(١) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٥٢٢، الغزالي، ط دار الشعب.

(٢) اتجاهات التجديد، ص ٢١١، د. شريف.

إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار، أمكن القول إن الطريق إلى التفسير الموضوعي، أقصر وأسهل، بخاصة أنه أمكن من خلاله التعرض لكثير من قضايا هذا العصر، ومبتكراته، ومشاكله التي أفرزتها حال الأمة سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، أو إنسانية، فعرض لها كل في مجال اهتماماته واختصاصه.

يرى هذا د. الفرماوي حين يقول: (إن التفسير الموضوعي اتجه اتجاهًا متخصصًا، ومبدأ التخصص لم يكن قديمًا متجهًا إليه، وثانيًا أن حاجتهم لم تكن ماسة لدراسة موضوعات القرآن على هذا النحو^(١)).

ويبقى الباب مفتوحاً - في ضوء أصول التفسير وضوابطه - لمفري كل عصر لاستنطاق النص الكريم، وتوظيف مناهج التفسير، لهذا الغرض، والتي رأت طائفة من الباحثين أن يكون التفسير الموضوعي، سبيلها ووعاءها لهذه الغاية الكبرى.

وأسهم في هذا عامل خارجي، وهو عناية الجامعات به، وتوجه الطلاب إليه، ظناً منهم أن الكتابة فيه أيسر من غيره، بسبب غياب منهجية واضحة، وتحكم الكتابات في التفسير الموضوعي، إضافة إلى الأهداف التي تتحقق من خلال هذا التفسير والتي سنعرض لها تفصيلاً.

(١) البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٧، د. عبد الحي الفرماوي.

أهداف التفسير الموضوعي

يهدف التفسير الموضوعي ، كغيره من ألوان التفسير الأخرى ، إلى الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه الكريم ، وذلك هو الهدف الأسمى لكل جهد يقوم به مفسرٌ ما مؤهل.

بيد أن التفسير الموضوعي بما ظهر له من مواصفات ، وخطوات يمكن أن يحقق بعض الأهداف التي يتعذر أحياناً ، على غيره من ألوان التفسير تحقيقها ، لا لعيب فيها ، بل بسبب معطيات منهجها ، وهذا أسهم في العناية به ، والالتفات إليه ، وسوف نذكر أبرز هذه الأهداف فيما يبدو لنا ، ولا يحول هذا دون وجود أهداف أخرى ، أو ظهورها لاحقاً.

(١) يعد التفسير الموضوعي وعاءً للتجديد في التفسير ، هذا التجديد الذي أضحي في بداية عصر النهضة ضرورة تدعو إليها أكثر من حاجة ، وتزداد الدعوة إلى التفسير الموضوعي ، على هدي من منهجية واضحة ، هدفها التجديد ، حين تبرز في الساحة أعمال وتصرفات طائشة في ميدان التفسير.

هذه التصرفات التي عنون لها د. فهد الرومي^(١) بالتفسير اللامنهجي ، والتي تسعى إلى تحريف مدلولات النص القرآني ، وقد مثل لها بعدة دراسات انطلق أصحابها من فكر فاسد ، ورأي كاسد.

(١) انظر اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج٣، ص ١١٤٥

إن التفسير الموضوعي يسهم في محاصرة هذه الطروحات، ويقدم البديل الأمثل، حين يعرض منهجاً جديداً، واضح المعالم، له أهدافه وخطواته ومجالاته.

(٢) ليس يخفى ما يتميز به القرآن الكريم من خصائص، تتصل بنظمه وأسلوبه، وترتيب آياته، وتوزيع موضوعاته، فإن لذلك من الحكم والأسرار ما تفنى فيه الأعمار، وليس بشيء ما توهمه الأغرار من أن تأليف القرآن بدائي، لأنه لم يأت على الطريقة المعهودة في التأليف.

يأتي دور التفسير الموضوعي في هذا المقام، ليقدم خدمة جليلة للنص القرآني، ويكشف عن جانب من أسرار ترتيبه، وتركيبه من خلال الدراسة المقدمة في حدود مجالاته.

في مجال الموضوع القرآني، يسهم التفسير الموضوعي، في الكشف عن الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، ذلك أن تفرق أجزاء الموضوع الواحد، في سور القرآن قد يوهم أنه غير متكامل، بخاصة أن القارئ اعتاد أن يجد الموضوع كاملاً في موطن واحد في الكتب المؤلفة، يتكفل التفسير الموضوعي بخطواته بإزالة هذا اللبس، ويقدم موضوعاً قرآنياً متكاملًا.

وفي مجال دراسة السورة، كذلك فإن تنوع الموضوعات داخلها قد يوهم أن ليس بينها ترابط، أو تناسب، بيد أن التفسير الموضوعي الذي يعرض لدراسة السورة، قادر على بيان ما بين آياتها من تناسب وتماسك.

وقد أفصح عن هذا د. دراز (ت ١٩٥٨م) بقوله: (الواقع إننا وجدنا أكثر مما كنا نتطلب من بحثنا، فقد كنا نبحث عما إذا

كان هناك نوع من الترابط بين الأفكار التي تتناولها السورة الواحدة^(١)، ولقد وضح لنا بما أثار دهشتنا، أن هناك تخطيطاً، حقيقياً، واضحاً، ومحددًا، يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة^(٢).

وفي مجال دراسة المفردة والمصطلح القرآني، يقدم التفسير الموضوعي، خدمة جليلة للنص القرآني، وللتفسير حين يضع بين يدي المفسر عادة القرآن الكريم، في استخدامه لمفردة ما أو لمصطلح معين.

كذلك في مجال دراسة موضوع ما من خلال سورة فإن التفسير الموضوعي يسلط مزيداً من الضوء على هذا الموضوع حين يفراده بدراسة مستقلة لأنه سيلقى عناية أكبر، ودراسة أوفى.

وكم من موضوع يبدو صغيراً بإزاء الموضوعات الأخرى التي عرضت لها سورة ما، ثم بدا بعد دراسته دراسة مستقلة، أنه أوسع، وأعمق مما كان يتصور.

وهو ما بدا لي عند دراسة الأصناف المستحقة للزكاة الوارد ذكرهم في آية من سورة التوبة، كما يبدو للقارئ عند قراءة هذا الموضوع في هذا الكتاب.

يقال القول نفسه بالنسبة لدراسة آية في مجال المقالة التفسيرية، فإنها أسهمت في الكشف عن كثير من الدلالات التي تتضمنها آيات، ربما يتعذر الوصول إليها دون أفرادها بهذه الدراسة الموجزة.

(١) نتحفظ على كلمة الأفكار في هذا السياق .

(٢) المدخل إلى القرآن الكريم ، ص ١١٨ ، د. دراز .

يمكن القول كذلك إن التفسير الموضوعي يسهم في محاصرة القول بالنسخ في القرآن، ذلك القول الذي اتسعت دائرته، عند بعض أصحاب التفسير التحليلي.

وحسبنا دليلاً على ذلك آية السيف التي سلطت على الآيات، التي تدعو للعفو، والصفح، والحوار بالحسنى والتجاوز والإعراض والمغفرة وما شابه هذه القضايا، التي زعم بعض المفسرين أنها كلها منسوخة، بآية السيف، وليس الأمر كذلك.

ويأتي في هذا المقام دور التفسير الموضوعي، الذي يجمع هذه الآيات، ويبين أنه لا معنى للقول بنسخها، وإنما هي آيات تتحدث عن مواقف، وحالات متباينة، كل منها له حكمه المناسب له.

يسهم التفسير الموضوعي كذلك في محاصرة القول بالتكرار المزعوم في القرآن حين يتوهم بعضهم أن قصة موسى - على سبيل المثال - تكررت في القرآن كثيراً، مما قد يوهم أن الفائدة ربما تكون قليلة، وهو ما لا يصح بحال.

إن التفسير الموضوعي قادر على بيان الفروق بين عرض القصة في موضع، ثم عرض مشهد آخر منها في موضع آخر أو عرض المشهد نفسه بأسلوب آخر ليؤدي غرضاً معيناً في ضوء السياق الوارد فيه، وهو ما يلحظ جلياً في القصص القرآني.

على أنه ينبغي أن يقال هنا إن التفسير التحليلي لديه القدرة على معالجة موضوع النسخ، والتكرار، وقد وقع هذا من بعض المفسرين عرضاً في أثناء تفسيرهم، بيد أن ما يرجى من

التفسير الموضوعي هو أن يعرض لهذه الموضوعات، استقلالاً لتكون هدفاً محدداً.

(٣) يسهم التفسير الموضوعي في إزالة التعارض المتوهم بين الآيات، من خلال جمعها، والنظر إليها جملة واحدة، ولا يخفى أن بعض أصحاب التفسير التحليلي عنوا بهذه الدراسة، على تفاوت بينهم، ومنهم من أفردتها بدراسات مستقلة، كالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في كتابه: تنزيه القرآن عن المطاعن من المتقدمين، والشيخ الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) في كتابه: دفع توهم الاضطراب - من المتأخرين.

بيد أن التفسير الموضوعي، بضوابطه وخطواته أقدر على تجلية هذه القضايا، لأنها تكون غاية في ذاتها، تتجه إليها الدراسة، وتكون محوراً بخلاف التفسير التحليلي، الذي غالباً ما يعرض لها عرضاً موجزاً غير مقصود لذاته ودونما توسع في الغالب.

تحدث القرآن عن خلق الإنسان في آيات عدة قد يبدو للناظر إليها على عجل أنها غير منسجمة، وتوجد علامات استفهام، فقد ذكر القرآن الكريم أن آدم عليه السلام خلق من تراب وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران : ٥٩].

وجاء في آية أخرى أن خلق آدم كان من ماء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان : ٥٤]، في حين ذكر في آية ثالثة

أن الله خلقه من طين، كما في قول إبليس: ﴿.. قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف : ١٢] ،
وقوله: ﴿.. أَسْجُدْ لِمَن خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء : ٦١] .

وجاء في آية رابعة أن الله خلق آدم من صلصال، كالفخار في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ. وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: ١٤-١٥] ، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر : ٢٨] .

إن النظر في هذه الآيات في ضوء خطوات التفسير الموضوعي، وأبرزها الجمع، ثم التفسير، يظهر أن هذه الآيات تتحدث عن عناصر التكوين، ومراحل الخلق التي مر بها آدم فهو من تراب، ثم أضيف إليه الماء فصار طينا ثم طبخ هذا الطين فصار صلصالاً كالفخار. وسوف نفصل القول بدراسة مستقلة لهذا الموضوع في كتابنا هذا.

ويقال القول نفسه في الآيات التي تحدثت عن خلق ذرية آدم فهناك آيات أشارت إلى مراحل تكون الجنين ومنها :
﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤] . في حين أشارت آيات أخرى إلى أن الذرية خلقت من تراب كما في قوله تعالى: ﴿.. أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ [الكهف : ٣٧] .

ثم إن هناك آيات تحدثت عن خلق الذرية من نوعين من الماء، أولها ماء التكوين كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ..﴾ [النور: ٤٥] والثاني ماء التكاثر كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٥-٦].

يتكفل التفسير الموضوعي، في بيان العلاقة بين هذه الآيات، ويزيل ما قد يعلق من إشكالات بين دلالاتها. لا يقتصر الأمر في هذا المقام على إزالة التعارض المتوهم، وإنما تتسع دائرته لتشمل الآيات التي يتكئ عليها المستشرقون في إثارة بعض الشبهات، فيحسن والحالة هذه أن تجمع، ثم تدرس بغية بيان زيف من ظن أن في دلالاتها ما يسعفه على إثارة شبيهه، أو الترويج لفكرة.

ومن هذه الموضوعات على سبيل المثال زعم بعض المستشرقين أن العرب طلبوا من الرسول ﷺ - بنص القرآن الكريم نفسه - كتاباً، كما طلب اليهود هذا الكتاب، وأمام طلب العرب، واشتراطهم لهذا الكتاب، حتى يؤمنوا، اضطر الرسول ﷺ لتقديم القرآن الكريم للعرب.

يكون من المفيد في هذا المقام جمع الآيات التي يظن أنها تدل على طلب العرب هذا، ثم تفسيرها والكشف عن دلالاتها وهداياتها في ضوء أسباب نزولها، - إن وجدت - ثم الخروج بفهم عام لهذه الآيات، تكون نتيجته إبطال شبهة المستشرقين في هذا المجال.

وقد نظرت في الآيات التي تندرج تحت هذا الموضوع،
فرايت أنها في حدود أربع آيات، وربما تزيد بعد مزيد نظر
وتتبع، ولا بأس بذكرها لتتم الفائدة وأدع دراستها للطلاب
والباحثين، والآيات هي :

الموضع الأول :

قال الله تعالى : ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي
أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ
يُؤْمِنُونَ . وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ
تُرْحَمُونَ . أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا
وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ . أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا
الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى
وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي
الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴾
[الأنعام : ١٥٤-١٥٧].

الموضع الثاني :

قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقِي فِي
السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ بِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ ﴾
[الإسراء : ٩٣].

الموضع الثالث :

قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ لَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ
فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ . فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا

أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ ﴿٤٧﴾ [القصص : ٤٧-٤٨].

على خلافٍ في هذه الآية في شأن من طلب أهم العرب، أم اليهود، ولكن فيها، طلب كتاب.

الموضع الرابع:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ. لَوْ أَنَّ عِندَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْأَوْلِيَيْنِ. لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الصافات: ١٦٧-١٦٩].

(٤) يسهم التفسير الموضوعي في تقديم صورة متكاملة للموضوعات الفقهية، التي عرض لها القرآن الكريم، فإنه لا يخفى أن آيات الموضوع الفقهي الواحد - في الغالب - قد انتشرت في سور القرآن الكريم، لأسباب مثلى، وحكم لا تخفى. لكن ذلك لا يحول دون النظر إلى آيات الموضوع الواحد مجتمعة، بغية تقديم موضوع فقهي متكامل تدعو الحاجة إليه، حتى لا يحدث خلط أو لبس في الأحكام.

ليس يخفى أن لعلماء الحديث جهداً واضحاً، في هذا المجال، فقد صنفوا كتباً حسي الموضوعات بخاصة الفقهية منها، وأمکنهم هذا المسلك من تقديم دراسة وافية أو شبه وافية، لمسائل فقهية كثيرة.

ولكن لا يخفى أيضاً أن حرية الحركة، والتصرف كانت متاحة لعلماء الحديث في هذا المقام، لأنه ليس هناك ترتيب توقيفي للحديث، يحول دون التصرف في ترتيبها وتوزيعها حسب موضوعاتها، في حين أن الترتيب التوقيفي للآيات القرآنية كان عاملاً فاعلاً في عدم الإقبال على هذه الخطوة،

حتى عند المفسرين الذين كتبوا في أحكام القرآن، بخاصة، وهم الذين كانت تتوافر لهم مسوغات لهذا العمل.

إن مفسراً كبيراً مثل ابن العربي، عندما عرض مثلاً، لآيات العدة في القرآن الكريم، لم يفكر أن يجمعها في مكان واحد، ويتحدث عنها باعتبارها قضية فقهية قرآنية، تحسن دراستها متكاملة. بل اكتفى بالإشارة إلى بعض هذه الآيات عند تفسيره لتلك الآيات التي مرت به في أول القرآن الكريم، فهو بهذا المسلك، وإن كان قد كشف عن دلالات هذه الآيات إلا أنه لم يقدم للقارئ صورة متكاملة لهذه القضية الفقهية القرآنية.

بيد أنه كان يحسن بالمفسر، أن يجمع الآيات التي تحدثت عن عدة المرأة، ليجد بين يديه أربع آيات تحدثت عن أسباب العدة، وأقسامها، ومواصفات كل واحدة منها. وسوف يظهر له أن العدة تختلف باختلاف أحوال المرأة ونوع الفراق أهو موت أم طلاق.

إن مجرد الجمع بينها يقدم صورة واضحة، فإذا صاحب هذا الجمع دراسة فقهية، أمكن تقديم موضوع متكامل وهو ما سنعرض له بإيجاز شديد، بغية التمثيل فقط دون الدراسة والتفصيل، فقد جاء حديث القرآن عن العدة على النحو التالي:

أولاً: العدة بالأشهر، والنساء المعتدات بالأشهر صنفان:

أ. المطلقة التي لا تحيض، سواء كانت يائسة كالكبيرة في السن، أو كانت لا تحيض لصغرها، وعدتهن ثلاثة أشهر، لصريح الآية ﴿وَاللَّائِي يَيْسُنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ

نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ
يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾ [الطلاق : ٤]

ب. المتوفى عنها زوجها، إذا لم تكن حاملاً، وعدتها
أربعة أشهر وعشرة أيام، للآية: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ
وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا...﴾ [البقرة : ٢٣٤].

ثانياً: العدة بالقُرْوِءِ، والقُرْوِءِ جمع قُرءٍ، واختلف العلماء فيه،
ف قيل: هو الحيض، وقيل: هو الطهر، والمعتدات
بالقُرْوِءِ هن ذوات الحيض، أي كل امرأة مطلقة
تحيض، ودليل ذلك الآية: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ [البقرة : ٢٢٨].

ثالثاً: المعتدة بوضع الحمل، وهي : كل امرأة حامل من زوج،
إذا فارقتها الزوج، بطلاق أو فسخ أو موت، فعدتها بتمام
وضع الحمل، لصريح الآية: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ
أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ
يُسْرًا﴾ [الطلاق : ٤].

إن هذا المنهج يخدم المسائل الفقهية التي توزعت في سور
القرآن الكريم، فإن الصلاة مثلاً يمكن أن تدرس دراسة فقهية
قرآنية، تجمع فيها الآيات التي تحدثت عن الصلاة.

وسوف يتكون بين أيدينا موضوع متكامل الأطراف، واضح
المعالم للصلاة في القرآن الكريم، وسوف يقف القارئ بنفسه على
أن القرآن عرض لمسائل كثيرة تتصل بالصلاة ما كان له أن

يستحضرها، أو يتنبه إليها لولا هذه الدراسة التي اعتمدت الجمع، والتفسير والتصنيف.

فقد تحدث القرآن عن وجوب الصلاة وأنها فيصل بين الكفر والإيمان في مواطن متعددة منها: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ..﴾ [التوبة : ١١].

وتحدث عن مواقيت الصلاة: ﴿.. إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء : ١٠٣]. وجاءت الإشارة إلى هذه المواقيت الخمسة في عدة آيات منها: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ..﴾ [هود : ١١٤] وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ..﴾ [الإسراء : ٧٨] ولهذا جاء الأمر بالمحافظة عليهما: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة : ٢٣].

وحث القرآن على الخشوع فيها وإخلاص النية لله في أدائها: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

ونهى عن التشاغل عنها: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَنِ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤-٥]، وأثنى على أولئك الذين لا تشغلهم أعمالهم عن الصلاة: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ..﴾ [النور: ٣٧].

وتحدث عن صلاة الجماعة: ﴿وَتَقَلَّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٩]، ﴿.. وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] وجاء في القرآن الحث على العناية بالمساجد لإقامة الصلاة فيها: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ١٨]، ﴿.. وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥].

وفي القرآن كذلك الإشارة إلى صلاة الجمعة، والخوف، والعيذ، في آيات لا تخفي وإلى صلاة النفل، وفيه الأمر بتعهد الأهل للمحافظة عليها: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

وغير هذا من المسائل التي عرض لها القرآن، تؤدي مجتمعة إلى تقديم صورة متكاملة لموضوع الصلاة في القرآن، وهو أمر يحتاجه المسلم، ولا شك، ويصعب على التفسير التحليلي، تحقيقه بالصورة التي ننشد مع الإشارة إلى عدم تقصيره، في

بيان ما في الآيات من أحكام في موضعها، وما نؤمله من التفسير الموضوعي أكثر من هذا.

ويسلك المنهج نفسه، في القضايا الفقهية الأخرى، كالطهارة، ولا بأس أن تضاف إلى موضوع الصلاة، وكذا آيات الحج وغير هذا كثير.

إن التفسير الموضوعي قادر على تقديم خدمة جلييلة إلى فقه القرآن الكريم بجمع ما تفرق، وبيان ما أبهم، وتفصيل ما أجمل إلى حد كبير. وهو تفسير تحتاجه جل القضايا الفقهية القرآنية .

إن الذي ندعو إليه هو دراسة قرآنية لفقه القرآن، تستنتق النص القرآني، وتسعى إلى الكشف عن دلالاته، وهداياته، وهو ما نفتقد كثيراً منه في كتب الفقه، وحتى في كثير من كتب التفسير التحليلي.

(٥) يمكن للتفسير الموضوعي أن يقدم أنموذجاً قرآنياً للفرد المسلم، كما يصوره القرآن الكريم، من خلال دلالات الآيات وهداياتها، بخاصة تلك التي تعرض للغاية من خلق الإنسان، ومظاهر عناية الله تعالى به وملامح الشخصية المثالية القرآنية، وصفاتها الحميدة، والواجبات المنوطة به تجاه ربه تعالى ومجتمعه ونفسه، ولكنه حديث متفرق في القرآن.

يتضح هذا الهدف بجلاء حين نستحضر أن للقرآن منهجاً متميزاً في تربية الفرد المسلم، يحرص من خلاله على إيجاد شخصية سوية متزنة، لا يطغى فيه جانب على آخر، وتمثل أمامنا نماذج رائدة في هذا المجال، يأتي في طليعتها جيل

الصحابة الكرام رضي الله عنهم، ونذكر في هذا المقام كتاب الشخصية الإسلامية - دراسة قرآنية د. عائشة عبد الرحمن، فقد سعت في كتابها هذا لتحقيق هذا الغرض، وهو ما نتمنى أن نراه في كتابات أخرى تجعل من الأهداف غاية تسعى إلى تحقيقها، وهذا ما دعانا أصلاً إلى إيراد هذه الأهداف.

(٦) يمكن للتفسير الموضوعي أن يقدم دراسة قرآنية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، فقد عرض القرآن للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها العلاقة بين أفراد المجتمع، ووضع القرآن معالم للنظام الاجتماعي، وكذا النظام الاقتصادي، والسياسي، سواء ما يتصل منها بالشؤون الداخلية، أو الخارجية.

وتشتد الحاجة إلى هذه الدراسات القرآنية حول المجتمع الإسلامي، وما يتصل به في العصر الحاضر، بسبب تزامن النظم الوضعية، وانتشار النظريات في شتى المجالات، والتي يسعى مروجوها إلى فرضها على المجتمعات الإسلامية، بحجة أن هذه المجتمعات تخلو من نظم واضحة المعالم ترعى شؤونها، وتنظم أمورها.

وحيث إننا نعتقد أن القرآن قدم أنظمة شاملة، وكاملة في شتى المجالات، بيد أن الكشف عنها وإبرازها في دراسات مستقلة، واجه بعض العثرات، فإن التفسير الموضوعي مؤهل للقيام بهذه المهمة التي تستدعي سبر أغوار الآيات، والسعي إلى الكشف عن معانيها الظاهرة، والثانوية منها، واستحضار دلالاتها القطعية والظنية.

وأحسب أن المفسر المؤهل هو الأقدر على القيام بهذه المهمة حين يجعل التفسير الموضوعي وعاءً لهذه الدراسات.

(٧) دفع الشبهات عن القرآن، وإزالة سوء الفهم الذي قد ينشأ عن عدم اكتمال جوانب الموضوع القرآني عند بعض الناس، بسبب الاقتصار على بعض أجزاء الموضوع، دون تتبع بقية جوانبه.

وهذا يظهر من خلال موضوعات كثيرة. لعل من أبرزها بخاصة في هذا العصر، موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب. فإنه قد يحلو لبعض الباحثين، أن يسלט الضوء على جانب واحد من هذا الموضوع، بغية تحقيق مقررات سابقة في الذهن، أو استجابة لضغوط اجتماعية، أو خارجية، فيسعى بعض هؤلاء إلى جمع الآيات، التي أثنت على أهل الكتاب، ودعت إلى حسن المعاملة وإباحة مناكحتهم ومآكلتهم. وبغض الطرف عن الآيات الأخرى، والتي قد تجد من يجمعها، ويقتصر عليها، لأنها تدم أهل الكتاب وتفضح أمرهم وتوبخهم على مواقفهم وتدعو إلى معاداتهم ومقاتلتهم، وكلا الفريقين مسيء إلى النص القرآني، مخطئ في عرضه لموقف القرآن الكريم.

ويأتي في هذا المقام دور التفسير الموضوعي، الذي يقوم على جمع آيات الموضوع الواحد كلها، ثم يبحث هذا الموضوع في ضوء خطوات هذا التفسير وضوابطه، ليخرج بدراسة متوازنة شافية وافية، لأن القرآن الكريم عرض لجوانب هذا الموضوع كلها، وكذا لغيره من الموضوعات.

ولا ضير من إيراد عرض موجز لما ورد في القرآن حول هذا الموضوع، ليتأكد ما سبق تقريره. وسوف اقتصر على التمثيل

فقط، دون الجمع والاستقصاء، وأدع استكمال الموضوع إلى الطلبة.

لقد تضمن القرآن الكريم آيات كثيرة تحدثت عن أهل الكتاب، فمن الآيات التي تحذّر المؤمنين من متابعة أهل الكتاب، فيما يدينون به ويذهبون إليه قوله تعالى:

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾
[البقرة: ١٢٠].

ومن الآيات ما يدعو إلى العفو والصفح عنهم ومعاملتهم بالحسنى كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهِنَا وَالْهَكْمَ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾
[العنكبوت: ٤٦] ، ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [المائدة: ٦٥].

وهناك آيات تتضمن دعوتهم للإيمان بالله تعالى، وتحثهم على الدخول في الإسلام، والالتقاء على كلمة التوحيد. كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾
[آل عمران: ٦٤].

وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ

وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا
ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ
وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾
[النساء : ١٧١].

أما الآيات التي تتضمن حاجة أهل الكتاب، ومناقشتهم
فمنها قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ
وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾
[آل عمران : ٦٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ...﴾ [العنكبوت : ٤٦].

والآيات التي تكشف وتفضح بعض ما كان عليه أهل
الكتاب، والتي تتضمن تحذير المؤمنين من موالاتهم وتصديقهم
كثيرة منها قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ
دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة : ٣١].

وقوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا
الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ
بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة : ١٠٥].

إلى جانب هذا كله، وردت آيات تدل على إباحة الزواج
منهم، وأكل طعامهم، والتي يتبين من خلالها مدى إنصاف
القرآن، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا

آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْحَاسِرِينَ ﴿ [المائدة : ٥] .

ولكن وردت آيات تدعو إلى عدم اتخاذهم أولياء، منها قوله
تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا
وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة : ٥٧] .

وآيات أخرى تتحدث عما كان عليه أهل الكتاب من نقض
للعهد، وكيف جازاهم الله على فعلهم هذا، ومنها قوله
تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ
دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ
حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي
قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ
فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر : ٢] .

كما تضمن القرآن آيات تبين ما عليه أهل الكتاب من إيذاء
للمؤمنين، والتي تحت المؤمنين على الصبر عما يلاقونه منهم
كقوله تعالى: ﴿ لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدَىٰ كَثِيرًا
وَأَنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ . وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ
مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ
فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾
[آل عمران : ١٨٦-١٨٧] .

وآيات تحث على قتالهم منها قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة : ٢٩] .

كما ورد في القرآن آيات تضمن ظاهرها الثناء على أهل الكتاب ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة : ٦٢] .

وآيات تجعلهم محل ثقة، وأهلاً لسؤالهم : كقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [يونس : ٩٤] .

ولكن في الوقت نفسه شهد عليهم القرآن بأنهم مفترون محرفون لكلام الله تعالى: ﴿ فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ.. ﴾ [المائدة : ١٣] .

ومنها آيات تتضمن الثناء على ما بأيديهم من كتب كقوله تعالى: ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [المائدة : ٤٦] .

في حين نجد آيات أخرى تؤكد أنهم حرفوا ما بين أيديهم من كتب فلم تعد والحال هذه موضع ثقة كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة : ٧٩]

وقوله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا﴾ [النساء : ٤٦]

إن هذا العرض لبعض هذه الآيات يؤكد الحاجة الماسة إلى دراستها، في ضوء خطوات التفسير الموضوعي، بغية الكشف عن مراد الله فيها، وتجنباً لانتزاع مواقف مبتورة من القرآن تجاه هذا الموضوع، الذي لا يتضح حق الوضوح ما لم تجمع أطرافه جميعها، وينظر إلى آياته نظرة شمولية، لإبراز موقف القرآن المتكامل والعاقل تجاه أهل الكتاب.

(٨) يمكن من خلال التفسير الموضوعي الكشف عن موضوعات عرض لها القرآن الكريم، قد يُظن أنه خلو منها، ولكن بعد تدبر آيات القرآن الكريم، وجمع الآيات إلى مثيلاتها في الدلالة، تظهر ملامح موضوع قرآني، كان مستورا في ثنايا كتب التفسير التحليلي.

ويكثر هذا في الموضوعات التي يغلب على أدلتها، أنها ظنية، أو تكون منتزعة من المعاني الثانوية للآيات.

فإن موضوع العنصرية، أو الطبقيّة لا يبدو ظاهراً، في القرآن الكريم. ولكن المتأمل في دلالة الآيات سوف تقع عينه على مجموعة منها، تصلح أن يعالج هذا الموضوع في ضوء دلالاتها

وهداياتها، من هذه الآيات على سبيل التمثيل لا الحصر ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص : ٤] ، ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَنَّاغَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ..﴾ [القصص : ١٥] ، ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أَوْلِيكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر : ٤٣].

ويندرج تحت هذا العنوان أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجمعة : ٦] ، ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ..﴾ [المنافقون : ٨] ، ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّبَائِكَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود : ٢٧] ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾ [هود : ٣١].

ويأتي في القرآن بعد التوصيف العلاج كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات : ١٣].

(٩) يسهم التفسير الموضوعي في تجديد الخطاب الديني، بخاصة في هذا العصر الذي يتطلب جهوداً في هذا المجال.

يتجه هذا التجديد إلى الوسائل، والأوعية والأساليب، خدمة للثوابت من خلال تقديمها على هيئة متكاملة، ناضجة واضحة، وسيكون لهذه الدراسات نتائج طيبة في مجال التصويب، والتحسين والتنقية.

لا يقتصر هذا الأمر على جانب دون آخر، فإن دأثرته مؤهلة لأن تتسع، حتى تشمل المقاصد القرآنية كلها، ففي مجال الدراسات الشرعية نفسها يمكن النظر إلى مسائل علوم القرآن الكريم، ومسائل أصول الفقه، على هدي من الدراسة التفسيرية الموضوعية، كأن يدرس مثلاً الأمر في القرآن، وتعرض أساليبه، ودلالاتها، وهل كل أمر للوجوب؟ وهل الأمر على الفور وغير هذا من مسائل، تتعلق بالأمر.

وكذا تكون هناك دراسة أخرى للنهي، وكذلك يدرس العموم في القرآن الكريم والمطلق والمقيد، وكذا في علوم العربية من نحو وبلاغة وأساليب.

إن التفسير الموضوعي قادر على تقديم دراسات قرآنية لهذه القضايا المهمة، تقوم على الاستقراء، واستحضار الأساليب القرآنية. وتنقية هذه الدراسات - ما أمكن - من قضايا المنطق، وعلم الكلام وصياغتها صياغة تتسع، وتناسب طروحات العصر، ومتطلبات التجديد فيه دونما مساس بثابت.

وتتسع هذه الدراسة، - كما أشرنا - لتشمل القضايا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والشؤون الدولية، وكذلك قضايا الدعوة، والدعاة.

إن الحاجة ماسة في هذا العصر إلى تقديم منهج قرآني، متكامل في مجال الدعوة الإسلامية، بكل ما يتصل بها من مجالات، وأساليب ومواصفات، وكذا ما يتصل بالدعاة أنفسهم. ذلك أن التجديد في هذا الميدان، بات أمراً ضرورياً.

ويبرز في هذا المقام التفسير الموضوعي، فهو القادر على عرض المنهج الدعوي الأنموذج، الذي ننشده من خلال دراسة قصص الأنبياء، لا لتكون أحداث القصة غاية في ذاتها، بل تكون وسائل وأوعية تستنبط منها معالم الدعوة الإسلامية، ومواصفات الدعاة.

وليس هذا مقتصراً على القصص القرآني، ففي القرآن كله إشارات، وهدايات لهذا الأمر، لأن المقصد الأسمى للقرآن هو الإصلاح بكل صورته وميدانه الإنسان من حيث هو إنسان، في كل زمان، ومكان.

فإن قصة النملة مع نبي الله سليمان عليه السلام، والتي عرض لها القرآن بإيجاز شديد، فيها من المعالم التي ننشدها ما فيها، فيها المبادرة والحرص على مصلحة الجماعة، وفيها حسن الظن بالآخرين والتلطف في العبارة وفيها غير هذا فيما يبدو عند التأمل .

يحقق التفسير الموضوعي أغراضه في هذا المجال، عندما تكون الدراسات أكثر تحديداً، وأكثر عمقاً، فلا تقدم مثلاً دراسة واحدة لقصة موسى في القرآن الكريم، فإن المواقف فيها متعددة، والأحداث متفرقة والشخصيات متباينة.

ويصعب في غمرة هذه الأحداث، وتتابع المواقف، الكشف التام عن هدايات هذه القصة البارزة في دراسة واحدة في الغالب، بخاصة إذا كان الهدف منها تربوياً، ويرغب صاحبها أن يقدمها للقارئ بكل تفاصيلها.

يحسن في ضوء هذا تقديم دراسات قرآنية لكل حدث ما أمكن ذلك. فيكتب في حوار موسى مع ربه عز وجل، وفي حوار موسى مع فرعون، وحوار موسى مع قومه، قبل إهلاك فرعون، وبعده، وفي حوار موسى مع السحرة، ويكتب في قصة السحرة كذلك، وقصة قارون، وقصة مؤمن آل فرعون، وفي موقف بنى إسرائيل من موسى، ويكتب في قصة موسى مع أمه وأخته، ومع أهل مدين .

(١٠) يعد التفسير الموضوعي وعاءً، مناسباً، لدراسة بعض العلوم المعاصرة ذات الصلة بالقرآن الكريم، ومن أبرزها ما بات يعرف بالتفسير العلمي أو الإعجاز العلمي - بغض النظر عما قيل له وعليه - .

فقد ظهرت دراسات في مجال خلق الإنسان، وفي مجال الفلك وعلوم الأرض من بحار وجبال في ضوء آيات القرآن الكريم، والجديد في هذا المجال ينتاب.

إن هذه الدراسات قادرة على تجاوز كثير من العثرات والثغرات، إذا ما تمت في ضوء خطوات التفسير الموضوعي، الذي يقوم على الجمع والاستقراء والتفسير وتوظيف معطيات العلوم الأخرى بخاصة المعاصرة منها.

هذا المنهج يعد خطوة رائدة في مجال التأصيل لهذه العلوم المعاصرة.

ويخدم كثيراً ما صار يعرف بأسلمة العلوم الحديثة، أو ما يسمى بأسلمة المعرفة . فلا أحسب أن شيئاً من هذا قد تتحقق الأهداف المرجوة منه ما لم يتخذ التفسير الموضوعي وعاءً له .

(١١) يعد التفسير وسيلة مثالية لتطوير شخصية الباحث، والارتقاء بمستوى التفكير العلمي الموضوعي عنده، (فمن خلال البحث في موضوعات القرآن الكريم يقوم الباحث برياضة عقلية، عملية يشحذ بها ذهنه، ويمرن بها عقله، ويدرب بها نظراته، وبذلك يرتقي في عالم التفكير الموضوعي فيكون مفكراً قرآنياً، وباحثاً موضوعياً)^(١)

(١٢) يؤدي التفسير الموضوعي - في ضوء ما سبق من أهداف - إلى زيادة ثقة المسلمين بالقرآن الكريم، ويسهم في زيادة قناعتهم بصلاحيته هذا الدين للبشرية في كل زمان ومكان، ويدفع كثيراً من الشبهات، ويحاصر الطروحات التي لم يعد المسلم بعيداً عنها في هذا العصر.

لم يكن الترويج للتفسير الموضوعي غرضنا من إيراد هذه الأهداف، التي يمكن تحقيقها من خلال التفسير الموضوعي، ولم نقصد كذلك تقديمه على غيره، من المناهج واللمز بها، فتلك قضية قلنا فيها كلمة الفصل، وقضي الأمر فيها عندنا.

كان الحرص على إيراد هذه الأهداف، بغية استحضارها من قبل الباحثين، لتكون نصب أعينهم، وهم يبحثون عن الموضوعات

(١) التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص ٥٠، د. صلاح الخالدي .

القرآنية، فإن هذه الأهداف بمثابة مفاتيح، تفتح الأبواب للوصول إلى الموضوعات بخاصة ما قد يبدو منها غير ظاهر.

كما أن هذه الأهداف تسهم في توجيه مسار البحث نحو المراد منه، ويتمكن الباحث والقارئ على حد سواء، من تقديم جهدٍ ما في ضوء ما يحققه من أهداف.

وتحسن الإشارة في ختام هذا المبحث إلى أن الباب مازال مفتوحاً لإيراد أهداف أخرى كثيرة، فما ورد في هذا المقام كان على سبيل المثال لا الحصر.

مجالات البحث في التفسير الموضوعي

أطلق الذين كتبوا في التفسير الموضوعي مصطلح ألوان على ما ذكروا من هذه المجالات ، فقد سماها د . مصطفى مسلم ألوان التفسير الموضوعي^(١) ، وتابعه في التسمية نفسها د. الخالدي^(٢).

وقد ذكروا منها ثلاثة فقط، وهي : الموضوع، والسورة، والمصطلح، واقتصر غيرهما على اثنين منها فقط وهما : د. السعيد الذي استبعد السورة^(٣) ، ود. الدغامين الذي استبعد المفردة^(٤).

ولقد بدا لي بعد التأمل أن أطلق عليها مجالات التفسير الموضوعي، فهي تسمية أسلم، وأحكم، ولا مشاحة في الاصطلاح، كما بدا لي أيضاً، أن أضيف إلى هذه المجالات ثلاثة أخرى لتصبح فيما أرى ستة :

(١) الموضوع القرآني. (٢) السورة. (٣) الموضوع في سورة.

(٤) المفردة القرآنية . (٥) الأدوات . (٦) المقالة التفسيرية.

ولا أستبعد أن تضاف إليها مجالات أخرى مثل الأساليب كالأمر والنهي، وكذا الأفعال بتصاريحها المتعددة.

وسوف أفصل القول فيها في حدود ما يعين على بيانها، وبخاصة أن من سبق له بحث بعضها، اختصر كثيراً، وبعضهم أغفل الحديث عنها كلياً، فرأيت ضرورة التوسع في دراستها.

(١) انظر مباحث في التفسير الموضوعي ، ص ٢٣ .

(٢) انظر التفسير الموضوعي، ص ٥٢ .

(٣) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٢٤ .

(٤) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٤ .

المجال الأول : الموضوع القرآني

لا يخفى على المتأمل في القرآن، كثرة موضوعاته، وتنوعها، ولا غرو فإن معينه لا ينضب، ومعانيه لا تنتهي، وموضوعاته نابعة من المقصد الأعلى لنزوله وهو (إصلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية)^(١)، وتتصل بالإنسان من حيث هو إنسان، منذ نشأته إلى مستقره وبما حوله.

تعد دراسة الموضوع أبرز مجالات هذا التفسير، وإليه ينسب، وهو محل اتفاق الباحثين وموضع عنايتهم، وأكثر نتاج التفسير الموضوعي في هذا المجال، وهو المشهور في عرف أهل الاختصاص (وإذا أطلق اسم التفسير فلا يكاد ينصرف إلا إليه)^(٢).

تمتاز موضوعات القرآن الكريم من حيث حجمها، ثم في تفرق أجزائها في سور عدة، يستثنى من ذلك موضوعات محدودة اقتصر وجودها على سورة واحدة، مثل قصة يوسف، وقصة أصحاب الكهف، وأصحاب الفيل، وقصة ذي القرنين، وغيرها وهو قليل.

وسياتي مزيد بيان عند الحديث عن اختيار الموضوع ضمن خطوات التفسير، نعرض عنه هنا خشية التكرير.

المجال الثاني : السورة

(١) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٣٨، ابن عاشور، بدون معلومات.
 (٢) التفسير الموضوعي، ص ٢٣، د. الكومي، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٧، د. مصطفى مسلم.

تباينت الآراء في عد السورة مجالاً من مجالات التفسير الموضوعي، ففي حين استبعد بعضهم^(١)، صلاحية السورة لهذا اللون من الدراسة التفسيرية، رأى آخرون عكس ذلك^(٢).

تعود المسألة في أصلها إلى القول بالوحدة الموضوعية للسورة، فمن قال بها سوغ أن تكون السورة مجالاً من مجالات التفسير الموضوعي، ومن لم يتصور وجود الوحدة في السورة استبعدتها من مجالات هذا التفسير، ومن هنا نبدأ كما يقال.

يحسن بنا أن نعرض بإيجاز بعض مقالات الفريقين قبل الشروع في شي من التفصيل. فمن الذين استبعدوا الوحدة الموضوعية في السورة العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) فهو وإن كان يرى أن من محاسن الكلام، أن يكون بينه ترابط وانسجام، وذلك خير من أن يكون مشتقاً مفككاً، لكنه اشترط لهذا أن يقع الكلام في أمر، متحد فيرتبط أوله بآخره. فإن وقع على أسباب مختلفة، كان الربط بين الكلام مظنة التكلف، ينبغي أن يسان الكلام الحسن عن مثله، فكيف بأحسن الكلام (فإن القرآن نزل على الرسول عليه السلام في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة لأسباب مختلفة، غير مؤتلفة وما كان كذلك لا يتأتي ربط بعضه ببعض، إذ ليس يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه ببعض مع اختلاف العلل والأسباب)^(٣).

-
- (١) د. عبد الستار السعيد في المدخل للتفسير الموضوعي، ص ٢٤.
 (٢) د. مصطفى مسلم في كتابه: مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٨،
 د. صلاح الخالدي في كتابه: التفسير الموضوعي، ص ٥٢، د. الكومي في
 كتابه: التفسير الموضوعي، ص ٢٢، د. الدغامين في كتابه: منهجية
 البحث، ص ٩٥.
 (٣) الإتيقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٣٨، السيوطي.

يفهم من كلام العز أنه يستبعد من حيث الأصل مسألة الوحدة الموضوعية في السورة بغض النظر عن صحة تعليله الذي يعكر عليه أن للقرآن الكريم ترتيبين، أولهما: الترتيب الزمني الذي أشار إليه والثاني: الترتيب التوقيفي الذي بين أيدينا والذي يبدو أنه لم يستحضره عندما عرض لهذه المسألة، وإلا كان له تعليل آخر وربما رأي آخر.

أما د. السعيد فقد كان له حجة أخرى في نفيه لإمكانية دراسة السورة ضمن التفسير الموضوعي باعتبار أنها ذات موضوع واحد فهو يرى أن دراسة السورة دراسة موضوعية، يتوقف على تحديد موضوعها العام ليكون نقطة ارتكاز، تلتقي حوله موضوعات السورة الفرعية. وهو يرى أن تحديد موضوع للسورة أمر اجتهادي، تختلف فيه الآراء، في حين (أن الأصل في التفسير الموضوعي أن يقوم على أساس النصوص ذاتها أو معانيها المتحققة، وإلى أن تقوم لهذا الضرب خطة علمية، محكمة القواعد، واضحة المعالم، فإننا نعده من باب الدراسات القرآنية العامة، وليس من التفسير الموضوعي)^(١).

وينضم إلى من سبق، د. رجب بيومي، في رفضه للقول بالوحدة الموضوعية للسورة، وحجته أن الحرص على القول بالوحدة الموضوعية سيؤدي إلى إغفال بعض موضوعات السورة التي لا تنسجم مع العنوان العام الذي وضع لها، حتى يسلم للباحث القول بهذه الوحدة، دون أن يعكر عليه شيء، وفي هذا جنائية على البحث^(٢).

(١) د. عبد الستار السعيد في المدخل للتفسير الموضوعي، ص ٢٤.
 (٢) البيان القرآني، ص ١٩٥، د. محمد رجب بيومي، ط ١، ١٩٧١م، مجمع البحوث، القاهرة.

ذهب آخرون إلى القول بالوحدة الموضوعية للسورة، لعل أبرزهم د. دراز فيما كتب حول سورة البقرة، وسور أخرى، وذكر أنه خرج بنتائج باهرة في هذا المجال لم يكن يتوقعها^(١).

فقد قال الشيخ رحمه الله (لقد وضح لنا، بما أثار دهشتنا، أن هناك تخطيطاً حقيقياً وواضحاً ومحدداً، يتكون من ديباجة وموضوع وخاتمة، فتوضح الآيات الافتتاحية من السورة الموضوع الذي ستعالجه في خطوطه الرئيسية. ثم يتبع ذلك التدرج في عرض الموضوع، بنظام لا يتداخل فيه جزء مع جزء، وإنما يحتل كل جزء المكان المناسب له في جملة السورة، وأخيراً تأتي الخاتمة التي تقابل الديباجة)^(٢).

ويوضح هذه النتائج التي توصل إليها بالتمثيل بما انتهى إليه من دراسته لسورة البقرة حين قال (اعلم أن هذه السورة على طولها، تتألف وحدتها من مقدمة، وأربعة مقاصد، وخاتمة على الترتيب.

فالمقدمة: في التعريف بشأن هذا القرآن، وبيان أن ما فيه من الهداية قد بلغ حداً من الوضوح، لا يتردد فيه ذو قلب سليم، وإنما يعرض عنه من لا قلب له، أو من كان في قلبه مرض.

المقصد الأول: في دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام.

المقصد الثاني: في دعوة أهل الكتاب دعوة خاصة، إلى ترك باطلهم، والدخول في الدين الحق.

(١) أنظر المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٨ فما بعدها، د. محمد دراز، ١٤، دار القرآن الكريم، الكويت، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، وانظر النبأ العظيم، ص ١٥٩، د. دراز.

(٢) المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١١٩، مرجع سابق.

المقصد الثالث: في عرض شرائع هذا الدين تفصيلاً.

المقصد الرابع: في ذكر الوازع، والنازع الديني، الذي يبعث على ملازمة تلك الشرائع، ويعصم من مخالفتها.

والخاتمة في التعريف بالذين استجابوا لهذه الدعوة، الشاملة لتلك المقاصد، وبيان ما يرجى لهم في آجلهم وعاجلهم^(١).

وقد أسهمت مجموعة من العوامل في تبني بعض الباحثين المعاصرين مقولة أن للسورة القرآنية وحدة موضوعية تجعلها محلاً لتكون واحداً من مجالات التفسير الموضوعي. من أبرزها ورود عبارات عن بعض المتقدمين حملت على فهم المتأخرين، فهذا الرازي كما يرى د. دغامين - كان أول من نطق بالوحدة الموضوعية للسورة، حين أفصح عن هذا، وهو يفسر آيات سورة فصلت ويربط بينها فيما بدا له.

فقد جعل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً﴾ [فصلت : ٤٤] متعلقاً بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ﴾ [فصلت : ٥] في السورة نفسها قال: (وكل من انصف، ولم يتعسف، علم أنا إذا فسرنا هذه الآية على الوجه الذي ذكرنا صارت هذه السورة من أولها إلى آخرها كلاماً واحداً منتظماً مسوقاً نحو غرض واحد^(٢)).

ثم يعقب د. دغامين على كلام الرازي هذا بقوله: (وهو كما نرى كلام نظري من الإمام الرازي، لم يطبقه في تفسيره)^(٣).

(١) النبأ العظيم، ص ١٥٩-١٦٠، د. دراز

(٢) مفاتيح الغيب، ج ٢٧، ص ١٣٥، الرازي

(٣) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٩٩، د. الدغامين

وكان الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، من أولئك الذين قالوا بالوحدة الموضوعية في كثير من السور القرآنية، فهو يرى أن لكل سورة غرضاً عاماً، أو أكثر، تهدف إلى بيانه، وتسعى إلى تحقيقه، من خلال ما تضمنته السورة من موضوعات، وإن بدأ أن بينها شيئاً من التباين^(١).

وقد انتقد د. دغامين مسلك الشاطبي، بعد أن أثنى عليه، لأنه جعل لبعض السور غير غرض، وهذا اضطراب في المنهج، - كما يرى - ثم أخذ عليه أنه لم يتعمق فقال: (ولو أن الشاطبي رحمه الله تعمق في تطبيق ما رسمه من النظر في أول الكلام، وآخره من كل سورة لاكتشف شيئاً يُعد في ذلك العصر سبقاً علمياً رائعاً في مجال الدراسات التفسيرية للقرآن الكريم)^(٢).

وردت عن بعض المتقدمين إشارات ربما حُمِلت فوق ما تحتمل منها ما عرض له الشاطبي وغيره، فيما يتصل بمسألة هل القرآن الكريم يعد قطعة واحدة من أوله لآخره، باعتبار أن مصدره واحد، وإن كان الأمر كما يذهب أصحاب هذا الرأي فذاك يعني ضرورة أن يرد القرآن الكريم بعضه إلى إلى بعض حتى نفهم آياته، كما يعني أن يحل ما ورد فيه من مطلق على المقيد، مثل عتق الرقبة، فقد قيد في موطن بالمؤمنه، وفي موطن آخر وردت الرقبة مطلقة^(٣).

في حين يرى فريق آخر أن القرآن الكريم نزل منجماً، وعلى مدى ثلاثة وعشرين عاماً، فا يستقيم والحالة هذه أن ينظر إلى القرآن على أنه وحدة واحدة وقطعة متكاملة.

(١) انظر الموافقات، ج ٣، ص ٨٥٦ فما بعدها.

(٢) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٠١.

(٣) ينظر الموافقات، ج ٣، ص ٣٨١، للشاطبي.

هذه المسألة برمتها يراد منها فهم الآيات القرآنية في ضوء تفسيرها تفسيراً تحليلياً، ولم يكن الغرض من طرحها بيان أن الحديث هل في القرآن وحدة موضوع أولاً.

بيد أن هذا الذي أراه لا يعني الحجر على من يميل إلى توظيف هذه المسألة عند الحديث عن الوحدة الموضوعية لمسوغات يراها أصحابها.

وينقل د. دغامين عن البقاعي (ت ٨٨٥هـ) في ما يدل على أنه يقول بالوحدة الموضوعية، ثم يعقب عليه قائلاً: (وبالجملة فجهود الإمام البقاعي، قد أكد أن الوحدة الموضوعية في السورة ليست بدعاً من القول، وأنها حقيقة يسعى لتطبيقها لكن الثغرة في تفسيره من هذه الناحية، أنه لم يربط آيات السورة بموضوعها العام، بل اكتفى بذكر الصلة بين آياتها، فكانت صلات موضوعية، جزئية متفرقة^(١).

إذا كان هذا رأي د. دغامين، وآخرين في الحكم على منهج المتقدمين، فإنه ضم إليهم جمعاً من المفسرين المعاصرين، من حيث إنهم أصحاب نظرات متباينة في تحديد موضوع السورة العام، ويمثل لهذا بسورة الحجر.

فقد استعرض د. الدغامين أقوال عشرة من المفسرين، هم: [الإمام البقاعي، د. بدوي، سيد قطب، د. عبد الله شحاته، ابن عاشور، د. محمد البهي، محمد دروزه، سعيد حوى، عبد المتعال الصعيد، وهبه الزحيلي]^(٢)، جلهم معاصرون. وذكر رأي كل واحد منهم في تحديد موضوع هذه السورة، ولما ظهر له التباين الواضح

(١) منهجية البحث، ص ١٠٣، مرجع سابق.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٤٥-١٥٠.

بينهم جميعاً في هذا المجال قال معقّباً: (الناظر في هذه الأقوال جميعاً، يسعه أن ينكر ما يسمى بالوحدة الموضوعية في سور القرآن الكريم، نظراً لتباين هذه الأقوال، وتباعدها وطريقة تقسيمها)^(١). ثم إنه بعد لم يرتض هذه الأقوال، واجتهد في بيان موضوع هذه السورة بقوله: (إن سورة الحجر، هي سورة العناية الإلهية بالإنسان بوجه عام وبالمسلم بوجه خاص)^(٢). فتصبح الأقوال الواردة في موضوع هذه السورة أحد عشر قولاً.

شمل د. الدغامين في حكمه المتأخرين، إجمالاً حين قال (إن المتأخرين لم تتبلور لديهم منهجية شمولية في البحث في الوحدة الموضوعية في سور القرآن، وإنك لترى البون الشاسع في كتاباتهم، والمنهجية المضطربة التي تسود تلك الكتابات، في تقريرهم لموضوع السورة الواحدة)^(٣).

ولم ينفرد د. الدغامين بهذا الحكم على نتاج العلماء المتقدمين، والمتأخرين، في مجال الوحدة الموضوعية في السورة، فهذا د. عدنان زررور يذكر رأياً مشابهاً مجملاً حين قال (إن من المفسرين المتقدمين من ذهب إلى القول بالوحدة الموضوعية في السورة لكنه عجز عن ملاحظتها، وتقديمها فيما كتبه للناس من تفسير لكتاب الله تعالى)^(٤).

-
- (١) انظر المرجع السابق، ص ١٥٠
 (٢) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٥٠.
 (٣) انظر المرجع السابق، ص ١٥٠
 (٤) علوم القرآن، ص ٤٣١، د. عدنان زررور

نهدف من هذا العرض المقتضب، إلى بيان عدة أمور، يحسن استحضارها في هذا المقام، لأنها بمثابة معالم تعين على تفهم أصل هذه المسألة. ويمكن أن نسميها إشكالات في المنهج.

أولها وجود تباين واضح في مفهوم التفسير الموضوعي، وأهدافه وضوابطه، مما أدى إلى الخلط بينه وبين بعض ألوان التفسير الأخرى، مثل التفسير الإجمالي، الذي عني بدراسة السور القرآنية. وقد عد هذا النوع من التفسير الموضوعي، وليس كذلك. ومنها عدة دراسات، حول بعض السور كتبها د. محمد البهي، وهي عبارة عن تفسير إجمالي للسورة من خلال الكشف عن مضمونها، وأغراضها مع إشارات موجزة إلى بعض موضوعاتها.

يقول د. مصطفى مسلم (إن ما كتبه د. محمد البهي في رسائله المسماة بالتفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، فلا اعتبره من التفسير الموضوعي، وإنما هو تفسير إجمالي للآيات من السورة، كما لم يحدد موضوع كل سورة فسرهما، وإنما جاء بكلام إنشائي للمعنى الإجمالي للآيات^(١))

ومنها كذلك ما كتبه الشيخ محمد الغزالي تحت عنوان: (نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم) والتي جاءت في ٥٥٠ صفحة للقرآن كله، كان نصيب سورة البقرة منها (١٠) صفحات^(٢).

وثاني هذه الإشكالات يتصل بالوحدة الموضوعية، من حيث وجودها أصلاً، ومن حيث مفهوماها، وضوابطها، والتفريق بينها وبين قضية التناسب، بين الآيات في السورة الواحدة. وكذلك من

(١) مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٩، د. مصطفى مسلم.

(٢) أنظر نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، ص ١٠، الشيخ محمد الغزالي، دار الشروق، بيروت، ط ٣، ١٤١٧هـ.

حيث مظاهر وجودها، في السورة وأخيراً من حيث تسميتها، أهي وحدة موضوعية؟ أم إطار عام؟ أم إنها وحدة عضوية؟ ثم هل يمكن أن تتعدد الأغراض والموضوعات العامة، أو إنها غرض واحد وموضوع واحد؟

وثالث هذه الإشكالات، وهو ناتج عن سابقه، يعود إلى عدم وجود ميزان يحتكم إليه، أو ضوابط يرد إليها، أو حتى تعريفات متفق عليها.

إن غياب هذا كله أدى إلى عدم قناعة اللاحق بعمل السابق، وهو بعد ذلك ينسج على منواله، مما يعني أن جوانب كثيرة لهذا الموضوع ما زالت بحاجة ماسة إلى مزيد من النظر والتأمل بغية الوصول إلى قواسم مشتركة، والاتفاق على معالم تتضح من خلالها حدود هذا الموضوع وضوابطه.

يشار هنا إلى أن أول من استعمل مصطلح الوحدة الموضوعية للسورة هو الأستاذ محمد عبده، كما يرى د. شريف^(١)، ثم تبعه كثيرون، وتوسعوا في استعماله، فأطلق حيناً على القرآن كله، وأطلق حيناً آخر على تكامل الموضوع الواحد في القرآن، وأطلق على القطعة من السورة ذات الموضوع الواحد.

حدث خلط أيضاً بين الوحدة الموضوعية ووحدة الموضوع، فهذا د. حجازي يقول: (وسميت بحثي: الوحدة الموضوعية في القرآن، أي: وحدة الموضوع في القرآن الكريم)^(٢)، وهو ما قيل عن تفسير

(١) اتجاهات التجديد، ص ٢٦٧، د. شريف

(٢) الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، ص ٣١، د. محمود حجازي، ط دار الكتب الحديثة.

سيد قطب بأنه عنى بالوحدة الموضوعية للسورة، والوحدة الموضوعية للقرآن، والوحدة الموضوعية لأجزاء السورة^(١).

وفي هذا يقول د. زرزور عن تفسير سيد قطب "الظلال": (إنه أول مفسر في تاريخ القرآن الكريم، أبرز الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية المفردة، طالت أم قصرت، أبرزها بشكل علمي مكتوب، أو طبَّقه أروع تطبيق وأعمقه في كتابه العظيم - رحمة الله عليه -.

والذين سبقوا سيداً من المفسرين منهم من لم يلاحظها، ولم يسلم بوجودها، ومنهم من ذهب إلى القول بها، لكنه عجز عن ملاحظتها، وتقديمها فيما كتبه للناس من تفسير لكتاب الله تعالى.

ثم جاء سيد قطب، ليؤكد هذه الوحدة المحورية في السورة الواحدة، وليضع أيدينا بعد ذلك برفق، وسهولة، ولين على وجه الانتقال من موضوع إلى موضوع^(٢).

ولنا أن نقول في هذه المقولة، ما يشهد لما أوردناه، من أن خلطاً ما يلحظ عند الحديث عن هذه القضية وعدم وضوح، ولعله الدافع وراء التعبير عن الوحدة الموضوعية بالمقولة السابقة بالوحدة المحورية، والتي نرى أنها الأسلم في هذا المقام.

كما لا يغيب عن بالنا أن نلاحظ آخر هذه المقولة من أن سيداً كان ينتقل من موضوع إلى موضوع، مما يعني أننا أمام موضوعات في السورة الواحدة، كما ذكر هذا د. زرزور نفسه.

(١) علوم القرآن، ص ٤٣١، د. عدنان زرزور، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، اتجاهات التفسير، ج ٣، ص ١٠٣٩، د. فهد الرومي.

(٢) علوم القرآن، ص ٤٣١، د. عدنان زرزور.

عدّ آخرون مقدمات السور في تفسير "سيد" نماذج جيدة في التفسير الموضوعي^(١)، مع أنها عرض عام لمضامين السورة وأغراضها، فهي بمثابة العنوان، والتعريف، مع الإقرار بأنه تعريف وافٍ يمكن من خلاله ظهور شخصية السورة، وأغراضها، ولا أعيب على من يُسمي هذه المقدمات تفسيراً موضوعياً موجزاً للسورة.

إن شيئاً من التداخل في المفاهيم، والخلط بين المصطلحات واستعمالاتها - كما ذكرنا سابقاً - أدى إلى عدم التفريق بين ما هو مسلم به، وما هو محل نظر، ذلك أننا - فيما أرى - أمام قضيتين منفصلتين:

القضية الأولى: تلك التي تحدث عنها الشاطبي ودرّاز وآخرون، التي عرضنا لها، وهي التي تستحق أن تسمى بالإطار العام للسورة، ويسميتها د. شريف بالوحدة العضوية^(٢)، ويحسن تتبعها، والاشتغال بها. وهي التي يحمل عليها كلام العلماء، بخاصة رجال المدرسة العقلية الاجتماعية، فقد حرصت على إبراز الوحدة الموضوعية للسورة رداً على افتراءات المستشرقين، الذين يزعمون أن سور القرآن ذات تأليف بدائي، لا يربط بين أجزائها رابط، فانبرى كثير من العلماء المعاصرين، للرد على هذه الشبهات، بإبراز مقاصد السورة، وبيان المناسبة الموجودة بين موضوعاتها، وانتظام الآيات في سياقها.

ويوافق على هذا الرأي د. الرومي حين يقول: (وقف رجال المدرسة العقلية، على هذين السببين، ورأوا وهم في مواجهة

(١) د. مصطفى مسلم في مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٩، ود.

صلاح الخالدي في التفسير الموضوعي، ص ٥٧.

(٢) اتجاهات التجديد، ص ٥٢٠، د. شريف.

المستشرقين الذين حاولوا أن يلجوا من هذا المدخل إلى الطعن في القرآن - أن يغلثوا عليهم هذا المنفذ، ويبطلوا كيدهم.

ورأوا أيضاً أن السبيل إلى ذلك لا يكون إلا بنفي القول الثاني - قول النافين - والأخذ بالقول الأول - قول المثبتين - وإثبات الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، بصورة جلية يثبت ارتباط الآي بعضها ببعض، فتتناسق آياتها، وتتلاحم حتى تكون كالسبيكة الواحدة^(١).

ولا يعكر صفو هذا الرأي، اعتراض بعض الباحثين^(٢) عليه، بحجة أن السابقين عرضوا للوحدة الموضوعية، كالشاطبي والرازي، فلا يمكن اعتبار كلامهم رد فعل.

فهو يقول (ولعله لا يمكن أن يتصور، أن يكون الإقرار بالوحدة الموضوعية، بحال من الأحوال رد فعل، وإزاء ذلك فإن كل شيء يخالفها فهو مرفوض. وليت شعري أكانت أقوال الرازي والشاطبي رد فعل هي الأخرى)^(٣).

ذلك أن مبدأ النيل من نظم القرآن، وتأليفه ليس بجديد، فقد حاوله ملحدون وزنادقة سابقون، ولكل قوم وارث.

ولا نعني أبداً أن أصحاب هذا الاتجاه تكلفوا ذكر المناسبات بين الآيات، بغية الرد على الطاعنين في النظم القرآني، ثم ذلك لا يمنع أصلاً أن تكون المدرسة العقلية، قد استحضرت ما أثاره

(١) انظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ص ٢٢٥، د. فهد

الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.

(٢) د. زياد الدغامين في كتابه: منهجية البحث، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٥.

المستشرقون، وأضرابهم، حول نظم القرآن وتأليفه، فجاء كلامهم تفنيدياً لأقوالهم.

ولا يفهم مما ورد عنهم، في هذا المجال أنهم أرادوا أكثر من هذا، بخلاف ما توهمه آخرون، فحملوا كلامهم على القول بالوحدة الموضوعية للسورة. بمعنى أنهم يرون أن السورة بهذا الاعتبار واحدة من مجالات التفسير الموضوعي، لأنها يمكن أن تكون ذات موضوع واحد، علماً بأنه لم يرد عن هؤلاء ما يشهد بهذا التوجه نظرياً، كان أو تطبيقاً، مما يعني أن ما ورد بهذا الشأن لا يرقى إلى مستوى، يجعل السورة ذات موضوع واحد يسوغ للباحث دراستها ضمن التفسير الموضوعي.

كان لعلم المناسبة أثر بارز في القول بالوحدة الموضوعية، لأنهم رأوا أن هذا العلم بما كشف عنه من تناسب وتلاحم بين الآيات، شجع على القول بأن السورة مهما كان عدد آياتها، وأنى كان نزولها هي قطعة واحدة.

يحسن في هذا المقام، أن نعرض بإيجاز لعلم المناسبة، وبيان مدى صلته بما نحن بصدد.

علم المناسبة وصلته بالوحدة الموضوعية:

المناسبة لغة تعني اتصال الشيء بالشيء، وسمي النسب نسباً، لاتصاله، والاتصال به.

والمناسبة في الاصطلاح هي بيان علة الترتيب، وعند أهل الشأن المعنيين بالدراسات القرآنية هي علل ترتيب أجزاء القرآن بعضها ببعض في مجال السور والآيات^(١).

يمكن على هدي من هذا التعريف بيان أقسام المناسبات في القرآن على النحو التالي :

(١) مناسبات تتصل بالسور، وفيها مناسبة السورة لما قبلها، ولما بعدها من السور، كالمناسبة بين سورة القتال، وسورة الأحقاف التي قبلها وسورة الفتح التي بعدها ، فإن سورة الأحقاف تعرض لأدلة التوحيد والرسالة، وتنقض الشرك وشبهاته، ثم يأتي بعدها سورة القتال لتأمر من آمن بالدعوة التي عرضت لها سورة الأحقاف بقتال من كفر بها.

وتبين سورة الأحقاف عاقبة الكافرين، وهو الهلاك والخسران، وتأتي سورة القتال لتحقيق هذا الأمر من خلال الأمر بقتال الكفار وغير هذا.

أما الصلة بين سورة القتال وسورة الفتح التي بعدها، فتظهر في أمور منها فسورة القتال تتحدث عن القتال، وسورة الفتح تتحدث عن النصر، وفي سورة القتال وعد بالنصر، وفي سورة الفتح تحقق هذا الوعد^(٢).

ثم مناسبة ختام السورة لمطلع السورة التي تليها، مثل مناسبة ختام سورة آل عمران لافتتاحية سورة النساء، فقد

(١) انظر علم المناسبات، ص ٢٧، د. محمد عمر بازمول، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٣هـ.

(٢) انظر التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص ٢٦١-٢٦٣.

ختمت سورة آل عمران بقوله تعالى: ﴿.. وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران : ٢٠٠] ، وافتتحت سورة النساء بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء : ١] . فالتقى الأمر بالتقوى في خاتمة سورة وبداية أخرى.

(٢) مناسبات تتصل بالآيات، وتشمل مناسبة الآيات الواردة في مطلع السورة للغرض العام للسورة، مثل سورة النساء، فقد افتتحت ببيان أن أصل الخليقة واحد، ونوهت بمنزلة الأرحام. وهذا مناسب ومنتسق مع مضمون هذه السورة التي تحدثت عن أحكام النساء والأيتام، وتضمنت الحديث عن بعض أحكام المحرمات والنكاح، وكذا المواريث، والمشكلات الزوجية، ثم الحديث عن بعض الأحكام المتصلة بالأموال والدماء، ثم النهي عن الحسد، وبث المحبة بين المسلمين، كل هذا يتناسب مع افتتاحية السورة.

والمناسبة بين افتتاح السورة وخاتمتها، وهذا كثير ومثاله في التقابل سورة النساء فقد افتتحت بذكر بدء الخلق والولادة، وختمت بأحكام الوفاة، وفي سورة الأعراف، جاء في أولها قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ..﴾ [الأعراف : ٣] ، وجاء في آخرها ﴿.. قُلْ إِنَّمَا اتَّبَعُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [الأعراف : ٢٠٣] ^(١).

ثم مناسبة ترتيب الآيات في السورة الواحدة، وبيان مدى ما بينها من ترابط وانسجام، ومثل هذا كثير، كمناسبة آية الدعاء ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ

(١) انظر التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص ٢٦٠-٢٦٣ بنصرف، د. الخالدي.

الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾
 [البقرة : ١٨٦] ، فإنها جاءت وسط آيات الصيام من (١٨٣-١٨٧) البقرة ، والصلة بين الصيام والدعاء واضحة لا ريب فيها.

اختلف أهل الشأن ، في حكم طلب المناسبات ، المشار إليها سابقاً ، وسبب هذا الاختلاف يعود إلى أن هذا العلم برمته قائم على النظر والاجتهاد ، وفي ضوء هذا رأى بعض العلماء أن من التكلف الخوض في هذا الموضوع .

حجة هؤلاء ، إضافة إلى ما ذكرنا من أنه علم ذوقي اجتهادي ، أن القرآن نزل مفراً على مدى ثلاث وعشرين سنة على حسب الوقائع والأحداث ، فيتعذر والحالة هذه الربط بين أجزائه جميعها .

يرى بعض من رفض علم المناسبة من حيث المبدأ ، أن القرآن إنما نزل ورتب على أسلوب الاقتضاب ، وهو الانتقال من كلام إلى كلام غيره دونما مراعاة لمناسبة أصلاً ، وحجتهم أنه أسلوب مشهور من أساليب العرب^(١) . ذهب الفريق الآخر إلى جواز طلب المناسبات بين السور والآيات ، وعمدتهم في هذا أن ترتيب الآيات توقيفي باتفاق ، وكذا ترتيب السور على الراجح من أقوال العلماء .

ولا ضير من نزوله متفرقاً ، فإنه ، وإن كان كذلك فقد أعيد ترتيبه بوحي من الله ، فصار طلب المناسبة على هدي من هذا الترتيب أمراً مشروعاً .

وللدكتور محمد دراز عبارة جميلة يحسن إيرادها في هذا المقام ، إذ يقول عن الآيات : (إن كانت بعد تنزيلها عن تفريق ، فلقد كانت

(١) انظر البرهان في علوم القرآن ، ج ١ ، ص ٣٧ ، الزركشي ، فتح القدير ، ج ١ ، ص ٧٢ ، الشوكاني .

في تنزيلها مفرقة عن جمع ، كمثّل بنيان كان قائماً على قواعده، فلما أريد نقله بصورته إلى غير مكانه، قدرت أبعاده، ورقمت لبناته، ثم فرق أنقاضاً، فلم تلبث كل لبنة أن عرفت مكانها المرقوم، وإذا البنيان قد عاد مرصوفاً يشد بعضه بعضاً، كهيئته أول مرة^(١).

يبدو لنا أن طلب المناسبات بأنواعها أمر مشروع، وهو من التدبر، ومن السعي إلى الكشف عن أسرار القرآن الكريم، وقد أكد ما بين أيدينا من نتاج في هذا المجال صحة هذا التوجه.

وليس يعكر على هذا تعذر الوقوف على بعض المناسبات بين بعض السور والآيات، إذ انتفاؤها في موطن، لا يعني بحال انتفاءها في موطن أخرى، كما لا يعكر عليه وجود أقوال فيها تكلف ظاهر، فهذا خلل في التطبيق من أشخاص لا يتحمل مسؤوليته أصحاب النظرة المتزنة.

ويعيد الشيخ حبنكة الميداني هذا إلى أن خفاء الارتباط، إنما يأتي من ملاحظة أن وحدة موضوع السورة يشبه السلاسل المستطيلة كالحبال، إذ يعمل المتدبر على انتزاع ارتباط ضعيف قد يكون وهمياً، وأحياناً بين كل حلقة والتي سبقتها في الرصف الكلامي، مع أن الأمر ليس كذلك، وينبغي له حتى يصل إلى ما ينشد أن يصحح أصل تصويره لحقيقة الترابط^(٢).

(١) النبأ العظيم، ص ١٥٤، د. دراز.
 (٢) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله، ص ٢٨، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٠٩ هـ.

لقد ورد عن عدد من العلماء الثناء على هذا العلم والترغيب في الاشتغال به، قال الزركشي (ت ٧٩٤هـ) (اعلم إن المناسبة علم شريف تحرز به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول)^(١).

ويذكر ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) قيمة هذا العلم وفضله، ثم يشير إلى زهد الناس فيه فيقول (ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني علم عظيم، لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة. ثم فتح الله لنا فيه، فلما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه)^(٢).

عنى المفسرون بعلم المناسبات، وإن جاءت عنايتهم متأخرة نوعاً ما، وهذا ما يفهم من كلام الرازي المفسر (ت ٦٠٦هـ) الذي يرى أن جمهور المفسرين معرضون عن لطائف علم المناسبات، غير منتبهين لها.

كان الرازي من أوائل من سعى إلى الكشف عن المناسبات في تفسيره، ولا يعني أنه لم يسبق لهذا، فإن أبا بكر النيسابوري (ت ٣٢٤هـ) كان له باع طويل في هذا المجال، ومر بنا قول ابن العربي آنفاً.

تتابعت عناية المفسرين بهذا العلم، فبرز من بينهم ابن النقيب محمد بن سليمان المقدسي (ت ٦٩٨هـ) في كتابه التحرير والتحبير، وفاق البقاعي (ت ٨٨٥هـ) غيره عناية، وتتبعاً لعلم المناسبات، في كتابه المشهور نظم الدرر.

(١) البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٧، الزركشي.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٦، الزركشي.

إن الذي يعنينا بعد هذا العرض الموجز بيان مدى صلة هذا العلم بما نحن بصدده، من الحديث عن الوحدة الموضوعية للسورة فإن مستند القائلين بها كما لا يخفى وجود هذه المناسبات بين أجزائها.

إن الذي يهمننا في هذا المقام بيان أحوال هذه المناسبات، وصورها، لأن هذا ينعكس على ما نحن بصدده، وهو بيان مدى تحقق الوحدة الموضوعية في السورة، وأثر المناسبات في تحقيق هذه الوحدة.

قد تكون الصلة واضحة، والمناسبة ظاهرة، حين يتعلق الكلام بعضه ببعض، كأن يكون أوله متمماً لآخره، أو مؤكداً له، وهذا كثير رأينا بعضاً منه في الأمثلة السابقة، سواء ما كان منها بين الآيات، في السورة الواحدة، أو بين السور بعضها ببعض.

يعين هذا النوع ويشجع على القول بوجود وحدة، أو تلاحم أو تمازج، بين آيات السورة الواحدة، إلا أن أمر المناسبات لا يقتصر على هذه الصور.

في مواطن كثيرة لا تكون المناسبة من جنس ما سبق بيانه، وإنما تأخذ منحى آخر، حين لا تكون هذه المناسبة ظاهرة، ويكاد يتعذر القول بوجود رابط ظاهر بين الكلام.

في مثل هذه الحالات (لا بد من دعامة تؤذن باتصال الكلام ، وهي قرائن معنوية مؤذنة بالربط، وهذا مزج معنوي، حيث تنزل الثانية من الأولى منزلة جزئها الثاني)^(١).

(١) علم المناسبات في السور والآيات، ص ٤٥، د. بازمول.

حفل القرآن الكريم بأساليب عديدة، يتحقق من خلالها هذا المزج، وتبدو المناسبة فيها من وجه، فإن أسلوب التنظير الذي يقوم على إلحاق النظير بنظيره، يعد أسلوباً عربياً قرآنياً استعمله القرآن حين ذكر المنافقين والكافرين، وربط بينهم، وبين من تقدم من الكفار في الحال والمآل. فكان ذم الطوائف المتقدمة، ممهداً لذم الطوائف المتأخرة، بجامع اشتراكهم في الكفر والضلال.

يبرز كذلك أسلوب التضاد، وهو أسلوب قرآني مشهور، حيث يكثر الحديث عن المؤمنين عقب الحديث عن الكافرين، وكذا الحديث عن الجنة بعد الحديث عن النار.

يعد حسن التخلص من هذه الأساليب، وهو أن ينتقل من معنى إلى معنى آخر بينهما علاقة، ويكون هدفه الأمر الثاني، حتى لا يعود إلى الأول، ومثاله في سورة الكهف، لما ذكر قول ذي القرنين في السد، بعد دكه الذي هو من أشرط الساعة تخلص منه إلى النفخ في الصور، وذكر الحشر، ووصف مآل الكفار والمؤمنين^(١).

يظهر - على هدي مما سبق - اتساع دائرة المناسبة، وحضور الاجتهاد في صورها، وإمكانية توجيه أساليب القرآن في السورة الواحدة، وفق صور المناسبات التي سبق بيانها، لنخلص في حصيلة لهذا الجهد، إلى القول بوجود وحدة موضوعية، أو عضوية أو محورية في السورة القرآنية.

(١) المرجع السابق، ص ٥٠، ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يراجع كتاب الإتقان، ج ٢، ص ١٠٨ فما بعدها، وكتاب علم المناسبات، ص ٢٧، فما بعدها، وكتاب مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٥٧، فما بعدها، د. مصطفى مسلم، دار القلم، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م، دمشق.

لكن سؤالاً كبيراً يطرح نفسه في هذا المقام، وهو هل هذا هو ما يقصده الباحثون، عند الحديث عن دراسة السورة دراسة موضوعية؟ إن لسان الحال، والمقال لمن خاض في هذا المجال، يشهد بغير هذا، ذلكم أن الدراسات التي عرضت للسورة إما أنها لا تقتصر على عرض هذه المناسبات، بل تذكر بعضها، ثم تتوسع في الحديث عن مضامين السورة، وإما أن هذه الدراسات لا تعرض أصلاً لهذه المناسبات، وإنما تتجه إلى دراسة السورة دراسة إجمالية، تعرض لموضوعاتها وتبين توجيهاتها. بمعنى أنك لا تكاد تجد في كثير من هذه الدراسات أثراً لعلم المناسبة فيها، بخاصة ما كان منها غير ظاهر، ويضطر الباحث معه إلى توجيه المناسبة في ضوء ما سبقت الإشارة إليه من أسلوب التنظير والاستطراد والتضاد.

إن الذي يبدو لي أن الذين قالوا بالوحدة الموضوعية في السورة الواحدة، اعتمدوا على علم المناسبات في إثبات هذه الوحدة، لكنهم عند تقديم دراسات تطبيقية، لم نكن نرى في أكثرها أثراً لهذه المناسبات. سوى محاولات محددة يسجل لأصحابها استحضر^(١) موضوع المناسبات في أثناء نظرتهم ودراستهم للسورة، وإن لم يرق إلى مستوى توظيف جميع صور المناسبات، مع وجود قصور في السعي إلى الوصول إلى نتائج تطمئن النفس إليها.

خلاصة القول يكمن في التأكيد على أن الكشف عن المناسبات بصورها المتعددة يؤكد أن ثمة ترابطاً وانسجاماً بين الآيات في السورة

(١) مثل دراسة أ.د. مصطفى مسلم لسورة الكهف، انظر مباحث في التفسير الموضوعي، ص ١٧٩ فما بعدها، ومثل دراسة د. صلاح الخالدي لسورة القتال، انظر التفسير الموضوعي، ص ٢٣٨ فما بعدها، ودراسة سورة الحجر للدكتور زياد الدغامين، انظر منهجية البحث، ص ١٤١ فما بعدها.

الواحدة، وبين السورة وجاراتها من السور الأخرى، وهي بمجموعها تشير إلى وجود وحدة عضوية، أو محورية في السورة أو شخصية استقلالية لها.

يبقى التعويل على الانتقال من التنظير إلى التطبيق، والتوفيق في توظيف هذه المناسبات، لتكون الدراسة في إطارها، ولا نخرج إلى دراسة موضوعات متعددة داخل السورة الواحدة.

القضية الثانية: تلك التي تتعلق بالسور ومضامينها، فإن عامة سور القرآن الكريم تتضمن موضوعات، متنوعة، وأكثرها عرضت له غير سورة، مما يتعذر معه دراسة هذه السور دراسة علمية، تعطي موضوعات السورة حقها من البحث في ضوء أهداف التفسير الموضوعي.

إن سورة النور - مثلاً - هي أكثر سورة حظيت بدراسات مستقلة، - فيما أعلم - وكانت أولها دراسة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) نثر فيها بذوراً للتفسير الموضوعي، وكان المسوغ لدارسي هذه السورة - على كثرتهم - أن طابعها العام يعني بالتربية والتوجيه، حتى بدت كأنها ذات موضوع واحد.

إننا وإن كنا لا نخطئ أصحاب هذا التوجه، إلا أننا نذكر بأن سورة النور هذه تضمنت أكثر من عشرين موضوعاً مستقلاً برأسه، وربما تفرع عن بعضها موضوعات جزئية، لا يتسع المقام لسردها.

وحسبنا أن نذكر منها الموضوعات التالية: الزنا، واللعان، والنفقة، وآداب البيوت، والزينة، والمؤمنون، والكفار، والنفاق، والمساجد، أو لرسول، وهي موضوعات عرضت لها سور أخرى كثيرة.

إن الباحث، وهو يسعى لتفسير سورة ما تفسيراً موضوعياً، يجد نفسه أمام خيارين صعبين :

الأول : أن يقدم على تفسير السورة في ضوء قناعاته بوحدها الموضوعية، ثم يفاجأ بصعوبة التوفيق بين موضوعاتها، وهو ما اعترف به بعض المؤيدين للوحدة الموضوعية^(١). وهذا يدفع الباحث إلى غض الطرف عن بعض موضوعات السورة، ليسلم له ما تقرر مسبقاً من القول بالوحدة الموضوعية.

ولهذا المسلك سلبيات، منها: أن الدراسة هذه لا تكون شاملة، للسورة كلها، كما لا تكون دراسته للموضوعات كاملة، لأن تنماتها في سور أخرى. وقد يشجع هذا المنهج - من وجهة نظر البيومي (كل مبتدئ أن يعتمد إلى سورة، فيختار بعض عناصرها المتقاربة، ويهمل ما لا سبيل إلى انضمامه ثم يخرج على الناس برأي يهتف بوحدة الموضوع في السورة القرآنية)^(٢).

الثاني : أن يعرض الباحث للسورة وما تضمنته من موضوعات، ثم يستعين بما ورد في السور الأخرى من تنمات لها، حرصاً منه على تقديم صورة متكاملة عنها، وبذلك يكون قد خرج عن دراسة السورة إلى دراسة موضوعات عدة في ضوء القرآن كله.

ومما ذكر من مسوغات لإخراج السورة من دراسات التفسير الموضوعي أيضاً أن تحديد هدف عام للسورة يكون محوراً لها وتدور في فلكه بقية موضوعاتها يعد أمراً اجتهادياً تختلف فيه الأنظار،

(١) د. محمد دراز في: المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٢، ط ١، دار القرآن الكريم، الكويت ١٣٩١هـ.

(٢) البيان القرآني، ص ١٩٥، د. محمد رجب البيومي، ط ١، ١٩٧١م، مجمع البحوث، القاهرة.

فكيف يقوم التفسير على الاحتمال والالتماس مع أن الأصل في التفسير الموضوعي أن يقوم على أساس النصوص ذاتها أو معانيها المتحققة^(١).

فهذا د. دراز وهو أحد القائلين بالوحدة الموضوعية للسورة يقول: (إنه يصعب في بعض السور التمييز بين الفكرة الرئيسية والأفكار الثانوية أو اكتشاف العلاقة بين هذه الأفكار بعضها مع بعض أو بينها وبين النواة المركزية للسورة)^(٢).

ومن قبل أقر الإمام الشاطبي بأن لبعض السور غير غرض حتى القصيرة منها ومثّل بسورة العلق وقال إنها سيقّت لبيان قضيتين^(٣).

وقد عد بعض الباحثين^(٤) هذا الكلام شبهة خطيرة تعترض سبيل القول بالوحدة الموضوعية للسورة، وتحول دون إدراج السورة ضمن التفسير الموضوعي، وسعى إلى تفنيده. بيد أنه في الوقت ذاته أورد في أثناء كلامه ما يؤيد الحجة المتقدمة والتي عدها شبهة خطيرة، وذلك عندما استعرض أقوال العلماء في تحديد أغراض سورة العنكبوت فقال: (فهذا ابن القيم - رحمه الله - يرى أن سورة العنكبوت هي سورة الابتلاء، وأيد شهيد الإسلام سيد قطب ذلك، وتبعه د. عبد الله شحاته، وجعلها ابن عاشور في خمسة عشر مقصداً، وهي عند المراغي سبعة عشر مقصداً.

(١) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٢٤ بتصرف، د. عبد الستار السعيد.

(٢) المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٢، د. دراز

(٣) الموافقات، ج ٣، ص ٤١٦، الشاطبي.

(٤) د. زياد الدغامين في منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١١٣.

وذكر الفيروز آبادي اثنين وعشرين مقصداً للسورة، ويرى رؤوف شلبي أن موضوع السورة هو عرض حاصل نتائج الدعوة التي بلغها الأنبياء وعاقبة المكذابين، وجعلها د. محمد البهي في قسمين: مكّي ومدني، وجعل للقسم المدني مقصداً وللقسم المكّي مقاصد عديدة دون أن يكون جامع يجمع بين هذه المقاصد.

ويرى صاحب الميزان محمد حسين الطباطبائي، أن موضوع السورة تقرير حقيقة الإيمان، أما الإمام برهان الدين البقاعي، فيرى أن موضوع السورة هو الحث على الاجتهاد في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ويرى د. فضل عباس أنها سورة الدعوة والدعاة.

ويرى د. الصعيدي أن موضوعها تهوين ما يلقاه المؤمنون، من العذاب في سبيل دينهم^(١).

يضاف إلى هذا ما ذكره الباحث نفسه، وهو يستعرض أقوال العلماء في تحديد الموضوع العام لسورة الحجر، فقد ذكر أحد عشر قولاً للعلماء في بيان الغرض العام لهذه السورة، كان الحادي عشر منها له، ثم أقر بالتباين الظاهر بين العلماء في هذا المقام^(٢).

وقد تعمدت نقل هذا التتبع الذي قام به الباحث الكريم ليرى بنفسه أن تحديد موضوع السورة كثيراً ما يخضع لاجتهادات واحتمالات فهو أمر التماسي.

أحسب أن المسألة تزداد غموضاً أمام الباحث، وهو يسعى جاهداً إلى تلمس الطريق، للوصول إلى مفهوم للتفسير الموضوعي،

(١) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

الذي يتحدث عنه الباحثون في هذا المجال، بغية دراسة السورة ضمن خطواته وأهدافه، بخاصة ونحن نرى غموضاً لا يقل عن سابقه عند أولئك الذين يتحدثون عن الوحدة الموضوعية للسورة والتي تزداد ملامحها بعداً كلما ظن الباحث أنه يقترب منها.

إن جميع المعنيين بالأمر متفقون على وجود تناسبٍ ما بين آيات السورة الواحدة، وهو أمر ظاهر لهم، إما من خلال اعتقادهم أن وراء الترتيب التوقيفي للآيات في السورة القرآنية أهدافاً وأسراراً، كانت كفيلة بأن يرتب القرآن على هدي منها، على خلاف ما نزل. وإما من خلال تلك الدراسات والنظرات التي قام بها المفسرون، الذين عنوا بعلم المناسبة بين الآيات، وهم كثير.

بيد أن منشأ الخلاف يعود إلى الاختلاف الشديد في تسمية هذا التناسب، هل يرقى لأن يكون وحدة موضوعية تجعل من السورة الواحدة، على اختلاف قضاياها موضوعاً واحداً، أو أن الأمر لا يعدو أن يكون انسجماً داخل إطار عام. أو شيئاً غير ذلك.

فهذا د. ناصف ينتقد بشدة تسمية هذا التناسب بالوحدة الموضوعية قائلاً: (إن فكرة المناسبة بين آيات السورة، هي الباعث الذي يحرك الآخذين بهذا التفسير الموضوعي، وهذه المناسبة من المسائل التي تحدث فيها الباحثون منذ القدم.

ولكن المسألة ما تزال حتى اليوم موضوعاً قابلاً للمزيد من التوضيح والفهم.

وربما يتبين لنا أن هذا التفسير الموضوعي هو التعبير عن فكرة الإطار العام، ولكن يمكن أن تكون السورة في حد ذاتها إطاراً عاماً.

ولكن بيان وحدة الإطار، في السورة أشق، لأن السورة ليست مبنية على موضوع واحد، وإنما تتوزع عادة بين طائفة غير قليلة من الموضوعات، ولذلك كانت الوحدة الخاصة بالسورة ليست وحدة موضوع^(١).

ويعلق د. شريف على هذا الرأي بقوله: (وهذا حق تماماً، فوحدة السورة، أو الروح العام الساري في جميع أجزائها وهو ما يمكن تسميته بالوحدة العضوية، تغاير وحدة الموضوع تماماً. فالأولى: تقوم على المناسبة بين الآيات المختلفة الموضوعات، أما الثانية: فتقوم على الإطار العام الكلي، والصلة بين الآيات المكونة لأجزاء موضوع واحد في القرآن كله، وإن اختلفت مواضعها في السور وتعددت)^(٢).

ولا يفوت د. شريف أن ينبه، إلى أن السور ذات الموضوع الواحد، التي تنصب آياتها عليه، ولا تتعداه إلى غيره يتوافر لها نوع ما من وحدة الموضوع، بخلاف السور ذات الموضوعات المتعددة، والتي يرى أن انتفاء وحدة الموضوع عنها لهذا الاعتبار، لا يغلق الباب أمام بحث أطر لهذه السور تجمعها، وهو يرى أن أصحاب الاتجاه الأدبي أمكنهم إيجاد وحدة عضوية لهذه السور^(٣).

نخلص من هذا العرض، إلى أن إدراج السورة ضمن مجالات التفسير الموضوعي، يحتاج إلى مزيد من التأمل والتريث، لا لأن السورة تفتقد معالم التناسب بين آياتها، فهذا لا يجروء عليه أحد، ولكن لعدم وجود ضوابط يستعان بها، ولا معالم يحتكم إليها تكون

(١) نظرية المعنى، ص ١٦٣، د. مصطفى ناصف.
 (٢) اتجاهات التجديد في التفسير، ص ٥٢٠ بتصرف.
 (٣) المرجع السابق، ص ٥٢١ بتصرف.

محل اتفاق بين الباحثين، من أجل أن نتجاوز ظاهرة تخطئة الباحثين بعضهم لبعض، كما رأينا في العرض السابق، وحتى لا يُساء إلى منهج التفسير الموضوعي نفسه حين يظن أنه يفتقد إلى المنهجية العلمية بسبب تعثره في نتاجه التطبيقي. وهذا ظاهر من عدم رضا أحد على صنيع غيره في هذا المجال كما مرّ بنا. وكذلك من أجل أن لا يضع كل باحث لنفسه منهجاً يسير عليه وحده، فلا يكون توافق ولا التقاء، وهذا يسئ إلى السور القرآنية مجال الدراسة، حين يظن ظان أن الدراسات التي تتصل بموضوعها العام دراسات فيها تكلف.

بيد أنه يحسن أن لا يفهم من هذا أن لا يكتب في السورة القرآنية من قبل الباحثين، كل في ضوء تصوره، لأنني أحسب أن هذه الدراسات سوف تسهم في وضع معالم لدراسة السورة فيما بعد. وأحسب أنه يمكن للباحثين في هذا المجال أن يخطوا خطوات ثابتة في الاتجاه الصحيح إذا أخذوا بعين الاعتبار المعالم التالية:

(١) الاتفاق على مفهوم للتفسير الموضوعي يتجه إلى الكشف عن قضايا القرآن الكريم، وموضوعاته، يتجاوز مجرد بيان الصلة بين الآيات.

(٢) الاتفاق على مجالات التفسير الموضوعي، واستحضار أن هذا المركب الإضافي الذي أضيف فيه التفسير إلى الموضوع، لا يعني الحصر، وإنما هي إضافة أغلبية.

(٣) ضرورة تحرير مفهوم المصطلحات، تجنباً للإشكالات التي رأينا طرفاً منها فيما مضى، والعمل كذلك على تحرير محل النزاع في هذا المقام، فإنه لا يندفع أحد في وجود وحدة موضوع في القرآن

الكريم، بمعنى أن القرآن الكريم عرض لموضوعات، كاملة، وافية، لكن آيات هذه الموضوعات منتشرة في القرآن كله، وجمعها يؤدي إلى أن تكون موضوع متكامل الأطراف واضح المعالم مؤدٍ للغرض.

إن الذي ندعو إليه الاتفاق على تسمية لتلك الصلة التي نراها بين آيات السورة الواحدة، التي نعتقد بوجودها على هدي من اعتقادنا، بأن ترتيب الآيات في السورة توقيفي، وجاء على نظام مخالف لترتيبها الزمني لحكم بالغة.

لقد سماه المتقدمون التناسب بين الآيات، ولم ير آخرون أن الأمر يقف عند هذا الحد، فسموه وحدة الموضوعية في السورة، لكن هذا لم يرض بعض الباحثين الذين يرون أن الأمر لا يصل إلى هذا الحد، واكتفوا بتسميته وحدة عضوية، أو وحدة محورية.

ويحلو لآخرين تسميتها بالوحدة المنطقية^(١)، قاصدين بذلك تلاؤم الأجزاء، وعدم التناقض بينها، ويسميها مالك بن نبي الوحدة الكلية ويقصد بها وحدة الفكرة^(٢).

ونحن نتفق مع د. رحمانى حين يقول (سيؤدي تعدد مفاهيم الوحدات إلى اختلاف أساليب مواجهة النص، من أجل تفسيره وسنلاحظ أن الاختلاف بين الوحدات سيؤدي إلى اختلاف التعريفات التي عرضت لمفهوم التفسير الموضوعي)^(٣).

(١) قضايا النقد الأدبي، ص ١٠٥، محمد زكي.

(٢) الظاهرة القرآنية، ص ١٧٦، مالك بن نبي.

(٣) التفسير الموضوعي، ص ٤١، د. رحمانى.

من أجل هذا، كان لابد من بذل الجهد، بغية تحديد ما نسعى إلى تحقيقه، من خلال دراسة السورة في ضوء أهداف التفسير الموضوعي، إذ لا يكفي أن نشير إلى عموميات عند الحديث عن أهداف السورة، وأغراضها، لأن ثمة تشابهاً سوف نواجهه في كثير من السور.

ويتضح هذا لو نظرنا إلى المفصل في القرآن، فإن أغراض سوره لا تخرج عن قضايا كبرى تنحصر في تعظيم التوحيد وإعلاء شأن النبوة وحتمية الثواب والعقاب، ويندرج تحت كل قضية كبرى منها جزئيات وتفصيلات.

لن تكون الدراسة ذات شأن حين الاقتصار على القضايا الكبرى ويتعذر الخوض في تفصيلاتها، لأن ذلك سيكون إلى تفسير السورة أقرب فيما يبدو لي، ولن تبرز للسورة شخصية مستقلة.

لعل في هذه الإشارات ما يعين على ترجيح استبعاد تسمية ما نراه من تناسب في السورة بالوحدة الموضوعية، ولسنا بحاجة إلى مصطلح الوحدة المنطقية، إذا كان المراد منها تأكيد التلازم بين الآيات، ودفع التعارض فهذه قضية حسمت، وجفت بشأنها الأقلام.

لعل النفس تميل إلى مصطلح الوحدة المحورية، الذي ارتضاه د. شريف وقريب منه عند د. شريف نفسه الوحدة العضوية والتي التمسها من تصور د. دراز

فعلى الباحث أن يحتاط لنفسه - إن كان لابد فاعلاً - فيختار من السور ما تجنبه دراستها المزالق التي سبق بيانها، وهذا إنما يتحقق في سور معدودة على الأصابع، بخاصة القصار منها، وبعض

السور الأخرى مثل، سورة يوسف، وسورة المنافقون التي قدمنا لها دراسة في هذا الكتاب.

تعد دراسة سيد قطب في الظلال لبعض السور القصار أنموذجاً للتفسير الموضوعي للسور، أعانه عليه أنها في الغالب ذات موضوع واحد، فقد جاء تفسيره لسورة العصر تحت عنوان: " منهج كامل للحياة البشرية كما يريد الإسلام" ^(١). بيد أن هذه الدراسات تكاد تكون قضايا عين، يتعذر تعميمها على السور القصار جميعها، لأن فيها سوراً تضمنت عدة موضوعات، وإن أمكن إيجاد رابط عام لموضوعات كل سورة.

وقد عد بعض الباحثين تفسير الأستاذ محمد عبده لقصار السور أنموذجاً للتفسير الموضوعي، لكن الناظر في تفسير جزء عم للأستاذ محمد عبده لا يتابع هذا الرأي، لأن دراسته لها مختصرة، وهي إلى التفسير الإجمالي أقرب إن لم تكن منه، ولعل ثمة عوامل حالت دون توسعه في تفسير هذا الجزء، فلم يبرز فيه موضوعات أو قضايا ^(٢).

وقد تنبّهت د. عائشة عبد الرحمن لهذا الأمر، وصرحت بأنها جعلت دراستها للسور القصيرة لأنها ذات موضوع واحد ^(٣)، مع أن

(١) انظر في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٩٦٤-٣٩٧١، وكذا تفسير لسورة الفيل المتمثلة فيها وحدة الموضوع، وأورد في ظلال هذه السورة عدة إحياءات ونظرات ظهرت على هيئة موضوع متكامل (انظر: في ظلال القرآن ج ٦، ص ٣٩٧٤-٣٩٨١).

(٢) انظر مثلاً تفسيره لسورة العصر ١١٧-١١٨، وتفسير سورة قريش ١٢١-١٢٢، مطابع الشعب.

(٣) التفسير البياني، ج ١، ص ١٠، د. عائشة عبد الرحمن، ط ٣، دار المعارف، القاهرة.

هذا الحكم لا يخلو من تجاوز بخاصة إذا قصدت السور القصيرة جميعها، لأنها في أغلبها عرضت لأكثر من موضوع.

المجال الثالث : موضوع في سورة

يمكن القول إن هذا المجال برز لأسباب عدة منها الإشكالات التي تثار حول دراسة السورة دراسة موضوعية، فإنه مما قيل في هذا المقام، أن دراسة السورة تواجه بإشكاليين: يهمننا هنا أولهما وهو أن الاقتصار على السورة سوف يؤدي إلى دراسة عدة موضوعات مبتورة لأن بقية أجزائها موزعة على السور الأخرى، وإذا أريد تلافى هذا الإشكال، والاستعانة بما في السور الأخرى فإن الدراسة ستصبح دراسة عدة موضوعات، لأنها خرجت عن نطاق السورة.

أمام هذا الإشكال، الذي سبق تفصيل القول فيه، برزت فكرة الكتابة في موضوع من سورة أسهمت في الترويج له وتحسينه أمور، من أبرزها وفرة الموضوعات القرآنية، التي يمكن أن تدرج تحت هذا المجال، بخاصة أن جل هذه الموضوعات لم تذكر إلا في سورة واحدة، وهو ما يعين على وضع حدود للدراسة، وهو مطلب منهجي يخدم الدراسة نفسها. كما يسهم في بيان مكانة هذا المجال، أهمية بعض الموضوعات التي يعرض لها، وهو ما يُزين تقديم دراسة مستقلة لها، حتى لا تتوارى في ثنايا الموضوع الكبير، الذي تندرج تحته، وقد مثلنا لهذا بموضوع المستحقين للزكاة، كما وردوا في سورة براءة، فهو موضوع في غاية الأهمية، يحسن إفراده بدراسة مستقلة، كما فعلنا.

إن الأمثلة في هذا المجال كثيرة منها، قصة البقرة، كما وردت في سورة البقرة، وأصحاب الكهف في سورة الكهف، وذو القرنين في

سورة الكهف، والضعفاء في سورة النساء، والنعم في سورة النحل، وقصة ابني آدم في سورة المائدة، وقصة النبي الذبيح في سورة [الصفات : ١٠٢]، وقصة الإفك في سورة النور، وغير ذلك من موضوعات لا مجال لحصرها.

إن آيات هذه الموضوعات تفيض بالدلالات، والهدايات التي يمكن أن تبرز في كتابة مستقلة تطول أو تقصر، حسب ما يقتضيه الموضوع، وتجدد به همة الباحث. إن هذا الموضوع يعد وسطاً بين الموضوع القرآني، الذي يطول الحديث فيه، ويتشعب، لأنه يشمل القرآن كله، وبين المقالة التفسيرية التي يكون عدد صفحاتها في حدود أصابع اليد، في حين أن دراسة موضوع من سورة يكون أكثر تحديداً من الأول، وأوسع من الثاني، ولهذا يمكن أن تصدر في هذه الموضوعات كتيبات صغيرة تؤدي أغراضاً تدعو الحاجة إليها.

المجال الرابع : المفردة القرآنية

تعد دراسة الألفاظ قمة الدراسات اللغوية وثمرتها، وتكاد تكون أكثر الموضوعات حظوة لدى الباحثين المعاصرين.

الموضوعات المتصلة بدراسة الألفاظ كثيرة، فمنها ما يدرس الألفاظ من جانبها المعنوي، وثباتها على معانيها أو اتساع هذه المعاني، أو ضيقها أو تحولها عنها إلى معانٍ أخرى.

وكذا دراسة الألفاظ، من جانب علاقتها بمدلولاتها، أو علاقة مباني الألفاظ بمعانيها، يزداد على هذه الجوانب، جانب تعقب معاني الألفاظ عبر عصور اللغة المعتمدة وما حل بطائفة منها من تطور.

وقد عنى علماء اللغة المتقدمون بهذا النمط من الدراسات، فهذا أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢هـ) في كتابه الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية عرض لمعاني الألفاظ، ورصد تلك المعاني في زمنين متباعدين^(١) وأوضح ما طرأ عليها من تبدل فيما بدا له.

يقول الرازي في وصف عمله في كتابه هذا (والذي يزيد تفسيره من معاني الأسماء، فمنها، ما هي قديمة في كلام العرب، واشتقاقاتها معروفة، ومنها أسامٍ دل عليها النبي في هذه الشريعة، ونزل بها القرآن فصارت أصولاً من الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب، وأسامٍ جاءت من القرآن، لم تكن العرب تعرفها بالمعنى الذي وردت فيه بالقرآن مع كونها ألفاظ عربية)^(٢).

مع هذا (ظل شيء كثير من العربية مما أخذ في النمو، والتطور والتنوع في مجال الألفاظ، ودلالاتها مفتقراً إلى مزيد من النظر، والتحليل والتعليل، والبحث في أصله وعصره واشتقاقه وتصاريفه)^(٣).

استشعر أصحاب الاتجاه الأدبي، وعلى رأسهم الأستاذ أمين الخولي أهمية مثل هذه الدراسات، وتبنوا الرأي القائل إن ثمة تقصيراً واضحاً في هذا المجال، فيما يتصل بالدراسات المتعلقة بالمفردات، كما وكيفاً.

رأى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة التوجه إلى مفردات القرآن الكريم، بغية دراستها) وذلك بأن يبدأ الباحث النظر في المفردات

(١) أصول الكلمات، ص ٢٠-٢١ بتصرف، د. تركستاني .
 (٢) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ج ١، ص ١٣٤، الرازي.
 (٣) أصول الكلمات، ص ٣١ . مرجع سابق.

القرآنية لتحديد معانيها مراعيًا في الاعتبار الأول، تدرج المعاني اللغوية للمادة، ويتتبع هذه المعاني حتى ينتهي بترجيح معنى لغوي، ظهرت فيه وتليت أول ما تليت عليهم. ثم ينظر الباحث في معناها أو معانيها، التي وردت في القرآن الكريم مهتدياً بما انتهى إليه من معناها أو معانيها وقت النزول، فيفسرها حينذاك مطمئناً في موضعها من الآية التي جاءت فيها^(١).

يمكن للتفسير الموضوعي أن يسهم في هذا المجال، من خلال تقديم دراسات لبعض المفردات القرآنية، على هدي من الخطوات المتبعة في هذا اللون من التفسير، والتي تقوم على الجمع والتفسير والتحليل، وذلك أمر مطلوب، وتتوافر له الأسباب.

فإن القرآن الكريم يتضمن مفردات، كثيرة ومصطلحات، وردت في كثير من الآيات، ويلحظ أن للقرآن الكريم عادة^(٢) في استخدام هذه المفردات، وقصد لا يكاد يخرج عن إطارها. وهذا إنما يظهر عند جمع الآيات التي وردت فيها مفردة ما، ودراستها مجتمعة في ضوء دلالتها اللغوية والقرآنية. ولا أحسب أن هناك ميداناً أنسب ولا أرحب من ميدان التفسير الموضوعي للقيام بهذه الدراسات. ويقتضي الإنصاف، في هذا المقام الاعتراف، بأن التفسير التحليلي قصر في هذا الجانب حين أغفل في مواطن كثيرة النظرة الشمولية للمفردة، فوقع في تناقض واختلاف لا مسوغ له. وعلى الرغم من أن هذا الذي أشرنا إليه، يدخل ضمن تفسير القرآن بالقرآن، وكان لمفسري التابعين

(١) مناهج تجديد، ص ٣١٢-٣١٤ بتصرف، أمين الخولي.

(٢) عرض لمسألة عادات القرآن علماء عدة، منهم فخر الدين الرازي، انظر التفسير الكبير، ج ١٢، ص ١٢٩، ط دار الفكر، والطاهر ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، وذكر كلاماً نفيساً، انظر تفسيره ج ١، ص ١٢٤، وهي مسألة تستحق أن تفرد بالدراسة.

بدايات جادة في تتبع المفردة كان يمكن أن يبني عليها لو تنبه لها المفسرون^(١).

يبرز في هذا الموطن دور التفسير الموضوعي - كما أشرنا - الذي يمكن أن يقدم بدراسته الموضوعية للمفردة خدمة جليلة للتفسير التحليلي، الذي يعنى بالكشف عن معاني المفردات.

يرى بعض الباحثين^(٢) أن السابقين عرضوا لهذا النوع من الدراسة الموضوعية، فيما كتبوا حول الأشباه والنظائر والمفردات، وأن كتبهم تعد العمدة في مثل هذه الأبحاث. وإن هذا الحكم لا يخلو من تسامح، ذلك أن الكتب المشار إليها لم تزد على أن جمعت ما قيل في الألفاظ، مما كان من نتاج التفسير التحليلي، الذي لم يكن أصلاً مبنياً على تتبع المفردات. وإنما هو تفسير قائم على النظر إلى المفردة في موضعها، وهذا الذي قامت به هذه الكتب إنما هو خطوة واحدة من خطوات تكفل بها التفسير الموضوعي فيما بعد. فهي لم تزد على أن جمعت ما ورد من تفسيرات لهذه الكلمات التي وردت في كتب التفسير التحليلي، دونما بحث في أصل الكلمة أو بيان القاسم المشترك بين هذه المعاني التي ذكرت، هذا بغض النظر عن صحة هذه التفسيرات. فقد ذكر الدامغاني في كتابه عند كلمة "أحد" أنها تأتي على ثمانية أوجه هي: الله. النبي. بلال. يملیخا. زيد بن حارثة. أحد من الخلق. دقيانوس. ساقى الملك.

فوجه منها: يعني الله تعالى قوله في سورة البلد ﴿أَيْحَسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدًا﴾ [البلد : ٧] يعني الله تعالى.

(١) انظر الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٤٣ فما بعدها، للوقوف على بعض الأمثلة.

(٢) أ. د. مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٢٣.

الثاني: يعني النبي ﷺ. قوله تعالى في سورة الحشر ﴿وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر : ١١] قال المنافقون: لا نطيع فيكم محمداً. وكقوله تعالى في سورة آل عمران ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ﴾ [آل عمران : ١٥٣] يعني النبي ﷺ.

الثالث: يعني بلال بن حمامة مؤذن النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ [الليل : ١٩] يعني لبلال عنده، أي: عند أبي بكر حين أعتقه من "نعمة تجزى".

الرابع: يعني يملیخا قوله تعالى في سورة الكهف ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف : ١٩] يعني يملیخا.

الخامس: يعني زيد بن حارثة. قوله تعالى في سورة الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب : ٤٠] يعني زيد بن حارثة.

السادس: (أي) من الخلق كله الملائكة والإنس والجن قوله تعالى في سورة الكهف ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف : ١١٠] وكقوله تعالى: ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف : ٣٨].

السابع: أراد به دقيانوس قوله تعالى في سورة الكهف ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف : ١٩] يعني دقيانوس.

الثامن: ساقى الملك قوله تعالى في سورة يوسف ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف : ٣٦] يعني ساقى الملك^(١).

إن ما نسعى إلى تحقيقه من خلال دراسة المفردة القرآنية غير هذا، إنه ذاك الذي أشرنا إليه في مقدمة هذه المسألة، والتي نبهت

(١) الأشباه والنظائر، ص ١٩-٢٠، الدامغاني

له مدرسة الاتجاه الأدبي، وإن كان نتاج بعض السابقين يؤكد أنها مسبوقة إلى هذا التوجه.

وبين أيدينا مثال رائد من نتاج ابن القيم المتميز، فقد عرض فيه لمصطلح قرآني تكرر في القرآن، والمصطلح داخل ضمن دراسة المفردات فيما نرى.

فقد تحدث ابن القيم عن (الذين آتيناهم الكتاب) وبين دلالاته في ضوء النظر فيما يماثله من مصطلحات فقال رحمه الله:

الأول: كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ. وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ. أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرُؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [القصص: ٥٢-٥٤]، الآيات، وكقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حِكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤]، فهذا في سياق مدحهم والاستشهاد بهم، ليس في سياق ذمهم والإخبار بعنادهم وجحودهم.

كما استشدهم في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٤٣]، وفي قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١].

واختُلف في الضمير في ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾؟ فقيل : هو ضميرُ الكتاب الذي أوتوه، قال ابن مسعود : يُحلون حلاله، ويُحرمون حرامه، ويقرؤونه كما أنزل، ولا يُحرفونه عن مواضعه^(١).

قالوا: ونزلت في مؤمني أهل الكتاب، وقيل: هذا وصف للمسلمين والضمير في (يتلون) للكتاب الذي هو القرآن! وهذا بعيد، إذ عُرِفُ القرآنُ بأباه.

ولا يرد علي ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ١٤٦]، بل هذا حجة لنا أيضاً لما ذكرنا، فإنه أخبر في الأول عن معرفتهم برسوله ﷺ ودينه وقبلته كما يعرفون آبْنَاءَهُمْ، استشهاداً بهم على من كفر، وثناءً عليهم.

ولهذا ذكر المفسرون أنهم عبد الله بن سلام وأصحابه^(٢)، وخص في آخر الآية بالذم طائفة منهم، فدلَّ على أن الأولين غير مذمومين، وكونهم دخلوا في جملة الأولين بلفظ المُضْمَر لا يُوجب أن يقال: آتيناهم الكتاب، عند الإطلاق، فإنهم دخلوا في هذا اللفظ ضمناً وتبعاً، فلا يلزم تناوله لهم قصداً واختياراً.

وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿.. أَلَيْسَ لَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ . الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام : ١٩ - ٢٠]، قيل: الرُّسُولُ وصدقهُ، وقيل: المذكور هو التَّوْحِيدُ.

(١) جامع البيان، ج ١، ص ٥١٩، الطبري.

(٢) انظر " الدر المنثور "، ج ١ ص ٣٥٧، السيوطي.

والقولان مُتلازمان، إذ ذلك في معرض الاستشهاد والاحتجاج على المشركين، لا في معرض ذم الذين آتاهم الكتاب، فإن السورة مكية والحجاج كان فيها مع أهل الشرك، والسياق يدل على الاحتجاج، لا ذم المذكورين من أهل الكتاب.

وأما الثاني: فكقوله: ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ. وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٤-١٤٥] فهذا شهادته سبحانه للذين أتوا الكتاب، والأول شهادته للذين آتاهم الكتاب بأنهم مؤمنون.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدَقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا..﴾ [النساء: ٤٧]، وقال تعالى: ﴿.. وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَاسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: ٢٠]، وهذا خطاب لمن لم يُسلم منهم، وإلا فلم يُؤمر ﷺ أن يقول هذا لمن أسلم منهم وصدق به، ولهذا لا يذكر سبحانه الذين أتوا نصيباً من الكتاب إلا بالذم أيضاً كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾ [النساء: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ..﴾ [النساء: ٥١] الآية، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: ٢٣].

فالأقسام أربعة:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾، وهذا لا يذكره سبحانه إلا في معرض المدح.

﴿الَّذِينَ أُوتُوا نَصيباً مِّنَ الْكِتَابِ﴾، لا يكون قط إلا في معرض الذم.
 ﴿لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، أعمُّ منه، فإنه قد يتناولهما، ولكن لا يُفردُ به المدوحون قط.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ﴾، يُعمُّ الجنس كله، ويتناول المدوحُ منه والمذموم، كقوله: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ [آل عمران: ١١٣].

وقال في الذمِّ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة : ١].

تعمدت عدم التدخل في نص ابن القيم، باختصار أو التعليق لأخلي بينه وبين القارئ بغية تحقق الغرض من إيراده.

وهذا الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) ممن تنبهوا مبكراً لهذا الأمر بشهادة رائد مدرسة الاتجاه الأدبي حين قال عن جهوده إنه أوجد (نواة تخجل من بعده وإن لم يستوف التتبع في القرآن)^(١)

فقد سعى إلى تلمس الدلالة المشتركة للمفردة في صور استعمالها في القرآن (وبيان العلاقة بين المادة الواحدة في هذه الاستعمالات التي تهيئ للمفسر جواً من الشمول، والاستقصاء تدق

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ج ٥، ص ٣٧٢، مادة تفسير، بقلم أمين الخولي.

معه النظرة ويعمق به التأمل^(١) وهو ما دفع الزركشي لأن يشهد للراغب في التمييز في هذا المجال، لأنه اقتنص المعاني من السياقات القرآنية كما قال عنه^(٢).

ولا ينبغي أن نغفل في هذا المقام بعض دراسات متقدمة كذلك أسهمت في تسليط الضوء على دراسة المفردات بخاصة ما كان منها في ضوء الدلالات القرآنية.

ويأتي في مقدمتها كتاب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) (بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز) الذي عمد إلى بيان الفروق، بين كثير من الكلمات التي يظن أن بينها ترادفاً. وهو بهذا المسلك لفت الانتباه إلى ضرورة الاحتكام إلى دلالات الآيات بدقة ومراعاة سياقها، بغية الكشف عن المعنى الدقيق للفظ القرآنية، كما أنه أسهم في توضيق باب الترادف، الأمر الذي يفتح المجال أمام مزيد من التأمل في معاني المفردات القرآنية، وتلمس ما بكل لفظة من خصائص تميزها عن غيرها.

كذلك نذكر في هذا المقام جهوداً فنشكر منها كتاب الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري (ت ٤٠٠هـ) الذي حاصر في كتابه القول بظاهرة الترادف، وإن كنا لا نجرؤ على عده من الكتب التي عنيت بدراسة المفردة دراسة قرآنية.

ومنها ما ذكره ابن القيم في كتابه - وقيل المنسوب إليه - اللطيف بدائع الفوائد، إلى غير هذا من الدراسات التي يصلح أن تكون لبنات يبني عليها.

(١) دراسات في القرآن، ص ١٣٣، د. سيد خليل، ط ١، دار المعارف، مصر.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج ١٢، ص ١٧٢، الزركشي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت.

وقد ظهرت دراسات معاصرة في مجال المفردة القرآنية، كان في طليعتها ما عرضه الأستاذ أمين الخولي، وهو ينظر لخطوات التفسير البياني، حين تحدث عن ضرورة دراسة المفردة، لتكون خطوة صحيحة باتجاه دراسة المركبات، ثم الكشف عن دلالة النص.

يرى الأستاذ أمين أن البداية تكون في النظر في أصل الدلالة اللغوية للمفردة، ثم تتبع ما طرأ عليها من تطور في دلالتها، بسبب تأثرها بعوامل عدة.

ويشدد الخولي على أهمية هذه الخطوة، بقوله (من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج، والتغيير الذي مس حياة الألفاظ، ودلالاتها، وعلى التنبه إلى أنه إن ما يريد ليفهم هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه، وتليت أول ما تليت على من حول تاليها الأول عليه السلام)^(١).

بعد أن ينتهي الباحث من دراسة اللفظة، دراسة لغوية صرفة، مجردة عن أي اعتبار، ينتقل كما يرى الخولي إلى دراستها في ضوء الاستعمال القرآني لها، بتتبع ورودها في القرآن كله، على أمل أن يخرج من ذلك برأي حول استعمال القرآن لها، من حيث التزام معنى واحد لها، أو أنها تعددت دلالاتها، واستعمالاتها في القرآن.

وهو بهذا يهتدي بمعناها، أو معانيها اللغوية، إلى جانب معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن، والمفسر بهذا المسلك سوف

(١) التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم، ص ٤٢.

يطمئن إلى تفسير هذه المفردة، وهو يفسرها في موضعها الذي جاءت فيه^(١).

ولسنا في هذا المقام بصدد تقديم هذا المنهج، الذي وضعه الخولي من حيث أهدافه وإمكانية تحقيقه، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن ما أورده على أنه وسيلة لغاية، يبدو أنها لم تبدأ في رأيه ولكن يمكن الإفادة منه فيما نحن بصدده.

لقد كانت زوجه د. عائشة عبد الرحمن أكثر واقعية، وهي تتلقف منهج زوجها وتضع على هدي منه تفسيرها البياني، والذي اقتربت به خطوة إلى التفسير، بعد أن كان وسيلة لدراسة أدبية. حين درست مفردات كثيرة دراسة قرآنية موضوعية، مثل المرأة، والزوجة، والحلم، والرؤيا، والقسم، والحلف.

وهي نماذج جيدة بذلت فيها جهداً يذكر فيشكر، وقفت من خلالها على عادة القرآن في استعماله لهذه المفردات، وإن أخذ عليها بعضهم^(٢) القصور في الاستقراء، والتأثر بالمقرر السابق، والنتائج.

يمكن القول - على الرغم مما تقدم - أن الدراسات في مجال المفردة القرآنية ما زالت قليلة، وقاصرة بعض الشيء. وربما يعود شيء من هذا، إلى عدم تصور الفرق أحياناً، بين دراسة الموضوع ودراسة المفردة لوجود بعض القواسم المشتركة من جهة، وتباين معالم دراسة المفردة وأهدافها من جهة أخرى لدى بعض الباحثين.

(١) المرجع السابق، ص ٤٤ بتصرف.

(٢) انظر اتجاهات التجديد، ص ٥٩٧، د. محمد شريف، وانظر اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٩٣٤، د. فهد الرومي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.

قد يشهد لهذه المقولة أن بعض الباحثين^(١) لم يدرج دراسات د. عائشة عبد الرحمن للمفردات المتقدمة ضمن التفسير الموضوعي بحجة أنها اقتصر على خطوة تتبع الألفاظ فقط، وأحسب أنه نقد في غير موضعه، لأن طبيعة دراسة المفردة تستدعي هذا الصنيع الذي صنعت.

إن الناظر والمتأمل في كتاب التفسير البياني للدكتورة عائشة عبد الرحمن يجد فيه جهداً متميزاً، في مجال دراسة المفردة القرآنية.

فقد عنيت بتتبع المفردة في القرآن، والاحتكام إليه في بيان المعنى فمما قالت في هذا المقام من معنى مفردة اليتيم (ونحتكم إلى القرآن فنراه استعمل اليتيم مفرداً ومثنى وجمعاً ثلاثاً وعشرين مرة كلها بمعنى اليتيم الذي هو فقدان الأب^(٢) .

كذلك قدمت دراسة عن مفردة الساعة في القرآن الكريم فذكرت أن لفظ الساعة في العربية يعني الجزء من الوقت، وأضيف إليه حديثاً استعمالها في جزء محدد منه بستين دقيقة...

ولكن للقرآن استعماله الخاص للساعة، فهو لا يستعملها نكرة إلا في برهة من الوقت قصيرة، دون تحديد لها بالدقائق والثواني ... أما حين يستعملها معرفة بأل فتلك دائماً هي ساعة الآخرة، ولم يختلف هذا في أي من المواضع الأربعين التي جاءت (الساعة) فيها، في القرآن الكريم^(٣).

(١) د. شريف في كتابه القيم : اتجاهات التجديد، ص ٥٩٨، د. الدغامين في

كتابه : منهجية البحث، ص ٣٩.

(٢) التفسير البياني، ج ١، ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥.

وهكذا سلكت هذا المنهج في دراسة مفردات كثيرة، والتزمت بهذا المنهج، الذي يقوم كما أشرت على استقراء اللفظ، في كل مواضع وروده في القرآن للوصول إلى دلالاته.

ولا تغفل المعاجم اللغوية، ولا كتب التفسير، بل إنها تعتمد عليها لكنها تحرص على (أن تدرك حس العربية للألفاظ التي نتدبرها من النص القرآني، عن طريق لمح الدلالة المشتركة، في شتى وجوه استعمالاتها لكل لفظ، وتهدف من هذا إلى بيان عادة القرآن في استعمالاته^(١) .

وأحسب أن جهداً كهذا يتعذر تجاهله، أو التقليل من شأنه، بحجة اقتصره على تتبع المفردات، فقد صاحب التتبع تفسير، ودراسة، وموازنة، وخروج بنتائج، تستحق التقدير في جملتها، وتلك هي منهجية دراسة المفردات والمصطلحات القرآنية.

ورأينا من ينكر أن تكون المفردة - أصلاً - داخله ضمن مجالات التفسير الموضوعي، وحجة صاحب هذا الرأي:

(١) أن البحث عن مفردة قرآنية واستخداماتها في القرآن لا يتأني لجميع مفردات القرآن، فكما أن بعض المفردات وردت في القرآن مئات المرات، هناك كثير من المفردات لم تذكر إلا مرة واحدة في القرآن كله، مثل كلمة " مسخ " وكلمة " مسد " وكلمة " أمشاج " وغيرها، ومن ثم تكون الدراسة مقتصرة على مفردات بعينها.

(٢) أن البحث عن مفردة واستخدامها في القرآن، لا يقصد منه التفسير الموضوعي في أغلب الأحيان، ولكن المقصود هو التعرف

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٧-٨ بتصرف.

بجلاء إلى المعاني الدقيقة لمفردات القرآن من خلال الاستعمال القرآني لها^(١).

إن الناظر في هاتين الحجتين، يجد أنهما لا تقويان بحال على إخراج المفردة من التفسير الموضوعي، أو التقليل من الدراسات التي وردت في هذا المجال. ذلك أن التفاوت في ورود المفردات في القرآن من حيث عددها، لا يمنع من الدراسة أصلاً، وحسبنا أن مئات المفردات كثر ورودها في القرآن الكريم، مما يسمح بدراستها، والإعراض عن تلك الكلمات التي وردت مرة، أو مرتين، وهي قليلة جداً.

هذا على فرض القبول بمبدأ عدم دراسة المفردة إذا لم ترد كثيراً في القرآن الكريم وهو الأمر الذي لا نقبله ولم يقبله أيضاً د. رحمانى، ويعلل رفضه له بقوله: (لكن ورود الكلمة بلفظها في القرآن الكريم مرة واحدة، لا يعني أبداً أن الخلفية المقصدية التي تحملها لا ترد بمفردات أخرى، أو تراكيب أخرى تعبر عنها، بل العكس هو ما يحدث في الغالب إذ يثري المعنى والمقصد بمفردات، وتراكيب أخرى ثراء كبيراً)^(٢).

وقد أكد قوله هذا بدراسة، مطولة لمفردة "الران" التي لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن وقال عنها: (إن هذا ما حدث بالضبط مع مصطلح الران إذ عبر عنه كظاهرة مرضية، وحالة نفسية وعقلية بمفردات وتراكيب متعددة أثرته بأن زادته وضوحاً، وجلاءً معبراً

(١) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٤، د. زياد الدغامين.

(٢) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ١٥٦، د. رحمانى.

عنه أحياناً، بالإقفال، والمرض، والختم والوقر والعمى والطبع والغشاوة والزيغ^(١).

إن التفاوت موجود في الموضوعات أيضاً بلا تناكر، فبعض الموضوعات عرضت له مئات الآيات، وبعضها وردت بشأنه آية أو آيتان، جعلنا المقالة التفسيرية وعاء لها، فالقول في الموضوع والمفردة في هذا المقام سواء.

إن وجود تباين ما بين دراسة الموضوع، والمفردة من حيث العرض، والأهداف لا يلغي ما بينهما من تشابه هو كفيل بأن يجعلهما في دائرة واحدة حتى لا تكاد توجد بينهما فروق أحياناً إن قصد الباحث هذا.

يضاف إلى ما ذكر أن الدراسة في مجال المفردة القرآنية غالباً ما تكون قصيرة، إذ لا مكان للإنشاء والإطناب فيها، وهو ما لا يحبذه الباحثون في محيط الدراسات الجامعية والرسائل العلمية التي تعنى بالكم كثيراً.

المجال الخامس : الأدوات

تشتمل الجملة العربية على حروف عاملة فيها كحروف الجر والعطف، وحروف غير عاملة كهل ولولا، وعلى أدوات جزم لها كلها أثر في نظم الجملة وتوجيه معناها بما تضمنته من معنى أو معاني.

(١) المرجع السابق.

إن لهذه الحروف دوراً بارزاً، فهو في حروف الجر يكمن في جر معنى الفعل قبلها إلى الاسم بعدها أو بعبارة أخرى إضافة معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها.

كذلك في حروف العطف فإنها رابط يتوسط التابع والمتبوع ، بيد أنه من السذاجة الاقتصار على هذا الدور في استعمالات هذه الحروف وكذا الأدوات.

إن لهذه الأدوات والحروف غير معنى إضافة إلى معناها الأصيل، وهي تؤدي غير غرض إلى جانب الغرض الرئيس الذي أنيط بها . وهو ما يكشف عنه حسن توظيفها.

لقد حرص علماء التفسير والبلاغة على الكشف عن سر استعمال هذه الحروف وبيان الصور البلاغية ومعطيات استعمالاتها في القرآن الكريم، وكان قد سبقهم إلى هذا النحاة الذين اتجه عملهم وهمهم إلى بيان معناها الأصيل فحسب، وكان استشهادهم بالشعر، أكثر من استشهادهم بالقرآن الكريم. أدى هذا المسلك من النحاة، وتبعهم في هذا بعض المفسرين، إلى وجود ثغرات في التعريف، والتوصيف، فكثرت القول بزيادة الحروف، أو حذفها. واتسع القول باستعمال بعضها مكان بعضها الآخر، كما اشتهر القول بأن لهذه الحروف معنى واحداً فقط.

لقد أسهم في هذه الثغرات أمور منها بناء القواعد على الاستقراء الناقص، وعدم التوجه ابتداءً وأصالة إلى النص القرآني، وعدم تتبع استعمالاته لهذه الحروف.

إن المتتبع لكتب التفسير والبلاغة يجد درراً منثورة في جنباتها، تتضمن أسرار استعمال هذه الحروف، وتكشف عن مجال

استعمال بعضها مكان بعض مما يسمى بالتضمين. وتردُّ القول بزيادة بعض هذه الحروف أو تعاقبها في الاستعمال.

بيد أننا نعترف بأن الاختلاف في هذه المسائل كثير ومتشعب بين النحاة والمفسرين بل بين أهل الفن الواحد فيما بينهم، ويعظم الأمر إذا علمنا بأن لهذا الاختلاف ثمرة بارزة في مجالات عدة.

ثمة مسائل فقهية متعددة مبنية على الاختلاف في معنى هذه الحروف، فإن حدود الصيام، وحد غسل الأعضاء في الوضوء قائم على معنى (إلى)، وكذا حكم الترتيب في غسل الأعضاء في الوضوء قائم على معنى الواو من حيث دلالتها على الجمع والترتيب أو على الجمع فقط. ومثل هذا كثير.

يأتي في هذا المقام دور التفسير الموضوعي حين يتجه إلى اختيار إحدى الأدوات أو الحروف بخاصة تلك التي تعلق بها حكم أو تعدد فيها رأي. مثل (إلى)، والواو، وكاد، يجمع أمهات الآيات التي تضمنتها، ويكتفي في هذا المقام بالأمهات والأصول دون الاستقراء العام بسبب كثرة ورود هذه الحروف، فإن حرف (إلى) ورد في القرآن الكريم (٧٣٧) مرة.

إن هذا المنهج سوف يسهم في توضيح كثير من الإشكالات ويؤدي إلى إعادة النظر في بعض القواعد التي تم التععيد لها في ضوء النظر في شواهد شعرية وبعض آيات قرآنية.

إننا نحسب أن الدراسة القرآنية التي تتخذ من النص القرآني مرجعاً أصيلاً قمن بها أن تقدم جديداً تطمئن النفس إليه، وهو ما أحسب مرة أخرى أنه لم يظهر بعد على هيئة دراسة مستقلة. إذ يغلب على الدراسات الموجودة على قلتها - الطابع النحوي

والبلاغي ، وتناول هذه الحروف والأدوات مع غيرها من تلك التي تشترك معها في بعض الصفات.

إن البحث العلمي بحاجة ماسة إلى دراسة مستقلة لكل حرف وأداة يكون فيها هذا الحرف هدفاً وغاية، تبدأ هذه الدراسة من القرآن وتعود إليه، يخدمها النص القرآني حتى إذا ما وصلنا إلى نتائج طيبة عادت لتخدم النص القرآني بخاصة في مجال التفسير.

لعل الدراسة التي قدمناها في قسم التطبيق لحرف الجر (إلى) تسهم في مزيد من التوضيح لما عرضنا له بإيجاز.

المجال السادس: المقالة التفسيرية

تُعد المقالة التفسيرية إحدى مجالات التفسير الموضوعي، ونحن نتفق مع د. شريف^(١)، حين عد هذه المقالة الخطوة الأولى في رحلة التفسير الموضوعي، وذلك منذ أن بدأ جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) بكتابة مقالات في ضوء آية، أو آيات في مجلة العروة الوثقى.

وكان يهدف من وراء هذه المقالة إلى طرح موضوع، أو توصيل فكرة للقارئ، وذلك من خلال استنطاق النص القرآني والاهتداء بهدي الآية التي يوردها، ويجعلها عنواناً لمقالته، ثم إنها نمت في أحضان تفسير المنار، من خلال التوسع في تفسير آية ما، وإيراد ما يشبه المقالة عند تفسيرها، وهذا كثير مشاهد في تفسير المنار.

إن المقالة التفسيرية وإن كانت تُعد بمثابة البداية المتواضعة للتفسير الموضوعي، الذي اتسعت مجالاته فيما بعد إلا أنها لم تفقد بريقها، بسبب ما تحققه من أهداف لا تحققه غيرها من المجالات الأخرى، كما أنها تعمل في حيز لا يتناسب مع المجالات الأخرى.

ذلك أن ثمة آية ما في القرآن، قد تكون عرضت لمسألة يحسن الكشف عنها وتجلية ما تتضمنه من دلالات، وهدايات، تتسع لها مقالة وتدعو الحاجة إليها، لأنها ستكون بمثابة الوعاء الذي يحتوي هذه الأفكار، التي يسعى الكاتب إلى إبرازها ويحرص أن يكون له مستند قرآني حين تقديمها، حين اشترط أن تتوافر للموضوع القرآني آيات كثيرة بغية جمعها من السور، وترتيبها وتفسيرها وتنسيقها للخروج منها مجتمعة بموقف قرآني متكامل من قضية ما.

(١) اتجاهات التجديد، ص ٢٥٧

إننا حين ذكرنا هذا الشرط، كأننا استبعدنا مسألة أن تبحث آية أو آيتان، فجاءت المقالة التفسيرية لتجيب عن هذا الأمر، وتلبي هذا الاحتياج، وتلفت الانتباه إلى الآية ذات الموضوع الواحد.

تزداد أهمية المقالة التفسيرية حين نرى لها حضوراً بارزاً في كثير من المجالات الإسلامية، فقد استطاع أصحاب هذه المقالات أن يقدموا طروحات جيدة وموضوعات شائقة، ونافعة مستندين في هذا إلى النص القرآني وهو مسلك يجذب القارئ، ويسهل وصول المعلومات، ويهيئ النفوس لقبولها.

ولا نغفل في هذا المقام أن المجالات الإسلامية، وما شابهها من دوريات، وربما صحف تُعد أكثر انتشاراً من الكتاب التخصصي، كما أن القارئ غالباً ما يرغب في قراءة المقالات الصغيرة، وربما يتفاعل معها، ويفيد منها، أكثر من غيرها، مما هو أوسع منها.

يضاف إلى هذا أيضاً أن ثمة كتّاباً يرغبون في كتابة المقالات، وربما يُجيدون الكتابة فيها، في حين يتعذر عليهم لأسباب ما الكتابة في مجال الموضوع، الذي سبق الحديث عنه.

نخلص من هذا إلى أن المقالة التفسيرية تستمد منزلتها من اعتبارات عدة، أولها: طبيعة هذه المقالة، وثانيها: وجود آيات كل واحدة منها ذات موضوع واحد.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنه ليس في القرآن آيات أخرى تعرض للموضوع الذي تعرض له هذه الآية، التي بنيت عليها هذه المقالة التفسيرية، وإنما نقصد أن هذه الآية تفي بالعرض في هذا المقام وتستقل برأسها لتكون موضع عناية ودراسة.

ويحسن أن نوضح الفكرة بمثال فقد يكتب كاتب مقالة تفسيرية بعنوان ﴿.. قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾ [هود : ٦٩] وهي جزء من آية وردت في الحديث عن ضيوف إبراهيم عليه السلام من الملائكة الكرام، وهي حلقة من قصة طويلة ذات أحداث متتابعة. بيد أن الكاتب يرغب في هذه المقالة تسليط الضوء على الأسلوب الذي ينبغي أن يستقبل فيه الضيف، من قبل صاحب البيت، ويوجه إلى ضرورة الاحتفاء بالضيف، والمبالغة في الترحيب به لإدخال السرور والأنس إلى نفسه .

إن المدخل إلى هذا الموضوع هو هذا الجزء من الآية الذي جاء فيه تحية إبراهيم عليه السلام أبلغ من تحية الملائكة، لأن تحيتهم جاءت بالنصب، (سَلَامًا) في حين كان رد نبي الله إبراهيم بالرفع (سَلَامٌ) والرفع أبلغ، من النصب، وأثبت.

والكاتب يجول على هدي من هذا الأسلوب القرآني الموجز المعجز فيقدم للقارئ ما يحلو له أن يقدم في هذا المجال من هدايات وتوجيهات، أحسب أنها تروق للقارئ وتجد الطريق إلى قلبه سالكاً.

وكذا في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّبُهُمْ بِأَسِطُّ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ..﴾ إن قصة أصحاب الكهف ذات أحداث متتابعة، ولكن حسب الكاتب هنا، أن يشير إلى فضل الصحبة التي خلّدت ذكر الكلب، لأنه صاحب هذه الفئة المؤمنة، دون أن يكون له دور في أحداث القصة.

ثالث هذه الاعتبارات: طبيعة القارئ، ورابعها: توجهات الكتاب، وخامسها: طبيعة الأوعية، التي تنشر فيها هذه المقالات مثل المجلات الشهرية فإنه يتعذر عليها أن تنشر موضوعات تزيد على عدد يسير من الصفحات.

وليس من هذه الاعتبارات ما قد يتوهمه بعضهم من سهولة كتابة المقالة التفسيرية، بل ربما لا نبالغ إذا قلنا إن كتابة المقالة التفسيرية أصعب من غيرها، لأنها تقوم على استخراج ما في آية واحدة من دلالات، وهدايات، ثم تقديمها للقارئ بأسلوب موجز مختصر في عدة صفحات.

على أنه ينبغي أن ننبه في هذا المقام إلى أن مجرد تفسير الآية ليس هو الهدف الأول، وإنما المراد توظيف هذا التفسير لتقرير قضية، أو بيان موقف، أو تصحيح مفهوم مما تدعو حاجة العصر إليه.

تبرز في ضوء هذا الطرح قضية منهجية، هي عامة في البحث في التفسير الموضوعي، ولها في المقالة التفسيرية صلة، تلكم هي: أتكون البداية من الآية، فيقف الباحث عندها وينظر في تفسيرها ثم يكتب مقالته على هدي من معطياتها؟ أم أن فكرة ما أو قضية بعينها، تلح على الباحث أو تفرض نفسها في محيط ما يرى الباحث أن الحكمة والمصلحة تقتضي التعرض لها والحديث عنها فتكون البداية من خارج الآية.

يستدعي هذا من الكاتب، أن يديم النظر، في كتاب الله تعالى، ويقرأ في كتب التفسير، على أمل أن يجد آية، تعالج واحدة من القضايا المشار إليها، وينبغي الحذر كل الحذر في هذا المقام من التكلف في توجيه الآية، أو السعي إلى تطويعها، فإن هذا المسلك مذموم شرعاً، ومرفوض منهجياً.

خطوات التفسير الموضوعي

يعد التفسير الموضوعي متميزاً عن غيره من مناهج التفسير بسبب طبيعته، التي بدت لنا، وكان من عوامل هذا التميز وجود خطوات ارتبطت به، لا بد من مراعاتها عند الكتابة فيه.

وردت إشارات وأفكار متناثرات في تفسير المنار، بخاصة، تومئ إلى هذه الخطوات، فقد ذكر الأستاذ محمد عبده أهمية جمع الآيات ذات الموضوع الواحد، وتتبعها. وتبعه الأستاذ أمين الخولي، فوقف على مقومات مدرسة المنار، وبنى عليها، وأضاف إليها، ثم تعاقبت الدراسات، بما حملته من إضافات.

وأحسب أن اتباع هذه الخطوات أمر يفرضه واقع هذا اللون التفسيري، وتعليه طبيعته، سواء من حيث هي، أو من حيث ترتيبها. يحسن احترازاً أن يستحضر هنا أن لمناهج التفسير الأخرى - بخاصة التحليلي منها - منهجاً يناسبها كان حاضراً في أذهان أصحاب هذا اللون من التفسير فلا يظن أنها كانت كيفما اتفق، وهو ما توهمته مدرسة الأمناء، وألمحت إليه، والتي كانت الرائد في التنظير، لبعض خطوات التفسير الموضوعي.

وقد يكون من هذا القدر المبني على التوهم قول د. عائشة عبد الرحمن، وهي تزكي منهجها (وقصدت بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير، وبين منهجنا الحديث الذي يتناول النص القرآني في جوه الإعجازي، ويلتزم في دقة بالغة قوله

السلف الصالح "القرآن يفسر بعضه بعضاً" التي قالها المفسرون ثم لم يبلغوا منها مبلغاً^(١)، فاللمز واضح في آخر مقولتها.

يمكن تتبع خطوات هذا التفسير، وتجميعها من كتابة الرواد الأوائل الذين عنوا به، وفي مقدمتهم مفسرو مدرسة المنار، ثم مدرسة الأمناء - بخاصة أستاذها أمين الخولي - علماً بأنها خطوات تفرض نفسها - في الجملة - إذ لا يقوم التفسير الموضوعي إلا بها. وكانت تلقي على مدى رحلة هذا التفسير، مزيداً من العناية، تمثلت في التوضيح والتنقيح، وإن لم تسلم من الخلط، بينها وبين بعض النصائح والإرشادات، وكذلك من العرض الموجز لها أحياناً^(٢)، يضاف إلى هذا أن بعض من كتب في التفسير الموضوعي أعرض عن ذكرها^(٣).

يحسن التنويه هنا إلى أن هذه الخطوات، التي سنعرض لها ذات صلة وثيقة بالمجال الأول، من مجالات التفسير الموضوعي، وهو الموضوع القرآني، أما المجالات الخمسة الباقية فإن طبيعتها تأذن بتجاوز بعض هذه الخطوات إلى غيرها، بل إننا لا نبعد النجعة حين نقول إنه يمكن أن يوضع لكل مجال من هذه المجالات خطوات، تتناسب مع طبيعته، وتعين على تحقيق أهدافه.

-
- (١) التفسير البياني، ج ١، ص ١٠، د. عائشة عبد الرحمن.
 (٢) انظر هذا مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٣٧-٣٩، د. مصطفى مسلم.
 (٣) التفسير الموضوعي، ص ٦١ فما بعدها، د. صلاح الخالدي.
 منهم الشيخ باقر الصدر في كتابه: المدرسة القرآنية والتفسير الموضوعي. ومحمد عبد السلام في: دراسات في القرآن الكريم من التفسير الموضوعي.

الخطوة الأولى : اختيار الموضوع :

من أبرز ما يميز التفسير الموضوعي ، عن غيره من ألوان التفسير الأخرى أن الباحث فيه يتخير من الموضوعات القرآنية أو المفردة أو غيرها من المجالات ما شاء ، بخلاف التفسير التحليلي ، الذي يلزم نفسه تتبع الموضوعات والمفردات كما وردت في القرآن ، على ترتيب السور والآيات .

ولما كانت مسألة الاختيار متاحة ، دعت الحاجة إلى وجود ضوابط لها ، تسعى للربط بين الاختيار وأهداف التفسير الموضوعي ومجالاته التي مرت بنا .

إن الضابط الأمثل في اختيار الموضوع يتمثل في استحضار أن التفسير الموضوعي يقوم أصلاً على النظر في مجموعة من الآيات ، ذات موضوع واحد ، بغية الكشف عن مراد الله تعالى ، وبيان موقف القرآن المتكامل من هذا الموضوع .

أحسب في هذا المقام ، أن أنسب الطرق المعينة على وضع ضابط للموضوع المناسب للدراسة التفسيرية الموضوعية ، هو أن يكون الموضوع خادماً للمقاصد القرآنية ، بالكشف عن جوانبها ، وإبراز مظاهرها . وهذا يستدعي منا أن نورد هذه المقاصد - بإيجاز - كما أوردها الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره ، وقد أوصلها إلى ثمانية مقاصد وهي :

- ١ . إصلاح الاعتقاد .
- ٢ . تهذيب الأخلاق .
- ٣ . التشريع .
- ٤ . سياسة الأمة بإصلاحها ، وحفظ نظامها .

٥. عرض القصص وأخبار الأمم للتأسي بصالح أحوالهم.
٦. التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين.
٧. المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
٨. الإعجاز بالقرآن ليكون آلة دالة على صدق الرسول ﷺ^(١)

إن استحضار هذه المقاصد - عند اختيار الموضوع يجعل الموضوع أكثر قرباً من القرآن الكريم، كما أنه يسهم في استبعاد الموضوعات التي لا تتوافق مع هذه المقاصد مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة مراعاة مواصفات أخرى، لا بد من توافرها للحكم على صلاحية الموضوع.

بهذا المسلك يخرج الموضوع من القرآن، ولا يفرض عليه من الخارج، حتى لا يؤدي إلى تكلف في تفسير الآيات، وإلى تجنّب في استخلاص الدلالات.

لا حرج أن يقال إن موضوعاً ما لم يعرض له القرآن^(٢)، أو أنه أشار إليه بإيجاز، يحول دون إفراده بدراسة تفسيرية موضوعية، ولا يمنع هذا من دراسة الموضوعات ذات الآية والآيتين في مقالات تفسيرية. فقد بينا أنها من مجالات هذا التفسير.

إن مقولة الأسبقية والشمولية والتي تعني أن القرآن سابق إلى كل علم نافع، ومشمتمل عليه، إن هذه المقولة على الرغم من الإيمان بها بعمامة إلا أنها قد تغري بالتكلف في إلصاق الموضوعات في القرآن بخاصة ما كان منها من إفرافات العصر الحديث.

(١) انظر تفصيلات هذه المقاصد في التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٠-٤١.
 (٢) ذكر صاحب التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٤، أن علاقة القرآن بالعلوم على أربعة مراتب بعضها على صلة وثيقة بالقرآن، وبعضها لا صلة له به، وسبقه صاحب الموافقات، ج ٢، ص ٣٢٤ فما بعدها.

لقد تباينت - على كل - وجهات النظر حول هذه القضية، فإن الشاطبي ممن مالوا إلى تضييق دائرة نسبة الموضوعات والعلوم إلى القرآن الكريم حين قال: (إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن، الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين، أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم والمنطق وعلوم الحروف وأشباهها)^(١)، وهذا مبني عنده على أن السلف لم يخوضوا في هذه الموضوعات، وهم أعلم من الخلف بمراد الله تعالى.

نقد صاحب التحرير والتنوير هذا الرأي، وكان مما قاله في هذا المقام، إن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة. كما أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه، ما لم تف به الأسفار المتكاثرة .

ثم إن مقدار إفهام المخاطبين به ابتداءً لا يعني إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً، لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهياً لفهمه أقوام وتحجب عنه أقوام ...

وأخيراً فإن عدم تكلم السلف عنها، إن كان فيما ليس راجعاً إلى مقاصده، فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا في علوم عنوا بها لا يمنعنا أن نقنفي آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية، أو لبيان سعة العلوم الإنسانية.

(١) انظر الموافقات، ج٢، ص ٣٢٤، الشاطبي

ثم إن صاحب التحرير بعد أن أورد هذا التعقيب على الشاطبي أردف بذكر صلة العلوم بعامة بالقرآن الكريم فقال: علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

الأولى : علوم تضمنها القرآن، كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق، والفقه والتشريع والاعتقاد، وأصول العربية والبلاغة.

الثانية : علوم تزيد المفسر علماً كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات.

الثالثة : علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها، كالزجر والعيافة والمثيولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي^(١).

إن الحاجة تدعو لاستحضار هذه الآراء عند العرض لموضوعات لا تدل عليها آيات القرآن صراحة، بخاصة حين تكون البداية من الواقع، فقد يحمل الباحث نحو القرآن موضوعاً لا يجد فيه ما يدل عليه دلالات واضحة.

ويكثر هذا في الموضوعات المعاصرة والتي حفلت بها - على سبيل المثال - دائر معارف القرآن الكريم وبعض الكتابات في مجال التفسير العلمي التجريبي .

(١) التحرير والتنوير، ج١، ص ٤٤-٤٥ بتصرف، ابن عاشر

هنا يلزم الباحث النظر في الآراء المطروحة في هذا المقام، والاجتهاد في تحرير، محل النزاع بغية توفر آلية لديه، للحكم على الموضوع الذي بين يديه لتمييز الموضوع القرآني، عن غيره من الموضوعات.

ويحسن في هذا المقام، الإشارة إلى أن الكشف عن موقف القرآن، من موضوع ما، يعد في حد ذاته هدفاً يسعى الباحث إليه، فليس الموضوع - من حيث هو موضوع - هو نقطة الارتكاز وهذا يعني في أحيان كثيرة النظر ابتداءً في القرآن، للنظر إلى المساحة التي احتلها هذا الموضوع أو ذاك. إن هذا التوجه يسهم في التمييز بين الموضوعات القرآنية، والموضوعات الإسلامية.

ليس بمستبعد أن يكون القرآن الكريم تضمن إشارات لهذه الموضوعات، على حد تعبير وجدي في قوله: (إن كل قاعدة، أو نظرية أسهمت في رقي البشرية ما هي إلا صدى صوت آية، أو حديث)^(١).

لكن منهج الاقتصار في الدراسة على الموضوعات ذات الطابع القرآني، أيسر من التكلف، المتمثل في استنطاق النصوص بما لا تنطق، وتحميلها مالا تحتمل، كما فعل كثيرون عن حسن نية، وهي لا تشفع لهم، في ميدان التفسير ذي الشروط والضوابط.

حسبنا أن نمثل بموضوع الطب في القرآن، فقد وجد من جعل من قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء : ٧٨] دعوة إلى الإفادة من غاز الأوزون في الجو لأنه يكثر

(١) المدنية والإسلام، ص ٤٠، محمد فريد وجدي، ط ٢، القاهرة د.ب.

صباحاً، وجعل من قوله تعالى: ﴿وَعَيْنَبًا وَقُضْبًا﴾ [عبس : ٢٨] إشارة إلى فائدة الجلوكوز وسكر العنب للجسم، لأنه سريع الهضم^(١).

إن مثل هذا التوجهات التي عدها بعضهم تكلفات هي التي أسهمت في ادعاءات جولدتسيهر وأمثاله للزعم (بأن المفسر الحديث حين يتنبه إلى التخلف الشديد الذي يحياه المسلمون الآن، يعمد إلى النص القرآني يشده شداً، لتوليد وجهة نظره في مسأيرة الإسلام، لحياة الحضارة والتمدن الحديث)^(٢).

يشار هنا إلى أنه طرحت فكرة تصنيف القرآن تصنيفاً موضوعياً وكان الخولي ممن دعا لها ووضع لها تصوراً حين قال: (وإذا صح ما يذكر من أن القرآن الكريم لا يخرج بحديثه المقدس، عن الإنسان أو المجتمع، أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، صح بالتالي أن تكون هذه المسائل الأربعة، هي الأبواب الكبرى، في خطة التصنيف الموضوعي المقترحة.

ويأتي بعد ذلك، أن يجد كل ما تحدث عنه القرآن، من شيء أو أمر أو شخص، أو مسلك أو حالة أو موقف فكأنه الصحيح داخل واحد من هذه الأبواب الكبرى)^(٣).

على أن يعهد بها إلى هيئة خاصة، ضمن خطة ومنهج معين، وعندها يتخلى الاختيار الشخصي عن مكانه لهذه الهيئة، بيد أنه

(١) انظر هذه الأمثلة وأشباهاها في كتاب " مع الطب في القرآن " ، ص ١٠٨ ، ١٦١ ، د. عبد الحميد دياب، د. أحمد قرقوز، ط١، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ١٤٠٠هـ.

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٥٩، د. عفت الشراوي.

(٣) مناهج تجديد، ص ٢٦، أمين الخولي.

لم يصاحب هذه الأفكار عملٌ ما، في هذا المجال، وبقيت مجرد نظرية أو أمنية^(١).

وهي دعوة جديرة بالعناية، ومن المؤسف حقاً أنها لم تر النور بعد، في حين، وجدت كتب كثيرة خدمت التوراة والإنجيل في هذا المجال خدمة ملفتة للنظر، ولم يقتصر عمل الجهات الغربية على هذين الكتابين، بل تعداهما هذا الجهد ليصل إلى القرآن الكريم، ولعل آخر هذه الأعمال دائرة معارف القرآن الكريم التي سبقت الإشارة إليها آنفاً.

لم ترق هذه الدعوة لبعض الباحثين لأسباب عدة، منها تعذر قيام جماعة بهذا العمل، أو هيئة لعدم توافر الانسجام والتلاؤم، واستحالة حصر موضوعات القرآن، لأنها فوق طاقة البشر.

وكان مما قاله في هذا المجال، (لا أظن أن في قدرة إنسان، أو لجنة أو هيئة، أن تحصر كل الموضوعات، والقضايا التي عالجها القرآن الكريم، لأن من الآيات، وهي محدودة معدودة ما يعالج قضايا شتى ... ثم قال:

لا ينبغي أن ننتظر تفسيراً موضوعياً، كاملاً للقرآن الكريم، لأنه في اعتقادي ليس في قدرة أحد حصر كل الموضوعات التي عالجها القرآن الكريم في هذه الحياة^(٢).

لا أحسب أن الأمر ميسر، لكنه ليس متعذراً بحال، بل هو إلى الإمكان أقرب، بخاصة في مجال حصر الموضوعات، فإن هيئة

(١) اتجاهات التجديد، ص ٥٠٢، د. محمد شريف.

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٩٧٢-٩٧٣ بتصرف، د. فهد الرومي.

متخصصة، أو لجنة علمية مؤهلة، قادرة على تتبع الموضوعات وحصرتها، سواء ما كان منها ظاهراً كبيراً، أو ما كان دون ذلك.

أما في مجال التفسير فإنه يمكن لهيئة علمية، القيام بهذه المهمة الشاقة والعسيرة في ضوء منهج محكم، وسعة من الوقت والمال، وتبني جهة نافذة له.

يضيف بعض الباحثين إلى ضوابط الاختيار أن يكون الموضوع ذا صلة بالواقع، يتلمس مواطن الخلل فيه، ويسهم في نهضة الأمة، كما ينبغي أن يكون الموضوع طويلاً، وعرضت له سور عدة ليتاح المجال أمام تطبيق الخطوات^(١).

يبدو لي أن هذه التوجيهات تحسن مراعاتها، إن دعت الحاجة إليها، أو استحسنها مقام، لا أن تكون شروطاً، لأنه تقرر لدينا أن التفسير الموضوعي نوع من التفسير الذي يعنى بالكشف عن مراد الله تعالى. وهذا الكشف هدف في حد ذاته، وتدعو الحاجة إليه في كل الأحوال، مع إقرارنا بأن أهمية الموضوعات، والاحتياج إليها يخضع أحياناً لبعض الاعتبارات الخارجية كدراسة العفو في القرآن التي قدمها د. مهدي علام في جامعة كمبردج في بريطانيا، حيث التجنّب على الإسلام، واتهامه بالقسوة.

ليس يخفى أن موضوعات القرآن الكريم متفاوتة، في حجمها، فمنها الواسع المتشعب، كالإنسان في القرآن، وقصة موسى في القرآن، والمرأة في القرآن فإنه يمكن أن تدرس هذه الموضوعات، دراسة شاملة وهو ما يحتاج جهداً كبيراً.

(١) يُنظر التفسير الموضوعي، ص ٧١، د. صلاح الخالدي.

ويمكن كذلك أن تجزأ إلى موضوعات، متجانسة الفقرات، وهي دعوة تدعو الحاجة إليها عند البحث في الجامعات لطلاب الاختصاص، وهو مسلك نراه أنسب من العرض للموضوع كله بإجمال وسطحية دون جمع آيات الموضوع كلها بحجة سعة الموضوع وتشعبه. ويستحسن كذلك (أن يختار لهذا الموضوع عنواناً من ألفاظ القرآن ذاته أو عنواناً منتزِعاً من صميم معانيه)^(١).

فمن أراد أن يكتب عن الشورى في القرآن فلا ينبغي له أن يعنون لموضوعه بالديمقراطية في القرآن، ولا من يكتب عن التكافل الاجتماعي في القرآن، فلا يصح أن يعنون لبحثه بالاشتراكية في ضوء القرآن .

الخطوة الثانية : جمع الآيات

يعد جمع الآيات ذات الصلة بالموضوع الواحد، خطوة متعينة من خطوات التفسير الموضوعي، لأنه في منهجه ينظر إلى الآيات باعتبار موضوعها، لا باعتبار موضعها.

نمهد لهذه الخطوة ببعض ما قاله الأستاذ أمين الخولي بشأن أسلوب القرآن في عرض الموضوعات، فقد قال (القرآن كما هو معروف، لم يرتب على الموضوعات والمسائل، فيفرد كل شيء منها بباب، أو فصل، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع، أو تلك المسألة، ... كما أنه لم يأت على ترتيب بعض كتب الدين، حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث، أو حين جرت على تسلسل حياة فرد.

(١) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٥٦، د. فتح الله السعيد.

ثم يقول: عرض القرآن لكثير من الموضوعات، ولم يجمع منها واحداً بعينه، فيلتقي أوله بآخره، ويعثر به في مكان معين^(١)، وإنما نثر ذلك كله نثراً وفرقه تفريقاً فالحكم الشرعي في أكثر من موضع، والأصل الاعتقادي عرض له غير مرة، والقصة توزعت مناظرها، ومشاهدها في جملة أماكن^(٢).

ولما كان ذلك كذلك، كان لابد من خطوة جادة في هذا المقام، تتجاوز بالآية من موضعها إلى موضوعها بجمعها إلى مثيلاتها.

والحق أن مدرسة المنار، سبقت في الحث على جمع الآيات، وقامت به في مواطن كثيرة من التفسير، وكانت ترى ضرورة تجميع استعمالات اللفظ الواحد في سياقاته المختلفة في القرآن الكريم^(٣)

هناك ثلاث وسائل، يمكن من خلالها جمع آيات الموضوع الواحد وهي :

أ) النظر المباشر في القرآن الكريم:

وهي خطوة لها إيجابياتها المتعددة أبرزها عدم تجاهل السياق الذي وردت فيه، ولكن للأسف يصرف الباحثين عنها أمور، منها الوقت الذي تحتاجه هذه الخطوة، ثم صعوبة تحديد آيات الموضوع في كثير من الأحيان.

فقد يمر الباحث بآية ذات صلة بموضوعه، ولا يتنبه إليها لأن دلالتها على موضوعه ظنية، أو المعنى المتصل بموضوعه يعد من معاني الآيات الثانوية، الذي يحتاج إلى جهد وفطنة للكشف عنه،

(١) هذا الحكم ليس إطلاقه.

(٢) التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم، ص ٣٥-٣٦ بتصرف.

(٣) أنظر تفسير المنار، ج ١، ص ٢١.

ثم إن لفتور الهمة أثراً في الاستعانة بالوسيط في هذه الخطوة، وهما الوسيلتان التاليتان والمتمثلتان بمعجم الألفاظ ومعجم الموضوعات.

ب) معجم الألفاظ :

لقد أسهم في تيسير هذه الخطوة ظهور مؤلفات عنيت بجمع ألفاظ القرآن، حين تورد الآيات التي تضمنت لفظة ما بكل تصريفاتها، في صعيد واحد، وتشير إلى رقم الآية واسم السورة، وهي نقلة متميزة وفرت جهداً، ويقتضي الحرص على تحقيق هذه الخطوة، على أتم وجه مراعاة أمور عديدة، ربما لم يُنَّبه إلى بعضها أحياناً، ومنها: ضرورة جمع الآيات التي تتصل بالموضوع، لفظاً ومعنى. فإن الكتابة حول المرأة في القرآن، تعني جمع الآيات، التي وردت فيها الألفاظ الدالة عليها بالترادفات والصفات، مثل: النساء، الزوجة، الأنثى، الأيم، الأمة، فتيات، مريم، بنات، عجوز، الصالحات، القانتات، المنافقات، الشركات، اللاتي تخافون نشوزهن ... وما شابهها.

إن كتب المعجم التي عنيت بالألفاظ، لا تعين على تحقيق هذا الغرض بسهولة، مثل المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، والذي يُعد عمدة في هذا المجال، لأنها لم تجمع مثل هذا الجمع.

ج) معجم الموضوعات:

لقد تنبّهت لهذا الموضوع المعجم التي عنيت بالموضوعات، فجمعت الآيات المتصلة بها لفظاً ومعنى، ولا يعني هذا أن يُركن إليها، ويُقتصر عليها دائماً مع تقديرنا لما فيها من جهد، لأنها جهد

بشري، لا يؤمن فيها الخطأ والتقصير، كما أن بعضها لم يكن من منهجه الاستقصاء.

نرى من مصلحة هذه الدراسة، العرض لبعض هذه المؤلفات، بالتعريف بها، وبمنهجها، بإيجاز، لأن الحاجة تدعو إلى الرجوع إليها، والتعامل معها، وذلك لأنها تخدم خطوة تعد من أهم خطوات التفسير الموضوعي؛ وهي خطوة جمع الآيات كما أسلفنا، وهو ما سوغ لنا هذا العرض الموجز لها.

١. تفصيل آيات القرآن الحكيم، وضعه باللغة الفرنسية المستشرق جول لابوم، ونقله إلى العربية الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي. وأحسب أنه أول مصنف في هذا الباب.

قسم المصنف كتابه إلى ثمانية عشر باباً منها محمد ﷺ، والتهديب والنجاح، وأورد تحت كل باب، فروعاً بلغت ثلاثمائة وخمسين فرعاً.

أورد تحت كل فرع الآيات الخاصة به، ولا يذكر اسم السورة، وإنما يكتفي برقمها، ورقم الآية. وتعد المؤاخذات على هذا الكتاب متعددة، أبرزها عدم استيعابه للموضوعات، ولا الآيات.

فقد أسقط على سبيل المثال آية الحج ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...﴾ [آل عمران : ٩٧]، أسقطها من موضوع الحج رغم شهرتها^(١).

(١) تفصيل آيات القرآن الحكيم، ص ٣١٢، جول لابوم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي، ط ٢، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

وضع الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، مستدرکاً على الكتاب، استدرك فيه ما وقع من المؤلف من سقطات، وأخطاء منها عدم ذكره لأية الحج السابقة في موضوع الحج كما أسلفنا^(١).

٢. المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، وضعه صبحي عبد الرؤوف عمر.

صنف المؤلف كتابه تحت ثلاثة موضوعات، عامة وهي أركان الإيمان والإسلام، ثم التقوى، ثم الكفر والفسوق والعصيان، وأورد تحت هذه العناوين موضوعات فرعية.

تحت موضوع الإيمان، عرض لذكر الملائكة، فأورد الآيات التي تحدثت عن الملائكة حسب ترتيبها في المصحف، وكان يورد الآية كاملة^(٢)، وهكذا صنع مع بقية الموضوعات.

لم يخلُ هذا العمل - على الرغم من جودته - من ثغرات أهمها إغفاله لبعض الموضوعات مثل العمرة، ولم يفرد للزنا عنواناً مستقلاً وإنما ذكره تحت موضوع الفاحشة.

كذلك أورد آيات تحت موضوعات لا صلة لها بها، فقد أورد تحت موضوع التوكل قول الله تعالى ﴿لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا

(١) المستدرک، ص ٥٣٧، محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، ص ٢٤، صبحي عبد الرؤوف، دار الفضيلة، القاهرة.

تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾
[الشورى : ١٣] ^(١).

ختم المصنف كتابه بفهرست للموضوعات التي ذكرها، وهو جهد متميز يخدم الباحثين.

٣. المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، وضعه حسان عبد المنان.

قال عنه مؤلفه على غلاف الكتاب (معجم شامل في بابه ذكرت فيه الآيات في أبوابها من التاريخ والتوحيد، والفقه والآداب ونحوها، وفصلت فيه تفصيلاً دقيقاً، وروّست الصفحات على حروف الهجاء، ليكون معجماً موضوعياً).

ذكر المصنف في كتابه هذا موضوعات عديدة، منها الأخلاق الحميدة، والأخوة، والإشاعات، والطلاق، والجبال، وغيرها كثير.

يؤخذ على المصنف، أنه لم يكن دقيقاً في إيراد الآيات تحت موضوعاتها، فقد يذكر آيات في غير موضعها، وقد كثر هذا عنده. لقد أدخل المصنف الطهارة ضمن الحديث عن الأخلاق الحميدة^(٢)، وعند حديثه عن أسماء الله الحسنی أورد منها خير الماكرين^(٣)، ولا يخفى أن هذا خطأ، إذ لا يسمى الله تعالى بخير الماكرين، ولا يوصف بهذا استقلالاً.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، ص ٧٦، حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١.

كذلك أورد تحت موضوع النكاح قول الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] ^(١).

فكان ذكر المرء وزوجه هنا سبباً في إيراد الآية تحت هذا الموضوع وليس بسديد.

٤. الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم، وضعه محمد مصطفى محمد.

ذكر المصنف في مقدمة كتابه أنه اطلع على جهود المستشرقين فوجد فيها قصوراً في هذا المجال ، ثم قال (قمت بعد الاتكال على الله ، وطلب العون منه ، بجمع الآيات القرآنية من السور حسب موضوعاتها ، وحاولت أن يكون هذا الكتاب أوفى ، وأكثر تفصيلاً مما سبقه من الكتب) ^(٢).

لا يخلو الكتاب من قصور في مجال الجمع والتصنيف ، فقد أغفل مثلاً عند حديثه عن الفراسة قول المرأة ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص : ٢٦] . فإنه يمكن أن يدرج هذه الآية تحت موضوع

(١) المرجع السابق، ص ٤٨ .

(٢) الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم، ص ٩، محمد مصطفى محمد، دار عمار، دار الجيل، ط٤، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

الفراسة بخاصة أنه لم يورد أصلاً إلا آية واحدة فقط وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر : ٧٥] ^(١).

كذلك أغفل ذكر الزلزلة وهو يتحدث عن أسماء يوم القيامة ^(٢).

٥. المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم، وضعه محمد بسام شريف الزين.

ذكر المصنف في مقدمة كتابه منهجه الذي سار عليه، والذي يلخص فيما يلي :

أ) جمع الآيات ذات الموضوع الواحد لفظاً ومعنى، وقد أحسن حين تنبه لهذا الأمر.

ب) صنف الآيات ذات الموضوع الواحد، وقسمها إلى فرعيات، فعند الحديث عن الآخرة، ذكر أسماءها والإيمان بها، وصفاتها.

ج) رتب الموضوعات الرئيسية الفرعية ترتيباً معجمياً.

د) سلك الباحث مسلك الإحالة، حين يضطر إلى ذكر الموضوع أو الآية في أكثر من موضع ^(٣).

جهد المصنف واضح في كتابه، غير أن عنوان هذا الكتاب موهوم، لأنه أورد فيه لفظة معاني، وهو لم يعرض إلا للآيات ولعله عبر بالمعاني عن الموضوعات.

٦. الترتيب والبيان عن تفصيل آي القرآن، مؤلفه محمد زكي صالح.

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٣) المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم، ص ١٠-١١، محمد بسام الزين، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ.

قال مؤلفه في مقدمته (عزمت على تأليف كتابي هذا الذي أسميته الترتيب والبيان عن تفصيل آي القرآن، استدراكاً لما فات وتنبهها على ما أغفل، وتوضيحاً لما خفي من دلالة الآيات الكريمة)^(١).

صنف كتابه تحت موضوعات عامة، مثل التوحيد، محمد ﷺ، الجهاد، الديمقراطية، أو الشورى في الإسلام.

ضمّن كتابه شيئاً من التفسير، الذي يكشف عن موضوع الآية أحياناً.

أبرز ما يؤخذ على هذا المصنف عدم الاستيعاب، فقد أورد تحت عنوان باب أصحاب محمد ﷺ آيتين فقط هما الآية (١٠٠) من سورة التوبة، والآية (٢٩) من سورة الفتح^(٢). علماً بأنه نص في مقدمة كتابه أنه سوف يستدرك ما حصل من نقص في مؤلفات السابقين في هذا المجال ولم يفعل.

٧. المعجم المفهرس لمواضيع القرآن الكريم، وضعه محمد نايف معروف.

رتب المصنف موضوعات الكتاب على الحروف الهجائية، وأورد تحت كل عنوان الآيات ذات الصلة بالموضوع، وأوردها حسب ذكرها في القرآن الكريم.

(١) الترتيب والبيان عن تفصيل آي القرآن، ص ٢، محمد زكي صالح، دار المكتبة العلمية، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤٢.

قسم المصنف الموضوعات الكبيرة، إلى موضوعات فرعية، مثل موضوع آدم قسمه إلى مسائل فرعية مثل خلق آدم، سجود الملائكة له، تشريفه، إسكانه الجنة.

يؤخذ على المصنف ما أخذ على غيره من عدم الشمول، فقد أغفل المصنف الإشارة إلى موضوع الخوف^(١) رغم وجود أكثر من مائة آية ذكر فيها الخوف.

والمؤلف لم يكتب لمصنفه هذا مقدمة، وإنما الذي كتبها الناشر.

٨. المعجم المفصل لمواضيع القرآن المنزل. وضعه محمد خليل عيناني. رتب المصنف كتابه هذا على الترتيب الألفبائي، فقد ذكر العدة ثم العدس ثم العدل. وهكذا^(٢)،

لم يخلُ من عدم الشمول، فقد أسقط على سبيل المثال اسم الزلزلة عند حديثه عن أسماء يوم القيامة^(٣).

يضاف إلى ما ذكرنا مصنفات أخرى نذكرها إجمالاً وهي:

٩. تصنيف آيات القرآن الكريم، وضعه محمد محمود إسماعيل.

١٠. تبويب آي القرآن الكريم من الناحية الموضوعية، وضعه أحمد إبراهيم مهنا.

١١. الموسوعة القرآنية، وضعها إبراهيم الأبياري.

(١) المعجم المفهرس لمواضيع القرآن، ص ٢٩٧، محمد معروف.
 (٢) المعجم المفصل لمواضيع القرآن المنزل، ص ٤٦٧ - ٤٧٠، محمد خليل عيناني، دار المعرفة بيروت، ط ١٤٢١.
 (٣) المرجع السابق، ص ١٢١.

١٢. الجامع لمواضيع آيات القرآن الكريم، وضعه محمد فارس بركات.

يحسن الإشارة بعد هذا العرض الموجز، أننا لم نقصد منه تقويم هذه الكتب، أو دراسة مناهجها، أو حتى البحث عن أخطائها، فإنها بلاشك جهود كبيرة تذكر فتشكر.

إن الحاجة ماسة لمثلها، والأمل أن تتطور هذه الجهود لتشمل تقديم دراسة موجزة لهذه الموضوعات، وعدم الاقتصار على مجرد جمع الآيات تحت عناوين.

لقد قامت مجامع أجنبية بهذا العمل، ومن أبرز أعمالها إن لم يكن أبرزها دائرة معارف القرآن التي بدأ التخطيط لها سنة ١٩٩٣م.

لقد جاء في مقدمة دائرة المعارف هذه (يبقى أن الهدف الأساسي لهذه الموسوعة هو التسهيل لجميع العلماء والباحثين الوصول إلى موقف القرآن من كثير من القضايا).

وجاء فيها أيضاً (إن كثيراً من الكتب الأدبية قد خدمت بخدمات متميزة، من خلال ما وضع لها من معاجم، وفهارس إلى غير ذلك من الخدمات، وهذا واضح جلي في الخدمات التي قدمت للإنجيل، ولكن الدراسات الخادمة للقرآن قليلة جداً).

مما يؤسف له أن نرى مثل هذه الأحكام تصدر عن أناس غير مسلمين، ثم نراهم يقومون بما من شأنه أن يسد هذه الثغرات التي يرونها في مجال دراسات القرآن الكريم. ويتضاعف الأسف حين نرى أنه قد شارك في كتابة هذه الموسوعة باحثون مسلمون ونصارى ويهود.

إن هذا الاستطراد الذي أوردته عن دائرة معارف القرآن، قصد منه بيان مدى حاجتنا إلى موسوعات، يعكف عليها علماء مسلمون، من أهل الاختصاص. كما قصد منه التنويه بالجهود، التي قام بها علماء فضلاء، في مجال تصنيف آيات القرآن الكريم تحت موضوعات. وهي المصنفات التي عرضنا لها آنفاً لننوه بدورها، ونلفت انتباه الباحثين إليها، ثم لنشير في الوقت نفسه إلى أنها لا تخلو من ثغرات، ونواقص، الأمر الذي يفرض على الباحث أخذ الحيطة في الاعتماد الكلي عليها في مجال الجمع والتصنيف.

برز في مجال الجمع قضية الالتفات إلى الآيات ذات الدلالات الثانوية، فمعلوم أن ثمة آيات ذات معان ظاهرة، مقصودة أصلاً وردت بشأن موضوع معين، وهي نفسها تتضمن معاني ثانوية جاءت تبعاً تتصل بموضوع آخر.

وقد عرض الشاطبي لهذه المسألة تحت عنوان: هل تستفاد الأحكام من المعاني الثانوية، وذكر فيها وجهتي نظر، وساق أدلة الوجهتين، كما عرض للموضوع بشيء من التفصيل الطاهر بن عاشور في تفسيره في المقدمتين الثالثة والرابعة وذكر كلاماً يستحق التقدير^(١).

تعد هذه المسألة مهمة للبحث ولكنها ليست يسيرة على أي حال، فهي تقتضي مزيداً من البحث، والتأمل في تفسير الآيات، وتتبع دلالاتها، إنها تعني أن آيات الموضوع ليست مقتصرة على تلك التي نصت عليه، وأشارت إليه أصالة، فرب آيات أخرى، تتصل به عن طريق ما تضمنته، من معانٍ ثانوية.

(١) الموافقات، ج ٢، ص ٣٣٥، الشاطبي. وانظر التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٨ فما بعدها.

وقد مر بنا أن أبا بكر بن العربي أملى على قصة موسى مع العبد الصالح ثمانمائة مسألة^(١)، ولا أستبعد أن جُلها من الدلالات الثانوية.

إن قصة إبراهيم عليه السلام مع أضيافه الملائكة الكرام سيقّت لغرض معين، إلا أنها تضمنت من المعاني الثانوية ما يُعد بياناً لآداب الضيافة، مما يحسن التنبيه إليه عند الكتابة عن موضوع يُعنى بهذا الجانب.

فمن ذلك أن يظهر صاحب البيت سروره بضيوفه ويبالغ في الترحيب بهم، وهو ما أخذ من قول إبراهيم لهم: ﴿سَلامٌ﴾، رداً على قولهم: ﴿سَلاماً﴾، لأن الرفع أبلغ من النصب، فكانت تحية إبراهيم عليه السلام أكمل من تحية الملائكة وأتم.

ومنها السرعة في إعداد الطعام، للضيوف وتجنب إحراجهم بملاحظتهم ما يقوم به صاحب البيت بهذا الشأن، وهذا يؤخذ من قوله تعالى: ﴿فَرَأَغِ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾ [الذاريات: ٢٦]. أما الثالثة فهي أن يُعد طعاماً جيداً يليق بالضيوف كما صنع إبراهيم عليه السلام حين ذبح عجلاً.

أما الرابعة فهي تقديم الطعام للضيوف، وليس ذهابهم إليه، وهو ما دل عليه قوله: ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ..﴾، ثم دعوتهم بأسلوب حسن لطيف حين قال لهم: ﴿قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ..﴾.

صورة المسد - كذلك - واضحة الغرض الذي نزلت من أجله، لكنها تضمنت معاني ثانوية، كانت من مستتبعات القصة، منها

(١) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٢، ابن عاشور.

صحة تملك الكافر، وصحة عقود نكاح الكفار. لأن الله تعالى أضاف إلى أبي لهب ماله وامراته، وهذه المعاني قلما يتنبه إليها، قصدت من إيرادها هنا بيان أهمية تتبع المعاني الثانوية في مظانها، وعدم الاقتصار على آيات الموضوع الظاهرة.

بقيت مسألة تتصل بطبيعة الجمع فهل يجمع الباحث جميع الآيات المتصلة بالموضوع أو أنه يكتفي ببعضها، بخاصة عند تشابه الدلالات أحياناً بين الآيات؟ أو أن المسألة تعود لطبيعة الكتابة في الموضوع، فهي التي تحدد نوعية الآيات وعددها.

ذهب د. فتح الله السعيد إلى أن عدد الآيات المطلوبة يتفاوت باعتبار نوع التفسير الذي يرغب الباحث في الكتابة فيه، فذكر ثلاثة أنواع لهذا التفسير وهي:

١. التفسير الموضوعي الوجيز، يكتفي الباحث بالآيات التي فيها لفظ العنوان فقط، أو التي فيها جوامع هذا اللفظ، أو جوامع الآيات التي فيها أصول المعاني.
٢. التفسير الموضوعي الوسيط، يكتفي الباحث، بجوامع الآيات التي تؤلف موضوعاً متكامل العناصر من اللفظ وأطرافه حسب الموازنة والاختيار.
٣. التفسير الموضوعي البسيط - والبسيط هنا من البسط - يجمع الباحث الآيات كلها ويستقصي أطراف الموضوع، وذلك في الرسائل العلمية والتأليف المفردة الموسعة^(١).

(١) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٦٢، د. فتح الله السعيد.

وقد يبدو هذا التقسيم مقبولاً ومسوغاً، ولكن يعكر عليه تلمس تلك الحدود التي تفرق بين هذه الأنواع، ثم تحديد حاجة كل نوع منها من الآيات، كما أن تعيين الآيات الجامعة يُعد أمراً غير يسير، وهو مظنة تجاوز آيات أصيلة وذات دلالات رئيسة.

قد يؤثر الهدف من الدراسة في طبيعة الجمع، فهذا د. دراز يرى أن الجمع لا ينبغي أن يستوعب النصوص، إذا كان الهدف هو الاستدلال على قواعد السلوك، والأخلاق في القرآن.

يقول د. دراز (فلما كنا لا نرى من اللازم أن نستوعب النصوص والآيات ذات الاتصال بالموضوع، فقد اكتفينا بأن سقنا بعضاً منها ذا دلالة كافية على القواعد المختلفة للسلوك)^(١).

يذكر في هذا المقام أن طبيعة الموضوعات القرآنية، قد لا تحتتمل هذا التقسيم دائماً، لأن ثمة موضوعات هي في ذاتها وجيزة، فقد لا تتعدى آياتها أصابع اليدين، أحياناً فمثل هذه الموضوعات يصعب التخير في آياتها، باختيار جوامعها.

تحسن الإشارة هنا إلى أن جمع الآيات - من حيث هو - لا ينبغي أن يفضي إلى قطع الصلة بينها وبين أخواتها اللاتي انتظمن معها في سورة واحدة، لأن للسياق أثراً بارزاً في الكشف عن معنى الآيات.

ولهذا أفضل أن تسمى هذه الخطوة، بمسميات تعين على تجنب هذه السلبيات، مثل تتبع الآيات ذات الموضوع الواحد، أو تعيين مواطن آيات الموضوع الواحد، وما شابه ذلك من عبارات.

(١) دستور الأخلاق في القرآن، ص ٩.

الخطوة الثالثة: ترتيب الآيات

وهو على ضربين هما:

(أ) ترتيب حسب الموضوع: إن ترتيب عناصر البحث أياً كان موضوعه، أمر متسالم عليه، فالموضوع كالكائن الحي، لا يحسن تصويره إلا إذا كان كل عضو في مكانه المناسب، فمسألة الترتيب سواء أكانت في مجال الآيات، أو غيرها أظهر من أن يستدل لها. إذ لا يعقل أن يكتب باحث موضوعاً حول الإنسان في القرآن، ويبدأ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ . ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ [عبس: ٢١-٢٢]، أو يكتب موضوعاً حول العلاقات الزوجية في القرآن، ويبدأ بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ .﴾ [البقرة: ٢٣٠].

تقوى الحاجة إلى ترتيب الآيات في التفسير الموضوعي، لأنها موزعة في القرآن الكريم على غير الترتيب الذي تدعو إليه حاجة البحث.

وتُعد هذه الخطوة من الفوارق البارزة بين التفسير الموضوعي والتفسير التحليلي، الذي لا يتجاوز الترتيب التوقيفي في المصحف، وهو يفسر القرآن الكريم.

(ب) ترتيب حسب تاريخ النزول: برز في هذا المقام وجه آخر لترتيب الآيات، وهو ترتيب آيات الموضوع الواحد حسب نزولها، وهذه الدعوة جزء من قضية أكبر، وهي ترتيب القرآن كله ترتيباً تاريخياً.

لقد عرف المسلمون نوعين من الترتيب للقرآن الكريم:

الأول منهما: الترتيب التاريخي، أو الترتيب الزمني، أي ترتيب القرآن على حسب تاريخ نزوله .

والثاني: الترتيب التوقيفي وهو الترتيب السائد في القرآن اليوم، والذي كان بأمر من الله تعالى وبتوجيه من النبي ﷺ للكتابة.

تحدث بعضهم، عن ترتيب آيات القرآن الكريم على حسب نزولها ظناً منهم أن هذا الترتيب سوف يعين على فهم الآيات ويخدم الموضوع، وظهرت هذه الدعوة جلية عند الذين عنوا بالتفسير الموضوعي، فقد اشترطوا بعد جمع الآيات ترتيبها في ضوء تاريخ نزولها. ولعل أول من دعا إلى هذا الترتيب، وشغف به هو الأستاذ أمين الخولي^(١)، وجعله شرطاً لفهم النص القرآني، ومن جاء بعده حثوا على هذا الترتيب ما أمكن ذلك^(٢).

يحسن ابتداءً التفريق بين هذه الدعوة، وبين أهمية معرفة المكي والمدني عند التفسير بغية بيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تحديد ناسخ، فإن هذا كما يرى الشاطبي من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه^(٣).

إن الدعوة المشار إليها آنفاً أبعد من هذا التوجه، ولسنا بصدد الخوض في تفصيلاتها، وقد عرض لها علماء محققون^(٤)، إنما الذي

-
- (١) التفسير : معالم حياته ومنهجه اليوم، ص ٣٦ فما بعدها، أمين الخولي.
(٢) مثل د. الفرماوي في البداية في التفسير الموضوعي، ص ٥٢، ود. فتح الله السعيد في المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٦٣.
(٣) انظر الموافقات، ج ٣، ص ٨٠٦، الشاطبي.
(٤) منهم د. دراز في المدخل إلى القرآن الكريم، ص ١٢٠ فما بعدها، وأبو الأعلى المودودي في المبادئ الأساسية لفهم القرآن، ص ٣٢ فما بعدها، ود. شريف في اتجاهات التجديد، ص ٣١٥ فما بعدها.

يعيننا في هذا المقام بيان مدى الحاجة إلى هذا الأمر، ونحن نؤصل لخطوات التفسير الموضوعي.

كما لا يفوتنا أن نشير قبل هذا إلى أننا نحمل هذه التوجهات التي تطالب بهذا الترتيب، على أنها تخص التفسير ولا تتعدى بحال إلى إعادة ترتيب الآيات في المصحف المتلو، وهذا محل اتفاق تام عند المعنيين بهذا الأمر.

يمكن القول بإيجاز أن إدراج هذا الترتيب ضمن خطوات التفسير الموضوعي لا تدعو الحاجة إليه، وقد يكون من المصلحة عدم التشاغل به لأسباب نوجزها فيما يلي:

الأول: إن ترتيب آيات الموضوع الواحد حسب نزولها أمر شبه متعذر- إذا ما استثنينا آيات الغزوات - وقد يساعد موضوع الآيات أحيانا على التوصل إلى شبه ترتيب، مع الإقرار بالاختلاف في هذا، وحسبنا دليلاً على هذا آيات الخمر، فإن الخلاف في ترتيبها حسب نزولها قائم. على الرغم مما يبدو أن ترتيبها أمر يسير بسبب دلالتها.

فقد ذكر بعض العلماء أن أول هذه الآيات هو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا..﴾ [البقرة: ٢١٩].

ثم الآية الثانية قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى..﴾ [النساء: ٤٣].

وتأتي ثالثاً الآية ﴿..إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

ويأتي آخراً قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل : ٦٧] ^(١).

نرى بعد هذا أن ابن جرير نقل أن آية النحل نزلت بعد آية البقرة ^(٢)، أما القرطبي فإنه يرى أن قوله تعالى: ﴿..لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ﴾ هي أول الآيات نزولاً ^(٣). وذهب بعض العلماء أن آية النحل ليست ضمن الآيات التي تتحدث عن تحريم الخمر، لأنها خارج الموضوع بسبب دلالتها، ذلك أن المراد بالسكر فيها هو غسل النخل، وهو مادة يفرزها التمر، ولا يحمل عندهم السكر هنا على الخمر ^(٤).

وحسبنا أن في هذا العرض دليلاً على تعذر هذا الترتيب في مواطن كثيرة حتى تلك التي يظن أن الأمر فيها ميسر.

إن ترتيب آيات الغزوات على حسب نزولها، أو حسب الأحداث، أمر في الغالب ممكن متيسر، في حين يصعب ترتيب آيات عشرات الموضوعات، بل يتعذر. وقد أقر بهذا التعذر أمين الخولي، الذي حمل لواء هذه الدعوة، وذكر هذا في مواطن من كتبه، وشهد لهذا التعذر آخرون، يقول د. شريف وهو ينقل رأي د. محمد إسماعيل في هذا الموضوع (إن ترتيب الآي القرآني حسب النزول أمر عسير، وشاق، لأسباب كثيرة، حتى لتكاد ترتفع تلك المشقة إلى حد الاستحالة، والتعذر، كما تقول بعض الدراسات المهمة، التي عالجت ظواهر القرآن الكريم، في ترتيب تاريخي موضوعي، يكشف

-
- (١) انظر الفناوى، ج ٣٤، ص ١٩٢.
(٢) انظر جامع البيان، ج ٤، ص ٣٣٤.
(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٥٢.
(٤) انظر تلك حدود الله، ص ١٨٩، ابراهيم الوقي.

عن هداية القرآن للمشركين، وموقفه منهم طوال الدعوة في مكة^(١)، وهذا هو المأخذ الأول على هذه الدعوة.

الثاني: إن فهم الآيات لا يتوقف على هذا الترتيب، سواء أكانت في موضوعها أو موضعها. وهذا هو الحق الذي يشهد له الواقع، مع أننا لا ننكر أن معرفة السابق في النزول من اللاحق، تسهم في مزيد من التوضيح، والبيان، وهو ما جعل أهل القرآن يلتفتون إليه (وليس ذلك بمتعين دائماً إلا في الأحكام الشرعية التي تتوقف صحتها على معرفة الترتيب، كآيات التي نزلت على طريقة التدرج التشريعي مثل آيات الخمر والربا)^(٢).

ويمثل د. السعيد بآيات الربا موضحاً قوله المتقدم قائلاً (فالمرسر إذا علم أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَافَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠] نزل قبل آيات البقرة التي تحرم قليل الربا وكثيره، علم أن ذلك تدرج في التشريع، انتهى بالتحريم الكلي وهذا هو الحكم الصحيح.

ولو لم يعلم الترتيب فربما أخطأ في الحكم الشرعي، حين يجعل آية الأضعاف، مقيدة لآيات الإطلاق في البقرة فيكون المحرم هو الأضعاف المضاعفة فقط وهذا باطل)^(٣).

وأحسب أن في هذا بعض مبالغة، بخاصة أنه ليس بين أيدينا دليل خارجي من سبب نزول، يشهد بنزول آية آل عمران قبل آيات البقرة، وإنما مستند أصحاب هذا القول هو دلالات الآيات

(١) اتجاهات التجديد، ص ٣١٩، د. شريف.

(٢) المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص ٦٣، د. فتح الله السعيد.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.

نفسها، إذ لا يتصور أن يكون النهي عن مطلق الربا قليلاً، وكثيره، ثم ينزل النهي عن المضاعف منه.

إن غاية ما يستفاد من معرفة تاريخ نزول هذه الآيات، هو الوقوف على منهج الإسلام في التدرج في تقرير الأحكام الشرعية، بخاصة في الموضوعات ذات الخصوصية مثل آيات الخمر والربا والزنا.

الثالث: أن ترتيب الآيات حسب تاريخ نزولها، قد يتعارض مع ترتيبها حسب متطلبات الموضوع، ولا شك أن مراعاة الأخير أولى، لأنه هو المعين على تحقيق أغراض التفسير الموضوعي.

نمثل لهذا بموضوع منهج القرآن في معالجة المشاكل الزوجية، فإن للقرآن مسلكاً منضبطاً، يبدأ بتذكير الزوجين بأن كلا منهما له حقوق وعليه وجبات ثم يأتي الوعظ وما يتبعه ثم يتدخل الحكمان، ثم بعد ذلك إذا أغلقت الأبواب، وتعذر الإصلاح يلجأ إلى الطلاق. بيد أن الحديث عن الطلاق جاء في سورة البقرة: آية ٢٣٦ في حين أن الإرشاد إلى الوعظ، والهجر، والاستعانة بالحكمين، من الأهل جاء في سورة النساء. وهي متأخرة في النزول عن سورة البقرة، قال المحقق ابن عاشور (واتفق العلماء على أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، ويتعين أن يكون نزولها متأخراً عن الهجرة بمدة طويلة، والجمهور قالوا نزلت بعد آل عمران)^(١).

إن الترتيب حسب تاريخ النزول يقتضي تقديم الحديث عن الطلاق وأحكامه، على الحديث عن الأساليب التي شرعها الإسلام للحيلولة دون وقوع الطلاق باعتباره الحل الأخير. ليس يجدي في

(١) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٢١١.

هذا المقام القول إن آيات سورة النساء، ربما كانت متقدمة في النزول، وإن وردت في سورة متأخرة في نزولها عن سورة البقرة، فهذا طرح فيه بساطة يستعان به أحياناً للخروج من بعض المسائل، أو تجنب الخوض فيها.

الرابع: أن المصلحة تقتضي إغلاق الباب أمام طروحات كهذه، ذات صلة بالقرآن الكريم سواء ما كان يتصل بترتيب سور القرآن، على حسب نزولها^(١) أو ترتيب آياته حسب نزولها كذلك، أو جمع موضوعاته المتفرقة في موطن واحد، كلها دعوات لا تخلو من سوء نية، طريقها شائك، بل غير موصل أصلاً، يحسن أن يتنبه لها أصحاب النيات الحسنة.

لعل من المفيد في هذا المقام الإشارة إلى أن فكرة ترتيب السور حسب نزولها كانت في أصلها دعوة مريبة (فقد ظهرت مع منتصف القرن التاسع عشر، على أيدي المستشرقين، ومن هؤلاء المستشرق (غريم) الذي اعتمد على الروايات، والأسانيد الإسلامية في ترتيبه لسور القرآن، ولكن دون تمحيص لصحيح الروايات من سقيمها، وكان أحياناً لا يحترم الروايات الصحيحة، التي اشترط على نفسه الأخذ بها كما ذكر في منهجه.

كما فعل ذلك المستشرق (نولدكه)، الذي لم يهتم بالروايات، والأسانيد، وأعمل عقله في رد الروايات وقبولها، كما ظهرت محاولة (وليم موين) الذي اعتمد على سيرة الرسول ﷺ في هذا الشأن.

(١) كما صنع محمد عزة دروزه في تفسيره للقرآن.

وفعل مثلهم المستشرق (ويلي)، كما تأثر بهذه الطريقة كل من (بل ورود ويل)، وقد اعترف (بلاشين) نفسه أن طريقته هذه لا تخلو من تكلف وتعسف^(١).

ويذكر بعض الباحثين^(٢) أن أمين الخولي الذي حمل لواء هذه الدعوة قد تأثر مباشرة بالمستشرق (بلاشين) المذكور آنفاً.

يتضح في ضوء ما سبق أن دعوة الترتيب هذه ضخمت من قبل أصحاب الاتجاه الأدبي، دونما مسوغ يذكر، مع أنها - كما يرى د. شريف - إلى المثالية أقرب، ولم يقدم أصحابها شيئاً يركن إليه، لاعترافهم بعجزهم في هذا المجال.

كما أن اعتبارهم للترتيب شرطاً للتفسير^(٣) - مع تعذره - يوحى بأن التفسير كأنه لم يبدأ بعد، وهو ما يشجع على القول أن أصحاب التفسير الموضوعي غير معنيين بهذه الدعوة، أو أنها على أقل تقدير ليست من أولوياتهم.

إن غاية ما يقال في هذا الترتيب أنه أمر تحسيني، يسعى إليه إن تيسر دونما تكلف، وقامت عليه شواهد، هذا إن دعت الحاجة إليه، ولم يفض إلى خلل.

الخطوة الرابعة : تفسير الآيات تفسيراً تحليلياً

تفسير آيات الموضوع تفسيراً تحليلياً، بغية الكشف عما تضمنته من دلالات، وهدايات، أمر بالغ الأهمية، قد يُغفل عنه، ويُتجاهل

(١) محمد عزة دروزه وتفسير القرآن الكريم، ص ١٢٧-١٢٨، د. فريد مصطفى.

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٩٨١.

(٣) اتجاهات التجدد، ص ٥٠٣، د. شريف بتصرف.

بحجة أن عده خطوة من خطوات التفسير الموضوعي، عودة للوراء وخلط بين ألوان التفسير.

إن تحقيق أهداف التفسير الموضوعي يعتمد على استنطاق النص واستحضار دلالات الآيات، ولا يكون ذلك إلا عن طريق التفسير التحليلي، ومن الوهم الظن أن جمع الآيات وتأملها، ثم الخروج ببعض المفاهيم والانطباعات يقوى على الخروج بموقف قرآني من قضية ما دونما حاجة إلى النظر في كتب التفسير التحليلي.

نؤكد هذا المعنى حين ندعو إلى استحضار أن التفسير الموضوعي يعد ضمن التفسير بالرأي - وهو مظنة الزلل، وفيه يتوقع الخلل - ، بل تبدو فيه مساحة الرأي واسعة، وهو مسلك تدعو إليه الحاجة، وتمليه طبيعة هذا المنهج من التفسير، ولا نعهه عيباً، بحال ما دام هذا التفسير ينطلق من منطلقات سليمة ويُستمد من استمدادات التفسير المشروعة.

إن طبيعة التفسير الموضوعي تستدعي الحذر حين إيراد الآيات، والاستنباط منها، كي لا يضل فهم، أو تزل قدم، والضمان في هذا المقام هو التفسير التحليلي، بكل معطياته.

إن الذين يتحدثون عن فصل السلطات في الدولة، وعن الشورى، عند كتابتهم في التفسير الموضوعي، يوردون طرفاً من قصة ملكة سبأ مع سليمان عليه السلام. يذكرون قولها ﴿ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون ﴾ [النمل: ٣٢]، ويرون هذا دليلاً على إقرار الإسلام للشورى، والديمقراطية، ثم يذكرون قول من حولها من أعوانها ﴿ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسِّ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي

مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿النمل : ٣٣﴾ ، وهذا إقرار من القرآن الكريم على فصل السلطات بعضها عن بعض ، كما يرون .

إن أحكاماً كهذه لا يحسن بباحث تقريرها ، ما لم يستوف بحث هذه المسائل ، في كتب التفسير التحليلي ، ليقف على مشروعية الاستدلال بها ، وعلى دلالتها ، وهو ما يستدعي من الباحث معرفة ما إذا كان مجرد إيراد هذه المواقف في القصص القرآني ، يعني إقرار ما فيها ، ومن ثم تنزيلها على الواقع ، أو أن للموضوع توجيهها آخر .

يشاركنا الرأي هذا د . رحمانى وهو يعتب على من يحرص على مجرد الجمع للآيات ، دون تحليلها ، ويستعير في هذا المقام مصطلحاً من المفكر مالك بن نبي وهو مصطلح التكديس ، الذي غدا ظاهرة في حياتنا .

يقول د . رحمانى (فقد لاحظت أن بعض المفسرين ، الذين عنوا مشكورين ، بهذا المنهج يعمدون أحياناً عن حسن نية ، إلى عملية التكديس ، فيجمعون كل الآيات المتعلقة بالموضوع ثم يرصفونها رصفاً ، بدون تحليل أو تفسير يبين مبرر وجودها هنا ، دون وجودها هناك ، أو يكشف سبب اختلاف صياغتها عن صياغة مماثلتها أو جوانب التكامل بينها ، أو سر استخدام كلمة هنا لم تستخدم هناك وهكذا)^(١) .

مثل د . رحمانى لكلامه هذا بما كتبه د . الفرماوي ، في كتابه البداية في التفسير الموضوعي حول اليتيم في القرآن الكريم ، حيث

(١) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً ، ص ٧٩ ، د . رحمانى .

لاحظ د. رحمانى أن د. الفرمائى جمع الآيات وكدها دون تفسيرها، وبهذا يكون قد حمل القارئ عبء الكشف عن المعاني^(١).

لست بصدد تقويم هذا الحكم، بيد أن الأمثلة كثيرة، نلاحظها جلياً في كثير من الكتب الثقافية التي تعالج قضايا هي في أصلها قرآنية. لم يحسن أصحابها توظيف النصوص القرآنية، في أثناء بحثهم فيها. وصواب الرأي في أن هذه الخطوة هي الفيصل بين بحوث التفسير الموضوعي، والبحوث الإنشائية الثقافية، التي تعرض للقضايا الإسلامية، وبين أيدينا نماذج كثيرة شاهدة على ما نرى.

قد يكون من أسباب هذا المسلك أن بعض من يعرض لدراسة هذه الموضوعات القرآنية، لا يمتلك أهلية التفسير، ربما لأنه ينشط في ميدان الفكر والدعوة والإصلاح، وربما في ميدان البحوث العلمية.

فيصبح البحث في كتب التفسير التحليلي من أجل بيان معاني الآيات تفصيلاً، أمراً ثقيلاً، عليه يضاعف من جهده فيميل إلى الإعراض عنه اكتفاءً بالفهم العام للآيات، وهو منهج فيه ثغرات، ويؤدي إلى عثرات.

وأجدني مضطراً إلى عرض مثال موجز لعله يسهم في بيان ما نحن بصدده ويؤكدده، ذلك أن موضوع (العلاقات الزوجية في ضوء القرآن الكريم) يتضمن الحديث عن الوعظ والهجر في المضاجع والتأديب، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فِعْظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء : ٣٤].

وكذا عن الاستعانة بالحكميين عند اختلاف الزوجين، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ

(١) انظر المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠.

وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾ [النساء : ٣٥].

يعرض التفسير التحليلي لمعنى الخوف في الآية الأولى الذي يترتب عليه الحكم المذكور، فهل هو على حقيقته، بمعنى توقع حصول ما يضر، فيكون التأديب بمراحله مبنياً على الظن، أو أن الخوف هنا بمعنى حصول الشيء، وظهور علاماته، فيكون التأديب مبنياً على اليقين.

يعين على فهم هذا المعنى، تتبع لفظ الخوف في القرآن الكريم، للوقوف على عادة القرآن الكريم في استخدامه، بغية توظيف هذا الاستخدام القرآني في توجيه معنى هذه الآية، وهذا كله من معطيات ونتائج التفسير التحليلي ولا تفهم الآية بدونه.

يعرض كذلك التفسير التحليلي إلى عود الضمائر في الآية الثانية، وحسبنا الإشارة إلى آخر ضميرين فيها ألف الاثنين في (يريدا)، وألف الاثنين في (بينهما)، أوجز ما قاله المفسرون في عودتهما على النحو التالي:

١. إن يريد الزوجان الإصلاح يوفق الله بينهما.

٢. إن يريد الزوجان الإصلاح يوفق الله بين الحكيمين.

٣. إن يريد الحكمان الإصلاح يوفق الله بينهما.

٤. إن يريد الحكمان الإصلاح يوفق الله بين الزوجين.

وكلها معان يحتملها النص، ولا تعارض بينها، كقيلة بأن تثري الموضوع، وتسهم في اتساعه في ضوء هذه التوجيهات الربانية، التي جاءت في غاية الإيجاز.

وثمة أمر آخر يحسن إيراده للتأكيد على أهمية تتبع دلالات الآية في ضوء ما وجود به التفسير التحليلي، ويأذن به النص، فإن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران : ٣٧] من المعاني التي يفيض بها النص ويحتملها، ما ينعم على موضوع "الرزق في القرآن" بما يجعله أكثر عمقاً، وأعظم فائدة. ذلك أن هذه الآية يحتمل أن يكون معناها إن الله يرزق من يشاء من عباده رزقاً عظيماً، دون أن يحاسبه عليه، أو يسأله عنه، وهذا منتهى الكرم من الله تعالى، ويحتمل أن يراد منها أن الله يرزق من يشاء من عباده رزقاً كثيراً، لا حصر له ولا عد، فهو فوق الحساب لكثرتة.

وتحتمل كذلك أن الله تعالى المتصرف المطلق في الكون، فهو سبحانه يرزق من يشاء من عباده دون أن يحاسبه أحد من خلقه على هذا التصرف، لأنه سبحانه لا يُسأل عما يفعل. وتحتمل كذلك أن الله يرزق من يشاء من عباده دونما تقدير أو محاسبة لنفسه خشية نفاذ ما عنده^(١).

إن إغفال هذه التحليلات بحجة أنها جزئيات، يفضي إلى فتح المجال أمام العبارات الإنشائية، التي تعرض لدور الحكمين بأسلوب وعظي، أو تكتفي بالإشارة إلى أن الرزق من الله تعالى، يؤتیه من يشاء بغير حساب.

وفي ذلك جنائية على الهدي القرآني، وتفريغ للدراسة من مضمونها، لأنه يراد منها أن تكشف عن موقف القرآن، وهديه في

(١) انظر: النبا العظيم : ص ١١٧، دراز بتصرف.

هذا المقام حتى تستحق هذه الموضوعات أن تدرج ضمن التفسير الموضوعي، ولا تكون دراسة ثقافية تكشف عن رأي الباحث.

يحسن التذكير هنا بأن الذين سعوا إلى نشر التفسير الموضوعي قالوا فيما قالوا إن التفسير التحليلي عجز عن الكشف عن مراد الله تعالى حين اكتفى بتفسير كلمة بكلمة، مما جعله إلى العمل المعجمي أقرب منه إلى التفسير.

وفي هذا يقول خورشيد: (ولا أدل على هذا من أننا على الرغم من معاشتنا الطويلة للقرآن الكريم، وجهودنا الضخمة في العناية به لا نستطيع أن ندعي أننا قد اتضح في أذهاننا وتحدد في إدراكنا الموقف القرآني الخاص إزاء عشرات المئات من الأمور التي عاجها، سواء كانت خاصة بالإنسان أو المجتمع أو الطبيعة أو ما وراءها)^(١).

إن هذا الذي يعاب به التفسير التحليلي، لن يسلم منه التفسير الموضوعي، ما لم يعن بتحليل النص القرآني بوعي وتوظيف دلالاته لبناء موقف قرآني ما.

إن هذا التلازم الذي فرض نفسه بين نوعي التفسير التحليلي والموضوعي، يؤكد ما سبق ذكره من أن الحاجة قائمة لكل ألوان التفسير، وليس من المنهجية العلمية محاولة الترويج للون على حساب آخر، وإنما هو التكامل.

إن هذا المنهج هو الكفيل بأن يجعل الآيات - في ضوء مراد الله منها - أصلاً، منها يبدأ الموضوع، وإليها يعود، لا أن تأتي الآيات تبعاً لتكون شاهداً على رأي تقرر، أو حكم مسبق، فإن لهذا الخلل من السلبيات ما يضيق المقام عن تتبعه.

(١) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٤٣، د. زياد الدغامين.

فقد يقرر الباحث حكماً بناءً على معنى الآية، وهي تحتل غيره، ويكون الأظهر، أو يتبنى رأياً عاماً في مسألة بناءً على آية دلالتها خاصة وهلمّ جراً. لا فرق في هذا بين الموضوعات المعاصرة أو غيرها، هذا إن جاز من حيث الأصل هذا التقسيم، إذ لا غنى عن الاستعانة بما ورد في كتب التفسير التحليلي، في موضوعات التفسير الموضوعي كلها.

ولا حجة بعد هذا لمن قال: (من المفروض أن يطلع المفسر على تراثنا التفسيري، الذي احتوى كنوزاً من العلوم، وجواهر نفيسة من المعاني تخدمه في موضوعه الذي يقصده، إلا في الموضوعات وثيقة الصلة بواقعنا المعاصر^(١)).

وليت صاحب هذا الرأي مثل للموضوعات ذات الصلة بالواقع المعاصر هذه، ذلك أنني تأملت ما تيسر من موضوعات قرآنية قد يظن أنها معاصرة، فلم أجد شيئاً منها يناسبه أن يستثنى من الإفادة من تراث التفسير التحليلي، مثل موضوعات المرأة في القرآن، وحقوق الإنسان في القرآن، والشورى في القرآن.

وحسبنا في الموضوع الأخير منها أن نشير إلى أن قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وما فيه من مسائل عرض لها أصحاب التفسير التحليلي، ومنها مثلاً: هل الأمر في الآية للندب أو للوجوب؟ وهل هو خاص بالرسول ﷺ أو عام في كل الحكام؟ وهل "أل" في الأمر للجنس أو للعهد؟ وهل المشاورة في الشؤون كلها أو في بعضها مما يحتمل الاجتهاد، ومن هم أهل

(١) اتجاهات التجديد، ص ٢٠٠، نقلًا عن مجلة الثقافة، عبد الله خورشيد.

المشورة من المسلمين، وهل هذه المشورة ملزمة؟ وهي كلها مسائل لا يجيب عنها إلا التفسير التحليلي وقد كان^(١).

إن الباحث في التفسير الموضوعي، أشبه ما يكون بمن ينظم عقداً يلتقط حباته من نتاج التفسير التحليلي، فحبة من تفسير المفردات، وثانية من عود الضمير، وحبة ثالثة من لطيفة بلاغية، ورابعة من سبب نزول، وما شابه هذا من حبات منثورات في ثنايا التفسير التحليلي الذي أجاد في هذه المجالات، ووفر المادة اللازمة للمفسر الموضوعي لينظم عقد موضوع قرآني.

إذا تقرر هذا، فلا يعذر الباحث إن ضاق صدره بهذه الخطوة، لكنه يعذر إن ضاق سطره، ورأى أن يستحضر حين كتابة الموضوع، المعاني والدلالات التي قدمها التفسير التحليلي، ويوظفها في بحثه، دونما إثبات لها بتفصيلاتها في البحث، حتى لا يثقل بحثه بالتفصيلات، وكأنه يبقئها في الظل، وهي على كل مسألة منهجية يترك تقديرها للباحث.

بقيت الإشارة إلى أن من تمت هذه الخطوة مراعاة سياق الآيات، فقد سبقت الإشارة عند الحديث عن خطوة الجمع أن انتزاع الآية من سياقها لا يخلو من سلبيات، ليس أقلها عدم القدرة على الكشف التام عن دلالة الآية وبهذا يقع المفسر الموضوعي فيما أخذ على المفسر التحليلي.

لقد لحظ د. شريف هذا الملحظ، وهو يتحدث عن قصور التفسير التحليلي عن تقديم صورة متكاملة للموضوعات القرآنية وإنما قدم -

(١) التفسير الكبير الجامع لأحكام القرآن ج ٩، ص ٥٠، الرازي، التحرير والتنوير، ج ٤، ص ١٤٧، ابن عاشور.

في رأيه - توضيحاً مفككاً لهذه القيمة الذاتية في جانبها الموضوعي. بيد أنه أردف قائلاً: (وإذا كانت الطريقة الموضوعية الحديثة قد اضطلعت بهذا العبء الأخير، فقد احتوت مخاطر، وعيوباً ناتجة عن اطراحها لسياق الأسلوب الكاشف، عن الإعجاز البياني، وعدم حفاظها على الترتيب التوقيفي، وتجاوزها إياه إلى ترتيب آخر لآيات الموضوع الواحد، حسب تاريخ نزولها وتسلسل وقائعها)^(١).

إذا كانت طبيعة الكتابة في التفسير الموضوعي تفرض جمع الآيات من سياقاتها، ووضعها في سياق آخر، تفرضه طبيعة الكتابة واحتياجات الموضوع فلا أقل من مراعاة هذا السياق عند تفسير هذه الآيات، من أجل الحصول على معنى أوسع، ودلالة أعمق.

سوف يجد الباحث أمامه ثلاثة أنواع من السياقات، يحسن أن يأخذها بعين الاعتبار وهي:

الأول: مراعاة سياق السورة الذي وردت فيه الآية، فإن من يكتب عن الزكاة، لا بد أن يستحضر أنها وردت في سور مكية، كقوله تعالى في سورة فصلت، وهي مكية باتفاق ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: ٦٠-٧]. وقوله تعالى في سورة المؤمنون المكية ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤].

وقوله تعالى في سورة لقمان وهي مكية أيضاً ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [لقمان: ٤]. ولهذا أثر بالغ في بيان المراد منها.

(١) اتجاهات التجديد، ص ٢٠٧، د. شريف.

الثاني: مراعاة سياق الآيات الذي وردت فيه الآية، فإن من يتحدث عن الدعاء في القرآن لا ينبغي أن يغفل أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ..﴾ [البقرة: ١٨٦]، ووردت في سياق آيات الصوم [البقرة: ١٨٣-١٨٧] وتوسطتها، مما يوحي بوجود صلة بين الصوم والدعاء، وهو ما شهدت له نصوص من السنة.

ومثلها كذلك قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فإنها جاءت في سياق آيات تتحدث كلها عن بعض القضايا الأسرية والمشاكل الزوجية [البقرة: ٢٣٦-٢٤١]، مما قد يتوهم معه أن لا صلة لهذه الآية بالموضوع العام للآيات. وهو الموطن الذي اعترف سيد قطب في الظلال بعجزه عن الوقوف على صلة ما بين هذه الآيات وآية المحافظة على الصلاة^(١).

وهذا يؤدي على تجاهل كثير من المعاني المهمة والتي نستحضر منها أن هناك صلة وثيقة بين المشاكل الزوجية، والمحافظة على الصلاة من حيث إن هذه المشاكل قد تُسهم في تأخير الصلاة عن وقتها، إن لم تؤد إلى تضييعها، وهو أمر مشاهد.

وثمة ربط آخر وهو أن الصلاة، والمحافظة عليها، وأداءها في أوقاتها يُسهم في التخفيف من المشاكل الأسرية، لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والوضوء الذي يسبقها يؤدي إلى زوال الغضب، الذي هو من الشيطان كما وجه الرسول ﷺ ذلك في الحديث الصحيح.

(١) في ظلال القرآن، ج ٢، ص ٩٧٩، سيد قطب.

وهذه المعاني وغيرها والتي يسمح بها هذا النص بترتيبه، لا ينبغي أن يعرض عنها باحث يستحضر أهداف التفسير الموضوعي.

الثالث : مراعاة سياق الآية نفسها، فعند الكتابة عن مصطلح (الذين في قلوبهم مرض)، وتفسيرها بالمنافقين، ينبغي أن يتنبه الباحث إلى قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [الأنفال : ٤٩]، والتي وردت في ثلاث آيات [الأنفال : ٤٩]، الأحزاب : ١٢ ، ٦٠] ذلك أن العطف في الأصل، يقتضي التغاير، مما يوحي بوجود أكثر من فئة أشار إليها النص، مما يعني أن الذين في قلوبهم مرض قد يكونون غير المنافقين، وهو ما يقتضي تأمله، ثم بحثه ودراسته.

الخطوة الخامسة : كتابة الموضوع

يحسن أن نشير ابتداءً، إلى أننا لن نعرض في هذا المقام إلى الخطوات العامة التي ينبغي اتباعها عند كتابة موضوع ما، بغض النظر عن طبيعته، ومضمونه، فإن هذه الخطوات عرضت لها كتب مستقلة.

إن الخطوات الأربعة المتقدمة، على الرغم مما تضمنته من جهد ونتائج، إلا إنها لا تعد شيئاً ذا بال، ما لم توظف، وتترجم في الخطوة الخامسة هذه، وبخاصة أن مظنة الانفصام بين النظرية والتطبيق قائمة في مثل هذه الدراسات.

لا أدل على هذا الانفصام من تلك الدراسات التي قدمتها مدرسة الأمناء.

فهذا الأستاذ أمين الخولي، الذي جعل أكبر همه وهو يدرس القضايا القرآنية الحرص على الجمع والترتيب وتتبع الدلالات. نراه في دراسته لمعنى نزول القرآن يغرب كثيراً، فقد أجاد في التنظير وأخفق في التطبيق.

لقد تحدث عن معنى النزول عند قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وأنكر أن يكون النزول هنا بمعنى الانتقال والهبوط، وساق آيات ليدل بها على حسن رأيه. بيد أنه أخطأ حين اقتصر على بعض الآيات، فكان جمعه ناقصاً، ثم أخطأ في تفسيره للآيات حتى صرف بعضها عن دلالتها. وأخطأ كذلك في النتيجة التي توصل إليها، حين فسّر النزول في رمضان بأنه التقريب والهداية والأنس به.

كما أنه أخطأ حين احتكم إلى مقرر سابق في الذهن في فهمه لمعنى نزول القرآن في رمضان وسعى إلى الاستدلال له^(١).

إن المسألة أكبر من مجرد عرض نظري لخطوات، لا يعني إتقانها بالضرورة صحة النتائج، ولا الصواب في الرأي، إذ إن ثمة عوامل عدة، لا بد من مراعاتها حتى يتحقق التوافق بين الجانب النظري، والجانب التطبيقي.

لقد شهد بهذا الانقسام أيضاً د. الشرقاوي حيث قال (الذي لا نفهمه هو أن آثار الشيخ أمين الخولي نفسه في التفسير لا

(١) انظر قوله مفصلاً في هدي القرآن، ص ١٢٧ فما بعدها، أمين الخولي، وانظر عرض ونقض لهذا الرأي في اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ٩١١ فما بعدها، د. فهد الرومي.

تحتكم إلى هذا المنهج ... وهكذا ظل الفارق بعيداً بين الواقع والمثال (...)^(١)

إذا كانت الكتابة بعامة لا تؤدي رسالتها ما لم تحسن الإفادة من أصولها، ومناهجها، فإن الكتابة في التفسير الموضوعي تفرض عبئاً إضافياً؛ لأنها تبحث في الكشف عن مراد الله تعالى، وتلك مهمة استفاض النقل في بيان جسامتها، وكثر الحديث عن الشروط والمواصفات بشأنها وشأن من تصدى لها.

يستحضر في هذا المقام علم الموهبة الذي ذكره السيوطي^(٢) في شروط التفسير، فإن له حضوراً، وإن لم يكن منظوراً، ويتمثل في توافر الاستعدادات، والفتوحات، وحسن توظيف الإمكانيات، وقبل هذا وذاك وجود التوفيق والسداد.

ينقل د. رحمانى عن مالك بن نبي قوله (إن الذكاء يتبع دائماً حال النفس فإذا ما فقدت النفس صفاءها فقد الذكاء عمقه، ثم يعقب رحمانى على هذا بقوله ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة : ١٩٤] فلكي تكون عالماً بالتفسير، ينبغي أن لا تكون ذكياً فقط ولكن عليك أن تكون أيضاً تقياً صافي النفس والقلب، إذ إنك تتعامل مع (إنه لقرآن كريم لا يمسه إلا المطهرون) وطهارة الجسم تستوجب طهارة القلب وهما معاً سر الفتح الرباني)^(٣).

وهذا الفرض السامي، يستدعي أموراً مهمة، لا يجوز تجاوزها أو تجاهلها، منها الاطلاع على ما كتب حول هذا الموضوع، سواء

(١) اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، ص ٣١٠، د. الشرقاوي.

(٢) الاتفاق في علوم القرآن، ج ١، ص ٥٠.

(٣) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ٧٣-٧٤.

أكان في إطار الدائرة الإسلامية، أم خارجها، من أجل أن يتعرّف إليه ويحسن التعامل معه، ومع أولئك الذين لهم فيه رأي.

يقول الأستاذ المودودي (إذا أراد الإنسان أن يتبين وجهة نظر القرآن^(١) في مسألة من مسائل الحياة، فيستحسن له أن يطالع ما كتب فيها قديماً وحديثاً بكل إمعان، ويحدد بوضوح ما لهذه المسألة من نواح أساسية ونقاط رئيسية، ويتعرف كذلك ما هو مبلغ تفكير الإنسان، ومدى ما وصل إليه في هذه المسألة عبر التاريخ، وما هي جوانبها التي تتطلب حلولاً، وما هي النقطة التي لم يستطع التفكير الإنساني تخطيها حتى اليوم)^(٢).

إن هذا الكلام المفيد الذي آثرت إيراده بنصه لا يعني، ولا ينبغي له أن يعني أن يدخل الباحث إلى القرآن الكريم وهو يحمل مقررات سابقة حول الموضوع الذي يقصد دراسته.

إن هذا المعنى أكده الأستاذ المودودي نفسه حين حذر من سلبيات المقرر السابق بقوله (على كل من يريد فهم القرآن الكريم، أن يخلي ذهنه ما أمكن، من جميع ما استقر فيه، ثم يكب على دراسته بقلب مفتوح، وقصد نزيه لفهمه، وأما الذين يدرسونه واضعين طائفة من التصورات في أذهانهم مقدماً فما يقرؤون بين دفتيه إلا تصوراتهم أنفسهم، ولا يجدون شيئاً من راحة القرآن)^(٣).

إن مما يميز الكتابة الهادفة في مجال التفسير الموضوعي الذي يقوم أصلاً على معطيات النص، أن الباحث أسير لهذا النص، يدور معه حيث دار، ويكون هواه تبعاً له، ويحسن توضيح هذا التوجيه

(١) التعبير غير دقيق، ولعله من المترجم.

(٢) مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص ٥٢، أبو الأعلى المودودي.

(٣) مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص ٤٨، المودودي.

ببعض الأمثلة التي تتصل بموضوع " المرأة في القرآن " فإنه من الموضوعات التي تضل بها أفهام، وتزل بها أقدام، بسبب ما يزعم أن الإسلام لم ينصف المرأة في جوانب كثيرة، مما يدفع بعض الباحثين تحت وطأة ما يثار من شبهات، يصاحبها ضغط اجتماعي إلى السعي من أجل توجيه النصوص في ضوء احتمالات ضعيفة أو شاذة بغية توظيفها لخدمة غرض في النفس، وحكم سابق.

حدث هذا في الحديث عن معنى "من" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء : ١]، فالتبادر والذي عليه عامة المفسرين أن معنى من في ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا﴾ للتبعيض، ويؤيد هذا التوجيه سياق الآية نفسها ﴿مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ وحديث صحيح صريح (المرأة خلقت من ضلع أعوج ..)^(١) وكان هذا المعنى لم يرق لفئة من الناس^(٢)، فذهبت إلى أن "من" في الآية بيانية ليسلم له قوله أن حواء مساوية لآدم في الخلق، وأنها خلقت مما خلق منه آدم، ولا يخفى تهافت هذا القول ولا غرض أصحابه من الترويج له.

وقريب منه توجيه الأمر في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ رُبُعٍ﴾ [النساء: ٣] حين قال بعضهم إن الأمر هنا للتعجيز، والتهكم، لأن الله ربطه بشرط تحقيق العدل، وهو متعذر بنص آية أخرى - بزعمهم - ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء : ١٢٩]

(١) رواه البخاري، باب الوصاة بالنساء برقم (٥١٨٦).
 (٢) منهم د. عائشة عبد الرحمن، انظر كتابها مقال في الإنسان، ص ٣٣.

ومثل هذا الأسلوب مستخدم في القرآن كقوله تعالى: ﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حديدًا... ﴾ [الإسراء : ٥٠] مما يعني أن التعدد حرام^(١) بنص الآية التي لم تكتف بتحريمه، بل سخرت وتهكمت ممن يحدث به نفسه، وإني على يقين أنه قول متهافت حتى في نفوس من نظر له وروّج إليه، لكنه داء المقرر السابق.

إن الحديث عن المقرر السابق، في هذا المقام يطرح قضية يحسن التعرض لها، تلكم هي: هل تكون البداية من الواقع، أو من القرآن الكريم؟ بمعنى هل ينظر الباحث حوله، ثم يختار موضوعاً، ويذهب به إلى القرآن الكريم ليسأله عن موقفه منه؟

هذا ما ذهب إليه بعض الباحثين، وجعلوه ميزة للتفسير الموضوعي وأطلق عليه د. رحمانى الانطلاق من خارج النص طلباً لفتوى النص، وقال (التفسير الموضوعي نظام لتركيب الآيات المعينة، حول موضوع محدد تفرضه في معظم الأحيان حاجتنا الدينية، أو الاجتماعية أو الخلقية مسبقاً ولذلك يعد هذا المنهج التفسيري مما يدخل إلى القرآن بفكرة مسبقة)^(٢)

جعل د. رحمانى هذا المسلك خاصية للتفسير الموضوعي، وحمل عليها كلام باقر الصدر الذي كان من أوائل من دعا إلى هذا التوجه حين قال بعد أن عرض رأيه هذا (هنا يلتحم القرآن مع الواقع، واقع الحياة، لأن التفسير يبدأ من الواقع، وينتهي إلى

(١) انظر اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، ج ٣، ص ١٠٦٧، فما بعدها، فقد عرض ونقض هذا الافتراء.

(٢) التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص ٥٠.

القرآن بخلاف التفسير التحليلي، الذي يبدأ من القرآن وينتهي إليه^(١).

قد تتعدد استمدادات الكتابة في ضوء ما تقتضيه طبيعة البحث، ويبقى الركن الرئيس فيها ما تجمع من خلال خطوة التفسير التحليلي تجنباً للكتابة الإنشائية، ولا يستغني بحال عن الأحاديث النبوية بعد التأكد من صلاحيتها للاحتجاج بها من حيث الثبوت والدلالة، وكذلك المعارف العامة، على أن يقدر هذا بقدره كي لا يطغى على الطابع القرآني للموضوع، والذي يحافظ عليه أيضاً اختيار العنوان المحدد، والالتزام بمضمونه في أثناء البحث.

وبهذا الضبط المتزن الذي لا يطغى فيه جانب على آخر، وفي ضوء ما سبق ذكره، لا يبقى معنى لقول من قال : (إذا أردنا التعرف عن كذب على حقيقة موقف القرآن - هذا الكتاب المعجز - في موضوع ما لا ينبغي أن ندخل معه غيره من العناصر التي تشكل بنود البحث وهيكليته، كأحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين، لأننا بهذا نضيف بنوداً غير قرآنية إلى عناصر الموضوع المراد معرفة موقف القرآن منه)^(٢)، ذلك أن الحرص على الكشف عن موقف القرآن، بخاصة من موضوع ما لا يسوغ بحال تجاهل ما يتصل به من أحاديث، بخاصة ما كان منها تفسيراً للآيات، ولا يخفى على أحد مكانة السنة بالنسبة للقرآن، حتى قيل إن القرآن أحوج إلى السنة منه إلى القرآن. أما ما ورد عن الصحابة والتابعين من أقوال فإنها تنزل منزلتها عند العرض للتفسير التحليلي للآيات،

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ٣٢.

وتجاهل هذا، والإعراض عنه يؤدي إلى ظهور دراسات إنشائية ثقافية.

إن الخطوات المتقدمة ينبغي اتباعها في بعض المجالات، وهي: الموضوع والمفردة والأداة، لأن هذه المجالات تستدعي اختياراً، وجمعاً وترتيباً، وهو ما تضمنته الخطوات السابقة.

أما بقية المجالات وهي: السورة، والموضوع في السورة، والمقالة التفسيرية، فلها شأن آخر، يحسن بنا أن نعرض لها بغية اكتمال البيان لطريقة عرضنا لهذه المجالات ودراستها.

تتجه همة الباحث - كما لا يخفى - في هذه المجالات إلى الكشف والبيان دون الجمع والترتيب، لعدم الحاجة إليهما، فالمقالة التفسيرية يعرض لها الباحث في ضوء آية، في حين يعرض الباحث إلى الموضوع في السورة من خلال عدة آيات - وربما آية واحدة - الأصل فيها أن تكون قطعة واحدة كقصة البقرة وقصة الإفك.

خطوات البحث في السورة

إن للسورة وضعاً مختلفاً، يستدعي رسم خطوات تسهم في الوصول إلى الغاية من دراستها، ولا نحسب أن هذه الخطوات تبعد كثيراً عن المجالين المتقدمين، لأنهما في الأصل لا يخرجان عن إطار السورة.

عرض بعض الباحثين للخطوات التي ينبغي اتباعها عند دراسة السورة، سوف نعرضها بإيجاز، بغية بسط المسألة أمام القارئ وتقديم صورة متكاملة إلى حدٍ ما لما يعرض في هذا الشأن.

عرض أستاذنا الجليل د. مصطفى مسلم لهذه الخطوات قائلاً
 (لتفسير السورة الواحدة تفسيراً موضوعياً، لابد من اتباع خطوات
 منهجية عملية ليؤتي العمل ثماره، وتكون الثمار المتوقعة مكافئة
 للجهد المبذول ، ونذكر فيما يلي هذه الخطوات، بشكل موجز ثم
 نعود إلى تفصيل بعضها.

١. التقديم للسورة بتمهيد، يعرض فيه إلى اسمها وسبب نزولها
 وفضلها.

٢. محاولة التعرف إلى الهدف الأساسي للسورة.

٣. تقسيم السورة بخاصة الطويلة إلى مقاطع.

٤. ربط هذه المقاطع وما يستنبط من هدايات من كل منها بالهدف
 الأساسي للسورة.^(١)

ذكر د. رحمانى ست خطوات ينبغي اتباعها وهي بإيجاز:

١. تمهيد يعرض فيه الباحث أهم القضايا المتعلقة بالسورة مثل
 اسمها وفضلها ووقت نزولها.

٢. قراءة السورة قراءة تدبرية لاكتشاف وحدة الموضوع.

٣. تقسيم السورة إلى فقرات للتحكم فيها.

٤. ربط أفكار السورة وبيان الهدف المتوحد الذي ترمي إليه.

٥. بحث التناغم الصوتي لبيان دوره في الحفاظ على وحدة السورة.

(١) مباحث في التفسير الموضوعي، ص ٤٠، بتصرف، د. مصطفى مسلم.

٦. الخروج بتصوّر محدد عن موضوع السورة كنتيجة لعملية التحليل والتركيّب المترابطين^(١).

ذكر د. الدغامين ست خطوات كذلك نلخصها فيما يلي:

١. يلزم الباحث أن يعرف البيئة المعنوية التي نزلت فيها السورة.
٢. النظر إلى السورة نظرة شمولية، من أول آية وحتى نهاية السورة.
٣. النظر المتأمل في آيات السورة، لإدراك ما بين آياتها من مناسبات.
٤. إن كثيراً من سور القرآن تؤدي غرضها الأساسي وموضوعها الشامل في عدة مراحل وينبغي أن تتعاقب كل مرحلة مع اختها.
٥. ذكر المناسبات بين كل جملة وجملة وآية وآية في السورة.
٦. تفسير السورة تفسيراً تحليلياً^(٢).

في حين نرى د. الخالدي يورد إحدى عشرة خطوة يصفها بأنها الخطوات المرحلية المتدرجة للسير في التفسير الموضوعي للسورة. وهي عنده بإيجاز:

١. ذكر اسم السورة التوقيفي.
٢. معرفة اسم السورة الاجتهادي.
٣. تحديد زمان ومكان نزول السورة.
٤. بيان جو نزول السورة.
٥. تحديد أهداف السورة الأساسية.
٦. التعرف على شخصية السورة.

(١) التفسير الموضوعي، ص ٦٥ - ٦٦ بتصريف، د. رحمانى.

(٢) منهجية البحث في التفسير الموضوعي، ص ١٣٤ - ١٣٨ بتصريف.

٧. ربط السورة بما قبلها من السور.
٨. تقسيم السورة الطويلة والمتوسطة إلى أقسام.
٩. تقسيم الوحدة إلى دروس موضوعية.
١٠. استخلاص أهم حقائق السورة.
١١. الاطلاع على تفسير السورة في أمهات كتب التفسير.^(١)

بعد أن وضعنا بين يدي القارئ الكريم هذه الخطوات كما يراها أصحابها نسعى على هدي منها إلى إيراد ما نراه نحن في هذا المقام، وسوف نبدي في أثناء عرضنا للخطوات كما نراها بعض ملحوظات على ما ذكرنا آنفاً من خطوات ذكرها أصحابها.

نرى أن الدراسة المتصلة بالسورة تقسم قسمين رئيسيين هما:

(أ) دراسة عن السورة. (ب) دراسة في السورة.

(أ) : الدراسة عن السورة

يحسن بالباحث قبل أن يدخل إلى السورة أن يتعرف إليها من خلال الوقوف على بعض المعلومات المتصلة بها حتى يستحضرها وهو يباشر دراسته للسورة نفسها.

تشتمل الدراسة عن السورة اسمها أو أسماءها مع التنبيه إلى عدم المبالغة في التعويل على الأسماء في تحديد مفهوم، أو بيان معنى بخاصة ما كان من هذه الأسماء اجتهادياً، لأنني أحسب أن وظيفة اسم السورة أو أسمائها محدودة، ولا أغفل في هذا المقام، ما ذكره

(١) التفسير الموضوعي، ص ٧٣ - ٧٥ بتصرف، د. الخالدي.

العلماء، من وجود تناسب بين اسم السورة ومقاصدها، وهو على أي حال أمر اجتهادي ذوقي^(١).

يعرض الباحث إلى كيفية نزول السورة، هل نزلت دفعة واحدة أو نزلت متفرقة، لأن معرفة هذا الأمر يعين على تحديد غرضها الأساسي، ويوفر مزيداً من الاطمئنان إلى تناسب آياتها وترابطها، وأكثر ما تدعو الحاجة إليه في بعض السور الطويلة نسبياً.

يجتهد الباحث في معرفة أسباب النزول المتصلة بالسورة، لأنها السبيل الأمثل إلى بيان الجو العام الذي نزلت فيه السورة.

وتعين هذه الأسباب كذلك على تحديد غرض السورة، إلى حد ما بخاصة إذا تعددت، مع ضرورة التنبيه إلى ما صح منها، وما لم يصح، ثم التنبيه ثانية إلى عدم تعميم دلالة هذا السبب على السورة كلها.

لا بأس بذكر ما ورد في فضائل السورة من أحاديث، شريطة التأكد من صحتها بسبب قلة ما صح منها، ولا يحسن المبالغة في هذه المسألة، لأنه ليس لها أثر في دراسة السورة نفسها، فإن لكل سورة في القرآن الكريم فضلاً ما بعده فضل لأنها كلام الله تعالى.

يدرج بعض الباحثين ضمن الدراسة عن السورة بحث موضوع التناسب بين السورة وما قبلها وما بعدها من السور، وإذا كان أصحاب هذا التوجه ينطلقون من رؤية مبنية على أن ترتيب السور في القرآن الكريم توقيفي فليس بمستنكر عليهم صنيعهم هذا.

(١) انظر مزيد تفصيل لهذه القضية في الإتيان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١١٤، السيوطي.

إن القول بأن ترتيب السور توقيفي قول معتبر وله حظ من النظر، مما يعني أن الأمل بوجود تناسب ما بين السور المتجاورة أمر ممكن، إذ لا يتصور أن يخلو هذا الترتيب التوقيفي من حكم وأسرار. إذا صح ذلك وأظنه كذلك فإنه يحسن بنا أن نعرض للوجه الآخر للمسألة التي نحن بصدها في ضوء الهدف الذي نسعى إليه وهو تفسير السورة وتميزها عن غيرها بما تضمنته من غرض عام، وبما لها من شخصية مستقلة متميزة. وهذا يفرض علينا أن لا يطغى جانب على جانب.

إن المبالغة في إثبات التناسب بين السور حتى لو سلك الساعون له مسلك التكلف قد يفقد السورة تفردا عن غيرها، ويخلط غرضها العام بالأغراض الأخرى، وهذا لا يخدم الدراسة التي نحن بصدها.

لا يغني في هذا المقام إثبات التناسب بين خاتمة سورة و فاتحة أخرى في اعتبار أن التناسب قائم بين المضمين، كما هو الحال في سورة آل عمران التي ختمت بقوله تعالى ﴿ .. وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وبسورة النساء التي تلتها.

وجاء في فاتحتها قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ [النساء: ١] فإن التباين ظاهر بين أغراض السورتين في مجالات عدة حتى أمكن القول إن سورة آل عمران تعنى بالشؤون الخارجية للدولة الإسلامية في حين تعنى سورة النساء بالشؤون الداخلية لها.

يحسن بالباحث في ضوء ما سبق أن يسعى إلى النظر في السورة السابقة التي هو بصدد دراستها، وكذا السورة التالية لها من خلال تأمل مضامين هذه السور.

قد يتمكن الباحث من الوقوف على بعض أوجه التناسب كأن
يكشف أن بينهما شيئاً من التكامل، أو التقابل، أو الانتقال من
حال إلى حال، أو التفصيل بعد إجمال، أو التوضيح بعد إبهام.

قد يخدم هذه القضية التمثيل بما أورده د. الخالدي في
التناسب بين سورة محمد وسورة الأحقاف التي قبلها وكذا سورة
الفتح التي بعدها - على الرغم من أنه سبقت الإشارة إليه - وسوف
نقتطف بإيجاز بعض ما ذكر على هذا النحو:

١. تتولى سورة الأحقاف عرض الأدلة على الوحدانية والرسالة
والوحي وتقوم بنقض الشرك، ودحض شبهاته.

وتأتي بعدها سورة محمد لتأمر الذين استجابوا لموضوع سورة
الأحقاف، بقتال الكفار الذين أعرضوا عن موضوع سورة
الأحقاف.

٢. تبين سورة الأحقاف مآل وعاقبة الذين كفروا، وهي الهلاك
والدمار، والخسران، وتأتي بعدها سورة محمد لتقرر تطبيق تلك
العاقبة عملياً في الدنيا، حيث تأمر الذين آمنوا بقتال الذين
كفروا.

٣. تتصل آخر سورة الأحقاف مع أول سورة محمد، فإن آخر سورة
الأحقاف قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ وأول
سورة محمد قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾.

كأن أول سورة محمد تفسير لآخر سورة الأحقاف، وأورد كذلك
مظاهر أخرى لهذا التناسب الذي يراه.

ثم ذكر بعد ذلك أوجه التناسب بين سورة محمد، وسورة الفتح التي تليها وكان مما قاله :

١. في سورة محمد حديث عن القتال ، وفي سورة الفتح حديث عن الانتصار.

٢. في سورة محمد وعد عملي بالنصر لمن نصروا الله ، وفي سورة الفتح تحقيق عملي ميداني لذلك الوعد النظري^(١).

إذا رأى الباحث أن مثل هذه الإشارات قد تخدم دراسته للسورة، فلا ضير من توظيفها في مكانها المناسب، مع ضرورة التنبيه إلى الحذر من التكلف والإسهاب في العرض.

ونحن نتحدث عن ربط السورة بغيرها فلعله من المفيد أن ينظر الباحث في السور التي تشترك مع السورة - موضوع الدراسة - في ذكر بعض الموضوعات ليقف على عرضها لها، فإن لهذا النوع من النظر ثمرة ترجى.

ثمة ملحوظة عامة يحسن ذكرها في هذا المقام، وهي عدم التوسع في الدراسة عن السورة، لأنها بمثابة تمهيد، وتوطئة، يقصد منها تهيئة الباحث للدخول إلى السورة، والشروع في دراستها. وهو ما يمكن أن نختصره بقولنا أن القسم الأول وسيلة، والثاني غاية.

(ب) : الدراسة في السورة

قد يعبر عن هذه الدراسة، بأكثر من عبارة كلها متشابهة وتؤدي غرضاً واحداً، فإنه يمكن القول إن هذه الدراسة هي دراسة في السورة لنميزها عن القسم الأول الذي هو دراسة خارجية للسورة.

(١) انظر التفسير الموضوعي، ص ٢٦١ - ٢٦٣ بتصرف، د. الخالدي

كما يمكن القول أن هذه الدراسة هي دراسة للسورة باعتبار أن الدراسة ما هي إلا تفسير يكشف عن دلالتها، وهداياتها، وكذا قولنا دراسة السورة أي تفسيرها.

يبدو لي أن الدراسة الموضوعية للسورة سوف تحقق الغاية المرجوة منها، إذا اتبعت الخطوات التالية مرتبة حسب ورودها:

١. تفسير السورة تفسيراً تحليلياً، وقد سبق تفصيل القول في أهمية التفسير التحليلي في هذا الوطن عند الحديث عن الخطوة الرابعة من خطوات التفسير الموضوعي للموضوع.

ولا أرى أن يدون التفسير التحليلي في البحث، وإنما يكون بين يدي الباحث ينهل منه ويحيل إليه ويعتمد عليه ويذكر منه في دراسته ما تدعو الحاجة إليه بإيجاز.

تحقق هذه الخطوة الغاية المرجوة منها عندما تكون البداية منها، فهي الخطوة الأولى، ولا ريب، وإذا كان ذلك كذلك، وهو كذلك فإن المرء يستهجن صنيع بعض الباحثين ممن أوردنا تصورهم للخطوات آنفاً حين عمدوا إلى وضع هذه الخطوة آخر الخطوات.

٢. السعي إلى وضع عنوان للسورة أو الكشف عن الغرض العام لها، وهو غير البحث في اسمها، لأنه ليس بلازم أن تكون الصلة قائمة بين اسمها ومضامينها كلها، فلا صلة في الغالب بين اسم السورة وغرضها العام فيما يبدو لنا.

يبرز الغرض العام للسورة من خلال الدلالات، التي تجود بها الآيات، حيث يمكن أن تتصافر جميعها، لتكون غرضاً عاماً للسورة.

إن هذه الخطوة تبدأ من تجميع متفرق بإيجاز للخروج بالغرض العام، ثم يليها تفريق متجمع بالتفصيل، ليتسنى تفسير السورة تفسيراً موضوعياً، يظهر من خلاله التناسب بين أجزاء السورة، وارتباط مضامينها بالغرض العام الذي كان قد انتزع منها مسبقاً.

وسوف نجتهد في إبراز هذا في دراستنا لسورة المنافقون.

أحسب أن الباحث إن تمكن من تحديد الغرض العام للسورة، فإنه سيكون قد وقف على وجه التناسب بين آيات السورة، وأحسن الربط بين بدايتها ونهايتها دونما تكلف.

يعني هذا فيما أرى أن لا يكون البحث في المناسبات بين الآيات خطوة مستقلة، تكون هدفاً في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة تقود إلى تحديد الغرض العام.

هذا الغرض إنما يتحقق إذا توافر له شيء من التناسب في الجملة، وهذا القدر الذي نسعى إليه، وليس هو ذلك التناسب الذي يحرص بشتى الوسائل على إيجاد مناسبة ورابط بين كل آية والتي تليها حتى نهاية السورة، لأن إثبات التناسب هنا وسيلة لغاية، في حين أن الذين عرضوا إلى موضوع التناسب كان عندهم غاية وهدفاً.

٣. السعي إلى ربط القضايا الجزئية في السورة بغرضها العام، ويتحقق هذا من خلال استيعاب القضايا الجزئية، التي جاد بها قبل التفسير التحليلي، ثم ترتيبها تحت العنوان الكبير، الذي هو الغرض العام، كما صنعنا في سورة المنافقون.

يجتهد الباحث في هذا المقام في التمييز بين قضايا السورة، فإن منها ما هو أصيل، ذو علاقة وثيقة بالغرض العام، ومنها ما هو دون ذلك، وهذا يعني تسليط الضوء عليها حسب صلتها بالغرض العام.

لا ينبغي أن يفهم أن هذا التوجيه دعوة لإغفال بعض قضايا السورة لحساب قضايا أخرى، فقد سبق أن أشرنا إلى خطورة هذا المسلك، بل إنها الرغبة في إيجاد توافق وتوازن وانسجام بين الغرض العام، وقضايا السورة الفرعية في ضوء صلتها به.

قد يعين على تحقيق هذه الخطوة وضع عناوين جانبية لمضامين السورة، عند البدء بكتابة الموضوع.

٤. استحضار العلوم التي تعد استمداداً لعلم التفسير، مثل المآثور بشقيه المرفوع والموقوف، وعلم اللغة، وأخبار العرب. فهذه العلوم وإن كانت حاضرة في الخطوة الأولى وهي خطوة التفسير التحليلي، فإن أفرادها في خطوة مستقلة يحقق لها في هذا المقام غرضين اثنين نحرص عليهما وهما:

الأول: التنويه بالأثر الإيجابي لها، حين يحسن الباحث توظيفها، وبتثا في دراسته ليبعد عنها الصفة الإنشائية الذوقية، وهو ما تشكو منه دراسات عدة في هذا الميدان.

والثاني: التنبيه إلى ضرورة إيراد ما تدعو الحاجة إليه فقط، على أن يعرض أيضاً بأسلوب يوحي بأنها عوامل مساعدة لتحافظ الدراسة على صفتها القرآنية، وتبقى في إطار السورة، وفي فلك غرضها العام.

٥. الشروع بكتابة الموضوع، وقد سبق الحديث عنها عند خطوات التفسير الموضوعي، بيد أن ما تختص به دراسة السورة هو الكشف عن هداياتها، والربط بينها بأسلوب لا تنافر فيه، بغية تحقيق الوحدة الموضوعية للسورة التي طالما نادى بها فريق، وأطلق عليها فريق آخر الوحدة المحورية أو الغرض العام .

أحسب في هذا المقام أن تقسيم السورة إلى مقاطع قد يعيق تحقيق هذا الهدف، لأن الدراسة تصبح إلى التفسير الإجمالي أقرب، ثم إن هذا التقسيم يوحي بأن الدراسة متجهة إلى الآيات أصالة وليس إلى الموضوعات.

يبدو الفرق بين هاتين الطريقتين فيما أرى حين نضمّن الدراسة الآيات، فتكون جزءاً من بنية الموضوع، لا أن نورد الآيات مقطوعاً مقطوعاً ثم نتبعها بالشرح والبيان.

إن هذه المسألة لا تعدو أن تكون مسألة فنية، إن صح التعبير، لأن الآيات على أي حال هي المحور، منها يبدأ الموضوع، وإليها يعود.

ولقد بدا لي أن هذه الطريقة أسلم وأحكم من خلال تطبيقها في دراستي لسورة المنافقون، بيد أنا نعترف أن هذا المنهج يناسب السور القصيرة، والمتوسطة، أما السور الطويلة فإن ثمة صعوبات قد تعترض هذا المنهج، فيضطر الباحث إلى تقسيمها، ولا حرج في ذلك ما دام أنه مستحضر الطريقة التي أشرنا إليها، والتي نحسب أنها مناسبة.

نذكر ونحن بصدد الحديث عن الكتابة بأمور سبق ذكرها، وذلك لأهميتها ومناسبة المقام لها، ومن أهمها تجنب الدخول إلى

دراسة السورة بمقرر سابق في الذهن، والحرص على أن تبقى الدراسة قرآنية.

نذكر كذلك من تحول الكتابة من دراسة في سورة إلى دراسة لموضوع قرآني، أو موضوعات، ويحدث هذا حين يكثر استحضار الآيات ذات الصلة بموضوعات السورة من السور الأخرى، عندها تتوارى معالم السورة، وتختفي شخصيتها، خلف موضوع قرآني أو موضوعات.

أحسب أن هذه الخطوات بقسميها كفيلة بأن توصل الباحث إلى نتائج مرضية حرصنا على اختصارها، وعدم الخلط بينها وبين التوجيهات النظرية، كما حرصنا على الفصل بين الدراسة عن السورة والدراسة للسورة نفسها وهي أمور افتقدنا بعضها فيما عرضنا من خطوات كما رأها أصحابها. وهي فرصة للباحث حين يستحضرها جميعها، ويجتهد في الإفادة منها.

يمكن للباحث في مجال الموضوع في السورة أن يفيد من هذه الخطوات، إذ إن منهجية البحث بين المجالين ليست ببعيدة، فإن الباحث في مجال الموضوع في السورة لا يستغني عن تقديم لمحة موجزة عن السورة التي تضمنت الموضوع الراغب في بحثه.

أهم مراجع هذا القسم

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار عالم الكتب، بيروت.
٢. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن العربي، ت محمد علي البجاوي، ط عيسى الحلبي وشركاه.
٣. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ط دار الشعب، القاهرة.
٤. أصول الفقه الميسر، سميح عاطف الزين، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١٠هـ.
٥. أصول الكلمات، د. محمد يعقوب تركستاني، ط١، ١٤١٢هـ.
٦. اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، د. محمد إبراهيم شريف، ط١، دار التراث، القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٧. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.
٨. البحر المحيط، أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
٩. البداية في التفسير الموضوعي، د. عبد الحي الفرماوي، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧م.
١٠. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

١١. البيان القرآني، د. محمد رجب البيومي، ط مجمع البحوث، القاهرة، ١٩٧١م.
١٢. التبيان في أقسام القرآن، شمس الدين محمد بن قيم الجوزية، صححه وعلق عليه طه شاهين، مكتبة القاهرة، بدون معلومات.
١٣. التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، بدون معلومات.
١٤. الترتيب والبيان عن تفصيل آي القرآن، محمد زكي صالح، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ.
١٥. التفسير: معالم حياته.. منهجه اليوم، أمين الخولي، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
١٦. التفسير البياني للقرآن، د. عائشة عبد الرحمن، ط٣، دار المعارف، مصر.
١٧. تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، محمد رشيد، ط دار المعرفة، بيروت.
١٨. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، وأيضاً ط١، دار ابن حزم، الرياض.
١٩. تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت، ط٧، دار الشروق، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٢٠. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢١. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، د. صلاح الخالدي،
ط١، دار النفائس، الأردن، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٢. التفسير الموضوعي في المدرسة القرآنية، باقر الصدر، ط١، الدار
العالمية للطباعة، بيروت.
٢٣. التفسير الموضوعي في كفتي ميزان، د. عبد الجليل عبدالرحيم،
ط١، عمان، ١٩٩٢م.
٢٤. التفسير الموضوعي للقرآن، د. أحمد الكومي، د. محمد القاسم،
ط١، د. ن، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٢٥. التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، د. أحمد رحمانى،
منشورات جامعة باتنه، الجزائر.
٢٦. تفصيل آيات القرآن الحكيم، جول لابوم، ط٢، دار إحياء
الكتب العربية، ١٣٧٤هـ.
٢٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري،
تحقيق: أحمد شاكرك، ط٢، دار المعارف، مصر، ط دار الفكر،
بيروت.
٢٨. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، ط٢، دار
الكتب المصرية، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.
٢٩. الجواهر في تفسير القرآن، طنطاوي جوهرى، ط عيسى البابي
وشركاه، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م.
٣٠. دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، د. أحمد جمال
العمرى، ط١، مكتبة الخانجي، مصر، ١٤٠٦هـ.

٣١. دراسات في التفسير الموضوعي، د. زاهر بن عواض الألمعي، ط، د. ن، ١٤٠٥هـ.
٣٢. دراسات في القرآن، د. سيد أحمد خليل، ط١، دار المعارف، مصر.
٣٣. دستور الأخلاق في القرآن، د. محمد عبد الله دراز، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٣٤. الرسالة، الإمام الشافعي.
٣٥. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، ط١، ١٩٦٥م، القاهرة.
٣٦. الزينة في الكلمات الإسلامية.
٣٧. سنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم، محمد صادق عرجون.
٣٨. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ط، دار السلام، الرياض.
٣٩. علم المناسبات، د. محمد عمر بازمول، ط١، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ.
٤٠. علوم القرآن، د. عدنان محمد زرزور، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت.
٤١. الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت الشرقاوي، ط١، مكتبة الشباب، مصر.

٤٢. الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم، محمد مصطفى، ط٤، دار الجيل، دمشق، ١٩٨٩م.
٤٣. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ط٢، دار القلم، دمشق، ١٤٠٩هـ.
٤٤. كتاب الحيوان، أبو عمرو الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون.
٤٥. لسان العرب، ابن منظور، ترتيب الطاهر الزاوي، ط عيسى البابي، القاهرة.
٤٦. مباحث في التفسير الموضوعي، د. مصطفى مسلم محمد، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٤٧. محمد عزة دروزه وتفسير القرآن الكريم، د. فريد مصطفى.
٤٨. المدخل إلى التفسير الموضوعي، د. عبد الستار فتح الله السعيد، ط١، دار الطباعة والنشر، القاهرة.
٤٩. المدخل إلى القرآن الكريم، د. محمد عبد الله دراز، ط١، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار القرآن الكريم، الكويت ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
٥٠. المدنية والإسلام، الأستاذ محمد فريد وجدي، ط٢، القاهرة.
٥١. المستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد على الصغير، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م.
٥٢. المعجم المفصل لمواضيع القرآن المنزل، محمد خليل عيناني، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢١هـ.

٥٣. المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم، محمد بسام الزين، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ.
٥٤. المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، دمشق.
٥٥. المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم، صبحي عبد الرؤوف، دار الفضيلة، القاهرة.
٥٦. مناهج تجديد في النحو والبلاغة والأدب والتفسير، الأستاذ أمين الخولي، ط١، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦١م.
٥٧. منهجية البحث في التفسير الموضوعي، د. زياد الدغامين، ط١، دار البشر، ١٩٩٥م، عمان.
٥٨. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، ت عبد المنعم إبراهيم، ط١، مكتبة الباز، مكة المكرمة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٩. النبأ العظيم، د. محمد عبد الله دراز، ط١، دار السعادة، القاهرة، ١٩٦٠م.
٦٠. نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، الشيخ محمد الغزالي، ط٣، دار الشروق، بيروت، ١٤١٧هـ.
٦١. نظرية المعنى في النقد الأدبي، د. مصطفى ناصف، ط١، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٥م.
٦٢. الوحدة الموضوعية في القرآن، د. محمود حجازي، ط١، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

القسم الثاني

تضمن القسم الأول ما نحسب أنه تأصيل لهذا النوع من التفسير، وقد حرصنا على بسط هذا القسم لأننا لم نرَ من بسط القول فيه، ورغبة منا في أن يتحقق الغرض الذي نهدف إليه، فإننا أفردنا القسم الثاني من هذا الكتاب للتمثيل للمجالات التي سبق التفصيل فيها، وهي الموضوع، ومثلنا له بثلاثة موضوعات:

(١) الفرح في ضوء القرآن الكريم، وتوسعنا في بحثه.

(٢) والكعبة في القرآن .

(٣) وخلق آدم عليه السلام في القرآن.

وجاء البحث في الموضوعين الثاني والثالث متوسطاً بقصد تنوع النماذج.

وجاء في المجال الثاني، وهو السورة، تفسير سورة المنافقون تفسيراً موضوعياً، وتعمدنا اختيار هذه السورة لأنها ذات موضوع واحد.

وتحدثنا في المجال الثالث، وهو الموضوع في سورة، عن المستحقين للزكاة، كما بينتهم سورة التوبة، وقد بسطنا القول في هذا الموضوع بغية تسليط الضوء على هذا المجال.

عرضنا في المجال الرابع، وهو المفردة القرآنية، لكلمة الإحسان في القرآن، وفي المجال الخامس، وهو مجال الأدوات في القرآن، قدمنا دراسة موجزة لحرف الجر " إلى " .

وقدمنا في المجال السادس، وهو المقالة التفسيرية مقالتين، جعلنا الأولى تحت عنوان قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ

آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّنا نَصَارَى ﴿ [المائدة : ٨٢] وتوسعنا فيها، ثم
 قدمنا مقالة موجزة في ضوء قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى
 يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١] .

ولست أزعـم أن التوافق حاصل بين التأصيل والتمثيل، فإنها
 محاولات قُصد منها تطبيق ما ذكرنا من خطوات، وتوضيح ما أوردنا
 من مجالات، وقد يوفق غيرنا إلى تقديم أمثلة أكثر مناسبة، فربَّ
 مُبَلِّغٍ أوعى من سامع.

الفرح في ضوء القرآن الكريم

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ، لَهُ الْحَمْدُ، سُبْحَانَهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى ﴾ [النجم : ٤٣].

الإنسان .. هذا المجموعة من الانفعالات، لا يخلو وهو يمضي في رحلته الدنيوية، من أن يكون فرحاً أو حزيناً، والفرح هو الأصل، لأنه الأنسب إلى طبيعة النفس السليمة التي فطر عليها.

بيد أن الأحوال قُلب، والأيام دول، فتارة تبش الدنيا للإنسان فيفرح، وتداعب منه العواطف، ثم بعد حين تعصف به العواصف، وهو بذلك بين مفرحتين، قاعد بين سلامة وحين.

المفرحات كثيرة، وكلُّ يسعى إليها، والمحزونات كذلك، وكثر يهربون منها، ولكن لنا أن نتساءل كما تساءل الفلاسفة من قبل: لِمَ يقع الناس في الشقاء وهم يهربون منه؟ ولِمَ تفتهم السعادة والكل يحرص عليها؟

هذا الاضطراب أو الخلل أيعود إلى سوء استعمالنا لهذه الانفعالات؟ فنفرح فيما لا ينبغي على الوجه الذي لا ينبغي؟ أم أن فقدان الضوابط أدى إلى طغيانها - أي الانفعالات - فغدا عدم الاتزان سمة بارزة في الحياة الإنسانية، حتى صرت ترى من الناس - والحالة هذه - من يألم من اللمس، ويجفل من الهمس، وعلى صعيد آخر، أناس غلاظ الأكباد، لا انسجام عندهم مع دواعي الفرح، ولا انقياد.

أم أن لخفاء بعض المعالم أثراً في عدم تمايز أقسام الفرح،
المحمود منها والمذموم، ثم المباح، فأدى هذا التداخل إلى سلبيات
وانحرافات.

تساؤلات ومفارقات تضافرت فكانت هذه الدراسة القرآنية
التربوية للفرح تهدف إلى جمع متفرقه، ولمّ شعثه، لتنتظم في صعيد
واحد، تتضح فيه معاله، وقد قيل: كم من منفرد حيل بينه وبين
أخيه، ونازح عن أمه وأبيه، ومنفصل عن فصيلته التي تؤويه.

لقد شجع على هذه الدراسة أني لم أجد - بعد طول بحث
ونظر - من كتب في هذا الموضوع، وهذا مبلغ علمي في ذلك.

جاءت هذه الدراسة في ضوء القرآن الكريم، وكان هو محورها،
واستعنت بالدراسات الإنسانية، لعلها تكون خطوة في الاتجاه السليم
نحو تأصيل لانفعال الفرح بخاصة، والانفعالات الأخرى بعامة،
وهي من جهة أخرى محاولة لتقديم دراسة تطبيقية لموضوع قرآني في
ضوء خطوات التفسير الموضوعي.

تمهيد :

الفرح واحد من عدة انفعالات تشكل بمجموعها عند بعض
علماء النفس الانفعالات الأصلية أو الأساسية^(١) للنفس
البشرية، وهي: الفرح، والحزن، والحب، والكراهة، والرغبة،
والتعجب^(٢).

(١) انفعالات النفس، ص ٥٠، ديكارت، ترجمة وتعليق جورج ريناتي،
ط بيروت، دار المنتخب العربي ١٤١٣هـ.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

ينبثق عنها ما سُمِّي بالانفعالات الخاصة، وهي تربو على الثلاثين عند "ديكارت"^(١) ومنها: التكبر، والحسد، والشماتة، والندم، والرأفة. لكن هذه وأشباهها عند آخرين بعض أنواع الانفعالات الأصلية، ويبدو التقسيم فنياً^(٢).

إن الفرح الذي يعنينا في هذه الدراسة ذاك الفرح الفطري المعروف، وهو كغيره من الانفعالات التي خُلقت مع الإنسان وجُبِلت عليها النفس، فما من إنسان إلا وهو يفرح ويحزن، كما قال علماء النفس، وسبقهم السلف إلى هذا المعنى بعبارة أكمل نقلت عن ابن عباس ونسبها بعضهم إلى تلميذه عكرمة جاء فيها: "ليس من أحد إلا وهو يحزن ويفرح، ولكن المؤمن يجعل مصيبتَه صبراً، وغنيمته شكراً"^(٣).

قيل إن الفرح ليس خاصاً بالإنسان، فإن الحيوانات تفرح، وتعبر عن فرحها بالضحك^(٤) باعتباره أهم الإشارات الدالة على الفرح^(٥)، والغالب أنها تعبر عن فرحها بحركات قد يعرفها من يُعنى بشؤونها.

قد لا يقبل "المناطقة" هذا الرأي، وهم الذين يُعرفون الإنسان بأنه حيوان ضاحك - تمييزاً له عن سائر المخلوقات، وهي دعوة

-
- (١) المرجع السابق، ص ٥١.
 - (٢) المدخل إلى علم النفس الإسلامي، ص ٣٤، عدنان السبيعي، ط ١، دمشق، دار قتيبة ١٤١١هـ.
 - (٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ٢٥٨، القرطبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
 - (٤) سيلكوجية الضحك، ص ٨٣، أحمد عطية الله، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
 - (٥) انفعالات النفس، ص ٥١، ديكارت.

لإعادة النظر في هذا التعريف في ضوء تطور الدراسات التي تُعنى بشؤون الطيور والحيوانات، والتي بلغت شأواً يستحق التأمل.

إن الفرح - من حيث هو انفعال طبيعي وشعور وجداني - شيء جميل، وحسبنا دليلاً أنه مشروع في أصله، وهو صفة كمال^(١)، وجاء النص الصحيح في إثباته لله تعالى، قال ﷺ: "لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة"^(٢).

لقد أثبت الرسول ﷺ الفرح لله تعالى، ونحن نثبت لله تعالى هذه الصفة، كما أثبتها له رسوله ﷺ، وكما أثبت الله تعالى لنفسه مثيلاتها من الصفات، كالغضب والحب إثباتاً يليق بجلاله، ويناسب ذاته العلية.

ولا يُلتفت إلى ما ذكره بعض شُرَّاح الحديث^(٣) في هذا المقام من تأويل الفرح بالرضا، بحجة أن الله تعالى منزّه عن الفرح، لأنه اعتزاز وطرب يجده الإنسان من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه، أو يسد به خلته، أو يدفع به عن نفسه ضرراً أو نقصاً.

ولا يتعذر على منصف أن يثبت لله هذه الصفات مع تنزيهه سبحانه عن المشابهة والمماثلة في ضوء قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١].

-
- (١) الضوء المنير على التفسير، ج ٣، ص ٤٦٤، ابن القيم، جمعه علي الصالحي، الرياض، مؤسسة النور.
- (٢) ذكره الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة، ج ١، ص ١٦٤، رقم ٦٠٧، بهذا اللفظ، والحديث أصله في الصحيح بروايات متعددة، انظر صحيح مسلم الحديث رقم ٢٦٧٥، ج ٤، ص ٢١٠٢.
- (٣) دليل الفالحين لطرق ريال الصالحين، ج ١، ص ٨٤، محمد علان الصديقي، بيروت، دار الكتب العلمية

فالرب سبحانه يوصف بالفرح - اللائق بذاته والمباين لفرح الخلق^(١)، وفي هذا إشارة إلى إيجابية الفرح كما ذكرنا، فهو قوام تمتع النفس بالخير الذي تصوره لها انطباعات الدماغ على أنها تملك خيراً معيناً^(٢) يستحق أن يقابل بهذا التأثير المبهج وهو الفرح.

كثير من متع الحياة تتوقف على الفرح، لأن الانفعالات في ذاتها جزء من تكوين الإنسان السوي، والسوء إنما يأتي الفرح من خارجه^(٣) فيحيله إلى شيء مذموم ومضر يؤدي بالإنسان إلى الخسران.

لقد أدرك الفلاسفة وعلماء النفس هذا الأمر، فنبهوا إلى أثر الإرادة في تهذيب الفرح باعتباره انفعالاً، وعبر بعضهم عنها بقوة الأعصاب^(٤)، أو بضرورة ممارسة الفضيلة لتجنب الآثار السلبية للفرح على النفس، ومنهم من ربط بين الفرح كونه انفعالاً وبين قوة التفكير^(٥)، وآخرون وصفوا الضابط الذي يجنب الإنسان سلبيات الفرح بالمكابدة^(٦).

للقرآن في هذا المجال منهج متميز، سيكون محور هذه الدراسة إن شاء الله، بخاصة أن القرآن الكريم يتضمن اثنتين وعشرين آية عرضت للفرح صراحة، بالإضافة إلى آيات أخر ألفت بظلالها على

-
- (١) التفسير القيم، ص ٣٠٨، ابن القيم، جمعه محمد الندوي، مكة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٩٤م
(٢) انفعالات النفس، ص ٦٢، ديكارت
(٣) المرجع السابق، ص ١٠
(٤) المرجع السابق، ص ٦٤
(٥) الدراسات النفسية عند المسلمين، ص ٢٦١، عبد الكريم عثمان، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٠١هـ.
(٦) السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص ١٥٠، أبو الحسن العامري، تحقيق أحمد عطية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

هذا الموضوع، يضاف إليها أحاديث نبوية أسهمت في التأصيل الشرعي للفرح.

حمل خلق الله تعالى لأبي البشر آدم عليه السلام كثيراً من مظاهر التكريم له، فقد خلقه الله تعالى بيديه الكريمتين، قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص : ٧٥].

ونفخ الله تعالى في آدم من روحه، وأمر الملائكة أجمعين أن يسجدوا له ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩] إضافة إلى كثير من مظاهر التكريم والتي عرض لها القرآن، ليس هذا مقام ذكرها.

لقد صاحب مظاهر التكريم هذه تلبس الإنسان ببعض الصفات السلبية، جعلها الله تعالى في النفس البشرية لحكم أرادها سبحانه وتعالى، منها: تأكيد حاجة الإنسان لعناية ربه وهدية ورحمته، فكان أن تلبس الإنسان^(١) أشد التلبس بصفات: كالضعف، والعجلة، وجعلت في قالب أنه جبل عليها، وخلق منها، إمعاناً في إبراز تأصيلها في نفسه.

خلق الإنسان عجولاً يقول تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، ولازمته صفة الضعف ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، ومن الضعف والعجلة نشأت صفة عدم التوازن.

إن الإنسان بصفة عامة غير متزن تجاه انفعالاته، وما يعرض له، وأكد القرآن الكريم هذه الصفة في مواضع منها ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ١٦٩، الطاهر ابن عاشور، بدون معلومات.

خُلِقَ هَلُوعاً. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً ﴿١٩﴾ [المعارج: ١٩-٢١]، والهلع قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يحزنها أو ما يسرها أو عند توقع ذلك والإشفاق منه^(١).

والفرح انفعال جبل عليه الإنسان وتلبس به، ومن الخذلان بقاء النفس على ما جبلت عليه^(٢)، فلا بد والحالة هذه من مقابلة هذا الفرح الفطري بشيء مكتسب ليضبط هذا الانفعال، وهذا متوافر في توجيهات الشرع وهي تؤدي هذه المهمة خير أداء. هذه المهمة التي أوكلها الفلاسفة وعلماء النفس إلى الإرادة أو المكابدة، أو قوة التفكير، كما أسلفنا، وإن كنا نرى أن هذه كلها إلى التفاهم أقرب منها إلى التصادم في القيام بمهمة ضبط الفرح مع تمييز المنهج الإسلامي في هذا المقام.

حرص الإسلام على تهذيب الفرح وتوجيهه لإبراز الجانب الإيجابي منه، ولا استثماره بما يعود على النفس بالخير والسعادة، خلافاً لبعض المدارس الفلسفية التي ترى ضرورة استئصال الانفعالات - والفرح واحد منها - لأنها أمراض حقيقية.

كلمة في التعريف:

الفرح - الانفعال في النفس، والآثار في الجسم - شيء معروف مألوف لدى الناس، لا يختلفون في استحضاره في الذهن، ولا في تصوره، وإن تباينت أسبابه، وآثاره، ووسائل التعبير عنه.

(١) المرجع السابق، د-٩، ص ١٦٧.

(٢) الضوء المنير على التفسير، ج٣، ص ٤٧٩، مرجع سابق.

إن الشيء الذي يُفرح الرجل، غير الشيء الذي يُفرح الطفل، وما يفرح المرأة غير ما يفرح من سواها، وقد تختلف تبعاً لذلك آثار هذا الفرح ووسائل التعبير عنه، ولكن لا اختلاف في أن ما يشعر به كل واحد منهم من لذة وسعادة وابتهاج يسمى فرحاً.

وقد يبدو الباحث في تعريف الفرح، في موقف يملي عليه شيئاً من الاحتياط، فيكون حديثه إلى تحليل مفهوم، أقرب منه إلى توضيح معلوم.

لأهل اللغة في تعريف الفرح كلمة تلقي بظلالها على دلالاته، فالفرح من كلمات الأضداد عندهم، تحدث ابن فارس عن هذه اللفظة فذكر لها أصلين، أحدهما: المعنى المتبادر، وهو ما كان ضد الحزن. والثاني: المُفرَح بسكون الفاء وفتح الراء بمعنى المُثقل بالدين^(١).

وجاء في القاموس المحيط^(٢): المُفرَح بفتح الراء المحتاج المغلوب الفقير الذي لا يعرف له نسب ولا ولاء، والقَتِيل يوجد بين الفريقين، وخلص الراغب من هذا فقال: "فكأن الإفراح يستعمل في جلب الفرح وإزالة الفرح"^(٣).

وأنشد القرطبي المفسر لبشر بن عبد الله وقيل للمفضل النصبي:

إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

(١) مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥٠، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٢، القاهرة، مصطفى الحلبي ١٣٩١ هـ، تهذيب اللغة، ج ٥، ص ٢٠، أبو منصور الأزهرى، تحقيق عبد الله درويش، القاهرة، دار الكتب المصرية.

(٢) ترتيب القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٦٢، الطاهر الزاوي، بيروت، دار الكتب العلمية ١٣٩٩ هـ.

(٣) المفردات في غريب القرآن، ص ٢٢٨، الراغب الأصفهاني، تحقيق سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.

ثم قال: أي أفسدك، لأنها تثقله فتحزنه^(١).

وكون كلمة الإفراح من الأضداد وضعاً، له أصل معتبر، فالفرح الحاصل من لذة الشبع يسبقه ألم الجوع، ويتبعه حزن خوفاً من عودته^(٢)، فإنه لا توجد لذة بدنية إلا والحزن يتقدمها، وكثيراً ما يتعقبها، ولقد لمح المتنبي هذا التلازم فقال^(٣):

أشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالاً

هناك مطلوبات كثيرة يشتهي الإنسان الحصول عليها والتمتع بها والفرح بلذاتها، فإذا لم يحصل عليها أصابه الغم والحزن^(٤).

وحق للعرب أن تقول: المرء بين مفرحتين، قاعد بين سلامة وحين، وقريب منه قولهم: أفرحتني الدنيا ثم أفرحتني^(٥). أي سرتني ثم أحزنتني.

وفي ضوء ما تقدم، يتبين ضعف قول من قال^(٦): " ولا ضدية للفرح وضعاً، وإنما جعل المدين مفرحاً على سنة العرب في التفاؤل، فالتعبير مجازي أدبي، أصبح عرفاً لغوياً".

لا يخلو الفرح من آثار سلبية، بخاصة إذا بني على أساس غير صحيح، يقول "ديكارت"^(٧): إن انفعالي الفرح والحزن حين يكونان

-
- (١) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ٣١٣-٣١٤، مرجع سابق.
 - (٢) التراث النفسي عند علماء المسلمين، ص ١٦٦، محمد شحاته، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٣م.
 - (٣) التفسير الكبير، ج ٢٥، ص ١٦، فخر الدين الرازي، دار الفكر ١٤١٠هـ.
 - (٤) السعادة والإسعاد، ص ٥٧، مرجع سابق.
 - (٥) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج ٤، ص ١٧٨، مجد الدين الفيروز أبادي، القاهرة، لجنة إحياء التراث ١٣٨٣هـ.
 - (٦) مجلة الفيصل، العدد ٢٥١، مقالة للشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل.
 - (٧) انفعالات النفس، ص ٨٦، ديكارت.

متساويين في الاستناد على أساس خاطئ، فإن الفرح في العادة يكون أشد ضرراً من الحزن.

ويعلل هذا قائلاً : لأن هذا الأخير - يعني الحزن - حين يلزمنا جانب التحفظ والتخوف يعدنا بطريقة ما إلى الحيطة والحذر، في حين أن الآخر - يعني الفرح - يجعل الذين يستسلمون له جسورين وغير مباليين.

وقد أبدع أحمد بن يحيى " ثعلب " حين فسّر الفرح بأنه : خفة في النفس^(١)، والخفة في انفعال النفس مظنة أن يتجاوز الفرح حدوده، وما قصة الرجل الذي وجد راحلته التي عليها طعامه وشرابه، بعد أن يئس منها، واستسلم للموت عنا ببعيدة، فإنه لما وجدها واقفة فوق رأسه، قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ هذا الخطأ الشنيع من شدة الفرح.

وقد لحظ "أفلاطون" هذا الشيء، فقال : إن اللذة المفرطة تجعل الإنسان هائم العقل مضطرباً، مثل ما يفعل به الحزن في الغالب^(٢).

لعل ما تقدم يفسر لنا لِمَ كانت العرب تعد ترك الفرح منقبة تمدح بها، كما قال شاعرهم ثابت بن جابر^(٣):

ولست بمفراح إذا الدهر سرنى ولا جازع عن صرفه المتقلب

(١) لسان العرب، ج ٢، ص ٥٤١، ابن منظور، بيروت، دار صادر.

(٢) السعادة والإسعاد، ص ١٤٤، مرجع سابق.

(٣) البحر المحيط، ج ٧، ص ١٣٣، أبو حيان، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ.

وقول طرفة بن العبد^(١):

إن تلاق منفسا لا تلقنا فرح الخير ولا نكبو بضر
وكان الدافع إلى هذا الموقف تجنب أن يوصف أحدهم بالخفة
والطيش.

ويسهل فهم تفسير " ثعلب " للفرح بأنه خفة في النفس ما
ذكره العلم الحديث من أن الإنسان الفرّح يسرع نبضه، لأن الأوردة
المتجهة إلى القلب تتوسع ويكون الدم فيها ساعة الفرّح سائلاً جداً
ورقيقاً^(٢)، ويتناسب مع هذا قول العرب في وصف الشخص " الفرّح "
بقولهم: يكاد يطير من الفرّح.

وأكثر من هذا فإن الفرّح قد يؤدي إلى الموت بخاصة أن الفرّح
يأتي فجأة، وفي حديث الرسول ﷺ عن أهل الجنة، ما يعين على
تفهم هذا الرأي، فقد قال ﷺ في وصف فرح أهل الجنة: "فلولا أن
الله قضى لأهل الجنة الحياة فيها والبقاء لماتوا فرحاً"^(٣).

وعلى الرغم من هذه الملابس التي تصاحب الفرّح أحياناً، فلا
خلاف في أن الفرّح إذا أطلق فإنه انشراح الصدر بلذة عاجلة^(٤)،
وأوسع منه قولهم: انفعال نفسي بنعمة حسية أو معنوية يلذ القلب
ويشرح الصدر^(٥).

(١) روح المعاني، ج ٢٠، ص ١١٢، الألويسي، بيروت، دار الطباعة المنبرية.

(٢) انفعالات النفس، ص ٦٦، ٧٧، مرجع سابق.

(٣) أخرجه الترمذي، ج ٨، ص ٦٠٣.

(٤) المفردات في غريب القرآن، ص ٢٢٨، مرجع سابق.

(٥) تفسير المنار، ج ١١، ص ٤٠٦، محمد رشيد رضا.

وجاء في المعجم الفلسفي^(١): السرور، والفرح، والحبور، حالة ملائمة للنفس تنتشر في جوانبها كلها.

وثمة فرح آخر، وهو الفرح العقلاني، كما يسميه الفلاسفة وعلماء النفس^(٢)، ويسميه علماء السلوك فرح القلب^(٣)، وهو المقابل للفرح الذي هو انفعال النفس الناتج عن مؤثر خارجي حسي أو معنوي، في حين أن الفرح العقلاني يأتي النفس من فعل النفس وحده، ولا يعني هذا أن بينهما انفكاكاً.

يرى الفلاسفة الأقدمون أن الفرح العقلاني أكمل من الفرح الجسماني، لأن الأخير تشوبه شوائب، ولذته ضد، كلذة الشبع، فإنه يقابلها ألم الجوع، بخلاف لذة المعرفة، فليس لذتها ضد^(٤).

وفي القرآن الكريم من الآيات التي عرضت للفرح ما يشير في ضوء هداياتها ومقاصدها إلى هذا النوع من الفرح.

الفرح والسرور:

إن ثمة صلة بين الفرح والسرور تحسن الإشارة إليها في معرض الحديث عن تعريف الفرح استكمالاً لجوانب هذه المسألة، فيرى بعض العلماء أن الفرح والسرور متقاربان^(٥)، وبهما تسمى تلك الحالة

(١) المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٦٥٤، جميل صليبا، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧١م.

(٢) انفعالات النفس، ص ٦٢-٦٣، مرجع سابق.

(٣) الروح، ص ٢٩٧، ابن القيم، تحقيق أنس عبادة ومحمد الرماني، مكتبة نصير.

(٤) السعادة والإسعاد، ص ١٤٣، مرجع سابق.

(٥) الكليات، ص ٥٠٨، أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، منشورات وزارة الثقافة ١٩٧٣م.

التي تتولد من لذة القلب بإدراك المحبوب ونيل المشتهى^(١) ، ويرى ابن عاشور أن "الفرح: شدة السرور"^(٢).

وقيل: السرور أصفى لأنه خالص من الكدر، بخلاف الفرح، فلربما شابه حذر وكدر^(٣)، واستعمل السرور في الشيء المحمود، وذم الفرح لأنه يورث أشراً وبطراً، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص : ٧٦].

يبدو أن هذه الفروق لا تسلم من النقد، فإن السرور كالفرح من حيث إن كليهما قد لا ينجو صاحبه من الكدر، وحسبنا دليلاً سرور الكافر بين أهله في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق : ١٣]، وهو سرور مملوء بالكدر، لأنه جلب لصاحبه عذاباً شديداً في الآخرة، ولم ينل من حقيقة السرور في الدنيا إلا القشور، وكم صادف في دروبها من شرور.

وحصر السرور في الأمور المحمودة بحجة أنه ورد في أمر الآخرة ليس منضبطاً ، نعم ورد قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ . فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا . وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق : ٧-٩] ، وورد كذلك قوله تعالى في شأن أهل الجنة ﴿وَلَقَاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان : ١١].

ولكن ورد السرور في مقام الذم في حديث القرآن عن أهل النار - كما أشرنا - ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ . فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا . وَيَصَلَّى سَعِيرًا . إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق : ١٠-١٣].

(١) الضوء المنير على التفسير، ج ٣، ص ٤٥٤، مرجع سابق.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٢٠٤، مرجع سابق

(٣) ترتيب القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٦٤، مرجع سابق.

والقول نفسه ينال الفرح، فإنه ليس محصوراً في مقام الذم، فقد ورد الأمر به في قوله تعالى ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس : ٥٨]، وفي قوله تعالى ﴿فَرَحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [آل عمران : ١٧٠]، فلا حجة في الآيات القرآنية لمن مال إلى هذا التفريق.

يوجه النقد أيضاً لمن يرى^(١) أن "الأصل في السرور أن مادته من إخفاء الشيء في الصدر وكتمانه، والسرور شعور جواني لا تظهر آثاره بخلاف الفرح".

ذلك أن الآيات المتقدمة والتي عرضت للسرور تدل على خلاف هذا، فسرور الكافر في أهله ظاهر في اللهو والتقلب في الملذات الحسية، وسرور المؤمن بين أهله في الجنة ظاهر فهو يزداد نضارة وجمالاً وشباباً، ويتقلب في نعيم الجنة الحسي.

ويبدو أن لا فرق بينهما وضعاً، بيد أن الفرح أكمل وصفاً (لأن الرب تبارك وتعالى يوصف به ... دون السرور، فدل ذلك على أن معناه أكمل من معنى السرور^(٢)).

والصلة ظاهرة بين الفرح والاستبشار، فكلاهما مرتبط باللذة، فالفرح بالعاجلة، والاستبشار بالآجلة، بخاصة إذا جاءت على لسان الشرع، فإنها تكون في حكم العاجلة من حيث تحقق الحصول.

(١) المدخل إلى علم النفس، ص ٤٩، عدنان السبيعي، ط ١، دمشق، دار قتيبة ١٤١١هـ.

(٢) التفسير القيم، ص ٣٠٨، مرجع سابق.

جاء في المعجم الوسيط^(١): الفُرحة : المسرة والبشرى. وفي أساس البلاغة^(٢) لك عندي فرحة - بضم الفاء - أي بشرى ، ويقال : لك عندي فرحة إذا كنت صادقاً^(٣).

فالفرح يكون بالمحبوب بعد حصوله ، ويكون كذلك قبل حصوله ، إذا كان على ثقة من تحققه ، وهذا هو الاستبشار، ومنه قوله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران : ١٧٠] ، فجمع الله لهم في الآية مسرتين : المسرة بأنفسهم ، والمسرة بمن بقي من إخوانهم^(٤).

أقسام الفرح :

الفرح يمدح ويذم بحسب تعلقه ، وهذا يعني أن للفرح أقساماً بهذا الاعتبار ، وفي سبيل تمييز الممدوح منه ، والمذموم ، نظر بعض المفسرين إلى الفرح في ضوء وروده مقيدا أو مطلقاً في القرآن الكريم.

إذا جاء الفرح مطلقاً فهو مذموم - في نظر هؤلاء - كما في قوله تعالى ﴿إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾

-
- (١) المعجم الوسيط ، ج ٢ ، ص ٧٠٤ ، إبراهيم أنيس وزملاؤه ، القاهرة ، دار المعارف ١٣٩٣ هـ .
- (٢) أساس البلاغة ، ص ٣٣٧ ، الزمخشري ، ط ٢ ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ م .
- (٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، ج ٢ ، ص ٦٠١ ، عبد الحق بن عطية ، ط ١ ، بيروت ، دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ .
- (٤) التحرير والتنوير ، ج ٤ ، ص ١٦٦ ، مرجع سابق .

[القصص : ٧] ، نقل هذا ابن القيم^(١) ، وقال الألوسي " وأكثر ما ورد الفرح في القرآن للذم ، فإن قصد المدح قُيِّد " ^(٢) .

ومثّل للأخير صاحب البحر المحيط^(٣) بقوله تعالى : ﴿ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [آل عمران : ١٧٠] .

يبدو أن ما ذكر محل نظر ، وليس بمضطرد ، فقد جاء الفرح مقيداً في مقام الذم ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ [الأنعام : ٤٤] ، وقوله تعالى : ﴿ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ ﴾ [الرعد : ٢٦] .

وهذا ما تنبه له ابن عطية حين قال^(٤) : " ولا يأتي الفرح في القرآن ممدوحاً إلا إذا قيد أنه في الخير " . فقيد التقييد الذي أطلقه غيره ليجعل الفرح الممدوح ما قيد بالخير ، فيكون المذموم ما قيد بنقيضه أو ترك .

سار على هذا ابن القيم^(٥) حين جعل الفرح المقيد نوعين : مقيد في الدنيا ينسي صاحبه فضل الله ومنتته ، ومثّل له بقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا ﴾ [الأنعام : ٤٤] ، والثاني مقيد بفضل الله ورحمته ، ومثّل له بقوله تعالى ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [يونس : ٥٨] .

هذا كلام مستقيم ، بيد أنه لا يسوغ التسليم بهذا التقسيم ، فالآيات التي ورد فيها ذكر الفرح في القرآن الكريم اثنتان وعشرون

-
- (١) الضوء المنير على التفسير ، ج ٣ ، ص ٤٥٥ ، مرجع سابق .
 - (٢) روح المعاني ، ج ١٢ ، ص ١٦ ، مرجع سابق .
 - (٣) البحر المحيط ، ج ٥ ، ص ١٧ ، مرجع سابق .
 - (٤) المحرر الوجيز ، ج ٧ ، ص ٢٤٨ ، مرجع سابق .
 - (٥) الضوء المنير على التفسير ، ج ٣ ، ص ٤٥٦ ، مرجع سابق .

آية، مقيدة صراحة بذكر المتعلق سواءً أكانت في الفرح المحمود أو المذموم.

يستثنى من ذلك ثلاث آيات ظاهرها أنها مطلقة، لكن سياقها القرآني مقيد لها لمن تأملها، ففي قوله تعالى حكاية عن الإنسان: ﴿وَلَئِنْ أَدَقْنَا نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ [هود : ١٠] ظاهره مطلق، وحقيقة الأمر أنه مقيد بالفرح بالنعمة وعدم التوازن في الانفعال تجاهها.

ومما يعين على تفهم التقييد في هذه الآية آية أخرى مشابهة لها ورد فيها الفرح مقيداً، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾ [الشورى : ٤٨].

والآية الثالثة وردت في معرض ذم المنافقين، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِن قَبْلُ وَيتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ﴾ [التوبة : ٥٠]، فرحون بسلامتهم وبمصيبة المسلمين، وهذا ينبيء عنه السياق، فالتقييد ظاهر.

يتسق هذا الذي ذكرنا مع ما سبق من أن الفرح بذاته لا يتوجه له مدح ولا ذم - باعتباره انفعالاً جبلت النفس عليه وإنما يكون هذا بالنظر إلى متعلقه، فتارة يكون الفرح محموداً إذا أمر به، وتعلق بأمر شرعي كالفرح بالإسلام، وتارة أخرى يكون الفرح مذموماً كفرح المنافقين بمصائب المسلمين، ويكون مباحاً إذا تعلق بأمر دنيوي مباح.

وخلاصة القول أن الفرح الذي عرض له القرآن الكريم ثلاثة أقسام : فرح محمود، وفرح مذموم، وفرح مباح. وهي الأقسام التي سنعرض لها في ضوء الآيات القرآنية نكشف عن مقاصدها، ونبين هداياتها في حدود سعة المقام، وإسعاف المقال.

بين يدي هذه الأقسام أسطر نوجز فيها جانباً من موقف الإسلام من الانفعالات، فقد حرص الإسلام على ضبط الانفعالات بعامة، بعد أن اعترف بها، خلافاً لبعض المدارس الفلسفية التي ترى ضرورة استئصال الانفعالات لأنها أمراض حقيقية كالمدرسة الرواقية^(١)، في حين يرى الإسلام توجيهها توظيفاً لمنافعها ودفعاً لمضارها، وهذا يتلخص في أن يكون الانفعال فيما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، وعلى الوجه الذي ينبغي، وهذا جماع الاعتدال وعينه.

هذا الذي ذكر ليس خاصاً بالفرح، وإنما هو للانفعالات بعامة كما أشرنا، فإن الحزن انفعال، وقد يقتل، وكم من شخص مات غماً وحزناً، وفي حديث الرسول ﷺ عن أهل النار - والذي تقدم مثله في أهل الجنة - ما يسوغ تقبل إمكانية حصوله، فقد قال ﷺ: " فلولا أن قضى الله لأهل النار الحياة فيها لماتوا ترحاً"^(٢).

إذا هُذِبَ الحزن سُريَّ عن صاحبه، وخفف عنه، فقد حزن الرسول ﷺ على موت ابنه إبراهيم، وكان حزنه منضبطاً بالشرع

(١) انفعالات النفس، ص ١٥، مرجع سابق

(٢) أخرجه الترمذي، ج ٤، ص ٥٩٧، وقال حديث حسن صحيح.

حين قال: "إن العين لتدمع، وإن القلب ليحزن، وإنا على فراقك يا إبراهيم لمحزونون، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا"^(١).

وقد يبلغ الحزن بالمؤمن مداه، ولكنه لا يؤثر في صلته بالله، ولا يخرج عن الجادة، فقد حزن يعقوب عليه السلام على يوسف حتى ابيضت عيناه من الحزن، ولكنه لم يقطع رجاءه بالله، ولم ييأس من رحمته، وقال وهو على تلك الحالة من الحزن ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَّاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف : ٨٧].

ومثل ذلك الغضب، فهو انفعال كذلك، الإفراط فيه مذموم، ولهذا عده الرسول ﷺ من الشيطان^(٢)، وأوصى رجلاً فقال له مرارا: لا تغضب^(٣).

والتفريط في الغضب وانعدامه في النفس مذموم، لأنه لا يبقى فيها حمية ولا غيرة، وحين أمر الله تعالى ملائكة العذاب أن تهلك

(١) رواه البخاري، حديث رقم ١٢٤١، وكذا مسلم، حديث رقم ٢٣١٥، عن أنس، وفي هذا الحديث دليل على أن الانفعالات محلها القلب، ويؤكد هذا قوله تعالى ﴿سَنَلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ﴾ [آل عمران : ١٥١]، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحديد : ٢٧]، وعلى هذا الفلاسفة الأقدمون. وخالف في ذلك ديكرات، والقول ما قال الشرع بنصوصه الصريحة.

(٢) رواه أحمد، برقم ١٧٩٨٥، أنظر مسند الإمام أحمد، ط وزارة الشؤون الإسلامية، وحققه بعض العلماء، ويؤيد هذا المعنى ما في البخاري من حديث سليمان بن صرد أن النبي ﷺ نصح من به غضب أن يتعوذ بالله من الشيطان، ذكر البخاري الحديث بطوله برقم ٣٠١٨، وكذا مسلم برقم ٢٦١٠.

(٣) رواه البخاري، برقم ٥٧٦٥

أهل قرية أمرها أن تبدأ بعباد من أهل هذه القرية لأن وجهه لم يتمعر بسبب انتهاك حرمت الله، ولم يغضب في الله أبداً.

وقد تمثلت الفضيلة بأسمى صورها في سلوك الرسول ﷺ فكان لا يغضب من أجل أمور الدنيا العابرة، فإذا انتهكت حرمة من حرمت الله اشتد غضبه^(١).

إن بين الفرح - هذا الانفعال الفطري الذي يتساوى الناس في أصله - وبين توجيهات الشرع المكتسبة الواردة في شأن الفرح، والانفعالات بعامة والتي يتفاوت موقف الناس تجاهها، إن بينهما مسافة بعيدة، ودرجات عديدة كافية هذه وتلك لإبراز الفروق بين سلوك الناس في هذا الميدان.

سعى الإسلام ابتداءً إلى تصحيح معتقد الناس تجاه ما يجري في هذه الحياة الدنيا، حين أعاد الأمر كله لله تعالى، ملكاً وخلقاً ومشيةً وقضاءً، قال تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ [الحديد: ٢٢-٢٣].

أن الله تعالى وهو يربي عباده ويقوم سلوكهم، يبين لهم أنه تعالى قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق الأرض، أو قبل أن يخلق النفس على اختلاف في عود الضمير في قوله تعالى ﴿ نَبْرَأَهَا ﴾^(٢) أهو عائد على الأرض؟ أم على النفس؟ فما في الأرض من قحط، وجدب،

(١) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها، برقم ٢٣٢٨.

(٢) البحر المحيط، ج ٥، ص ٢٢٤، مرجع سابق، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ٢٥٧، مرجع سابق.

وما شابه ذلك مما يلحق بالنفس الهم والغم، فإنه مقدّر في اللوح المحفوظ قبل أن يخلق الله الخلائق بخمسين ألف سنة^(١).

وما أصاب النفس من ألم أو مصيبة، أو نقص في الأموال، وفوات اللذات، فإنه مقدّر كذلك، وفي ذلك تسليّة للمسلمين وتربية^(٢) حين علموا أن ذلك مما اقتضاه ارتباط أسباب الحوادث بعضها ببعض على ما سيرها عليه نظام جميع الكائنات في هذا العالم.

إذا علم المؤمن ذلك وآمن به أيقن أن هذا المقدّر لا يدفعه تسخط، ولا ينجي منه جزع، عندها يضبط انفعالاته بضابط الشرع، سواء فيما اتصل بحزنه كما تقدم، أو في فرحه الذي أشارت إليه بقية الآية بطريق الإيماء^(٣)، ذلك أن القرآن الكريم استغنى بذكر المصيبة عن ذكر المسرة، من باب الاكتفاء، وبدلالة قوله في الآية نفسها، ولا تفرحوا بما آتاكم.

وربما كان الاستغناء باعتبار الأصل اللغوي للمصيبة فهي مشتركة في المصيبة والمسرة، فإن أصلها من الرمية، وهي من أصاب السهم إذا وصل الرمي بالصواب، وقيل أصلها في الخير من الصوب وهو المطر، وفي الشر من أصابه السهم.

(١) روى مسلم في صحيحة عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال (سمعت رسول الله ﷺ يقول (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق الله السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء) الحديث رقم (٦٧٤٨)، باب القدر.

(٢) روح المعاني، ج ٢٧، ص ٤٠٩، مرجع سابق

(٣) المرجع السابق، ج ٢٧، ص ١٨٦.

وأياً ما كان التوجيه، فما يقال في أمر المصيبة المحزنة يقال في أمر النعمة المفرحة، فالمسلم المتزن - في ضوء توجيهات الآية السابقة - لا يحزن حزن القانط من رحمة الله، ولا يفرح فرح البطر، المنسي لشكر الله.

يقول صاحب التحرير والتنوير عند تفسير الآية المتقدمة^(١): والمعني أخبرتكم بذلك لتكونوا حكماً بصراً فتعلموا أن لجميع ذلك أسباباً وعللاً، وأن للعالم نظاماً مرتبطاً بعضه ببعض، وأن الآثار حاصلة عقب مؤثراتها لا محالة. وإن إفشاءها إليها بعضه خارج عن طوق البشر ومتجاوز حد معالجته ومحاولته، وفعل الفوات مشعر بأن الفائت قد سعى المفوت عليه في تحصيله، ثم غلب على نواله، بخروجه عن مكنته.

فإذا رسخ في علم أحد لم يحزن على ما فاته مما لا يستطيع دفعه، ولم يغفل عن ترقب زوال ما يسره، إذا كان مما يسره، ومن لم يتخلق بخلق الإسلام يتخبط في الجزع إذا أصابه مصاب، ويستطار خيلاً وتطاولاً إذا ناله أمر محبوب فيخرج عن الحكمة في الحالين.

إن الإسلام بهذا التأصيل الذي يؤدي إلى الاتزان والاعتدال يكون قد حفظ الضرورات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض) من غلواء الانفعالات وجموحها، ومن ثم تهذيبها للإفادة من إيجابياتها.

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٤١١، مرجع سابق.

الفرح المحمود :

. الفرح من حيث هو انفعال فطري يتساوى فيه الناس جميعاً، يمدح ويذم بحسب متعلقه، ومحله القلب، وما يفرح الإنسان أمر مكتسب، وهو محل التباين، ومن هنا تأتي عناية الإسلام لتجعل هذا الفرح محموداً.

ومثل الفرح بقية الانفعالات، في صلتها بالمدح والذم، فما^(١) حب الدين وكل ما يتعلق به إلا ذاك الحب العادي الذي يمارسه الناس جميعاً، بيد أنه موجه إلى حب الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة : ١٦٥].

لقد ذكر الله تعالى في كتابه الكريم أن الفرح بالإسلام هو أسمى درجات الفرح وأفضلها، فأمر به، وأثاب عليه، وعرض بمن أعرض عنه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس : ٥٧-٥٨].

تفضل الله على الناس فأنزل كتاباً كريماً، جعله موعظة بما فيه من تذكير بما ينفع، وتحذير مما يضر، ووصفه بأنه شفاء لما في الصدور، من داء وشقاء، لمن وفق إلى الإفادة منه، وهو أيضاً كتاب هداية، وجالب رحمة للمؤمنين.

(١) تطور الشعور الديني عند الطفل، ص ١٧، عبد المنعم المليجي، ط١، القاهرة، دار المعارف ١٩٥٥م.

ولئن تعددت عبارات المفسرين، في بيان المراد بفضل الله، وبرحمته والتي أمر الله بالفرح بهما، فإن مدارها واحد، وهي إلى تفسير التنوع أقرب.

في الكشّاف^(١) عن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قرأ: قل بفضل الله وبرحمته. فقال: بكتاب الله، والإسلام فضله، ورحمته ما وعد عليه.

عقب عليه أبو حيان^(٢) بقوله لو صح هذا الحديث لم يمكن خلافه.

وعن أنس مرفوعاً أن فضل الله القرآن، ورحمته أن جعلكم من أهله وأتباعه، ونقل القول بنفسه عن أبي سعيد موقوفاً، وهو الأصح.

وأورد الطبري^(٣) هذه الآثار كلها بأسانيدها، أوضح ابن القيم كلام أبي سعيد قائلاً: يريد بذلك أمرين: الأول: الفضل في نفسه، والثاني: استعداد المحل لقبوله، كالغيث يقع على الأرض القابلة للنبات، فيتم المقصود بالفضل وقبول المحل له.

وهذا الذي يقتضيه اللفظ، فإن الفضل هو هداية الله التي في القرآن، والرحمة هي التوفيق إلى اتباع الشريعة التي هي الرحمة في الدنيا، والآخرة، قاله صاحب التحرير^(٤) وأصله لصاحب المحرر^(٥).

(١) الكشّاف، ج ٢، ص ٣٥٣، الزمخشري، بيروت، دار المعارف.

(٢) البحر المحيط، ج ٢، ص ١٦٩، مرجع سابق.

(٣) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج ٧، ص ٨٧، ج ١٥، ص ١٠٦، أبو جعفر الطبري، القاهرة، دار الحديث ١٤٠٧هـ.

(٤) التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٢٠٥، مرجع سابق.

(٥) المحرر الوجيز، ج ٣، ص ١٢٦، مرجع سابق.

فهم جمع من المفسرين أن أسلوب الآية يفيد الحصر، في قوله تعالى: ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس: ٥٨]، فيرى الرازي أن قوله فبذلك فليفرحوا يفيد الحصر^(١) فيجب أن لا يفرح الإنسان إلا بذلك، ثم ساق ستة وجوه لترجيح ما ذهب إليه، وحكم بعدها قائلاً: فثبت أن الفرح بالذات الجسمانية فرح باطل.

ورد في تفسير المنار^(٢) ما يؤكد معنى الاختصاص ويشرحه، فالتعبير في الآية غاية في البلاغة، لما فيها من التأكيد والمبالغة في التقرير، فإن أصل المعنى بدونهما قل ليفرحوا بفضل الله وبرحمته، فأخر الأمر، وقدم عليه متعلقه لإفادة الاختصاص، كأنه قال: إن كان في الدنيا شيء يستحق أن يُفرح به، فهو فضل الله، ورحمته.

بيد أن صاحب المنار، وإن وافق الرازي، وغيره بالقول بإفادة أسلوب الآية للحصر، إلا أنه لم يرتض توجيه الرازي الذي جعل الفرح بشيء من أمور الدنيا باطلاً.

وأدع صاحب المنار يبين وجهة نظره فيقول^(٣): "إن الفرح بفضل الله وبرحمته، أفضل، وأنفع لهم مما يجمعونه من الذهب والفضة، والخيال المسومة، والأنعام، والحرث، وسائر متاع الدنيا مع فقدهما، لا لأنه سبب سعادة الآخرة الباقية، المفضلة على الحياة الدنيا الفانية، كما اشتهر فيما خطته الأقلام، ولاكته الألسنة، بل لأنه هو الذي يجمع بين سعادة الدارين، كما حصل بالفعل، إذ كانت هداية الإسلام بفضل الله وبرحمته سبباً لما ناله المسلمون في

(١) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٢٣-١٢٤، مرجع سابق.

(٢) تفسير المنار، ج ١١، ص ٤٠٦، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ج ١١، ص ٤٠٧.

العصور الأولى من الملك الواسع، والمال الكثير مع الصلاح، والإصلاح، والعدل، والإحسان، والفوز الكبير.

فلما صار جمع المال، ومتاع الدنيا، وفرح البطر به هو المقصود لهم بالذات، وتركوا هداية الدين في إنفاقه، والشكر عليه، ذهبت دنياهم من أيديهم، إلى أيدي أعدائهم".

إن استحضار الجو العام الذي نزلت فيه هذه الآيات يعين على تفهم الآراء المتقدمة، والتي قد تبدو متعارضة، فقد نزلت في العهد المكي، وقد اشتد النزاع بين المسلمين والكفار، وكان عامة المسلمين فقراء، ضعفاء. في حين كان الكفار يتفاخرون بكثرة أموالهم ومتاعهم وأولادهم أيضاً.

لقد ذكر لنا القرآن الكريم نماذج من هؤلاء الكفار المعجبين بما لديهم من متاع، يقول عن الوليد بن المغيرة ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ. إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [القلم: ١٤ - ١٥].

وأنموذج آخر قال عنه القرآن الكريم وجمع فأوعى، وجمع المال والتفاخر به، يصاحبه في العادة فرح.

جاء كلام الرازي - فيما يبدو - في إطار الجو العام، الذي نزلت فيه هذه الآيات، فرأى أن هذا الفرح - وهو صفة للكفار - فرح باطل، فأفرده بالذكر، ثم عمم الحكم على من كانت هذه حاله.

واحتاط الألوسي لنفسه حين قال^(١): إن الفرح بمتاع الدنيا لذاته باطل، فقيده تجنباً للنقد الذي وجه لتعميم الرازي.

(١) روح المعاني، ج ١٢، ص ١١٢، مرجع سابق.

وجاء كلام صاحب المنار - راعي الإصلاح الاجتماعي في عصره، - متأثراً بالجو العام الذي يعيشه المسلمون اليوم. وكأني به قد رأى في مسلمي هذا العصر بعض صفات مسلمي العهد المكي من الضعف، والفقر، ورأى فيهم أيضاً بعض صفات مشركي العرب، من الإعراض عن الدين، وعدم الفرح به، فقال مقالته - معاتباً ومذكراً بأن الفرح بالدنيا والآخرة حصل بالفعل للمسلمين الأول، حين كان تمسكهم بالدين، وفرحهم به سبباً لأن تفتح عليهم الدنيا أبواب نعيمها، وزينتها، وهذا مبعث فرح وابتهاج.

إن الآيات هدفت أول ما هدفت، إلى التنويه بالقيمة العليا لهذا الدين، الذي أخرج من آمن به من عالم الأموات إلى عالم الأحياء، ولعلمهم يدركون أن للحياة معنى أسمى، وأعظم مما يتصوره الكافرون الجامعون لمتاعها.

وقد جاءت عبارة الظلال^(١) عند تفسير هذه الآيات كاشفة عن شيء من مقاصدها، متضمنة المعاني السابقة " فبهذا الفضل الذي آتاه الله عباده، وبهذه الرحمة التي أفاضها عليهم من الإيمان، فبذلك وحده فليفرحوا، فهذا هو الذي يستحق الفرح، لا المال، ولا أعراض هذه الحياة، إن ذلك هو الفرح العلوي الذي يطلق النفس من المطامع الأرضية، والأعراض الزائلة، فيجعل هذه الأعراض خادمة، لا مخدومة، ويجعل الإنسان فوقها، وهو يستمتع بها لا عبداً خاضعاً لها".

بهذا يظهر الفرح المحمود في أبهى صوره، فرح خالص سامٍ، بالإسلام لا يعدله شيء، يورث صاحبه حسن تقدير للدنيا، فيفرح

(١) في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٨٠، ط ١٢، جدة، دار العلم ١٤٠٦ هـ.

بها في إطار الاتزان الذي تكون فيه الآخرة سيدها يخطب ودها،
والدنيا تابعة لها.

لقد تحققت هذه المعاني السامية في نفوس المسلمين الأوائل،
فهم وإن كانوا يفرحون بما تفرح به كل نفس سوية - لأن الفرح
انفعالا فطريا جبلت عليه النفس - إلا أنهم ما كانوا يفرحون بشيء
أكثر من فرحهم بهذا الدين، ولا قدموا عليه شيئا مما يفرح به في
العادة.

بين أيدينا أطراف من أحاديث تؤكد استحضر الصحابة الكرام
لهذا المعنى على الدوام، وحرصهم على الاحتياط لأنفسهم في
عباراتهم في هذا المقام، فهذا أنس بن مالك يقول عن الصحابة بعد
أن سمعوا قول الرسول ﷺ للأعرابي الذي سأله عن الساعة : أنت
مع من أحببت. يقول أنس : فما رأيت فرح المسلمون بعد الإسلام
فرحهم بشيء أشد مما فرحوا به.

وفي حديث آخر جاء قوله : فما فرحنا بشيء بعد الإسلام،
فرحنا بقول النبي ﷺ : أنت مع من أحببت^(١) "وعندما بشر الرسول
ﷺ أنسا وكذا أبا سعيد الخدري في حديث آخر بفضل الانتظار
لصلاة العشاء، قال : فما فرحت بعد الإسلام فرحي به"^(٢).

يدل هذا الاستدراك في كلام أنس، على أن الصحابة ما كانوا
يفرحون بشيء مهما كان يستحق الفرح، أكثر من فرحهم بالإسلام،

(١) رواه البخاري، برقم ٣٤٨٥، وكذا مسلم، برقم ٢٦٣٩، واللفظ له، وفي
الحديث ألفاظ أخرى.

(٢) أخرجه أبو داود، ج ٤، ص ١٤٧.

شعوراً منهم بالنقلة الهائلة التي نقلهم الإسلام إليها، حين أخرجهم من الظلمات إلى النور.

ذكر المفسرون عند تفسير الآية السابقة ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨] محاورة تسهم في الكشف عن مقاصدها، وعن حسن فهم الصحابة لها.

عن عقبه بن الوليد عن صفوان بن عمرو: قال: سمعت أيفع بن عبد الكلاعي يقول: لما قدم خراج العراق إلى عمر رضي الله عنه، خرج عمر ومولى له، فجعل عمر يعد الإبل، فإذا هي أكثر من ذلك، فجعل عمر يقول: الحمد لله تعالى، ويقول مولاه: هذا والله من فضل الله ورحمته، فقال عمر: كذبت، ليس هذا هو الذي يقول الله تعالى قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون^(١).

إن ما جُمع من مال بين يدي عمر، صعب عليه إحصاؤه يستدعي الفرح ولا شك، لكنه مهما كان لا يرقى بحال إلى أن يفرح به، كفرحه بالإسلام، الذي كان سبباً في هذا الخير، وفي غيره مما يضيق المقام عن ذكره.

الفرح بالقرآن، وبالإسلام، وبالرحمة فرح محمود، لأن هذه الأمور خير مما يجمعون، أي يجمع الكافرون، من متاع وضياع، وهم في غيهم سامدون.

وخير كذلك مما تجمعون أنتم أيها المسلمون، ولعل هذا ما يشير إليه قول عمر رضي الله عنه، والقراءات الواردة في الآية تحتمل

(١) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٤٣٦، إسماعيل بن كثير، بيروت، دار المعرفة.

المعنيين، فإن قوله تعالى: ﴿يَجْمَعُونَ﴾ قرئت بالياء على ضمير الغائب، والمقصود بها الكفار، وقرأها جماعة من السلف (تجمعون) بالتاء خطاباً للمسلمين^(١).

لم يرتض صاحب التحرير والتنوير هذا التوجيه وقال^(٢): لا يناسب جعل الخطاب للمسلمين إذ ليس من شأنهم ما تقدم، ولأنه لا يظهر منه معنى التفضيل إلا بالاعتبار، لأن المسلمين قد نالوا الفضل والرحمة، فإذا نالوا معهما المال، لم ينتقص ذلك من كمالهم بالفضل والرحمة، وقوله إلا بالاعتبار استدراك جيد أغنى عن الاستدراك عليه.

لقد سبقت الآية التي تضمنت الأمر بالفرح بالإسلام ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ آية أشارت إلى أن هذا الإسلام من عند الله وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [يونس: ٥٧].

إن التنويه بمصدر هذا الفضل، وهو الإسلام - النعمة العظمى - يقتضي أن يكون الفرح به - وبالنعمة بعامة - من حيث هي نعم من الله تعالى، وتفضل منه، لا أن يكون الفرح بالنعمة من حيث هي نعم، وحسب، والبون شاسع بين التصورين.

لقد تنبه الرازي أكثر من غيره إلى هذا المعنى فقال^(٣): " يجب على العاقل أن لا يفرح بها - النعمة - من حيث هي هي، بل يجب أن يفرح بها من حيث إنها من الله تعالى، وبفضل الله وبرحمته، فلهذا السبب قال الصديقون: من فرح بنعمة الله من حيث إنها تلك

(١) البحر المحيط، ج ٥، ص ١٧٠، مرجع سابق.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٢٠٠، مرجع سابق.

(٣) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٢٤، مرجع سابق.

نعمة فهو مشرك، وأما من فرح بنعمة الله من حيث إنها من الله كان فرحه بالله، وذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادة.

للفلاسفة^(١) منحى غير هذا مخالف، يذهبون فيه إلى أن الفرح بالشيء الجميل إنما يكون لذاته، دونما اعتبار لأي شيء خارجي، ولهذا النظرة سلبيات سنورد بعضها، عند الحديث عن آثار الفرح المذموم.

إن الربط بين النعمة والمنعم، واستحضار هذا المعنى عند الفرح المحمود الذي يكون بالإسلام، وما يتصل به، يجعل لهذا الفرح آثاراً إيجابية، نذكر أهمها بإيجاز إتماماً للمعنى:

١. إن الفرح بالإسلام يقتضي الفرح بمن أنزله، وتفضل به على خلقه، ولهذا يفرح المسلمون بالله، وتطمئن قلوبهم بذكره وتأنس.

ويفرح المسلمون أيضاً برسول الله ﷺ الذي حمل لهم الإسلام من الله، ففي البخاري من حديث البراء بن عازب عن الهجرة قوله: ثم جاء رسول الله ﷺ فما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء فرحهم به^(٢).

٢. يحمد المسلمون الله تعالى، لأنه أنعم عليهم بما أفرحهم، والله تعالى يحب المدح والحمد، روى البخاري: لا شيء أحب إليه المدح من الله^(٣)، فيثاب المسلمون على فرحهم، ويثابون على حمدهم لله.

(١) مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية، ص ١٢٦، مرجع سابق.

(٢) رواه البخاري، باب مقدم النبي وأصحابه المدينة، برقم ٣٩٥٢

(٣) رواه مسلم، برقم ٢٧٦٠

٣. رضا المسلم بما رضي الله له، والرضا من ثمرات الفرح، لأن الفرح بالشيء فوق الرضا به، فإن الرضا^(١) طمأنينة وسكون وانسراح، والفرح لذة وبهجة وسرور، فكل فرح راض وليس كل راض فرحاً، والرضا عند علماء النفس^(٢) أعذب أنواع الفرح.

٤. الفرح بالدين يعني الحرص على الامتثال لما جاء به، وتعظيمه، قال ابن القيم^(٣): الفرح بالعلم، والإيمان، والسنة، دليل على تعظيمه عند صاحبه، ومحبته له، وإيثاره له على غيره، فإن فرح العبد بالشيء عند حصوله له على قدر محبته له، ورغبته فيه، فمن ليس له رغبة في الشيء لا يفرحه حصوله له، ولا يحزنه فواته، فالفرح تابع للمحبة والرغبة.

٥. الفرح بالشيء يعد سبباً مباشراً للحرص عليه، لأن الفرح كونه انفعالاً^(٤) يقوي الأفكار، ويطيل بقاءها في النفس ويؤدي إلى الدفاع عنه، والانشغال به، والتضحية من أجله، وقد تمثلت هذه المعاني كلها في سيرة الصحابة الكرام.

يناسب الحديث عن الآثار والثمار، الحديث عن فرح أهل الكتاب بالإسلام، وهو الفرح الذي أشار إليه قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [الرعد: ٣٦]. والخطاب للرسول ﷺ، فظاهر الآية يفيد أن أهل الكتاب من اليهود، والنصارى، يفرحون بالقرآن والإسلام، فمن المقصود بأهل

(١) الضوء المنير على التفسير، ج ٣، ص ٤٥٦، مرجع سابق.

(٢) انفعالات النفس، ص ١١٣، مرجع سابق.

(٣) الضوء المنير على التفسير، ج ٣، ص ٤٥٥-٤٥٦، مرجع سابق.

(٤) انفعالات النفس، ص ٢٥، مرجع سابق.

الكتاب في هذا المقام؟ وهل هذا الفرح على حقيقته؟ وهل له آثار وثمار؟

أسئلة نسعى للإجابة عنها بما يتسع له المقام، وذلك بإيجاز أقوال المفسرين في هذه الآية.

يرى بعض المفسرين^(١) أن المراد بأهل الكتاب الوارد ذكرهم في الآية، من أسلم منهم، كعبد الله بن سلام رضي الله عنه، قال ابن سعدي في تفسيره^(٢): "الشهادة والفرح إذا أضيف إلى طائفة، أو أهل مذهب، فإنما يتناول العدول والصادقين منهم، لأن الفرح دليل الصدق والإيمان، فكان هذا ممن آمنوا".

وعلى هذا التفسير تكون الآية موافقة في هديها، للآية التي نحن بصدد الحديث عنها، والتي تضمنت الأمر للمسلمين بالفرح ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس : ٥٨]، وتكون تسمية عبد الله بن سلام، وأمثاله ممن أسلموا بأهل الكتاب، باعتبار ما كان، وفيه تعريض بكفار قريش العرب، الذين أحجموا عن الإسلام، وأقبل عليه بعض اليهود والنصارى.

ولا يعكر هذا التفسير أن السورة مكية، فإن مجيء آيات مدنية في سور مكية، والعكس أمر لا تناكر فيه.

(١) انظر جامع البيان، ج ١٦، ص ٤٧٤، الطبري، الجامع لأحكام القرآن، ج ٩، ص ٤٢٥، القرطبي، روح المعاني ج ١٣، ص ١٦٦، الألويسي.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج ٢، ص ٣٤٢، عبد الرحمن بن سعدي، بيروت، دار عالم الكتب ١٩٨٨ م.

القول الثاني : إن المراد بهم اليهود والنصارى^(١) وذلك أنهم لهم فرح بما ينزل على محمد ﷺ من تصديق بشرائعهم، وذكر أوائلهم، وكانوا من قبل يستفتحون على العرب، فلما نزل القرآن فرحوا به بخاصة أنهم ظنوا ابتداءً أنه خاص بالعرب، فلما علموا أنه للناس كافة كفروا به.

ويفهم من كلام ابن القيم أنه حمل الآية على ظاهرها^(٢) حين قال: فإذا كان أهل الكتاب يفرحون بالوحي، فأولياء الله وأتباع رسوله أحق بالفرح به.

هذا التفسير يلقي بظلاله على سر التعبير القرآني ب (يفرحون) دون (يؤمنون) فقد فرح أهل الكتاب بالقرآن، في وقت ما لحاجة ما دون أن يصاحب ذلك إيمان.

وليس ببعيد عن فرح هؤلاء فرح أولئك الذين ينتسبون للعروبة، ويعجبون بالإسلام ويفرحون به، لأنه جعل للأمة العربية ذكراً بين الأمم، وجعل لغتها العربية لغة عالمية، دون أن يصاحب هذا إيمان والتزام.

إنه إعجاب يعود على صاحبه بالتباب، وفرح مآله إلى ترح، لأن هؤلاء عرفوا وانحرفوا، وليس بشيء ما ذهب إليه الرازي^(٣) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ [طه : ١١٣]، حين قال:

(١) المحرر الوجيز، ج ٨، ص ١٧٩، مرجع سابق.

(٢) الروح، ص ٣٩٧، ابن القيم، مرجع سابق.

(٣) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٢١.

”إنا أنزلنا القرآن ليتقوا، فإن لم يحصل ذلك، فلا أقل من أن يحدث القرآن لهم ذكراً، وشرفاً وصيتاً حسناً“.

وثمة قول ثالث في فهم فرح أهل الكتاب، يرى صاحبه^(١) أن المعنيين بالأمر هم اليهود والنصارى، الصادقين في التمسك بأصول كتبهم، فهذا الفريق يجد في القرآن الكريم مصداق القواعد الأساسية في عقيدة التوحيد، كما يجد الاعتراف بالديانات التي سبقته وكتبها، وعرض لها مع الإكبار والتقدير، وتصور الآصرة الواحدة التي تربط المؤمنين بالله جميعاً. فمن ثم يفرحون، ثم يؤمنون.

والفرح هنا حقيقة نفسية في القلوب الصافية، وهو فرح الالتقاء على الحق وزيادة اليقين بصحة ما لديهم، ومؤازرة الكتاب الجديد له. وهو قول معتبر تنبه صاحبه إلى ما ورد في القولين السابقين، فأزال ما قد يعلق في الذهن من إشكال في فهم الآية، وأخذ بعين الاعتبار كذلك سياق الآية ودلالة مفرداتها.

الفرح بنصر الله:

النظر إلى نصر الله تعالى للحق وأهله في ضوء ما سبق بيانه من الآثار والثمار يشير بجلاء إلى أن الفرح بهذا النصر فرح محمود، وهو متفرع عن أصل الانتماء لهذا الحق.

قال: ﴿غَلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ. بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾
[الروم: ٢-٥] .

(١) سيد، في ظلال القرآن، ج ٢، ص ١٢١.

يوم أن كان الصراع على أشده في مكة، بين المسلمين والمشركين حصل قتال بين الفرس - وكانوا عبدة نار لا كتاب لهم - وبين الروم - النصارى - وكان النصر في هذه المعركة للفرس، ففرح المشركون في مكة بهذا النصر^(١)، وقالوا للمسلمين: أنتم والروم النصارى أهل كتاب، ونحن والفرس أميون لا كتاب لنا، وقد أظهر الله إخواننا، على إخوانكم، ولنظهرن عليكم.

أنزل الله تعالى هذه الآيات مشيرة إلى هزيمة الروم، ومؤكدة أن الفرس سيُهزَمون في معركتهم القادمة مع الروم، وسيكون هذا بعد عدة سنوات، وعندها سيفرح المسلمون بنصر الله، وقد تحقق وعد الله.

الذي يعيننا في هذا المقام قوله تعالى: ﴿يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ . بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم : ٤-٥] وصلته بالسياق الوارد فيه، فالمعنى المتبادر أن يكون فرح المسلمين هذا بسبب انتصار الروم على الفرس، رداً على فرح كفار قريش بانتصار الفرس على الروم، ويحتمل أن يكون هذا الفرح ناشئاً عن ظهور حجة القرآن الكريم، الذي أخبر عن هذا النصر قبل عدة سنوات من حصوله^(٢)، وهذا يؤكد مصداقية القرآن الكريم، وإبطال قول كفار مكة فيه.

وقد ورد أن هذا النصر تزامن مع غزوة بدر، فتكون الإشارة إلى فرح المسلمين بالانتصار على كفار مكة، وهي بشرى بفرح آجل، وقد

(١) الكشاف، ج ٣، ص ١٩٧، مرجع سابق.

(٢) الكشاف، ج ٣، ص ١٩٧.

تحقق، وهذا يجعل فرح المسلمين مضاعفاً، حين فرحوا بانتصارهم على كفار مكة، ثم فرحوا بانتصار الروم على الفرس.

وثمة فرح رابع ناشئ عن تناقص الأمتين، الروم في الواقعة الأولى، ثم الفرس في الواقعة الثانية، وفي هذا التناقص والضعف قوة للإسلام وأهله، لأن المسلمين قاتلوا الفرس والروم فيما بعد وانتصروا عليهم.

ذكر الزمخشري وأبو حيان^(١) أن قوله تعالى ﴿غُلِبَتْ﴾ قرئت بالفتح على البناء للمعلوم، والروم فاعل، وقرئت ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾ بالمبني للمجهول، أي سيغلبهم المسلمون فيما بعد، ويفرحون بهذا النصر.

وإذا كانت النكت كما يقال لا تتزاحم، فإن صور الفرحة المذكورة لا تتزاحم أيضاً، وكلها محتمل في ضوء المناسبة، والسياق.

جماع الأمر هنا أن المسلم مأمور بأن يفرح، حين ينتصر الحق على الباطل، في أي من ميادين الصراع، وهو فرح محمود يثاب عليه، بل إن الفيروز آبادي حصر الفرحة فيه فقال: ما أذن الله تعالى في شيء من الفرحة إلا في هذا المقام، وأورد قوله ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ. بَنَصْرَ اللَّهِ﴾ وفي قوله تعالى ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾^(٢)، ولعله أراد إبراز هذا النوع من الفرحة، لا حصره فيه.

إن بين الفرحة بالإسلام، والفرحة بنصرته وأهله صوراً متعددة من الفرحة المحمود، لا تكاد تحصى، أسماها^(٣) منزلة: الفرحة بالله تعالى

(١) الكشف، ج٣، ص ١٩٧، البحر المحيط، ج٧، ص ١٦١.

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج٤، ص ١٧٨.

(٣) الروح، ص ٣٩٧، مرجع سابق

وبأسمائه وصفاته، والفرح بالعبودية له سبحانه، والفرح بكلامه وأحكامه، والفرح برسوله ﷺ، وهذا أفضل ما يعطاه العبد، وبها يبتهج القلب.

ولا شك أن دوام هذا وما شاكله، إنما يكون بالتمكين للدين، وبزوال ما يضاذه، وبانتصار أهله، ولهذا كان الفرح به محموداً، ويوازيه الفرح بانقطاع دابر الكافرين، وهو الفرح الذي يعبر عنه بحمد الله تعالى على هلاك أهل الشرك، لأنه في هلاكهم تمكيناً للدين الحق، وهو أمر يفرح به أهل الإسلام بمقابلة فرح أهل الكفر بالدنيا، ونسيان أمر الآخرة والكفر بها.

يتضح ما تقدم في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَبَادَا هُمْ مَبْلِسُونَ. فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام: ٤٤ - ٤٥]، ففي الآية تنبيه^(١) على أنه يحق أن يحمد لله عند هلاك الظلمة، لأن هلاكهم صلاح للناس، والصلاح أعظم النعم، وشكر النعمة واجب.

وفي فرح الظلمة المعرضين عن الله، فتنة للناس في حياتهم، وتعطيل للعمل بالشرعية، وانتشار للفوضى، فكان الخلاص منهم مدعاة للفرح، أوجب حمد الله عليه.

إن الفرح المحمود الذي سبق الحديث عنه إنما يكون في الدنيا، وله امتداد في الآخرة، يظهر في صور نعرض لها بما يتناسب مع الحديث عن العالم الآخر.

(١) التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٢٣٢، مرجع سابق.

لقد ذكر القرآن الكريم فرح الشهداء، وهم أولئك الذين فرحوا بالإسلام في الدنيا فهانت عليهم أرواحهم في سبيله فماتوا من أجله، فامتد فرحهم في الآخرة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: ١٩٦ - ١٧٠].

إنه فرح متميز لفئة مخصوصة بالتكريم، تفرح عند ربها فرحاً يليق بهم، في مقامهم ذاك، وقد أومأت السنة إلى بعض مظاهره، حين ذكر الرسول ﷺ أن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر في الجنة، تروح وتغدوا أينما شاءت تتمتع بنعيم الجنة، يفرحون بما آلت إليه حالهم بفضل الله تعالى، ويستبشرون بما ستؤول إليه أحوال إخوانهم، الذين يطمعون أن يرزقوا الشهادة وينتظرون للحوق بإخوانهم.

إن فرح المؤمن بقاء الله يفوق الوصف، حين يقال له: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾ [الفجر: ٢٧ - ٣٠] فلو لم يكن إلا هذه الفرحة وحدها، لكان العقل يأمر بإيثارها، فكيف ومن بعدها أنواع من الفرحة.

وقد ذكر ابن القيم^(١) منها: حين يلقي المؤمن أهله، وأصحابه فيفرحون به، ويفرح بهم فرح الغائب، يقدم على أهله، وهذا كله قبل الفرحة الأكبر، يوم حشر الأجساد وجلسه في ظل العرش وشربه من الحوض. بعد ذلك فرح آخر لا يقدر قدره، ولا يعبر عنه،

(١) انظر الروح، ص ٣٩٩، ابن القيم، مرجع سابق.

تتلاشى هذه الأفراح كلها عنده، إنه الفرح برؤية وجه الله تبارك وتعالى.

إن هذا الفرح المحمود بذاته، والطيب بآثاره، والمثاب صاحبه تخلو صورته كلها - ما ذكرنا منها وما لم نذكر - من المكدرات والشوائب^(١) ومن المزاحمات، أبوابها متسعة للمتواردين عليها، فلا شحناء بينهم ولا تحاسد.

وفرحة الدنيا المذموم منه، والمباح مزدحمة أبوابه، كثيرة شوائبه، كل يضيق بصاحبه، وحسيناً هذا المثال الحسي الذي يختصر البيان، فإن أماكن العبادة كثيراً ما تزدهم حتى لا يجد المرء فيها موضع قدم، ورغم هذا لا يسع المرء أمام هذا المشهد إلا أن يقول : ما شاء الله وهو يشعر بسعادة وانسراح في الصدر قد لا يتفطن له في تلك اللحظات، ولا يجد في نفسه شيئاً على الذين سبقوه إلى هذه الأماكن، أو زاحموه عليها.

لو وقف الشخص نفسه في مكان فيه من متع الدنيا وزينتها ما يبعث الفرح في النفوس، ثم زاحمه عدد من الأشخاص لشعر بشيء من التذمر، والكدر.

إن في الفرح المحمود - بكل صورته - سرّاً، وله حلاوة، حُق لمن تذوقها ألا يلقي بالاً لغيرها، وحق لهذا الفرح المحمود أن يكون أسمى أقسام الفرح، وأكملها.

(١) مختصر منهاج القاصدين، ص ٣٤٧، ابن قدامه المقدسي، تحقيق زهير الشاويش، ط٧، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٦ هـ.

الفرح المذموم:

ذكرنا سابقاً أنه ما من إنسان إلا وهو يفرح ويحزن، فإذا وُجِّهَ الفرحة إلى شيء محمود صرف القلب عن ضده، وشُغِلَ عنه، وإلا وجد الفرحة المذمومة إلى القلب سبيلاً، خاصة إذا كان في القلب مرض شبهة، أو مرض شهوة.

عرض القرآن الكريم إلى الفرحة المذمومة، فذكر منه صوراً أسندتها إلى طوائف، صدروا عنها في كثير من تصرفاتهم، وكان لهذا الفرحة المذمومة أسبابه، ودوافعه ابتداءً، ثم آثاره لاحقاً.

التأمل في الآيات التي تحدثت عن هذا الفرحة يجد المتلبسين به اليهود والمنافقين والكافرين والمترفين، ولعل من المناسب الحديث عن صور هذا الفرحة من خلال هذه الطوائف.

اليهود والفرحة المذمومة:

إن الكذب جريمة أخلاقية، توجب على من وقعت منه أن يتوارى خجلاً، لكن أن يصبح الكذب مبعث فرحة في النفوس، ويطلب من صدر منهم هذا الكذب، الحمد والثناء عليه، فهذا ما لا يتصور إلا من أناس نفوسهم خسيصة، وأغراضهم رخيصة، واليهود أولى الناس بهذه الصفات، وهم من تمثلت بهم، قال تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨].

كان اليهود يخالطون الرسول ﷺ في المدينة أحياناً، وحدث مرة أن سألهم الرسول ﷺ سؤال اختبار، وكشف نيات، فكذبوا عليه، ثم فرحوا بهذا الكذب، ثم أشعروا الرسول ﷺ أنهم يستحقون منه المدح، والثناء على تجاوبهم.

أنزل الله تعالى هذه الآية، وضمنها وعيداً، وتهديداً لهؤلاء اليهود على فرحهم المذموم، الذي أبدوه وعلى الحمد الذي طلبوه.

قرأ هذه الآية مروان بن الحكم، وكان قد غفل عن سبب نزولها فالتبس عليه معناها، ورأى أن فيها وعيداً، وتهديداً لمن يفرح، ويحب الثناء، وعلى هذا لن ينجو أحد من العذاب، فكل الناس يفرحون كما ذكرنا.

روى البخاري ومسلم^(١) أن مروان بن الحكم قال لبوابه : اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فقل لئن كان كل امرئ فرح بما أتى، وأحب أن يحمد بما لم يفعل، معذباً لنعذب أجمعون.

أجاب ابن عباس : " مالكم ولهذه، إنما دعا رسول الله ﷺ يهود فسألهم عن شيء فأخبروه بغيره، فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم".

جاءت هذه الآية تشنع على اليهود فرحهم المذموم، وحرصهم المحموم، على الثناء بالكذب والخداع، فهي فيهم، وفي كل من سلك مسلكهم من الناس، لاتحاد جنس الحكم والعلة فيه، فإنه لا ينجو من وعيدها^(٢) من يفعل الشر والخسة، ثم لا يقف عند حد الانكسار لما فعل، أو تطلب الستر على شنعته، بل يرتقي فيترقب ثناء الناس على سوء صنعه، ويتطلب المحمدة عليه.

كشفت هذه الآية عن الصلة بين الكذب والفرح المذموم، فكل صفة تغري بالأخرى، وقد توعد الرسول ﷺ من يكذب من أجل أن

(١) رواه البخاري، برقم ٤٥٦٨، كتاب التفسير، ومسلم، برقم ٧٠٣٤ في

كتاب صفات المنافقين وأحوالهم.

(٢) التحرير والتنوير، ج٤، ص١٩٣، مرجع سابق.

يضحك الناس ويدخل الفرخ إلى قلوبهم^(١)، فالكاذب يفرح لأنه استطاع أن يضحك الناس، وهم يضحكون ويفرحون بما يسمعون.

المنافقون والفرخ الذموم :

ليس يصعب إدراك الصلة الوثيقة بين المنافقين واليهود، فإن اليهود احتضنوا بذرة النفاق، ورعوها، وكان منهم منافقون.

إن الكذب أبرز صفة في المنافقين، وهو الذي يميزهم عن أهل الكفر الصريح، وكان عندهم منهج حياة، فلا غرو أن يكون أول وعيد للمنافقين على كذبهم ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: ١٠].

يمكن - في ضوء ما ذكرنا - تفهم ما رواه البخاري ومسلم أيضاً^(٢) عن أبي سعيد الخدري أن رجلاً من المنافقين في عهد رسول الله ﷺ كانوا إذا خرج رسول الله ﷺ إلى الغزو تخلفوا عنه، وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله ﷺ، فإذا قدم رسول الله ﷺ من الغزو، اعتذروا إليه، وحلفوا وأحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا، فنزلت ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا﴾ [آل عمران : ١٨٨].

لا يبعد في ضوء هدايات سورة آل عمران، وهي التي تتحدث عن اليهود والمنافقين، وفيها وردت الآية موضع البحث، لا يبعد أن يراد بها المنافقون أيضاً إضافة إلى اليهود، الذين كانوا قدوة للمنافقين

(١) أخرج الإمام أحمد حديثاً برقم ٢٠٠٥٨، وكذا أبو داود برقم ٤٩٩٠، عن رسول الله ﷺ قال فيه (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له وويل له).

(٢) رواه البخاري، برقم ٤٥٦٧، ومسلم، برقم ٧٠٣٣ في كتاب صفات المنافقين وأحوالهم.

في شنائعهم، وعبارات السلف في شأن أسباب النزول تستوعب ما ذكرنا.

وثمة آيات صريحة في الحديث عن فرح المنافقين المذموم، والذي ظهر منهم في تخلفهم عن رسول الله ﷺ ﴿ فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرَهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴾ [التوبة: ٨١].

تخلف المنافقون عن مشاركة الرسول ﷺ، وصحبه الكرام في الخروج للغزو، ثم جاءوا يعتذرون، فأعذرهم الرسول، إهمالاً لهم وتقليلًا من شأنهم، وفرحوا حينئذٍ بعدم الخروج، وفرحوا بإعذار الرسول لهم.

كشف هذا الفرح عن كذب المنافقين، وكشف كذلك عن كراهيتهم لهذا الدين، إذ لو كان في قلبهم إيمان لبكوا بسبب تخلفهم عن الغزو مع الرسول ﷺ كما حصل لذاك النفر ﴿ وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ ﴾ [التوبة: ٩٢].

إن البكاء من هؤلاء بسبب عدم الخروج علامة صدق، وإيمان كما كان الفرح من أولئك للسبب نفسه، وهو عدم الخروج علامة كفر ونفاق، وقد توعدهم الله تعالى ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [التوبة: ٨٢]، والضحك هنا كناية عن الفرح، أو أريد ضحكهم فرحاً، لاعتقادهم ترويج حيلتهم على النبي ﷺ.

جمع المنافقون إلى الفرح الدال على الجبن، والحرص على السلامة مهما كان الثمن: الشماتة وهي لا تنفك عن الفرح المذموم،

فإن الشماتة كما قرر علماء النفس^(١) الفرح بشرَّ ينال الآخر ولا تصدر عن فاضل قط.

يفرح المنافقون إذا مس المسلمين فرح، ونجوا هم ﴿إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ﴾ [التوبة : ٥٠].

بئس الفرح هذا، المزوج بالعجب والشماتة، والذي ينم عن عدم إيمان بالقضاء والقدر، وعن حقد على الرسول ﷺ، وصحبه الكرام، وعن تمني الهلاك لهم، وكل هذه القبائح كشف عنها الفرح المذموم في هذه المواطن.

وقد أظهر اليهود كذلك الفرح، بمصائب المسلمين، ذكر هذا القرآن الكريم في سياق حديثه عن قبائح أهل الكتاب ﴿إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [آل عمران: ١٢٠].

إن تشابه المشاعر بين اليهود والمنافقين ليس بمستغرب، فالكفر ملة واحدة، فقد قرر القرآن الكريم أن الطائفتين تفرحان بمصائب المسلمين، وليس ببعيد عنا فرح كفار قريش، بانتصار الفرس على الروم مع أنه لم تكن هناك مودة^(٢) أو تعاون بينهما.

إن ضحكة متبادلة، أو فرحة مشتركة كقيلة بأن تكشف المحبة القائمة بين أعداء الإسلام، والقواسم المشتركة في عداوة الجميع لهذا الدين، وأهله، فحري بالمسلمين أن يجمعهم الفرح المحمود، وميادينه، كما جمع الفرح المذموم أعداءهم.

(١) انفعالات النفس، ص ١٩٤، مرجع سابق.

(٢) في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٧٥٧، سيد قطب.

الكافرون والفرح المذموم :

أبرز ما يلحظ في حديث القرآن الكريم عن فرح الكافر، أنه فرح غير متزن، لأن الكافر زائع القلب، ليس لانفعالاته ضابط من شرع، أو موجه من دين، فهو لا يؤمن بشيء من ذلك، ولا يرفع به رأساً، أو يدفع به بأساً، ولهذا أوكل إلى نفسه، فظهر عدم اتزانه، بخلاف المؤمن، كما سبق بيان هذا.

عرض القرآن الكريم لهذا الاضطراب في فرح الكافرين، في غير ما آية، منها قوله تعالى: ﴿وَلَيْنُ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَكْفُرُ بِكُفُورٍ. وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ [هود : ٩ - ١٠].

وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين المفسرين في تعيين المراد بالإنسان في هذه الآية، وفي مثيلاتها كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم : ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾ [الشورى : ٤٨].

أقول على الرغم من هذا الاختلاف^(١)، فإن الكافر يدخل فيها دخولاً أولياً، فإن أريد هنا جنس الإنسان بعامة باعتبار أنه جبل على عدم الاتزان، وهو قول كثير من المفسرين كالطبري والخطيب^(٢)،

(١) للرازي في تفسيره تفصيل لطيف في هذه المسألة ساق فيها مسوغات الفريقين فيما ذهب إليه كلها معتبرة ويبقى الترجيح للسياق، انظر التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٢١.

(٢) انظر جامع البيان، ج ٧، ص ٦، ٤٤، الطبري، والتفسير القرآني، ج ٢٥، ص ٨٤، الخطيب.

فإن الكافر أبرز أفراد النوع الإنساني في هذا المجال، لأن هذا الخلق - وهو عدم التوازن - لا يزيله إلا الإسلام، فالذين لم يسلموا باقون عليه. وإن أريد بالإنسان في هذه الآيات الكافر بخاصة، وهو ما ذهب إليه جمع من المفسرين كالقرطبي^(١)، فقول ظاهر، ويؤيده السياق، حيث وصف الإنسان في الآيتين بأنه كفور، وهو وصف خاص، وقد يعكس صفو هذا القول أن وصف الكفور يشمل الكفر بالله، وكفران النعمة، والإنسان بعامة متلبس بالوصف الثاني، وإن كان مجيء وصف كفور على صيغة المبالغة يؤيد التوجه الثاني، وعلى كل فإن الكفر بالله وكفران النعمة بينهما تلازم في أغلب الحالات.

لقد كان لعدم توازن الكافر في انفعالاته مظاهر وأثار منها : أن فرحه محصور في الدنيا، ولا يلتفت إلى نداء الآخرة، يقول الله تعالى ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [الرعد: ٢٦].

إن في الدنيا أشياء مفرحة تغري بالإنسان ويبش لها، ولكنها قليلة زائلة، يخالطها الكدر والشوائب، وهي لا شيء إذا ما قيست بما في الآخرة من نعيم مقيم يُفرح، وقد أومأت الآية إلى هذا المعنى، وتقدم قول النبي ﷺ لولا أن كتب الله الخلود على أهل الجنة لماتوا فرحاً.

إن فرح الكافر قاصر مذموم، حين حصره في الدنيا على حساب الآخرة، وما نعيم الدنيا إلا مجرد ذوق، كما أشارت الآيتان السابقتان ﴿وَإِنَّا إِذَا أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ [الشورى: ٤٨]^(٢)، وأصل

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٩، ص ١٠.
(٢) روح المعاني، ج ٢٢، ص ١٥، مرجع سابق.

الذوق أخذ شيء يسير للمعاينة فقط، ولا شك أن نعيم الدنيا كله لا يعدو أن يكون ذوقاً بالنسبة لنعيم الآخرة.

إن فرح الكافر بهذا الذوق، وقناعته به مؤشر على دنو همته، وضيق أفقه، فقد رضي أن يكون حظه من النعيم هذا الذوق وحسب، بخلاف المؤمن، لما ذاق فأعجب، تعلقت همته بالآخرة محل النعيم المقيم، فصار الذوق للمؤمن وسيلة، لأنه يسعى إلى سعادة عظمى، والكافر لا يرجو بعد الدنيا سعادة، ولا فرحاً، فصار ما في الدنيا غاية عنده.

في قصة سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ، صورتان متقابلتان لفرح المؤمن وفرح الكافر، لقد فرح أهل سبأ بهديتهم، التي حملت إلى سليمان، وهي شيء تافه إذا ما قيست حتى بنعيم الدنيا، وقد ظنوا أن نبي الله سليمان سيفرح بالهدية، كما فرحوا ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ. فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ [النمل: ٣٥-٣٦].

أجابهم سليمان بكل استعلاء: أنتم وحدكم الذين تفرحون بمثل هذه التوافه، أما نحن فإننا نفرح بما آتانا الله من إيمان، فهو مصدر الفرحة الحق.

وثمة وجه آخر مذموم في فرح الكافر، وهو أنه يفرح بالنعمة من حيث هي نعمة، دونما التفات إلى مصدرها، فهو فرح يتعلق بالنعمة نفسها، وليس لكونها من الله تعالى ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الرعد: ٢٦] ، ﴿وَإِنَّا إِذَا أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا﴾ [الشورى: ٤٨].. وحدها.

ذكر الرازي^(١) مثلاً حسياً قَرَّبَ به هذا المعنى فقال لو أن ملكاً وضع أمام أحد الأمراء رغيفاً، أو أمر الخادم أن يضع أمام هذا الأمير زبدية طعام فإن الأمير يفرح بهذا.

ولو قدم الملك إلى فقير رغيفاً، أو زبدية طعام غير ملتفت إليه، فإن الفقير يفرح، لكن فرح الأمير يكون بهذا الشيء اليسير من يد الملك، أو بأمره، أما فرح الفقير الغافل فإنه يكون بالرغييف، والزبدية، وشتان بين الفرحين، مع أن ما فرحاً به شيء واحد.

إن الفرق ظاهر بين حال الكافر في فرحه، وحال المؤمن، فارتباط فرح الكافر بالنعمة ذاتها يفسر عدم توازنه، لأنه يفرح بها فرح البطر إذا أقبلت، ويحزن حزناً شديداً إذا فقدها، لافتقاره للضابط المكتسب، الذي يكبح جماح انفعالاته.

أما المؤمن فإنه حين ترتبط النعمة عنده بالله تعالى، فإنه يفرح بها فرح المقر بفضل الله، الوهاب لها، فلا يبطر، لأن المعطي فوقه يرقب فعله، وإن نزعت منه النعمة، أو فاته الحصول عليها يصبر، لاعتقاده أن ما حصل كان بقضاء الله وقدره، وقد تعود إليه، ويظفر بها مرة أخرى، ما دام أمرها بيد الله تعالى.

هذا التوازن هو الذي يفتقر إليه الكافر، إعجاباً منه بما هو عليه، وتجاهلاً لأي صوت آخر، ولهذا كان فرحه فيما لا ينبغي، وعلى الوجه الذي لا ينبغي.

إن هذا المسلك الذي ارتضاه الكافرون أغرى بهم، فجعلهم يُعرضون عن دعوة الرسل فرحاً بما عندهم وقناعة به، وزهداً بما

(١) التفسير الكبير، ج ٢٥، ص ١٠٨، مرجع سابق.

وراءه ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [غافر : ٨٣].

إنها مجموعة من التصورات والأوهام ظنها الكافرون علماء، يرسم لهم منهج حياة، وفرحوا بها، إعجاباً وإيماناً فأدّى هذا إلى الاستهزاء بما عداها، حتى لو جاءت به الرسل.

هذا هو الفرح المذموم بعينه، حين يؤدي إلى الكفر بالحق، والإعراض عنه والازدراء بمن جاء به، فيحرم هذا الفرح الكافرين من خير الدنيا بهذا الإعراض، ومن نعيم الآخرة.

إن هذه الأوهام التي يفرح بها الكافرون متنوعة ومتعددة، فقد تكون عقائد جاهلية متوارثة ظنها أهلها شيئاً، وربما تكون بقايا دين محرّف، وقد تكون مبادئ بشرية، ونظماً وضعية، لكنها - على الرغم من الاختلاف بينها - يجمعها أنها مبعث فرح في نفوس أصحابها، وفيهم يقول الله تعالى: ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون : ٥٣].

ويلحظ في الآية المقدمة قوله تعالى: ﴿ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ ﴾ [غافر : ٨٣]. وفي الآية الثانية ﴿ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون : ٥٣]. فهذا الذي يفرحون به من بدعهم هم، أو مما توارثوه واعتادوا عليه، وهو لا يغني من الحق شيئاً. أما المؤمنون فإنهم يفرحون بما جاءهم من عند الله فهو الرحمة والشفاء.

ناسب أن يأتي بعدها قوله تعالى: ﴿ فَذَرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ [المؤمنون : ٥٤]^(١)، وذلك تمثيل لحال اشتغالهم بما هم فيه

(١) التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٧٣-٧٤.

من الازدهار وترف العيش، عن التدبر فيما يدعوههم إليه الرسول، لينجيهم من العقاب بحال قوم غمرهم الماء، فأوشكوا على الغرق، وهم يحسبون أنهم يسبحون.

ويظل الفرح المذموم صارفاً لهؤلاء عن الجادة في الحياة الدنيا، حتى تأتيهم آجالهم وهم على حالهم، ثم يوم القيامة تتكشف لهم الحقائق فيعلمون أن فرحهم أوردتهم النار ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمَا أُرْسِلْنَا بِهِ رَسُولَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ . فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿[غافر: ٧٠-٧٢]، ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُشْرِكُونَ . مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُو مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ . ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ . ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [غافر: ٧٣-٧٦].

ذلکم العذاب الذي ورد في الآيات طرف منه، بسبب الفرح في الدنيا بغير الحق، وفي هذا إيحاء إلى الذم متوجه إلى كون الفرح بغير الحق، لا إلى مطلق الفرح، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى بشيء من التفصيل.

من مظاهر فرح الكافرين في الدنيا ما صاحبه من مرح - ذكرته الآية - وكان إلى جانب الفرح، سبباً لما هم فيه من عذاب، والمرح هو : الترجمة الحسية للفرح الباطل كالضحك، والإعراض، والسخرية بالفئة المتزنة، والتطاول على الناس، وتتبع الملذات من مأكّل ومركب، والإعجاب بهذا وأمثاله، والرضا عنه، والحرص عليه، فاجتمع في الكافرين فرح القلب ومرح الجوارح، وكلاهما على غير هدى.

إنها أبواب من التيه والخسران، فتحت على الكافرين في الدنيا والآخرة، كان مفاتها الفرع الباطل المذموم.

فرح المترفين :

عند الحديث عن فرح المترفين - الحال والمال - لا نجد أوضح مثلاً من قارون وقصته، عرض لها القرآن الكريم بشيء من التفصيل، لما فيها من عبر وآيات.

إن ترف قارون ومرحه جعله أنموذجاً لكل الأصناف التي صدرت منها صور من الفرع المذموم، فقارون من اليهود، الذين عُرف عنهم حب المال، وعبادته، وتقديم الفرع به على كل شيء.

وأظهر قارون النفاق أيضاً، نقل القرطبي^(١) عن قتادة قوله: كان قارون قد قطع البحر مع موسى، وكان يسمى " المنور " من حسن صوته في التوراة، ولكن عدو الله نافع، كما نافع السامري.

وفي القرآن الكريم أكثر من إشارة إلى كفر قارون، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ . إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ [غافر: ٢٣ - ٢٤].

وكفر قارون عند القاسمي المفسر ظاهر، لا إشكال فيه، لأنه في نظره من القبط قوم فرعون، جاء في تفسيره^(٢): ﴿ إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ ﴾ [القصص: ٧٦] من شاكلتهم في الكفر والطغيان، وقوم موسى جماعته الذين أرسل إليهم، وهم القبط، وسياق الآيات التي

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ٣١١.

(٢) محاسن التأويل، ج ١٣، ص ٤٧٢٥، جمال الدين القاسمي، ط ١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي، ١٣٩٧هـ.

تتحدث عن قارون تأبى ما ذهب إليه القاسمي ، فإن السياق يشير إلى أن قارون من بني إسرائيل.

قد يبدو من خلال المحاوره بين قارون وقومه أنه كان مؤمناً كقولهم له: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القَصص : ٧٧] إلى غير هذا من إيحاءات.

ليس فيما ذكر تعارض: فالذي يظهر - والله أعلم - أن قارون تنقل - بسبب فرحه ومرحه - من حالة إلى أخرى أسوأ منها، وهذا من آثار الفرح المذموم، الذي يستدرج صاحبه، ويغري به حتى يورده النار.

إن قارون كان من بني إسرائيل، قوم موسى، فأتاه الله تعالى مالا كثيراً، فرح به فرحاً جعله يتجاوز الحد، فتطاول على قومه، وأعرض عن الاعتراف بفضل الله، وتجاهل الحقوق الواجبة عليه، فاستحق بذلك ما استحق.

هذا التوجه أولى بالصواب من قول الخطيب^(١) إن قارون بغى على قومه، وانحاز إلى فرعون، فاستدرجه الله تعالى، بأن آتاه مالا كثيراً، فلما فتن به وفرح أهلكه الله.

وقد شجع الخطيب وغيره على هذا الفهم تقديم البغي على الإيتاء مما يومئ بأن البغي سابق ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَلُؤُا بِالْعُصْبَةِ أُولِي

(١) التفسير القرآني، ج٢، ص ٣٨٣، عبد الكريم الخطيب.

الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾
[القصص : ٧٦].

بيد أن تقديم البغي في الآية لا يعنى تقدمه في الوجود، على الإيتاء، وإنما قُدِّمَ البغي لأنه الوصف الذي توجه إليه الذم، وكان سبباً في هلاك قارون، فكان مناسباً أن يقدم لإبرازه والعناية به، إذ الفرح بالإيتاء من حيث هو أمر مباح إذا شكر صاحبه، واعترف بالفضل، وإن نشأ عنه بغي، كان عاقبة صاحبه كعاقبة قارون.

آتى الله تعالى قارون مالاً، ففرح وبغى، فانقسم قومه تجاه مسلكه إلى فئتين :

الأولى: كانت الفئة المؤمنة التي لا تشغلها زخارف الدنيا، ولا الفرح بها عن القيم العليا، والدار الآخرة، فانبرت هذه الفئة إلى قارون، ومن فتن به واعظة ومحذرة ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ . وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص : ٧٦-٧٧]، والفرح بكسر الراء: من أكثر من الفرح، وتخلق به على الدوام^(١)، حتى يصير خلقاً فيه، فينقلب من انفعال نفسي، معفو عنه، إلى صفة مذمومة بآثارها.

فرق بعض العلماء كالفراء^(٢) بين الفرح والقارح بما يدل على أن الفرح أكثر تلبساً في الفعل، فهو صفة مبالغة، ونقل الألويسي وأبو

(١) انظر المحرر الوجيز، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٢) معاني القرآن، ج ٢، ص ٣١١، أبو بكر الفراء، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، الدار المصرية للتأليف، ١٩٦٦م.

حيان^(١) عن عيسى بن سليمان الحجازي أنه قرأ (الفارحين) بالألف، مما يدل على أن للتفريق أصلاً معتبراً.

إن عامة المفسرين، وإن لم يشيروا إلى هذا الفرق، إلا أنهم فسروا لفظة الفرح في الآية بما يتسق مع التفريق المتقدم.

ذكر الطبري^(٢) عن ابن عباس: الفرحين: المرحين، وعن مجاهد المتبذخين الأشرين البطرين، وعند القرطبي^(٣) عن مجاهد الباغين، وعن ابن بحر: لا تبخل إن الله لا يحب الباخلين، وعن بشر بن عبد الله: لا تفرح: لا تفسد.

إن موعظة القوم لقارون كانت معتدلة، متزنة، فإنه لم يُنه عن الفرح المعتدل، الذي لا ينسي الشكر، وإنما وُجّه النهي إلى الفرح المبالغ فيه، والذي يفضي إلى الفساد والبطر، وهو ما عبّر عنه المفسرون، بعبارات متنوعة.

إن هذا المعنى ينتظم مع التوجه العام للقرآن في حديثه عن الفرح، حين لم يذم القرآن الفرح لذاته، وإنما لمتعلقه كما هو الشأن في قصة قارون.

إن قارون لم يبتغ فيما آتاه الله الدار الآخرة، وإنما كان همه الدنيا فقط، ولم يحسن إلى الناس كما أحسن الله إليه، ودفعه فرحه المذموم إلى البخل، فوعظه قومه في هذه الأمور، لكنه لم يُلِقْ لهم بالاً، وحمله فرحه إلى العجب بنفسه ﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ [القصص: ٧٨].

(١) انظر روح المعاني، ج ١٩، ص ١١٢، البحر المحيط، ج ٧، ص ١٣٣.

(٢) جامع البيان، ج ٢٠، ص ٧٠.

(٣) انظر الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ٤١٣.

الثانية : الفئة المفتونة : كانت الموعدة من الفئة المؤمنة إلى أولئك الذين فتنوا بكنوز قارون، وتمنوا شيئاً منها ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ [القصص : ٧٩].

ينسب لأرسطو طاليس كلام يناسب هذا الموقف، والحكمة ضالة المؤمن، جاء في كلامه : العلة في ميل الناس إلى اللذات الجسدية، وفي هربهم من اللذات المعنوية، لأنهم مع هذه اللذات ينمون، وإياها يألفون، وإنهم ظنوا أنها الأولى في الاختيار، لأنها بنظرهم تدفع الحزن.

وقال : إن الأكثر منهم لم يذوقوا لذة المعرفة، فيعرفونها. قال : ومن عرف لذة المعرفة يصبر على ما أمامها، من الكد، والتعب، والخطر حتى يصل إليها. ثم قال : فإنه لا سبيل إلى لذة المعرفة من غير رفض كثير من الشهوات واللذات، ومن غير هجران لذة الراحة والخرافات، وليس بهيئاً رفض هذه اللذات وهجرانها^(١)، ويختصر هذه المعاني كلها قوله تعالى في سياق قصة قارون ﴿ وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴾ [القصص : ٨٠].

إن أصحاب الفرح الباطل والمرح - قارون وأمثاله - فتنة لغيرهم من الناس، بخاصة أولئك الذين تعلقت نفوسهم بالدنيا، ومتاعها، فكانوا بحاجة إلى تقريع، يعيد لهم صوابهم، وهو ما قامت به الفئة المؤمنة، التي تستحق الوصف المتقدم ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ [القصص : ٨٠].

(١) السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص ١٤٢-١٤٣، مرجع سابق.

إن الصبر المكتسب، والمأمور به شرعاً، خير ضابط لانفعالات الإنسان، وأفضل معين على زينة الدنيا وفتنتها، والصبر أكمل، وأكثر نفعاً من الضوابط التي وضعها الفلاسفة، وعلماء النفس، والتي سبقت الإشارة إليها: كالمكابدة، وقوة الإرادة، وقوة التفكير، مع الإقرار بأن الصبر يتضمنها.

﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ﴾ [القصص: ٧٩]، والتعبير بعلى يتضمن معنى التكبر والتطاول، حمله الفرخ على المرح فأظهر ماله، وعرض زينته، وصاحب هذا ازدياء لقومه، لأنهم لا يملكون ما يملك.

عاجل الله تعالى قارون، وهو على هذه الحالة، بعقوبة عجيبة مخيفة ﴿ فَخَسَفْنَا بِهِ وَبَدَارِهِ الْأَرْضَ ﴾ [القصص: ٨١] وهو نص يلقي ظلاله رهبة في النفوس، فيحسن أن نتركه دون تفصيل، خلافاً لجمع من المفسرين أتوا في هذا المقام بكلام لا خطام له ولا زمام، خسف به وبداره الأرض وكفى^(١)، لأنه أنموذج خطر على المجتمعات، وفتنة ظاهرة، كان في هلاكه تقويم لفاهيم، كاد يعصف بها الفرخ المذموم، لولا أن عاجل الله قارون بالخسف، وخسف معه هذه التصورات الباطلة.

ولقد ظهر هذا في تراجع الفئة التي فتنت بقارون، حين أمسوا مفتونين وأصبحوا نادمين ﴿ وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ

(١) أورد المفسرون أخباراً عجيبة بشأن الخسف هذا، بيد أنه يحسن أن نذكر هنا ما رواه البخاري، برقم (٥٤٥٢)، ومسلم برقم (٢٠٨٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: بينما رجل يتبختر في برديه قد أعجبت نفسه فخسف الله به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة. وذكر العيني في عمدة القارئ، ج ٢، ص ١٣٢، أنه قارون، وذكر ابن كثير الحديث السابق عند قصة قارون، ج ٣، ص ٤٠١.

وَيَكَانَ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْأَ أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بَنَّا وَيَكَآئُهُ لَأُفْلِحَ الْكَآفِرُونَ ﴿٨٢﴾ [القصص: ٨٢].

ذكرت قصة قارون في سورة مكية، تلاها المسلمون في مكة، يوم أن كان الصراع على أشده، فكانت مناسبة لما كان عليه بعض كفار قريش - كالوليد بن المغيرة - من تطاول على الرسول ﷺ والرسالة، وسخرية بالمسلمين، بسبب كثرة ماله وعياله: ﴿أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَيَنْبِنَ. إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [القلم: ١٤ - ١٥].

جاء ذكر هلاك قارون مؤذناً بأن المال لا ينجي من عذاب الله تعالى، وكان في هلاكه وعيد شديد لمن هم على شاكلته من أهل قريش، ومن بعدهم من المترفين المنحرفين، وتسليية للمؤمنين، ومبعث فرح لهم بأنهم على خير وإلى خير بفضل الله.

نهاية قارون دليل واضح على أن الإيتاء لا يدل على الرضا من المعطي، ولا على إكرام، ولا كان هذا العطاء مانعاً من العذاب، بل قد يكون العطاء طريقاً للهلاك، ومؤشراً على قربته ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤]، ولما غابت هذه الحقيقة عن المترفين صارت أموالهم مدعاة للفرح والبطر، بدلاً من أن تكون فرصة للتأمل والمراجعة.

مر بنا عند الحديث عن الفرغ المذموم، شيء من آثاره السلبية، وقد يكون بعض هذه الآثار توارى، في ثنايا الحديث فيحسن بنا والحالة هذه، أن نوجز ذكرها لإبرازها:

١. الفرغ المذموم يجعل صاحبه يسيء الظن بالله، لأنه يخشى أن ينزع الله منه الأشياء المفرحة، والفرغ المذموم الذي لا ضابط له يؤدي إلى حزن مذموم لا ضوابط له عند فوات نعمة، وهذا الشعور

يفضي إلى التسخط، وعدم الرضا بالقضاء والقدر، وهذا هو الخسران بعينه.

٢. الفرح المذموم يلهي عن شكر المنعم، لانشغال صاحبه بالفرح، وآثاره المتمثلة بالمرح بأنواعه، ولاعتقاده بأن لا فضل لأحد عليه، ولقد قالها قارون من قبل، حين دُعي إلى الشكر ﴿ قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ﴾ [القصص: ٧٨].

إن عدم الشكر سبب مباشر لنزع النعم ولعذاب الله ﴿ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾ [إبراهيم: ٧].

٣. من آثار الفرح المذموم الركون إلى الدنيا والرضا بها، والحرص عليها خشية أن يفوته بعض ما فيها من وسائل الفرح ودواعيه، وهذا يشغله ولا شك، عن الآخرة والعمل لها.

إن من كانت هذه حاله يفتقر إلى التعقل والاعتزان، لأنه يعيش للشهوات وفيها، وهذا يذكر بقول أرسطو: ليس بين اللذات الجسمية وبين التعقل مشاركة، والدليل أن اللذة المفرطة تجعل الإنسان هائم العقل مضطرباً، وإنما تكون المشاركة بينها وبين السفه والغلمه^(١).

٤. الفرح المذموم يدفع صاحبه إلى البخل، ويرغبه فيه، لأن من طبيعة الإنسان أن يحرص على ما يجلب له الفرح^(٢)، ويتفنن في طرق جمعه، ولا يقتصر الأمر على البخل، بل يتعدى إلى الأمر به، والحث عليه، ليكثر حزب المترفين البخلاء بإزاء حزب الفقراء، وحتى لا يكون هذا البخيل وحيداً.

(١) السعادة والإسعاد، ص ١٤٤.
(٢) التفسير القرآني، ج ٢٧، ص ٨٨٤.

لقد نبه القرآن الكريم على هذا التلازم، فقد جاء بعد الآية التي تنهى عن الفرح المفرط في سورة الحديد ذمُّ البخل والذين يأمرون به، في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [الحديد: ٢٤].

وقد ناسب أن يأتي بعد آية سورة الروم ﴿وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا﴾ [الروم : ٣٦] الأمر بإعطاء الحقوق لأهلها، والنهي عن الربا، لأن الفرح مظنة أن يبخل الإنسان فلا يجود بالحقوق، وهو كذلك مظنة أن يحرص الإنسان على جمع المال دون ضوابط، ولهذا أعقب الآية السابقة قوله تعالى: ﴿فَاتِّذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الروم : ٣٨]، ثم قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الروم : ٣٩].

٥. يورث الفرح المذموم صاحبه العجب بسبب حصوله على ما يفرح، والعجب مدعاة للاستهزاء بالآخرين، والبغي عليهم، كما فعل قارون، والسخرية والاستهزاء نوع من أنواع الفرح.
٦. الشماتة : هي الفرح بشر ينال الآخرين، فهي من آثاره المذمومة، فمن نجا بنفسه فرح، وشمتم بمن أصيب، ومن نجح من هؤلاء في أمر فرح وشمتم بمن فشل.
٧. الإنسان الفرح المرح بالباطل فتنة للناس، وخطر على المثل العليا، وقد تؤدي ظاهرة انتشار الفرح المذموم إلى إخلال الموازين في المجتمع، وإلى الخطأ في تقدير الأشياء والحكم عليها.
٨. أصحاب الفرح المذموم يعرضون عن دعوات الخير والصلاح، ويناصبون أهلها العداوة، إما فرحاً بما اعتادوا عليه وألفوه، وإما

لأن هذه الدعوات تدعو إلى الاتزان والتوسط، والفرحُ يَشْرُقُ بهذه المعاني السامية.

الفرح المباح :

إن بين الفرح الم محمود والفرح المذموم قسماً ثالثاً يمكن أن يسمى بالفرح المباح، ومن رام أن يلحقه بالقسم الأول فلن تعجزه حجة.

وقد مضى في البحث إشارات إلى الفرح المباح، لا أخالها خفيت على القارئ، بيد أن لمَّ شعث هذا الفرح لينتظم في صعيد واحد أخرى أن تتضح معالمه.

الفرح هذا الانفعال الفطري، لا تكاد تخلو منه نفس بشرية، فإنها تفرح، وتبدي سرورها، ورضاها حين تباشر ما من شأنه أن يفرحها في العادة على اختلاف في الأشياء المفرحة بين إنسان وآخر، فقد يطير إنسان ما فرحاً بشيء، لا يحرك هذا الشيء نفسه ساكناً عند آخر، ولا عجب، فإن المفرحات أشياء مكتسبة بخلاف الفرح نفسه، هذا مع الإقرار بوجود أشياء يفرح عامة الناس بها، كالمال، والنجاح، والحياة، والتميز، وما شابه ذلك.

إن الحياة من حيث هي مبعث فرح في النفس، فالله تعالى سمي الموت مصيبة ﴿ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ﴾ [المائدة : ١٠٦]، وكان الرسول ﷺ يقول حين استيقاظه: "الحمد لله الذي أحيا نفسي بعد ما أماتها وإليه النشور"^(١).

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، برقم ٣٤١٧ وقال حديث حسن صحيح.

لقد ظهر لنا مما تقدم في البحث، أن الفرح على البراءة الأصلية، مباح معفو عنه، كونه انفعالاً، ما لم يطرأ عليه مؤثر خارجي، يحيله إلى فرح محمود، أو مذموم، ومن هنا وجّه الشرع عنايته إلى تهذيب الفرح وضبطه.

إن المسلم أولى الناس بهذا الفرح، فإن فيه إظهاراً لنعمة الله تعالى، وانسجاماً مع طبيعة النفس السوية.

لقد كان الرسول ﷺ يضحك، ضحك الفرح، عندما يرى ما يسره، وكان يضحك مما يضحك منه الناس، وكان يتعجب مما يُتعجب من مثله، ويُستغرب وقوعه^(١).

وقدم جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه من الحبشة إلى المدينة يوم أن فتح الرسول ﷺ خيبر، فتلقاه الرسول ﷺ وقبّل جبهته وقال: والله ما أدري بأيهما أفرح: بفتح خيبر أم بقدم جعفر؟^(٢).

وها هو ﷺ يفرح، ويسعى ليفرح أصحابه معه، فقد جاء في حديث الدجال قوله ﷺ: "لكن تميماً أتاني فأخبرني خيراً منعني القيلولة، من الفرح وقرّة العين، فأحببت أن أنشر عليكم فرح نبيكم"^(٣) وكان الصحابة الكرام إذا رأوا الغيم فرحوا استبشاراً بنزول المطر وإنبات الأرض، وما يتبع ذلك من خيرات تتمناها النفس، وتفرح بها.

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد، ج ١، ص ٤٦، أبو بكر ابن القيم، القاهرة، دار الفكر للطباعة.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٤.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، برقم ٢٢٥٣ وقال حديث حسن صحيح، ص ٥١٨.

وفي ضوء ما تقدم لا نتفق مع صاحب روح البيان في قوله^(١):
 "أهل المحبة والإرادة سواءً نالوا ما يلائم الطبع، أو فات عنهم ذلك
 فإنهم لا يفرحون ولا يحزنون، كما قال تعالى: ﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا
 فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣] ولو قيّد الفرح بما
 يخرج عن حد المباح، وقيّد الحزن بالقيّد نفسه لأصاب، لأنه الذي
 تدل عليه الآية التي استند إليها، بل إنه لأمر متعذر أن لا يفرح
 الإنسان، ولا يحزن، والمطالبة بهذا المسلك مغالاة تتجاهل طبيعة
 الإنسان.

وقد رأينا مثل هذا التوجه، عند بعض الفلاسفة، مثل سقراط،
 ومن تبعه مثل الكندي^(٢) حيث يرى هؤلاء أنه لا ينبغي للإنسان أن
 يقتني أشياء مفرحة، لأنه إذا فقدتها حزن، وقد كان هؤلاء يروجون
 للفرح العقلاني، الذي لا ضد له، وشتان بين الدعوة إلى التجاهل
 والدعوة إلى الاتزان.

إن شرع الله أحكم، وهديه سبحانه أكمل حين أباح الفرح بما
 يفرح باعتدال ورغب بالشكر عليه، وأباح الحزن على ما يحزن
 باعتدال أيضاً، ورغب بالصبر، وهو ما ينسجم مع طبيعة النفس
 السوية.

إن توبيخ الله تعالى للكافرين بقوله: ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ
 فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: ٧٥] دليل على
 أن الفرح بالحق - وهو المحمود والمباح - جائز،

(١) تفسير روح البيان، ج٧، ص ٣٨، صديق حسن خان، بغداد، مكتبة

المثنى.
 (٢) أنظر أصول علم النفس، ص ١٦٨-١٧٠، أحمد راجح، ط١، الإسكندرية،
 ١٩٧٦م.

وفي حديث التوبة المشهور دلالة واضحة على إباحة الفرح في أمور الدنيا، لأن فرح الله تعالى شُبَّه به - مع نفي الماثلة والمشابهة - ولا يُشَبَّه فرح الله إلا بمباح " لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره، وقد أضله في أرض فلاة".

وفي رواية ذكرها صاحب دليل الفالحين، نقلاً عن ابن عساكر في أماليه عن أبي هريرة مرفوعاً: " لله أفرح بتوبة عبده من العقيم الوالد ومن الضال الواجد، ومن الظمآن الوارد"^(١)، وهذه كلها صور لفرح في أمور الدنيا.

بيد أن الفرح المباح ينبغي أن يحترز منه، لا خوفاً من أن يتجاوز الحد فيصبح مذموماً، فهذه مسألة سبق الحديث عنها، وتحديد معالمها، ولكن ثمة مسألة أخرى: وهي أن الفرح المباح قد يشتد، فيوقع صاحبه في أخطاء غير مقصودة في أثناء تعبيره عن هذا الفرح.

في حديث التوبة المتقدم ما يؤكد هذا الأمر، فقد قال ﷺ عن الرجل الذي فقد بعيره ثم وجده: " ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك .. أخطأ من شدة الفرح"، والأمر ما قال علماء النفس في هذا المجال بأن الانفعالات الهائجة، لا تكاد تنجو النفس من آثارها الضارة بالوظائف الفعلية، ويضعف القدرة على التذكر، والتعلم، ويشل سيطرة الإدراك^(٢).

(١) دليل الفالحين، ج ١، ص ٨٦، مرجع سابق.

(٢) أصول علم النفس، ص ١٦٧، مرجع سابق.

قال بعض شراح الحديث^(١) "أي تجاوز الصواب وهو قوله أنت ربي وأنا عبدك إلى ما قاله من الخطأ من شدة الفرح لما تقرر من أنه ربما اشتد حتى منع صاحبه هذا من إدراك البدهيات فضلاً عن غيرها".

لقد وضع هذا الحديث قاعدة جليلة طالما دفع الثمن غالياً من جهلها أو تجاهلها، ذلك أن الفرح - كما يقول ديكرت^(٢) يجعل الذين يستسلمون له جسورين، وغير مباليين، وهذا ما يجعل الفرح في العادة أشد ضرراً على النفس من الحزن، ومن قبل قال أفلاطون^(٣) إن اللذة المفرطة تجعل الإنسان هائم العقل مضطرباً.

وأكمل من هذا وذاك قول الرسول ﷺ حين جعل شدة الفرح مظنة للوقوع في الخطأ، وكأن بينهما تلازماً، وقد يكون الخطأ في القول أو الفعل أو في تقدير الأمور، ولهذه الجوانب صور لا حصر لها.

ولا تكاد تخلو الذاكرة، من حادثة، أو حوادث، مؤسفة سمعت أو شوهدت، أعقبت فرحاً، فأعقبها حزن - كالتهور في قيادة السيارات، مثلاً - كان القصد منها، التعبير عن الفرح، فأدت إلى حالات وفاة، أو إعاقة دائمة تظل ماثلة أمام الناس، ومن العجب أنها نشأت بسبب التعبير عن الفرح.

(١) أنظر دليل الفالحين، ج ١، ص ٨٦.

(٢) انفعالات النفس، ص ٨٣.

(٣) السعادة والإسعاد، ص ١٤٤.

يقول ديكارت^(١) إن دفع الأشياء التي تضر، ويمكنها أن تهدم أهم من اكتساب الأشياء التي تضيف كمالاً، نستطيع أن نستمر في الحياة بدونها.

وقد سبق الشرع الحكيم إلى هذا المعنى في القاعدة المشهورة التي تقول دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وليس ببعيد عن هذا، التجاوزات غير الشرعية في المبالغة في المباحات، أو التهاون في المفروضات، عن قصد أو دون قصد، ومرد ذلك كله شدة الفرح المباح في أصله.

(١) انفعالات النفس، ص ٨٣

الخاتمة :

وختاماً، أرى لزاماً أن أوجز في فقرات معدودة أبرز ما تضمنته هذه الدراسة إتماماً للفائدة، ومتابعة للعادة السائدة:

١. الإنسان - من حيث هو - بانفعالاته وصفاته التي جُبل عليها غير متزن، وقد تكفلت النصوص الشرعية بالضبط والتوجيه، ليتمكن هذا الإنسان من التعامل، والتفاعل مع ما حوله على الوجه الحسن.

٢. الفرح انفعال ظاهر في النفس البشرية، لا يلحقه مدح أو ذم من حيث هو، وإنما يكون المدح والذم بحسب متعلقه.

٣. غني القرآن الكريم بالفرح في آيات كثيرة، عرضت له بطريقة مباشرة وغير مباشرة، منثورة في سوره الكريمة، يستفاد من هداياتها مجتمعة أن الفرح ثلاثة أقسام: محمود، ومذموم، ومباح.

٤. ذكر القرآن الكريم الفرح المحمود، المتمثل بالفرح بالدين الإسلامي، وبكل ما يتصل به، فأمر الله به، وأعلى من شأنه، وعرض بمن أعرض عنه، لما لهذا الفرح من فوائد حميدة، وآثار مفيدة.

٥. للفرح المذموم صور متنوعة، أسندها القرآن الكريم إلى طوائف مذمومة، وهي اليهود، والمنافقين، والكافرين، والمترفين، تحدث من خلالها عن دوافع الفرح المذموم وآثاره السلبية، بما يكفي للتبصير، والتحذير لكل حريص متأمل.

٦. الفرح المباح ينسجم مع الطبيعة السوية للنفس البشرية، مع ضرورة الاحتراز منه، لأن للتساهل في شأنه - أو المبالغة فيه - عواقب غير محمودة.

٧. تميز المنهج القرآني بشأن الانفعالات، في الحكم والضبط والتوجيه، مع وجود قواسم مشتركة، بينه وبين بعض ما ورد عن مدارس الفلسفة، وعلم النفس في هذا المجال.
والله أعلم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد.

المراجع

- (١) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي (- ٧٥٤هـ)، البحر المحيط، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ودمشق، دار الفكر، ١٣٩٨هـ.
- (٢) الأزهري، أبو منصور بن أحمد (ت ٢٨٢هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق عبد الله درويش ومراجعة محمد النجار، القاهرة، دار الكتب المصرية للتأليف، د. ت.
- (٣) الألوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، بيروت، دار إدارة الطباعة المنبرية، د. ت.
- (٤) أنيس، إبراهيم وزملاؤه، المعجم الوسيط، القاهرة، دار المعارف، ١٣٩٣هـ.
- (٥) ابن القيم، محمد بن أبو بكر (ت ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة، دار الفكر للطباعة، د. ت.
- (٦) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الضوء المنير على التفسير، جمعه علي الحمد الصالحي، الرياض، مؤسسة النور، د. ت.
- (٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الروح، تحقيق أحمد أنيس عبادة ومحمد فهمي السرحاني، د. م.، مكتبة نصير، ط. ت.
- (٨) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، التفسير القيم، جمعه محمد أوس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقي، مكة المكرمة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٤٩م.

- (٩) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، د.م ، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.
- (١٠) ابن سعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- (١١) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ)، تفسير التحرير والتنوير، د.م.، د.ن.، د.ت.
- (١٢) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق (ت ٥٤١هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط١، بيروت، دار الكتاب العلمية، ١٤١٣هـ.
- (١٣) ابن فارس، أبو الحسن أحمد (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣١٩هـ.
- (١٤) ابن قدامة، أحمد بن محمد المقدسي (ت ٧٤٣هـ) مختصر منهاج القاصدين، تحقيق زهير الشاويش، ط٧، بيروت ، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
- (١٥) ابن كثير، إسماعيل الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- (١٦) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم ، (ت ٧٠٠هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت.
- (١٧) البرسوي، إسماعيل حفي (ت ١١٣٧هـ)، تفسير روح البيان، بغداد، مكتبة المثني، د.ت.

- (١٨) الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، جامع الترمذي، ط٢، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.
- (١٩) الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، د.م.، دار الفكر العربي، ط.ت.
- (٢٠) ديكارت، رينيه (ت ١٥٦١م)، انفعالات النفس، ترجمة وتقويم وتعليق جورج زيناتي، ط١، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ٤١٣١هـ.
- (٢١) راجح، أحمد عزت، أصول علم النفس، ط١، الاسكندرية، د.ت.، ١٩٧٦م.
- (٢٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، د.م.، دار الفكر، ١٤١٠هـ.
- (٢٣) الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- (٢٤) ربيع، محمد شحاته، التراث النفسي عند علماء المسلمين، د.م.، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣م.
- (٢٥) رضا، محمد رشيد (ت ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، ط٢، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- (٢٦) الزاوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ.

- (٢٧) الزبيدي، زين الدين أحمد، مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، تحقيق إبراهيم بركة، ط٤، دار النفائس، ١٤٠٩هـ.
- (٢٨) الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ط٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- (٢٩) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن خصائص التنزيل، بيروت، دار المعارف، د.ت.
- (٣٠) سبيعي، عدنان، المدخل إلى علم النفس الإسلامي، ط١، دمشق، دار قتيبة، ١٤١١هـ.
- (٣١) السهارنفوري، خليل أحمد (ت ١٣٤٦هـ)، بذل المجهود في حل أبي داود، ط٢، الرياض، دار اللواء، د.ت.
- (٣٢) الصديقي، محمد بن علان (ت ١٠٥٧هـ)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- (٣٣) صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١م.
- (٣٤) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، دار الحديث، ١٤٠٧هـ.
- (٣٥) العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (ت ٣٨١هـ)، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

- (٣٦) عبد الله، حسن إبراهيم، مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية من التربية الطبيعية الإنسانية، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤٠٥هـ.
- (٣٧) عثمان، عبد الكريم محمد، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٠١هـ.
- (٣٨) عطية الله، أحمد، سيكولوجية الضحك، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م.
- (٣٩) الفراء، محمد أبو بكر (ت ٢٠٧هـ)، معاني القرآن، تحقيق ومراجعة محمد علي النجار، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، د.ت.، ١٩٦٦م.
- (٤٠) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٣هـ.
- (٤١) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٣هـ.
- (٤٢) القاسمي، محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٩٧هـ.
- (٤٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

- (٤٤) قطب، سيد إبراهيم (ت ١٣٨٦هـ)، في ظلال القرآن، ط٢، جدة، دار العلم بالتعاون مع دار الشروق، ١٤٠٦هـ.
- (٤٥) الكندي، أيوب بن موسى الحسيني (- ١٠٩٤هـ)، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٦م.
- (٤٦) مجلة الفيصل، ع ٢٥١، مقالة الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل.
- (٤٧) المليجي، عبد المنعم عبد العزيز، تطور الشعور الديني عند الطفل المراهق، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥/.
- (٤٨) المنذري، الحافظ زكي الدين عبد العظيم الدمشقي(ت ٦٥٦هـ)، مختصر صحيح مسلم، تحقيق ناصر الدين الألباني، ط٦، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
- (٤٩) اليحصبي، مالك بن أنس، الموطأ، شرح وتعليق أحمد عرموس، بيروت، دار النفائس، ١٣٩٠هـ.

الكعبة في القرآن الكريم

عرض القرآن الكريم للكعبة في مواضع عدة، عدد أسماءها ونوه بشأنها، وأشار إلى بنائها، وذكر خصائصها في آيات عدة، بالإضافة إلى ورود آثار وأخبار بشأن الكعبة سوف نعرض عنها إلا ما اتسق منها مع البحث من حيث ثبوتها ودلالاتها.

إن من يستعرض القرآن الكريم يجد ست عشر آية لها صلة بالكعبة سوف يكون للسياق دور ظاهر في توجيهها وهي لا تخرج بمجموعها عن الدلالة على الكعبة ذاتها، والمسجد، ومكة.

ذكر القرآن الكريم عدة أسماء للكعبة وهي :

١. الكعبة: وردت الإشارة إلى هذا الاسم في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ...﴾ [المائدة : ٩٧].

جاء في لسان العرب: الكعب والكعبة الذي يلعب فيه، وجمع الكعب كعاب، وجمع الكعبة كعب، وكعبات، وكعبت الشيء ربقتة، وسمي البيت بهذا الاسم لارتفاعه وتربيعة، وكل بيت مكعب فهو عند العرب كعب والكعبة الغرفة.

في المفردات عند الراغب أن الكعبة كل بيت على هيئة في التربيعة وبها سميت الكعبة كعبة، وقيل أيضاً سميت كعبة لنتوتها وبروزها، فكل ناتئ بارز كعب، ومنه كعب القدم^(١).

(١) انظر لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص ٢٣٦، المفردات ص ٧١٢، الراغب الأصفهاني.

على هدي من هذا يمكن القول أنها سميت كعبة لأنها
مربعة مكعبة في حين أن بيوت العرب مدورة أو سميت بهذا
الاسم لبروزها فكل بارز كاعب .

ثمة رأي آخر يرى أنها سميت بهذا الاسم تشبيهاً لها
بأثر الكعب بالنسبة للإنسان، فكما أن الإنسان يعتمد على كعبه
في قيامه فكذلك قريش تعتمد على الكعبة في ظهورها وقيامها على
أمر العرب، فهذا هو وجه الشبه بين الكعب بالنسبة للإنسان
والكعبة بالنسبة لقريش.

ونحن نحسب أن النكت لا تتزاحم، فكذا التوجيهات وما
سيأتي بعدها كلها محتملة.

٢. البيت العتيق: ورد ذكر هذا الاسم في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا
بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج : ٢٩] ، وهذه التسمية إما أن تكون من
القديم، وهذا يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾
[آل عمران : ٩٦].

ويشهد له حديث أبي ذر قال: (سألت رسول الله ﷺ عن
أول مسجد وضع في الأرض. فقال المسجد الحرام)^(١). فهو بهذا
قديم عتيق. وفي اللسان العتيق : القديم من كل شيء.

وإما أن تكون من الكريم والشريف فإنه يقال للشيء الكريم
الشريف عتيق، قال ابن عاشور في هذا المعنى (العتيق المحرر غير
المملوك للناس، شبه بالعبد العتيق من أنه لا ملك لأحد عليه،
وفي اللسان أيضاً: العتيق الكريم الرائع من كل شيء، والخيار من
كل شيء).

(١) رواه مسلم، كتاب المساجد برقم ١١٦٢، ص ٢١٢.

ثم قال: وفيه تعريض بالمشركين إذ كانوا يمنعون منه من يشاءون، حتى جعلوا بابه مرتفعاً بدون درج لئلا يدخله إلا من شاءوا، كما جاء في حديث عائشة أيام الفتح^(١).

يؤيد هذا المعنى ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: (إنما سمي الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط)^(٢). وقيل سميت بهذا الاسم لأنها تعتق من النار من قصدها طاعة لله وابتغاء مرضاته.

٣. البيت الحرام: وقد ورد ذكر هذه التسمية في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ..﴾ [المائدة: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿.. وَلَا آمِينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ..﴾ [المائدة: ٢].

سمى الله تعالى الكعبة بيتاً في مواطن بصيغ متعددة منها ما ذكرنا، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله تعالى بإضافة البيت إلى نفسه تشريفاً ﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ﴾ [الحج: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَعَاهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥].

وأضاف إبراهيم عليه السلام البيت إلى الله تعالى تعظيماً وتشريفاً فقال: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

(١) التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٢٥٠

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، حديث رقم ٣١٧٠، ص ٧١٧، وقال عنه حديث حسن.

أما البيت لغة فيقول ابن فارس في معناه (الباء والياء والتاء أصل واحد، وهو المأوى والمآب ومجمع الشمل، والبيت عيال الرجل، والذين يبيت عندهم)^(١).

ورد لفظ البيت في موضعين من كتاب الله بمعنى آخر غير الكعبة.

الأول: قوله تعالى: ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود : ٧٣]، والمقصود بهم إبراهيم عليه السلام وأهله.

الثاني: أريد به النبي ﷺ وأهل بيته من أزواجه وخاصة قرابته، وهو قوله تعالى ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب : ٣٣].

وقد صار البيت علماً بالغلبة على الكعبة، كما غلب النجم على الثريا، والكتاب على القرآن، وأل التي في هذه الإعلام هي أل العهدية، وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة، أو قوم، صار اسم جنسه مع أل العهدية كالعلم له^(٢).

يلحظ في تسمية الكعبة بيتاً دلالة عظيمة وحكمة بليغة ففي هدي المعنى اللغوي للبيت تكون الكعبة مجعماً للشمل، وتكون مأوى ومآباً. والكعبة كذلك، فكأن كل من انتسب إليها واحد من أفراد أسرة واحدة، وهي أسرة المسلمين.

والحرام مصدر من حرم إذا منع، ووصف البيت بهذا الوصف لأنه ممنوع محترم عظيم الجانب، يتجنب جانبه، وفي

(١) معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٥، ابن فارس.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٧٠٨ بتصرف.

هذا الوصف مدح وثناء للبيت ولا يخفى ما في هذا الوصف من أحكام ترتبت عليه. كتحريم أرضها وصيدها وجعلها بلداً آمناً.

٤. المسجد الحرام: ودليله قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ..﴾ [البقرة : ١٤٤].

قال ابن عاشور في توجيه هذا الاسم (اسم المسجد الحرام من الألقاب القرآنية جعل علماً على صريح الكعبة المحيطة بها وهو محل الطواف والاعتكاف، ولم يكن يعرف بالمسجد زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود.

ثم قال فاسم المسجد الحرام علم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ... والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة^(١).

يقول أبو بكر بن العربي المراد بالمسجد الحرام البيت لأن العرب عادة ما تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه^(٢).

يؤيد هذا قول النبي ﷺ (صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا الكعبة)^(٣).

(١) التحرير والتنوير، ج ٩ بتصرف.

(٢) أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٠٢.

(٣) رواه مسلم، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة المكرمة والمدينة المنورة برقم ٣٣٨٣.

مما يحسن ذكره في هذا المقام أن المسجد الحرام ورد في القرآن غير مرة وأريد به المسجد نفسه أحياناً، وأحياناً أخرى أريد به مكة.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظَلْمٍ نُذِقْهُ مِن عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج : ٢٥].

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء : ١] ، بناءً على القول إنه أسري بالنبي ﷺ من بيت أم هانئ بمكة^(١) والسياق هو الذي يحدد المراد.

ورد في الأخبار أن من أسماؤها البنية - تصغير بناء. فقد ذكر ابن الأثير ما يدل على هذه التسمية فقال ومن حديث البراء بن معرور (رأيت أن لا أجعل هذه البنية مني بظهر، يريد الكعبة^(٢) وكانت تدعى بنية إبراهيم لأنه بناها، وقد كثر قسمهم برب هذه البنية).

بناء الكعبة:

وردت عدة آيات تتضمن الحديث عن بناء الكعبة، نشير أولاً إلى دلالة قوله تعالى في هذا الشأن ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : ٩٦].

(١) ذكر ابن كثير غير رواية تدل على هذا في تفسيره لأول سورة الإسراء، ص ١١٠١.

(٢) حديث حسن، أخرجه ابن خزيمة وابن حبان.

ذهب بعض العلماء إلى القول بأن الكعبة أول بيت على الإطلاق بني على وجه الأرض عملاً بظاهر الآية، ثم اختلف هؤلاء في تحديد من بناه فقالوا أنزله الله من السماء واستدلوا بقراءة وَضَع للناس بالفتح، وقيل بل بنته الملائكة، وقيل بل بناه آدم^(١).

وذهب المحققون إلى أنه أول بيت وضع لعبادة الله تعالى، وهي الميزة التي يمتاز بها هذا البيت عن غيره، قال ابن عاشور وهو ينتصر لهذا القول إن القرآن كتاب دين وهدى فليس غرض الكلام فيه ضبط أوائل التاريخ، ولكن أوائل أسباب الهدى.

فالأولية في الآية على بابها، والبيت كذلك، والمعنى أنه أول بيت عبادة حقة وضع لإعلان التوحيد بقريظة المقام^(٢). وهذا هو القول الراجح الذي يعضده الأثر، ويقويه النظر.

إذا كان ذلك كذلك وهو كذلك فمن الذي بناها؟

بين أيدينا عدة آيات ذات صلة ببناء الكعبة سعى كل فريق إلى الاستدلال بها على ما ذهب إليه، أسهم في هذا أن دلالاتها ظنية.

جاء في محكم التنزيل قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ..﴾ [البقرة: ١٢٧].

استدل بهذه الآية من قال إن البيت بني قبل إبراهيم عليه السلام، لأن الآية نصت على أنه عليه السلام رفع القواعد، والرفع غير البناء، فيدل هذا على أن البناء كان موجوداً مؤسساً له فلما درس وخفيت معالجه جاء إبراهيم فجده ورفع بناءه.

(١) انظر جامع البيان، ج ٣، ص ٧، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٣٧ فما بعدها، القرطبي.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٤، ابن عاشور.

قال الألوسي منتصراً لهذا القول (ورفع القواعد على هذا المعنى مجاز عن البناء عليها، إذ الظاهر من رفع الشيء جعله عالياً مرتفعاً والأساس لا يرتفع بل يبقى بحاله لأنه لما كانت هيئته قبل البناء عليه الانخفاض، ولما بني عليه انتقل إلى هيئة الارتفاع.

فصار البناء عليه سبباً لحصول الرفع، فاستعمل الرفع في البناء عليه، واشتقت من ذلك يرفع بمعنى يبني عليها^(١).

استدل الفريق الثاني بالآية نفسها فقالوا إن الذي بنى البيت ابتداءً هو إبراهيم عليه السلام، لأن المراد بالرفع في الآية البناء نفسه.

كما استدل الفريقان بالآية الأولى، فقد استدل كذلك بآيات أخرى فيرى الفريق الأول أن قوله تعالى ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ...﴾ [الحج : ٢٦]، يدل على أن الكعبة كانت مبنية قبل إبراهيم ثم لما درست واخفت الرياح معالمها أرشده الله تعالى إلى مكانها، فكشف عن قواعدها ثم رفعها.

يرفض الفريق الثاني هذا الفهم، ويقول إن الله تعالى أرشده إلى المكان الذي ينبغي أن يبني فيه البيت، فلم يكن لإبراهيم أن يجتهد في اختيار مكان البناء، لأن الله تعالى حدد مكان البناء بالضبط.

لم تختلف نظرة الفريقين إلى قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ...﴾ [إبراهيم : ٣٧]، فقد جعلها الفريق الأول دليلاً على وجود البيت قبل إبراهيم عليه السلام لأنه يرى أن إبراهيم قال هذا الدعاء عندما ترك إسماعيل وأمه في ذلك المكان وغادره.

(١) روح المعاني، ج ٢، ص ٤٤ بتصرف.

هذا يدل عند هذا الفريق على أن الله أعلمه بوجود بيت للعبادة في هذه المنطقة. قبل أن يأمره بعد ذلك بالكشف عنه وتجديد بنائه.

لم يرتض الفريق الثاني هذا التوجيه، وقال يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قال هذا الدعاء بعد أن أتم البناء في رحلته الثانية، وليس يوم أن تركهم أول مرة^(١).

وكان للقراءات دور في ترجيح قول على قول فقراءة الجمهور على البناء للمفعول على معنى وضعه الله، وحتى على قراءة عكرمة وضع بالبناء للفاعل يكون المراد وضعه الله^(٢).

يرى الفريق الثاني أن قراءة الجمهور تدل على غير ما ذهب إليه الفريق الأول، فإن البناء للمفعول يدل على أن العقل يذهب في تقدير الفاعل كل مذهب، وليس فيها نص على فاعل بعينه.

وإذا كانت قراءة وضع بالفتح تدل عند الفريق الأول أن الذي وضعه هو الله تعالى، فإنها كذلك دليل للفريق الثاني الذي وصل هذه الآية بما قبلها مباشرة وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥-٩٦].

فيكون المعنى عند أصحاب هذا التوجه اتبعوا ملة إبراهيم عليه السلام الذي وضع للناس أول بيت في مكة مباركاً وهدى للعالمين.

ليس يخفى أن الآيات المتقدمة ظنية الدلالة، وفي ذلك حكمة فيما يبدو حتى تتجه الأنظار إلى ما فيه فائدة إلى البيت من حيث هو

(١) انظر هذه الآراء في روح المعاني، ج ١٣، ص ٢٣٧، التفسير الكبير، ج ١٢٥، ص ٢٣، ج ٢٤، ص ٢٤، الرازي.

(٢) انظر روح المعاني، ج ٤، ص ٤، التفسير الكبير، ج ٨، ص ١٢٥.

بيت مبارك وضع لعبادة الله تعالى. دون الانشغال بتاريخ بنائه، ومن قام بهذا، بخاصة أن الآيات كما رأينا لا ترجح رأياً على آخر بسبب دلالتها الظنية.

إن عموم الأدلة على أي حال، تدل بمجموعها على ارتباط هذا البيت بإبراهيم عليه السلام. والملاحظ أن الله تعالى تحدث عن الكعبة بالوضع والرفع، فبنى الوضع للمجهول، وبنى الرفع للمعلوم، وهو إبراهيم عليه السلام، فإنه الاسم الوحيد الذي ارتبط بهذا البيت، وأسند إليه البناء بعامة.

يدل ظاهر النص على أن إبراهيم عليه السلام هو الذي بنى الكعبة، ولم يرد دليل آخر من كتاب أو سنة يدل على أن البيت كان مبنيًا قبل إبراهيم عليه السلام^(١).

إن ما سبق من أخبار وروايات في هذا المقام من أن الله أنزله من السماء أو أن الملائكة بنته أو أن آدم بناه كلها لا خطام ولا زمام، فإنه^(٢) لو كان للأنبياء قبل إبراهيم دور في بناء هذا البيت لوردت النصوص تبين هذا لما فيه من زيادة تنويه بشأن هذا البيت.

جاء في السنة ما يدعم هذا القول فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع للناس في الأرض، قال المسجد الحرام، قلت ثم أي، قال المسجد الأقصى، قلت كم بينهما؟ قال أربعون عاماً^(٣).

(١) انظر تفسير الكريم الرحمن، ج ١، ص ٥٣٧، ابن سعدي، وتفسير المنار،

ج ١، ص ٣٧، محمد رشيد

(٢) التحرير والتنوير، ج ٤، ص ١٣، ابن عاشور

(٣) صحيح مسلم، باب المساجد ومواضع الصلاة، برقم ١١٦٢.

إن هذا التقارب الزمني في بناء المسجدين يجعل القول بأن إبراهيم عليه السلام هو الذي قام ببناء المسجدين قولاً راجحاً على غيره.

لقد كان للفتى اليافع إسماعيل عليه السلام دور في بناء هذا البيت ورد النص بهذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة : ١٢٧] بيد أن بعض العلماء تحدث عن دور جانيبي لإسماعيل اعتماداً على تأخر ذكره في الآية بعد تمام الرفع بمعنى أنه كان يناول أباه الحجارة، وهي دلالة ظنية على أي حال.

لقد أسهم في عدم الجزم ببعض الأمور التي عرضنا لها بشأن الكعبة ، أن القرآن الكريم لم يتوسع في الحديث عنها، حتى كأن الباحث يلحظ أنها لم تكن هدفاً في حد ذاته.

إن عدم وجود تفصيلات عن الكعبة، وعدم تكرار الحديث عنها، ربما أثار الانتباه، بيد أنه من اليسير تفهم هذا المنهج الحكيم.

لقد جاء القرآن الكريم، وكفار قريش يفتخرون بالكعبة، ويرون أن لهم فضلاً على الناس جميعاً بوجودها في أرضهم، وبسبب قيامهم على رعاية شؤونها، حتى صار هذا سبباً في كفرهم بما جاء به الرسول ﷺ وإعراضهم عنه.

لقد أشار القرآن الكريم إلى طرف من هذا التوجه في قول الله تعالى توبيخاً لقريش وتنبئها لهم على انحرافاتهم ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ

الْحَاجُّ وَعِمَارَةُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴿١٩﴾
[التوبة : ١٩] ^(١).

فكان التوسع في الحديث عن البيت والتنويه بمنزلته يعد تنويهاً بقريش وثناءً لهم، الأمر الذي قد يفهمون منه سلامة موقفهم، وصحة مسلكهم. وهو ما لا يريده القرآن الكريم، بخاصة في بداية الصراع بين الرسول ﷺ وقريش.

يلحق بهذا الحديث عن قصة أصحاب الفيل، فقد جاءت الإشارة إليها عابرة، وكان يظن أن تأخذ حيزاً كبيراً في القرآن الكريم، غير أنه للأسباب التي سبق بيانها، اقتضت الحكمة الاقتصار على هذه الإشارة العابرة التي تؤدي الغرض بالتنويه بمكانة الكعبة وتهديد من يلحد فيها ويقصدها بسوء، ويدخل كفار قريش ضمناً في هذا لأنهم جعلوها موطناً للشرك بكثرة ما فيها من أصنام.

يضاف إلى ما تقدم أيضاً أن القرآن الكريم يعنى بتسليط الضوء على ما للأمة به حاجة، فكان الحديث عن الجانب الهدائي في الكعبة أولى من الحديث عن الجانب التاريخي والجغرافي والمعماري حتى لا تنصرف الأنظار إليها وتشغل بها، والله أعلم بهذا.

خصائص الكعبة:

للكعبة خصائص متعددة ذكرها القرآن الكريم، وجاء طرف منها في السنة النبوية، ولعظم هذه الخصائص، فاضت على ما حولها، فصار للمسجد وللمكة كلها من الخصائص ما لا يخفى بسبب الكعبة.

(١) انظر التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٥٤٤، ابن عاشور.

سوف نعرض لهذه الخصائص بشيء من الإيجاز على النحو التالي:

الخاصية الأولى: إن الكعبة أول بيت وضع للناس.

وقد سبق الحديث عن هذه الخاصية ودليلها والمراد بالأولية فيها بما أغنى عن إعادته هنا.

الخاصية الثانية: مشروعية قصده بالزيارة.

فقد جعل الله تعالى قصد البيت ركناً من أركان الإسلام إذ لا يتم الحج بحال من الأحوال ما لم يقصد الحاج بيت الله تعالى، ولهذا أسند الحج إليه في قوله تعالى: ﴿.. وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ..﴾ [آل عمران : ٩٧].

يحمل هذا النظم القرآني تأكيداً لحق هذا البيت، وتعظيماً لحرمته، حتى كأن الحج محصور فيه ومنتجه إليه وحده، وما هذا إلا لبيان علو منزلته.

تبقى هذه الخاصية وإن إذن الله تعالى بشد الرحال إلى المسجد النبوي والمسجد الأقصى لاختلاف الحكم والغاية.

الخاصية الثالثة: مشروعية الطواف حوله.

ودليل هذه الخاصية قوله تعالى: ﴿.. وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج : ٢٩] تعد هذه الخاصية التي لا يشاركه فيها بيت قط ركناً من أركان الحج.

إن انفراد الكعبة بهذه العبادة دون غيرها لهو مؤشر بارز على منزلتها عند الله تعالى، وتعظم هذه الخاصية حين نرى أن الطواف

صار يغني عن الصلاة ساعة دخول المسجد الحرام، فتحية هذا المسجد هي الطواف حول البيت.

الخاصية الرابعة: وجود الحجر الأسود ضمن بناء الكعبة.

وبغض النظر عما ورد من روايات وأخبار حول هذا الحجر، فحسبنا دلالة على منزلته مشروعية استلامه وتقبيله والتقرب إلى الله تعالى بهذا الفعل المشروع.

لقد جاء الحديث صريحاً بهذا الشأن، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقبل الحجر الأسود ويقول والله إنني لأعلم إنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا إنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك^(١).

هذه الميزة التي أودعها الله تعالى في هذا الحجر لحكمة أرادها سبحانه تعد خاصية من خصائص الكعبة التي ضمت هذا الحجر في جنباتها.

الخاصية الخامسة: تعظيم شأن هذا البيت بمضاعفة الحسنات والسيئات فيه وحوله.

أما مضاعفة الحسنات، فقد ورد في السنة النبوية ما يشهد لهذا. أما مضاعفة السيئات فدليله قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج : ٢٥].

يدل ظاهر هذه الآية على أن من هم بمعصية وحدث بها نفسه في المسجد الحرام فإنها تسجل عليه ويحاسب عليها، تعظيماً لشأن

(١) أخرجه الترمذي، باب ما جاء في تقبيل الحجر، برقم ٨٦٠.

الكعبة، وهذا الحكم مخصص لعموم قول النبي ﷺ (ومن هم بسينة فلم يعملها كتبت له حسنة)^(١).

فهم هذا الحكم عبد الله بن مسعود، حيث قال فيما صح عنه، موقوفاً لو أن رجلاً أراد بالحداد فيه بظلم، وهو بعدن أبين، لأذاقه الله من العذاب الأليم^(٢)، فإن الله تعالى رتب العذاب الأليم على الإرادة.

إن نظم الآية يتحدث عن هم، وعزم، وليس عن مجرد إرادة خطرت في النفس، يشهد لهذا أن فعل يرد تعدى بالباء، وحقه أن يتعدى بنفسه، فدل هذا على تضمن فعل أراد في هذا المقام فعل هم.

دلت السنة على أن المرء يعاقب على الهم المصاحب للعزم والتصميم على الفعل، وإن لم يتمكن صاحبه من فعله لأي سبب كان، فقد قال ﷺ (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في الناس).

قالوا يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)^(٣).

فقولهم ما بال المقتول سؤال عن تشخيص عين الذنب الذي دخل بسببه النار مع أنه لم يفعل القتل، فبين النبي ﷺ بقوله (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) إن ذنبه الذي أدخله النار هو عزمه المصمم وحرصه على قتل صاحبه المسلم، وإن المشددة تدل على التعليل.

(١) رواه مسلم، باب إذا هم العبد بحسنة، برقم ٣٣٤، ص ٦٨.
 (٢) جامع البيان، ج ١٦، ص ٥٠٨، الطبري.
 (٣) رواه البخاري، باب ومن أحيأها، برقم ٦٨٧٥، ص ١١٨٤.

والإلحاد لغة هو الانحراف عن الاستقامة وسواء الأمور، والظلم عام يشمل الشرك وما دونه من المعاصي، لأنها كلها ظلم للنفس، وظلم للآخر.

ودخلت الباء على إلحاد لتضمن الإرادة معنى الهمّ المشار إليه إذ يصبح المعنى ومن يسهم فيه بإلحاد. وهو من أسلوب التضمين. ولا وجه بعد هذا للقول بأن الباء زائدة للتأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿..وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ ..﴾ [المائدة: ٦] والمعنى من يرد إلحاداً وبعداً.

على هدي من هذا يتقوى ما سبق عرضه من اختصاص الحرم بهذا الحكم دون غيره من البقاع، وحديث (إذا التقى المسلمان ..) لا يدل على تعميم الحكم في كل الأحوال لأن ما فيه أكبر من مجرد الهمّ والعزم، لكنه يخدم القضية التي نحن بصدددها وهي إمكانية المحاسبة على أمر لم يتحقق فعله.

لم يرتض قوم هذا الحكم برمته، ولم يفهم من الآية إلا المبالغة في تعظيم حرمة الكعبة والحرم^(١)، وظاهر الآية يرد هذا التوجه وكذا عموم الأدلة التي تتضمن تعظيم الكعبة وبيان ما لها من خصائص.

الخاصية السادسة: أن من دخله كان آمناً، فقد وردت آيات عدة ذكرت هذه الخاصية التي حظي بها الحرم بسبب وجود الكعبة فيه، ويزداد الأمن ويتأكد كلما قرب من الكعبة نفسها فمن دخلها وتعلق بأستارها ثم من دخل محيطها وهو المسجد الحرام فإنه آمن.

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

(١) انظر جامع البيان، ج ١٦، ص ٥١٠.

وقد اختلف حكم العلماء في هذا المقام بسبب اختلافهم في عود الضمير في ومن دخله، فرأى بعضهم أن يعود على الكعبة، وتوسع بعضهم فجعلها في المسجد، ورأى آخرون أن هذه الخاصية لا تظهر جلياً، ولا تؤتي ثمارها إلا إذا قلنا أن المراد هنا مكة كلها، لتعلق البيع والشراء والحركة بهذا الأمن، كما أن الأصل في القتال أن لا يكون في الكعبة ولا في المسجد.

وقال تعالى: ﴿ .. أَوْلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ .. ﴾ [القصص : ٥٧].

وقال سبحانه: ﴿ .. أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ .. ﴾ [العنكبوت : ٦٧].

تدل هذه الآيات علي أن من دخل الحرم كان آمناً على نفسه. ولقد كان هذا الأمر معروفاً في الجاهلية، حيث كان الرجل يلقي في فناء الكعبة قاتل أبيه وقاتل أخيه ولا يتعرض له بحال.

جعل بعض العلماء هذا الحكم عاماً لجميع الناس في الأحوال كلها. وأوردوا في هذا المقام قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾ [البقرة : ١٢٥].

فكان هذا البيت مرجعاً للناس وملجأ، من تاب إليه أمن على نفسه وماله، وتحمل لفظة في الآية (الناس) على أهل مكة ومن جاورها وليس من دليل يمنع حملها على جنس الناس جميعاً.

لقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة اختلافاً بيناً، بشأن من دخله من الجناة هل يخرجون أو يتركون، أو يضيّق عليهم حتى يخرجوا بأنفسهم، وهل يقتص منهم في الحرم أو لا؟^(١).

مسائل كثيرة بسطت في كتب الفقه، وكتب أحكام القرآن، صدر أصحابها عن الحرص على حرمة البيت، واستحضار تعظيمه، وكذا توفير الأمن للجميع، والحيلولة دون استغلال مثل هذه الأحكام، من قبل بعض الناس.

ليس من أهدافنا في هذه الدراسة التعرض لمثل هذه المسائل الفقهية، حتى لا تخرج الدراسة عن التفسير الموضوعي، وحسبنا الإشارة إلى أن بحث هذه الأحكام، وظهور الخلاف، فيها يدل بوضوح على الإقرار بخاصة الأمن في الحرم لمن دخله وأقام فيه ولجأ إليه.

لقد أكد هذه المعاني النبي ﷺ ووسعها لتشمل الحيوانات والنباتات تعظيماً منه لشأن الكعبة التي بحرمتها حرم ما حولها وما تضمنه.

ورد عن بعض العلماء كلام في هذا المقام يفهم منه إسقاط هذه الخاصية، وهو مبني عندهم على فهم خاص للآيات المتقدمة، فإنهم يرون أنها خبر عما مضى، سيقت من باب الامتنان على قريش، على ما كان معهوداً عندهم.

(١) انظر أحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٧ فما بعدها الجصاص، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٤٢ فما بعدها القرطبي.

استدل أصحاب هذا الرأي على صحته بأن الآية خبر عما مضى وليست لإثبات حكم في المستقبل، وبفعل الرسول ﷺ حين دخلها فاتحاً، وقتل فيها من قتل فيكون فعله ناسخاً لهذا الحكم^(١).
والحق أن هذه الخاصية باقية ما بقي البيت بإذن الله تعالى، والذين استدلوا بفعل الرسول ﷺ غفلوا عما قاله يوم الفتح .

فقد قال ﷺ يوم الفتح (إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله فيها فقولوا له إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم. وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب)^(٢).

إن خصائص الكعبة ليست محصورة فيما ذكرنا، فإن هناك خصائص يشير إليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ. فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦-٩٧] .

نصت الآية أن في البيت آيات بينات، منها ما سبق ذكره فجملة آيات بينات استئناف ثناء على هذا البيت بما حفي به من المناقب والمزايا، والآيات عوارض عرضت في أوقات متفاوتة.

وصفت الآيات بالبينات لظهورها في علم المخاطبين، وجماع هذه الآيات هو ما يسره الله لسكان الحرم وزائريه من طرق الخير. وما دفع عنهم من الأضرار، على حالة اتفق عليها سائر العرب. وكذلك تأمين وحشة مع افتتان العرب بالصيد.

(١) انظر أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٠٥، ابن العربي.
(٢) رواه مسلم، باب تحريم مكة، برقم ٣٣٠٤، ص ٥٧٠.

من هذه الآيات أيضاً ما شاع بين العرب من قصم كل من رامه بسوء وما انصراف الأحباش عنه بعد امتلاكهم جميع اليمن وتهامة إلا آيات الله فيه، ومنها انبثاق الماء فيه لإسماعيل وأمه، ومنها تيسير الرزق لساكنيه مع قحولة أرضه وملوحة مائه.

وتمضي الآيات بالتتابع وهي خصائص يضاف بعضها إلى بعض ومنها أن جزاء من قتل صيداً وهو محرم أن يسوق إلى الكعبة هدياً قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ ..﴾ [المائدة : ٩٥].

يجب ذبح هذا الهدي جزاءً في أرض الحرم وليس المراد أن يبلغ الكعبة ذاتها، وإنما يذبح في محيطها وحرمها فإنه منها وهو ما أنبأ عنه قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ..﴾ [المائدة : ٩٧].

إن خصائص هذا البيت متجددة متعددة، وأحسب أن هذا العصر شهد ويشهد اكتشافات عجيبة تتصل بهذا البيت في ضوء الإمكانيات الكبيرة والتقانة العالية والآلات الباهرة. فيما يتصل بموقعه من الأرض، وصلة الطواف حوله بحركة الكون وغير ذلك من أمور تسهم في بيان المزيد من تميز هذا البيت.

خلق آدم في القرآن

كثير حديث القرآن عن الإنسان وتنوع حتى أمكن القول إن الإنسان هو العنوان لهذا الكتاب الكريم الذي هو القرآن.

لقد سبقت الإشارة إلى أنه إذا كان الموضوع القرآني طويلاً ومتشعباً فإنه يحسن الاقتصار على جانب منه، خاصة في الدراسات الجامعية، التي يغلب عليها أن تكون البداية.

سنعرض - على هدي من هذا التوجه - لخلق آدم، كما عرضه القرآن الكريم، ونذكر ما صاحب هذا الخلق من مظاهر العناية والتكريم. ثم نعرض لما قد يبدو أنه تعارض متوهم بين مظاهر التكريم هذه وما بدا من الإنسان من سلبيات وقصور.

بين أيدينا مجموعة من الآيات تحدثت عن عناصر التكوين في خلق آدم، فقد قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ [الفرقان : ٥٤].

ذكرت هذه الآية عنصر الماء، في حين ذكرت آية أخرى عنصر التراب في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران : ٥٩] فصریح الآية أن آدم خلق من تراب، ويوضحه قول النبي ﷺ (كلكم لآدم وآدم من تراب)^(١).

نجد آية أخرى تتحدث عن خلق آدم فتذكر أنه خلق من طين وذلك قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾ [ص : ٧١].

(١) أخرجه الترمذي، في كتاب التفسير، برقم ٣٢٧٠، ص ٧٤٣.

ذكرت آيات أخرى أنه خلق من صلصال كالفخار قال تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ. وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ ﴾ [الرحمن: ١٤- ١٥] ومثله قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴾ [الحجر: ٣٣]، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴾ [الحجر: ٢٨] .

قد يبدو في هذه الآيات تعارض متوهم لأنها كلها تتحدث عن خلق آدم، فمرة خلق من ماء، وأخرى من تراب، وثالثة من طين، ورابعة من صلصال من حمأ مسنون.

بيد أن التأمل في هذه الآيات التي ذكرت عناصر الخلق، يلحظ فيها جلياً الإشارة إلى مراحل الخلق والتكوين.

لقد بدأ الحديث عن الخلق بذكر التراب، لأن التراب أول هذه العناصر، وأبعدها عن الحياة، وفي هذا إظهار لقدرة الله تعالى العجيبة.

ثم يأتي ذكر العنصر الثاني وهو الماء، وهو عنصر رئيس في التكوين، وأكثر هذه العناصر وجوداً في الجسم.

إذا أضيف الماء إلى التراب صار طيناً، وهو العنصر الثالث في الخلق، وفيه الإشارة إلى مرحلة جديدة من مراحل الخلق، حين أصبح طيناً جامداً يابساً وهو ما يسمى بالصلصال، جاء في اللسان: الصلصال الطين اليابس الذي يصلُّ من ييبسه أي يصوت وفي التنزيل

العزیز من صلصال كالفخار، قال هو صلصال مالم تصبه النار، فإذا مسته النار فهو حينئذ فخار^(١).

هذا الطين دخل فيه عنصر النار، فصيره فخاراً، وذلك أن الطين طبخ في النار حتى صار إلى طور جديد.

بذلك تكون هذه العناصر : التراب، الماء، النار، قد اجتمعت في خلق آدم، وبرز من اجتماعها مراحل الخلق. التراب ثم الماء ثم الطين المتكون منهما ثم الفخار الناتج عن تدخل عنصر النار وتأثيره في الطين حتى صار على هيئته هذه.

يبرز في هذا المقام سؤال بشأن تنوع الحديد عن عناصر الخلق، ومراحل التكوين، وتوزعها في القرآن الكريم، لِمَ كان هذا وما الحكمة منه؟

يتكفل سياق الآيات بتقديم الجواب في هذا المجال.

لقد جاء ذكر خلق آدم من التراب في سياق الحديث عن عيسى عليهما السلام، وبيان أنه بشر مخلوق، ورد لمزاعم النصارى أنه ابن الله تعالى وأنه إله، تعالى الله عن ذلك وتنزهه.

ناسب في هذا المقام أن يذكر التراب لينبه إلى أن عيسى من تراب مثل آدم، وعنصر التراب مهين في ذاته، تدوسه الأقدام، ويزدرية الأنام، ومن كان شأنه أنه خلق منه فأنى له أن يكون إلهاً، أو ابن آله، وهو من التراب.

(١) لسان العرب، مادة صلل، ج ٢٧، ص ٢٤٨٧، دار المعارف.

ولما ضل النصارى فرفعوا عيسى عليه السلام إلى منزلة الألوهية، رده الله تعالى إلى أحقر عناصر تكوينه وهو التراب، لعل النصارى يتنبهون من غفلتهم ويعودون عن ضلالتهم.

يقابل هذا العرض، وما صاحبه من حكمة، حديث القرآن عن خلق آدم، من صلصال كالفخار، ومعلوم أن الصلصال ما هو إلا طين عرض على النار فصار كالفخار من صلابته.

جاء الحديث عن الصلصال في معرض الرد على إبليس، فإنه رفض الامتثال لأمر الله تعالى، والسجود لآدم، بحجة أنه أفضل منه لأنه مخلوق من نار فقال ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ [ص : ٧٦].

توهم إبليس أنه الأفضل بسبب عنصر النار، فابطل الله تعالى شبهته ورد مزيته حين ذكر، أن النار كانت أحد عناصر التكوين في آدم، ولهذا جاء الحديث عن هذا في سياق واحد في قوله تعالى ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ. وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴾ [الرحمن : ١٤ - ١٥].

الجان المذكور في الآية عند بعض المفسرين هو أبو الجن المقابل لآدم أبو البشر.

نتبين دور السياق في الكشف عن تعدد الحديث عن عناصر التكوين ومراحل الخلق، إذ لو فرض جدلاً أن تبدل القول فجاء ذكر الصلصال عند الحديث عن خلق عيسى، وجاء ذكر التراب عند الحديث عن خلق الجان من نار، لما تحقق الغرض، الذي من أجله كان هذا الحديث.

لقد أمكن من خلال جمع الآيات، والنظر في دلالاتها دفع التعارض، المتوهم عند الحديث عن خلق آدم عليه السلام.

بيد أن تعارضاً آخر، متوهماً قد يبدو عند استعراض بعض الآيات التي تحدثت عن خلق ذرية آدم، فثمة آيات خوطب بها الناس ذكرت أنهم خلقوا من تراب، ومن طين ومن ماء دافق.

من هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾ [فاطر : ١١] ، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾ [غافر : ٦٧] ، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴾ [الروم : ٢٠].

تحمل هذه الآيات ومثيلاتها على أصل الخلق، لأن الفرع تبع للأصل، وهو ما عبر عنه الرسول ﷺ (كلكم لآدم وآدم من تراب)^(١).

إن الحديث عن آدم، يعني ضرورة الحديث عن ذريته، لأنها انفصلت عنه، وقد نص القرآن الكريم على هذا المعنى في قول الله تعالى ﴿ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [الأعراف: ١١].

فالخلق والتصوير هذا، إنما هو لآدم، يؤكد ما بعده، ولكن الله تعالى خاطب الناس بهذا، لأن خلق آدم كان خلقاً لهم.

يوضح هذا المعنى قول الله تعالى، ممتناً على الناس، حين حمل آباءهم في السفينة مع نوح فقال سبحانه: ﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ ﴾ [الحاقة : ١١] ، ومعلوم أن المخاطبين أنفسهم لم يحملوا هم بذواتهم، وإنما الذي حمل آباؤهم ، فكان هذا الحمل حملاً لهم، والنجاة نجاة لهم.

(١) أخرجه الترمذي، بمعناه وقد تقدم.

يفهم - على هدي من هذا - أن حديث القرآن عن خلق ذرية آدم من تراب، إنما هو خطاب باعتبار أصل الخلق، ثم كان بعد ذلك مرحلة التكوين، مما وصف الله لنا.

يشهد لهذا المعنى قول الله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ . ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ [السجدة: ٧-٨]، فقد أشارت إلى أن بداية خلق الإنسان المخاطب هو الطين، ويعني خلق آدم ثم جاء دور الماء المهيّن، وما بعده من مراحل،

خلاصة القول فيما مضى، أن ما ورد في هذا الآيات هو من باب اعتبار ما كان، ويمكن أن توجه هذه الآيات أيضاً على اعتبار ما سيكون.

يتكون جسم الإنسان من لحم ودمٍ وماءٍ وعظم، لكنه في حقيقة الأمر كتلة من التراب، يظهر هذا جلياً بعد موته، فإن جسمه بعدما يتحلل يتبخر الماء ويبقى التراب.

لقد أكدت التحليلات التي أجريت على ما تبقى من جسم الإنسان بعد تحلله أنه عبارة عن حفنة من التراب تضم غالبية العناصر الموجودة في التراب.

يقول التحليل المخبري: "إنه لو أرجعنا الإنسان إلى عناصره الأولية لوجدناه أشبه بمنجم صغير، يشترك في تركيبه حوالي (٢١) عنصراً تتوزع بشكل رئيس على :

١. أكسجين (O)، هيدروجين (H) على شكل ماء بنسبة (٦٥ - ٧٠٪) من وزن الجسم.

٢. كربون (C) ، وهيدروجين (H) ، وأكسجين (O) وتشكل أساس المركبات العضوية من سكريات ودسم ، وبروتينات ، وفيتامينات ، وهرمونات ، أو خمائر.

٣. مواد جافة يمكن تقسيمها إلى :

٤. ست مواد هي: الكلور (CL) ، الكبريت (S) ، الفسفور (P) ، والمنغنيزيوم (MG) ، والبوتاسيوم (K) ، والصوديوم (NA) ، وهي تشكل (٦٠-٨٠٪) من المواد الجافة.

٥. ست مواد بنسبة أقل هي: الحديد (FC) ، والنحاس (U) ، واليود (I) ، والمنغنيزيوم (MG) والكوبالت (CO) ، والتوتياء (ZN) ، والمولبيديوم (MO) .

٦. ستة عناصر بشكل زهيد هي: الفلور (F) ، والألمنيوم (AL) ، والبور (B) ، والسيليونيوم (SE) ، والكادميوم (CD) ، والكروم (CO) .

إن جسم الإنسان يتركب أساساً من الماء، وبنسبة عالية، حتى إن الإنسان لا يستطيع أن يستمر حياً أكثر من أربعة أيام بدون ماء. وعلى الرغم مما يمتلكه من إمكانيات التأقلم مع الجفاف، وينطبق ذلك على جميع الكائنات الحية ، فتبارك الله إذ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠] .

إن كل هذه العناصر موجودة في تراب الأرض، ولا يشترط أن تكون كل مكونات التراب داخلية في تركيب جسم الإنسان، فهناك أكثر من مائة عنصر في الأرض بينما لم يكتشف سوى (٢٢) عنصراً في تركيب جسم الإنسان، وقد أشار لذلك القرآن الكريم حيث قال:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]. وفي ذلك إعجاز علمي بليغ^(١).

والسلالة الشيء المسلول، أي المنتزع من شيء آخر، فالسلالة خلاصة من شيء، ووزن فعالة يؤذن بالقلة، مثل القلامة والقبابة^(٢)

يذكر في هذا السياق أن القرآن الكريم تحدث عن نوعين من الماء. ماء التكوين الذي ورد في قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، ورجحنا أن المراد به آدم، ويلحق به ذريته، ويدعم هذه التوجه عموم قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

فإن الماء المعروف عنصر مهم من عناصر تكوين آدم، وظهر هذا في ذريته، وقد أثبتت التحاليل أن الماء يكون أكثر من (٧٠٪) من جسم الإنسان كما ذكرنا.

ذكر القرآن الكريم نوعاً آخر من الماء وهو الذي سماه الماء الدافق، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ . خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ . يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٥-٧].

يتحدث القرآن في هذا الموضع عن ماء التكاثر الذي يخرج من الرجل والمرأة، فيبدو من الدلالات اللغوية أن الذي يخرج من الصلب هو ماء الرجل والصلب هو العمود العظمي الكائن في وسط الظهر^(٣).

(١) مع الطب في القرآن الكريم، ص ٣٧، د. عبد الحميد دياب، ود. أحمد قرفوز، مؤسسة علم القرآن.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٢٢، الطاهر ابن عاشور.

(٣) المرجع السابق، ج ٣٠، ص ٢٦٢.

وتطلق الترائب على عظام الصدر التي بين الترقوتين والثديين،
ووسموه بأنه موضع القلادة من المرأة، والترائب تضاف إلى الرجل
والمرأة إلا أن إضافته للمرأة أكثر، وأشهر، لعدم احتياجهما إلى
وضعها في الرجال^(١).

لا يتسع المقام لتفصيل القول في تكون الجنين، الذي تبدأ أولى
مراحله من التقاء المائين، فإن هذا الموضوع أفرد في كتابات مستقلة،
وحق له هذا لما فيه من عجائب، وآيات معجزات، قررها القرآن منذ
مئات السنين، ولم يكتشفها العلم الحديث إلا منذ سنوات.

حسبنا أن نشير هنا إلى حديث القرآن عن خلق الإنسان من ماء
التكوين، هو باعتبار الأصل، وحديثه عن ماء الرجل، وماء المرأة
باعتباره ماء التكاثر الذي يبدأ منه الخلق.

صاحب الحديث عن خلق آدم، ذكر لمظاهر تكريم، وعلامات
تميز حظي به آدم عليه السلام تدل على المكانة الرفيعة التي تبوأها
آدم عليه السلام، ويمكن أن نجمل هذه المظاهر بما يلي :

الأول: أن الله تعالى خلق آدم بيديه سبحانه، قال تعالى في
معرض توبيخه سبحانه لإبليس ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ
لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾ [ص : ٧٥].

تبرز مظاهر هذه الميزة من أن الله تعالى إذا أراد خلق شيء قال
له كن فيكون ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾
[يس : ٨٢]، وأستثنى آدم من بين سائر المخلوقات، فخص بهذه
الميزة العظيمة.

(١) التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٢٦٢-٢٦٣.

لا يلتفت في هذا المقام إلى من سعى إلى إنكار هذه الميزة وتفريغها من مضمونها بتفسيره لليد في الآية بالقدرة هروباً من إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه ، كالزمخشري^(١) وغيره.

لقد تنبه إبليس نفسه إلى ما غفل عنه هؤلاء ، فإنه لما أمره الله بالسجود قائلاً له ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥] ، لم يقل له يا رب وأنا خلقتني بقدرتك فأبي ميزة لآدم عليّ.

لقد أدرك إبليس معنى كلام الله ، وحمله على حقيقته ، ولهذا بحث له عن عذر آخر ، فقال لربه : ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ [ص: ٧٦].

يفهم مما مضى أن الله تعالى خص آدم بميزة تظهر منزلته عند ربه حين خلقه سبحانه بيديه ، في حين خلق سائر المخلوقات بقوله سبحانه كن فكانت.

نرى المظهر الثاني في تسوية آدم والنفخ فيه من روح الله تعالى ، وفي هذه يقول الله سبحانه : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩].

التسوية تعديل ذات الشيء ، وهو غاية ما يمكن قوله هنا ، فإن كل حركة من حركات الإنسان ، وكل عضو ، بل وخلية فيه ، تعلن بوضوح عن هذه التسوية ، وتكشف عن مظاهرها ، بما يعجز عن استيعابه مجلد ضخيم.

(١) الكشاف ، ج ٣ ، ص ٣٣٥ ، الزمخشري.

وظائف الأعضاء والأجزاء التسوية، والتوازن بين الخصائص التسوية كذلك ، فإنه كائن وسط فيه من الخصائص الأرضية السفلية، وفيه أيضاً من الخصائص العلوية وصفاتها.

من مظاهر هذه التسوية، أن جاء هذا الخلق في أحسن تقويم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، على هيئة هي أحسن الهيئات، وفي تقويم هو أحسن تقويم، في ظاهره وباطنه، مما يبدو من جمال الهيئة، وبديع التركيب، مما يظهر كل يوم منه جديد وعجيب من اكتشافات لا تنتهي ولا ينتهي العجب منها.

ارتبطت التسوية، بالنفخ من روح الله، بهذا المخلوق الكريم على الله تعالى، لقد نفخ الله تعالى في آدم من روحه، وكفى فنحن لا نملك وراء ذلك شيئاً زائداً، ولا نسعى إلى غير هذا تقديراً منا للنص الذي لم ينطق بغير هذا، واحتراماً منا لعقولنا التي لا تطيق أكثر من هذا.

لقد جعلت هذه النفخة الكريمة من آدم مخلوقاً متميزاً، غابت آثارها عن اللعين إبليس، حين نظر إلى عنصر الطين فقط، وغفل عن أثر هذه النفخة التي رتب الله تعالى عليها السجود له ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢].

لقد أودع الله تعالى في آدم سرّاً حين نفخ فيه سبحانه، وحسبنا أن نستحضر في هذا المقام هذا المعنى، كما أفاض هذا النفخ على آدم من مظاهر التكريم وعلامات التمييز ما لم يحط به إلا الله تعالى، دونما حاجة إلى أن نذهب بعيداً في تأويلات وتفسيرات لا ينطق بها النص ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥].

(لا نملك أن نسأل كيف تلبست نفخة الله الأزلي الباقي بالصلصال المخلوق الفاني، فالجدل على هذا النحو عبث عقلي، بل عبث بالعقل ذاته، وخروج به عن الدائرة، التي يملك فيها أسباب التصور والإدراك والحكم.

كل ما ثار من جدل حول هذا الموضوع، وكل ما يثور، إن هو إلا جهل بطبيعة العقل البشري، وخصائصه، وحدوده، وإقحام له في غير ميدانه^(١).

لقد أمر الله تعالى الملائكة الكرام بالسجود لآدم، وهذا مظهر بارز من مظاهر تكريم الله تعالى لآدم، والنص ناطق بأن السجود لآدم كان على حقيقته ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص: ٧٢]، أي اسقطوا ساجدين لآدم تعظيماً وتكريماً.

لسنا ممن يعرض عن دلالة النص، ويلتفت إلى قياسات وأوهام يملئها تحكيم العقل، إننا نثبت سجود الملائكة لآدم، وهو سجود مشروع لأنه من الله وامتنالاً لأمره سبحانه. ولهذا عوقب إبليس أشد العقاب بسبب رفضه تنفيذ أمر الله تعالى، بالسجود لآدم.

وقد هم قوم وضلوا حين زعموا أن السجود كان لله تعالى باتجاه آدم، كقولك سجدت للكعبة، إي سجدت لله باتجاه الكعبة، تنزيهاً منهم - بزعمهم - للملائكة عن الشرك، واستناداً إلى أن السجود لغير الله تعالى محرم ممنوع.

نقطع بأن السجود كان لآدم، وهذا ما شهد به النص القرآني، ثم لو كان السجود كما زعموا لما كان فيه ميزة لآدم، ولا تكريم،

(١) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢١٤٠، سيد قطب.

كذلك لو كان الأمر كما قالوا لما تردد إبليس بتنفيذ الأمر، ما دام أنه سجد لله.

ثم إن المحاوراة التي جرت بين الله تعالى، وبين إبليس لتؤكد صراحة، أن هذا السجود كان لآدم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ. قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ. قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ. وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الحجر: ٢٩-٣٥]

إن سجود الملائكة لآدم لا ينافي بحال الأمر القاطع بعدم السجود لغير الله، فإن هذا السجود كان تعظيماً لآدم، وتكريماً له، ولم يكن سجود عبادة قط.

ثم إن هذا السجود كان تنفيذاً لأمر الله تعالى، فهو سجود حسن، لأن الحسن عندنا ما حسنه الشرع، والتقبيح ما قبحه الشرع، وليس للعقل دور في التحسين والتقبيح في هذا المجال.

لقد جاء الإسلام بالنهي عن تقديس الحجارة وعبادتها، وقضى الرسول ﷺ حياته كلها وهو يحارب عبادة الأصنام، وعمل على تدميرها وإزالتها.

ثم إنه ﷺ شرع لأُمَّته تقبيل الحجر الأسود، ونحن نقبله امتثالاً لأمر الشرع.

وهو المعنى الذي فهمه عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين
قَبَّلَ الحجر الأسود قائلاً والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع،
ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك^(١).

تعليم الله تعالى لآدم الأسماء كلها كان أحد مظاهر التكريم له،
وإحدى علامات التمييز ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].
والظاهر أن التعريف في الأسماء تعريف الجنس، أريد منه
الاستغراق، للدلالة على أنه سبحانه علمه جميع أسماء الأشياء
المعروفة.

والظاهر أيضاً أن هذه الأسماء ألفاظ تدل على نوات الأشياء
التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها أو
استحضارها^(٢).

برزت مظاهر هذا التعليم في أن آدم عليه السلام امتاز عن
الملائكة في هذا المجال، حين عُلِّمَ الأسماء فتعلمها، وأجاب عنها،
ونطق بها حين طلب منه هذا. في الوقت الذي أبدى الملائكة عجزهم
عن معرفة هذه الأسماء. وعللوا هذا بكل أدب حين سبحوا الله تعالى
وقالوا لا علم لنا إلا ما علمنا الله تعالى إياه.

بدا من تمييز آدم هذا، أنه أهل للخلافة التي أرادها الله له،
وكان في هذا رداً ضمنياً على قول الملائكة ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

(١) رواه مسلم، في كتاب الحج، برقم ٣٠٦٧، ص ٥٣٥.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٠٩ بتصرف.

لقد صار التعليم ميزة لآدم وذريته من بين سائر المخلوقات التي نراها، فقد ألهم الله الإنسان استخدام القلم وسيلة التعليم الكبرى ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٤-٥].

كذلك علم الله تعالى الإنسان البيان ﴿الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤].

إن المرء ليعجز بحق عن رصد الآثار الإيجابية التي برزت في الحياة الإنسانية بسبب هذا العلم والتعلم، فهي ميزة خص الله تعالى بها آدم وظهرت في ذريته، في حين حرمت منه المخلوقات الأخرى فيما نرى.

يعد الستر مظهراً من مظاهر تكريم الله تعالى لآدم، ثم إلى ذريته من بعده، فقد جعل الله تعالى هذه الميزة فطرية لتبقى خاصة له من دون سائر المخلوقات.

كانت البداية في الجنة، حين ألهم الله تعالى آدم وزوجه المسارعة إلى ستر العورة، بعد أن حرص إبليس على غير هذا ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ . وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ . فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ٢٠-٢٢].

لقد امتن الله تعالى على بني آدم أن ألهمهم الستر، وفطروهم عليه، وأرشدهم إلى الوسيلة المثلى لتحقيقه، فقال سبحانه: ﴿يَا

بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ
ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكُمْ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ ﴿٢٦﴾ [الأعراف: ٢٦].

إذا كان صاحب خلق الله تعالى لآدم مظاهر تكريم له، وهي تلك التي عرضنا إليها بإيجاز بما يناسب المقام، فإنه قد تبع هذه المظاهر الحسنة صفات سلبية. قد يبدو من ظاهرها أنها تعكس صفو تلك المظاهر المميزة له.

يستدعي منا هذا الأمر العرض لهذه المسألة - بما يتسع له المقال - لبيان حقيقتها، ودفع ما قد يبدو من توهم التعارض في دلالات الآيات.

وردت آيات عدة في كتاب الله تعالى تتضمن الحديث عن صفات سلبية تلبس بها الإنسان، قال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١]، ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤].

قال تعالى في بيان تلبس الإنسان بالكفر ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس: ١٧]، وبين القرآن كذلك أن الإنسان غير متزن في انفعالاته وعواطفه، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا﴾ [الإسراء: ٨٣]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا. إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: ١٩-٢٢].

استوقفت هذه النصوص الكريمة العلماء، وتباينت توجيهاتهم لها، فمنهم من حملها على الكافر، وعدها من العام الذي يراد به

الخاص^(١). رأي بعض العلماء أن هذا الآيات تتحدث عن الإنسان من حيث هو إنسان، من لدن آدم عليه السلام إلى ذريته جميعها، ذلك أن هذا الإنسان تلبس أشد التلبس بهذه الصفات السلبية لحكمة، وجعلت منه في قالب أنه جُبل عليها وخلق منها إمعاناً في إبراز تأصيلها في نفسه^(٢).

يدخل الكافر دخولاً أولياً في دلالة هذه الآيات، وكلما ابتعد الإنسان عن منهج الله تعالى، كان إلى التلبس بهذه الصفات السلبية أقرب، وإلى الاستجابة إليها أدهى. وإذا فهم هذا، تبين لنا أن ليس ثمة تعارض بين مظاهر التكريم، وحسن الإبداع في الخلق، وبين وجود هذه الصفات في النفس البشرية.

إن نظرة شمولية لكل هذه الآيات تبين لنا أن عناية الله تعالى مصاحبة للإنسان على كل وجه، فإن وجود صفة الضعف في النفس البشرية تذكره دائماً بحاجته إلى خالقه سبحانه، يستمد منه العون والقوة ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، حتى لا يتوهم أنه مستقل بذاته، مستغن عن ربه وخالقه، وهنا يظهر مدى حاجة الإنسان إلى الإيمان، وتظهر آثار هذا الإيمان جليلة في النفس البشرية. وحسبنا في هذا المقام دليل واحد من أدلة كثيرة تلكم هي قصة سحرة فرعون.

يحدثنا القرآن الكريم عن النقلة الكبيرة والعجيبة في موقف السحرة من فرعون، فبعد أن كانوا أذلة بين يديه، يطمعون بالأجر،

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن، ج ٩، ص ١٠، القرطبي، التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٢١، الرازي.

(٢) انظر التحرير والتلوين، ج ٢٩، ص ١٦٩، جامع البيان، ج ٧، ص ٤٤، ٦.

ويتمنون رضاه، ظهر منهم الاستعلاء والتمرد عليه، حدث ذلك كله خلال مدة وجيزة.

ندع القرآن الكريم يعرض لنا هذا المشهد العظيم ﴿ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَأَجْرَاءُ لَنَا أَنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِيِينَ. قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ. قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ. فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ. فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ. فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ. قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ. رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ. قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ. قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ. إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ [الشعراء: ٤١-٥١].

لقد كان الإيمان هو الفيصل بين الموقفين، والسبب المباشر لتولد هذه القوة الكبيرة في نفوس السحرة، بعد أن كان الضعف ظاهراً عليهم، بادياً في سلوكهم.

يريد الله تعالى للإنسان أن يبقى قريباً منه، ذاكراً له سبحانه محتاجاً إليه، فقيراً إلى عونه، وهذا إنما يتحقق بشعور الإنسان بأنه مخلوق ضعيف بذاته، لا يحاصر ضعفه، ولا يبعث القوة في جنباته إلا الإيمان بالله والثقة به، كما رأينا في قصة السحرة، ومثلها قصة أصحاب الأخدود، ثم قصص الصحابة الكرام على تنوع في مشاهدنا.

ثمة صفة أخرى ليست ببعيدة عن صفة الضعف السابقة، تلكم هي صفة عدم الاتزان، فالذي يبدو من تصرفات الإنسان أنه غير متزن في مواقف عدة.

يبين الله تعالى هذه الصفة، ومظاهرها في مواطن متعددة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا. إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴾ [المعارج: ١٩-٢٢]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴾ [الإسراء: ٨٣]، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ ﴾ [الشورى: ٤٨].

تكشف هذه الآيات، عن صفة يتمثلها الإنسان في حياته، وهي عدم الاتزان في انفعالاته، ومواقفه تجاه ما يعرض له، وهذه الصفة، وإن كانت في الإنسان من حيث هو إنسان، إلا أنها تكون أكثر ظهوراً في الكافر من غيره، لأن الإنسان كلما كان قريباً من ربه كانت هذه الصفة أقل أثراً فيه.

إن الإنسان بطبعه لا يحسن التعامل مع مظاهر النعمة، ولا دواعي الفرح، كما لا يحسن مواجهة البأساء والضراء، وهذا ما دلت عليه الآيات السابقة، فقد وصف الله تعالى الإنسان بأنه هلوع، والهلع: قلة إمساك النفس عند اعتراء ما يحزنها، أو ما يسرها، أو عند توقع ذلك، والإشفاق منه.

إن الهلع طبيعة كامنة في الإنسان مع خلقه، تظهر عند ابتداء شعوره بالنافع والضار، ويؤكد الواقع^(١). إن حالات الانتحار التي تجتاح العالم الغربي واليابان لهي أكبر دليل على فقدان الإنسان أبسط مظاهر الاتزان، لقد شهدت اليابان هذه الدولة المتقدمة أكثر من (٢٤٠٠) حالة انتحار في عام ٢٠٠٣م.

(١) انظر التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ١٦٧-١٦٨ بتصرف.

وتشهد فرنسا كل ثلاث دقائق ثلاثين محاولة انتحار، وتشير الإحصاءات إلى أنه يقع بالفعل حالة انتحار كل نصف ساعة في فرنسا^(١).

وشهدت إيطاليا سنة ١٩٩٤م (٣٩٣٠) حالة انتحار، ويعود ارتفاع عدد حالات الانتحار هذه إلى الفراغ الروحي، والحالة النفسية الكئيبة بسبب طغيان الحياة المادية، وفشل معالجة ظاهرة الجريمة في المجتمع.

لقد أدى عدم الاتزان إلى حالة من الطغيان بين الناس في الغرب، فقد أفادت الإحصاءات الرسمية أنه يحصل في بريطانيا (١١) ألف جريمة يومياً.

وبلغت عدد الجرائم المتنوعة في روسيا خلال الستة أشهر الأولى من عام ١٩٩٤م إلى (١,٣٧٢,٠٠٠) جريمة وفق إحصاءات أصدرتها وزارة الداخلية الروسية^(٢).

لسنا بصدد تتبع مثل هذه الأخبار، والأرقام المذهلة، التي تدل على أن الإنسان من حيث هو إنسان يعيش حالة ضياع، وإنما هي إشارات يسيرة وقطرات من بحر، في هذا المجال، أردنا أن نبين خلالها أن الإنسان بحاجة ماسة إلى علاج ومخرج، ولا يكون هذا إلا بعودته إلى خالقه سبحانه.

بين القرآن الكريم علاج عدم الاتزان هذا، وذكر المخرج من هذا التخبط، إنه الإيمان بالله تعالى، والتمثل بالصلاة أبرز مظاهره، فقد

(١) ينظر كتاب الجدران المتصدعة، ص ٣٥، فما بعدها، عبد الناصر مغنم، ط١، ١٤١٧هـ الرياض.

(٢) ينظر المرجع السابق، ص ٣٢ فما بعدها.

تضمنت الآية الأولى وصف الإنسان بالهلع، إذا مسه الشر جزع، وإذا مسه الخير منع، واستثنت صنفاً واحداً وهم المصلون.

إن الصلاة تعني دوام الاتصال بالله تعالى، والعرض عليه، سبحانه خمس مرات في اليوم، يناجي المسلم ربه، ويردد كلامه في صلاته، ويأنس بالقرب من ربه، وينتفع بهدايات القرآن الكريم، فيعلم يقيناً أن الأمر كله بيد الله تعالى، خلقاً وتدبيراً، فيطمئن قلبه، وتهدأ نفسه، وتظهر عليه علامات الاتزان، ومظاهر الاستقامة، ولا يكون هذا إلا للمؤمن، المحافظ على صلاته، وهو ما يؤكد أهمية الصلاة، ومدى حاجة الإنسان إليها، لتسهم في تخليصه من الصفات السلبية المتلبس بها.

وتبقى صفات أخرى سلبية تلبس بها الإنسان، لا يهذبها إلا الإيمان بالله تعالى، والالتزام بتوجيهات الشرع، منها الجدال، وفيه يقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، ومنها كذلك العجلة التي يفقد معها الإنسان التروي، والتثبت، وفيها يقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١] و﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

تضمن القرآن غير هذه الصفات، وتضمن كذلك الوسائل الإيمانية التي تحاصرها، وتقلل من أثرها على شخصية المؤمن، أدع تتبعها والبحث فيها لمن يرغب في التوسع والمزيد.

المجال الثاني : السورة سورة المنافقون

تحمل سورة المنافقون هذا الاسم، وتقتصر عليه، وحق لها هذا فإنها في المنافقين وعن المنافقين حتى آخرها الذي هو خطاب وتوجيه للمؤمنين هو حديث غير مباشر عن المنافقين.

النفاق مصطلح قرآني لم يكن معروفاً قبل الإسلام، لكن له أصل لغوي معروف فهو إما أن يكون مشتقاً من النافقاء وهو اسم لأحد بابي جحر اليربوع، والآخر يسمى القاصقاء وهو الباب الظاهر يدخل منه ويخرج في حين أن الباب المسمى بالنافقاء باب مستور يخرج منه عند الضرورة وذلك بضربه برأسه^(١).

وإما أن يكون مشتقاً من النفق، وهو شق في الأرض، يستتر فيه الإنسان نفسه.

إن القول بأن النفاق مأخوذ من نافقاء اليربوع فيه تحقيق أكبر للتشابه الواضح بين النفاق ونافقاء اليربوع بجامع إخفاء شيء وإظهار خلافه بعكس النفق فليس فيه تشابه ظاهر مع فعل المنافق^(٢).

على هدي من هذا يمكن تعريف المنافق بأنه من خرج من الإيمان باطناً بعد أن دخل فيه ظاهراً^(٣).

(١) لسان العرب مادة ن ف ق ، ج ١٠ ، ص ٣٥٨ ، ابن منظور.

(٢) النفاق وأثره في حياة الأمة، ص ١٩ ، د. عادل الشدي.

(٣) مجموع الفتاوى، ج ٧ ، ص ٣٠٠ ، ابن تيمية.

لقد ظهر النفاق في المدينة النبوية حين دخلها الرسول ﷺ، وأقام للإسلام دولته وقويت شوكته وأقبل أهلها من العرب يدخلون في دين الله أفواجاً.

شرق بعض سكانها بالإسلام، وضاقوا به ذرعاً ولكن لم يعد بإمكانهم المجاهرة بكفرهم في مجتمع مسلم رباني وبدأت تضيق عليهم الدائرة ومقتهم أقرب الناس إليهم.

شعرت هذه الفئة الكارهة للإسلام أنه لا بد لها من مخرج فكان أمامها مخارج عدة فيما ظهر لها أولها مواجهة المسلمين، ومقاتلتهم لإخراجهم من المدينة، ثم بدا لهم أنهم أضعف وأحقر من مجرد التفكير بهذا الأمر. فكان أمامهم الخروج من المدينة إلى مناطق مازال للكفر فيها وجود، وهذا أمر ثقيل على النفس لأن الخروج من الديار وترك الأهل والأموال شبيهه بقتل النفس ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾ [النساء : ٦٦] وكان أن خرج منها أبو عامر الفاسق حيث لم يطق البقاء في المدينة بوجود الرسول ﷺ (١).

كان يمكن لهؤلاء أن يسلموا، كما أسلم غيرهم، فيكونوا جزءاً من الأمة الإسلامية، لكن لسوء طويتهم وخبث نفوسهم صرفهم الله عن هذه النعمة العظمى والشرف الرفيع.

لم يبق أمامهم إلا أن يعلنوا إسلامهم ظاهراً، ويبطنوا الكفر، وقد زين لهم شياطين الجن، وشياطين الإنس من اليهود هذا المسلك بخاصة أنهم رأوا أن الرسول ﷺ يقبل من الناس ظاهر أمرهم، ويكل سرائرهم إلى الله تعالى.

(١) انظر الروض الأنف، ج ٣، ص ١٨، السهيلي.

بدأت ظاهرة النفاق بالنمو في المجتمع الإسلامي بخاصة أنه تولى كبرها أناس ذو إمكانات وهيئات أمثال عبد الله بن أبي بن سلول الذي كان يُعد ليكون ملكاً على المدينة قبل مجيء الرسول ﷺ إليها^(١).

منهج القرآن في التعامل مع المنافقين:

لا خلاف في أن المنافق أشد كفراً وخطراً من الكافر الظاهر كفره ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً﴾ [النساء: ١٤٥].

لقد أخذ الحديث عن المنافقين حيزاً واضحاً في القرآن الكريم حتى بلغت الآيات التي عرضت لهم قرابة (٢٤٠) آية^(٢) وردت في ثلاث عشرة سورة مدنية تقريباً.

لقد كان للقرآن الكريم منهج متميز في عرض أحوالهم، فإنه عرض للصفات دون الإشارة إلى الذوات، فقد صرح القرآن بوجود هذه الظاهرة وبين شدة خطورتها وسلك مسلك عدم الملاينة والمداينة لأهل النفاق وهددهم بفضح أمرهم وأخبر بسوء مصيرهم في الدنيا والآخرة. وحذر منهم ومن أوصافهم وحث على عزلهم ومحاصرتهم، وحذر من الاغترار بطروحاتهم، وأمر بإعداد القوة لمواجهةهم، ووجه إلى

(١) يدل على هذا ما أخرجه البخاري في صحيحه برقم ٤٥٦٦، في قصة خروج النبي ﷺ على حمار ليعود سعد بن عبادة رضي الله عنه.

(٢) ذكر هذا د. عادل الشدي في كتابه النفاق وأثره في حياة الأمة، ص ٩.

الإغلاظ لهم بالقول ، ونهى عن الصلاة على من مات منهم والاستغفار لهم^(١).

هدف القرآن الكريم من الحديث عن الصفات ، دون التعرض إلى الذوات ، بذكر الأسماء إلى تحقيق بعض الأغراض ، لعل من أبرزها الإشارة إلى أن النفاق ظاهرة متجددة قد تظهر في كل زمان ، ومكان ، إذا توافرت لها أسبابها ، وليست ظاهرة عابرة ارتبطت بأشخاص ، ثم ماتت بموتهم وهذا ما يؤكد الواقع .

إن في الإعراض عن ذكر الأسماء كذلك فرصة لهؤلاء المنافقين لمراجعة أنفسهم والتوبة من نفاقهم ، وقد كان هذا من بعضهم ، وهدف هذا المنهج الرباني إلى رفع الحرج عن أقاربهم ، ممن حسن إسلامهم ، وهم كثر . فإن هذا الدين واقعي وعملي ، وعلم أنه يشق على صحابي كريم حسن إسلامه أن يرى القرآن الكريم يصرح باسم أبيه أو اسم أخيه ، وهذا التوجه يتفق مع المنهج القرآني في التربية بعامه .

ويتصل بهذه القضية قضية أخرى تتعلق بعدم قتلهم ، بعد أن ثبت أنهم أشد كفراً وأكثر خطراً من الكافرين ، فإنه لم يسجل التاريخ أن الرسول ﷺ قتل منافقاً بسبب نفاقه .

ويعود هذا المسلك لأسباب وجيهة لعل من أبرزها الحرص على السمعة الطيبة للرسول ﷺ ، وللإسلام ، والمسلمين ، فإن قتل هؤلاء سوف يثير إشكالات ، واستفهامات كثيرة لأنهم في ظاهر الأمر مسلمون ، وصحابة .

(١) انظر تفصيلات هذه المعالم في النفاق وأثره في حياة الأمة ، ص ٣٠٨ فما بعدها .

وقد صرح الرسول ﷺ بهذه العلة فإنه حين عرض عليه غير واحد من أصحابه، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل عبدالله بن أبي حين قال: ﴿.. لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ..﴾ قال ﷺ (دعه لا يتحدث الناس إن محمداً يقتل أصحابه)^(١). ونعم ما قال ﷺ فإنهم في أعين الناس صحابة بخاصة أولئك الذين هم خارج المدينة، وحتى لا يصدهم هذا عن الدخول في دين الله تعالى.

المجتمع الإسلامي من داخله ليس ببعيد عن التبعات السلبية، لقتل هؤلاء المنافقين، فإن أمرهم مستور وظاهرهم مسلمون يصلون مع الناس ويصومون، ويخرجون أحياناً للجهاد.

فلو قتل الرسول ﷺ هؤلاء المنافقين لربما لم يحتمل أقاربهم هذا التصرف، لأنه سوف يصعب عليهم تفهم أسباب القتل بخاصة إذا لم يشتهر أمرهم.

وما قصة عبد الله بن عبد الله بن أبي مع أبيه عنا ببعيدة^(٢)، فإنه لما ظهر أمره لابنه الصحابي الجليل عرض على الرسول ﷺ أن يأذن له بقتل أبيه، في حين لو قتله النبي ﷺ قبل هذا، لكان ابنه عبد الله أول من استنكر قتل أبيه.

وقد أوضح الرسول ﷺ هذا بقوله لعمر الذي كان عرض على الرسول ﷺ قتل عبد الله بن أبي (كيف ترى يا عمر؟ أما والله لو قتلته يوم قلت لي أقتله لأرعدت له أنف لو أمرتها اليوم تقتله

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، برقم ٤٩٠٥، ص ٨٧٠.
 (٢) ذكره البزار في مسنده، ج ٢، ص ٣٩٩، برقم ٧٩٧٨، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، د، ص ٩٢٨، رجاله ثقات.

لقتلته) قال عمر: قد والله علمت لأمر رسول الله ﷺ أعظم بركة من (أمري)^(١).

لقد كان الرسول ﷺ في تعامله مع المنافقين حاكماً، يأخذ الناس بالظاهر، وفي ذلك رسالة واضحة إلى من يلي أمر المسلمين، أن يأخذوا الناس بالظاهر ويكلوا أمر سرائرهم إلى الله تعالى، فإن الإسلام لا يأخذ الناس بالظن، ولا بالوشايات، ولا بالأدلة السرية، ولا بالاحتياط حتى لو كانوا أعداءه، كما أن القاضي في الإسلام لا يقضي بعلمه، بل لابد من توافر أدلة قطعية بين يديه.

إن هذه الأسباب وغيرها مما أعرضنا عنه اختصاراً تضافرت فأفرزت هذا المنهج الرباني تجاه المنافقين.

لقد كان حديث القرآن عن المنافقين، في سور القرآن متعدد الجوانب، متنوع الأغراض، حيث عرضت كل سورة مشاهد محددة للمنافقين حسب الظروف، والأحوال، وأسباب النزول، مما يعني أن ليس في حديث القرآن عن النفاق تكرار في هذه المواطن.

جاء الحديث عن المنافقين في سورة المنافقين متميزاً عن غيره من الأحاديث في السور الأخرى، ولهذا يمكن القول إن لهذه السورة شخصيتها المستقلة في ضوء وقت نزولها ومضامينها وهو ما يعني إمكانية تحديد الوحدة المحورية لها، والتي أحسب أنها تدور حول "الاختراق".

تعرض هذه السورة محاولات المنافقين اختراق الصف المسلم ومزاحمة المسلمين فيه، بغية التأثير فيه، والمشاركة في توجيهه وفق أهوائهم، ولهم في ذلك وسائلهم، وكان أولها إعلان الإيمان الكاذب

(١) تفسير ابن كثير، ص ١٨٧٩، دار ابن جرم.

ثم توظيف إمكاناتهم الشخصية والمالية لبث أفكارهم، وتحقيق أغراضهم، وصاحب هذا في السورة نفسها توبيخ الله تعالى لهم، وفضح لمخططاتهم والتحذير من الاتصاف بأوصافهم، وبهذا يفشل المنافقون في الاختراق الذي سعوا إليه.

ورد اسم السورة في أحاديث منها ما أخرجه الترمذي من حديث زيد بن أرقم قال: (فلما أصبحنا قرأ رسول الله ﷺ سورة المنافقين)^(١)، وورد في البخاري هذا الاسم ولكن جاء بالرفع على حكاية اللفظ الواقع في أولها^(٢) ولعله الأولى في هذه السورة وفي غيرها من السور.

السورة مدنية بلا خلاف، ومضامينها تشهد بمدنيتها، ولكن وقع خلاف يسير في وقت نزولها، فالمحققون على أنها نزلت في غزوة بني المصطلق، في السنة الخامسة من الهجرة، فيكون نزولها قريباً من نزول سورة الأحزاب، التي كانت في السنة السادسة من الهجرة.

وتشهد مضامين السورتين وتشابهما بشأن المنافقين لهذا التقارب، ولا التفتات لما جاء في جامع الترمذي أنها نزلت في السنة التاسعة، في غزوة تبوك. فقد نزلت في هذه السنة سورة براءة، التي تدل على أن أمر المنافقين صار في تباب، ودب في صفوفهم الضعف، وتفرق شملهم، وهذا ما لا يتناسب مع مضامين سورة المنافقين التي تشهد بحضور المنافقين داخل المجتمع المسلم.

(١) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، برقم ٣٣١٣، ص ٧٥٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، برقم ٤٩٠١.

قال المحقق ابن عاشور، ورجح أهل المغازي، وابن العربي، في العارضة وابن كثير أنها نزلت في غزوة بني المصطلق، وهو الأظهر لأن قول عبد الله بن أبي بن سلول (ليخرجن الأعز منها الأذل)، يناسب الوقت الذي لم يضعف فيه شأن المنافقين، وكان أمرهم كل يوم في ضعف وكانت غزوة تبوك هي آخر سني النبوة وقد ضعف أمر المنافقين^(٣).

ليس يخفى أن المنافقين بعد ظهورهم بقليل - أي إبان نزول هذه السورة - كانوا أقوىاء نسبياً بعصبياتهم التي كانت ما تزال قوية الأثر في نفوس سواد قبائلهم كما أنهم لم يكونوا مفضوحين فضيحة تامة، ولم يكن الإسلام قد رسخ في هذا السواد رسوخاً كافياً^(١).

لقد ظهر هذا جلياً في هذه السورة فقد دلت على أن للمنافقين ذكراً، ومكراً، وبوادٍ تمرد على المرجعية العليا، كما تضمنت بعض مظاهر الازدراء والرغبة في الإقصاء، بوسائل شتى سيأتي تفصيلها. وهو ما يشكل الوحدة المحورية للسورة أو الوحدة العضوية كما ذكرنا سابقاً. وهو ما نسعى أيضاً لبيانهِ، والكشف عن مظاهره من خلال دراسة السورة.

كان يسعى المنافقون في أول عهدهم إلى أن يكون لهم مكان أياً كان داخل الصف المسلم، وعلى قرب من القيادة العليا بغية تحقيق أغراضهم.

لقد كانوا يدركون التفاف المسلمين حول رسول الله ﷺ وصدورهم جميعاً عن حكمه ﷺ، فكان أن دخل المنافقون من هذا

(٣) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٢٣٢، ابن عاشور.

(١) تفسير ابن كثير، ص ١٩٧٥.

الباب فأعلنوا الولاء والطاعة والإيمان، ولم يألوا جهداً في بذل كل ما في وسعهم ليتحقق لهم ما أرادوا.

وهذا ما عرضت له سورة المنافقون تفصيلاً: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ..﴾ فقد جاء هؤلاء إلى الرسول بذاته ولم يكتفوا بالتصريح بقولهم أمام المسلمين بل تعمدوا أن يكون هذا أمام الرسول نفسه. ثم جمعوا بين القول والشهادة ولم يقتصروا على واحدة منها لتسمع مقولتهم وتتأكد (فنشهد خبر مؤكد لأن الشهادة الإخبار عن أمر مقطوع به إذ هي مشتقة من المشاهدة أي المعاينة والمعاينة أقوى طرق العلم)^(١) ويرى بعض المفسرين أن نشهد في هذا المقام صيغة يمين، وفيه مزيد تأكيد.

وتأكد قولهم هذا بثلاثة مؤكدات أخرى هي إن واللام المزحلقة واسمية الجملة، كل ذلك يبين كم هم حريصون على نيل ثقة القيادة وعلى مزاحمة غيرهم في هذا المقام.

ولم يكن ابن أبي يدع فرصة يمكنه من خلالها التقرب من الرسول ﷺ ومحاولة خداع المسلمين، إلا استغلها، قال ابن تيمية (إن ابن أبي كان مظهراً لطاعة النبي ﷺ والإيمان به، وكان كل يوم جمعة يقوم خطيباً في المسجد، يأمر باتباع النبي ﷺ ولم يكن ما في قلبه يظهر إلا لقليل من الناس، إن ظهر، وكان معظماً في قومه)^(٢).

لكن الله تعالى لهم بالمرصاد، فإن الله تعالى في الوقت الذي شهد فيه لنبيه بالرسالة دفعاً لإيهام، أكد أن المنافقين كاذبون فيما يخبرون به عن أنفسهم ﴿..وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾

(١) التحرير والتنوير، ج٢٨، ص ٢٣٤، ابن عاشور.

(٢) مجموعة الفتاوى، ج٧، ص ٢٨٠، ابن تيمية.

وجيء بفعل يشهد في الإخبار عن تكذيب الله تعالى إياهم للمشكلة حتى يكون إبطال خبرهم مساوياً لإخبارهم^(٣).

ولما كان الكذب هو مخالفة ما يفيد الخبر للواقع ، في الخارج أمكن التنبيه إلى سلوك المنافقين ، لأن ما كان يصدر عنهم من أقوال ، وتصرفات ، تتناقض تمام التناقض مع مقولتهم التي رفعوا بها أصواتهم ، وشهدوا بها للرسول ﷺ بالرسالة . وتبين أن هذه المقولة كانت لخداع الناس ، فهم كما قال عنهم الله تعالى : ﴿ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [المنافقون : ٢] .

لم تكن هذه الأيمان ، والشهادة للرسول ﷺ ، إلا وسيلة يقدموا بها أنفسهم للمجتمع المسلم على أنهم جزء منه من أجل أن يكون لهم صوت مسموع ، وهم يسعون إلى صرف الناس عما فيه الخير لهم ولدينهم . وقد كان لهم بعض ما أرادوا كما قال ابن كثير (فاعتز بهم من لا يعرف جلية أمرهم ، فاعتقدوا أنهم مسلمون ، وربما اقتدى بهم فيما يفعلون وصدقهم فيما يقولون ، وهم من شأنهم أنهم كانوا في الباطن لا يألون الإسلام وأهله خبلاً ، فحصل بهذا القدر ضرر كبير على كثير من الناس)^(٤) . وهذا أحد أهداف المنافقين ، الذين حرصوا على تحقيقها ، عن طريق الخداع والتضليل ، وتوظيف بعض رصيد لهم عند فئة من الناس ، لم تنكشف لهم حال هؤلاء المنافقين .

بئس هذا المسلك وتبت يدا سالكيه الذين ما جعلهم يقدمون عليه إلا استخفافهم بالإيمان وغفلتهم عن العواقب الوخيمة الناجمة

(٣) التحرير والتنوير ، ج ٢٨ ، ص ٢٣٥ ، ابن عاشور .

(٤) تفسير ابن كثير ، ص ١٨٧٦ .

عن التردد بين الكفر والإيمان ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [المنافقون : ٣] .

لقد كان لهذه الظاهرة البارزة لدى المنافقين صور متعددة (فقد كان منهم من آمن لما سمعوا آيات الله، ثم رجعوا إلى الكفر تحت تأثير الأصحاب، أو بسبب شكوك ألقاها الشيطان في قلوبهم. ومنهم من خالجهم خاطر الإيمان فترددوا، وقاربوا أن يؤمنوا ثم نكصوا على أعقابهم، فشاببه أول حالهم حال المؤمنين حين خُطِر الإيمان في قلوبهم، ومنهم من أظهر الإيمان كذباً وهذا هو الفريق الأكثر^(١) .

إنها على أي حال ظاهرة برزت في طائفة المنافقين، تعتمد على التلون، حين جعلت الإيمان وسيلة فأظهرته في وقت أبطنت فيه الكفر، لتتمكن من المزاومة وتقديم طروحاتها. وهو ما كانت تحرص عليه من خلال توظيف بعض المظاهر الأخرى، ومنها الحرص على التجميل والمبالغة فيه، وهي ظاهرة تبرز في طائفة منهم ولا شك. إذ لا يتصور أن يكون كل منافق قادراً على تحسين صورته والتجميل فضلاً عن أن يكون جسمه محل إعجاب ويملاً العين ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾ [المنافقون : ٤] .

ثم إنك تجد في صف المنافقين من يملك قوة بيان، وفصاحة لسان، وقدرة على تقليب الأمور، ومن هذا شأنه إذا تكلم استمع الناس إليه بإنصات، ويفهم هذا الإنصات من تعديّة تسمع باللام لأنها تضمنت معنى الإنصات، بخاصة عند خفاء حاله عليهم، وكان يتكلم في أمور قد يبدو في ظاهرها خير كما سيأتي عند مسألة الإنفاق. ولهذا قال الله فيهم ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٢٣٧ بتصرف، ابن عاشور.

تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مَّسْنَدَةٌ ﴿٤﴾ [المنافقون: ٤] (وقد أخبر الله نبيه بذلك لئلا يغتر بتلك الصور، ولا يعول علي هذه المظاهر فإنها مظاهر كاذبة، وصور خادعة لا تلبث إلا قليلاً حتى تعرّى ويبين زيفها)^(١).

إن المنافق أقل شأناً من أن يقوم وحده، فهو يعتمد كثيراً على الأعوان، ويستند إلى الدعم استناد الخشبة إلى الجدار، سواء كان داخلياً من أمثاله أو من المغرر بهم، أو كان خارجياً ممن يتربصون بالجماعة المسلمة، ويجعلون من المنافقين وسيلة لتحقيق أغراضهم. وليس تخفى الصلة الوثيقة بين المنافقين واليهود زمن النبي ﷺ.

إن الله تعالى وهو يتحدث عن مخطط المنافقين داخل المجتمع المسلم أراد - رحمةً منه - أن يكشف عن بعض صفاتهم ليعرفوا بها، بسبب اختفاء ذواتهم. فبين سبحانه أنهم جبناء سيئو الظن بمن حولهم ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾ [المنافقون: ٤] (فكما أنهم يتربصون بالمسلمين الدوائر، ويتمنون الوقيعة بهم، في حين يظهرون لهم المودة، كذلك يظنون بالمسلمين التربص بهم، وإضمار البطش بهم على نحو ما قال أبو الطيب:

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدق ما يعتاده من توهم^(١)

وقد قيل قديماً كاد المريب أن يقول خذوني، والمنافقون كذلك، ومن كانت هذه حالهم من المكر، والتربص، وسوء الظن، والتقوي بالأعداء، فهم العدو بحق، وتهون عداوة غيرهم أمام عداوتهم ﴿هُمُ

(٢) النفاق وأثره في حياة الأمة، ص ٣٠٠، د. عادل الشدي.

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٢٤١، ابن عاشور.

الْعَدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]، فلا بد للصف المسلم أن يكون على حذر دائم منهم، كأنه لا يوجد عدو غيرهم.

أمام هذا التوصيف الذي لا يخلو من تخويف للمسلمين، طمأن الله عباده حين أعلن سبحانه الحرب على المنافقين، ﴿قَاتِلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤] حكم من الله تعالى بهلاكهم لسوء أعمالهم وشدة ضلالتهم عن الحق المائل أمامهم، وانصرافهم إلى أسوأ الأفعال والأقوال.

بدأت السورة بالحديث عن مجيء المنافقين إلى الرسول ﷺ ليشهدوا له بالرسالة - كذباً - ليكون هذا الخطوة الأولى، نحو الدخول إلى المجتمع المسلم، ومزاحمة المسلمين. وقد غاب عنهم أنهم مطالبون بأفعال تصدق هذه الأقوال وهو ما يجهله المنافقون دائماً.

لقد وجهت الدعوة إلى المنافقين للمجيء إلى الرسول ﷺ والعمل بمقتضيات الشهادة السابقة، وذلك بطلب الاستغفار منه ﷺ، فضحت هذه الدعوة أمرهم حين أعرضوا عنها، إعراض المستكبر المتمرد الراض، للاعتراف بما صدر عنه.

حدث هذا الموقف المشين، من رأس المنافقين، عبد الله بن أبي ابن سلول بلسان المقال، وحصل من آخرين بلسان الحال.

قال ابن كثير كان من عادة ابن أبي أن يقف في المسجد كل يوم جمعة، ويحث الناس على طاعة الرسول ونصرته. فلما رجع من غزوة أحد بثلاث الجيش، أراد أن يقف الموقف نفسه فأخذ المسلمون بثيابه من نواصيه وقالوا اجلس أي عدو الله، لست لذلك بأهل، وقد صنعت ما صنعت. فخرج يتخطى رقاب الناس وهو يقول: والله لكأنما قلت بجرا أن قمت أشدد أمره، فلقية رجال من الأنصار بباب

المسجد فقالوا ويلك ارجع يستغفر لك رسول الله ﷺ ، فقال والله ما ابتغي أن يستغفر لي^(١) {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُوسِهِمْ وَرَأَيْتُهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ} [المنافقون: ٥].

ويقول سيد تعقيباً على هذا الموقف من ابن أبي (وإن كان هذا التصرف يجيء عادة ممن لهم مركز من قومهم ومقام، ولكنهم هم في ذوات أنفسهم أضعف من المواجهة، فهم يستكبرون ويصدون ويلوون رؤوسهم ما داموا في أمان من المواجهة حتى إذا ووجهوا كان الجبن والتخاذل والأيمان)^(١)

تبنى المنافقون المواجهة من البداية، حين آمنوا بألسنتهم، وسعوا في الصد عن سبيل الله، ثم حين دُعوا للمواجهة الحقيقية التي فيها اعتراف واعتذار وتحمل تبعات تواروا عن الأنظار.

إنها فئة حسم الله تعالى أمرها، حين فاصل بينها وبين المجتمع المسلم، وقطع الصلة بينها وبين رسوله ﷺ ، فلا ينفعهم استغفار، ولا يؤملون هداية ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المنافقون: ٦].

في مواجهة خفية ملتوية من المنافقين لانتشار الإسلام، والتفاف المسلمين حول رسول الله ﷺ وإقبال الناس إلى مدينة رسول الله طلباً للعلم وحرصاً على القرب، ورغبة في خدمة هذا الدين. في مواجهة هذا كله ابتكر المنافقون مسألة الحرب الاقتصادية، حرب التجويع حين تنادوا فيما بينهم على عدم الإنفاق على هؤلاء المسلمين

(١) تفسير ابن كثير ، ص ١٨٧٦ ، كما أخرجه البيهقي في دلائل النبوة، ج ٣، ص ٣٩١.

(١) في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٥٧٩، سيد قطب .

المحيطين بالرسول ﴿ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا ﴾ [المنافقون: ٧] .

كان اقتراحاً خبيثاً، من رأس المنافقين لقي آذاناً صاغية من أتباعه المنافقين، وربما تأثر به من لم يتنبه إلى سوء نيته، لأنه غلّف كلامه بالحرص على مصلحة أهل المدينة.

روى البخاري عن زيد بن أرقم قال: (خرجنا مع النبي ﷺ في سفر أصاب الناس فيه شدة فقال عبد الله بن أبي لأصحابه لا تنفقوا علي من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله) ^(١). وهو كلام مكر، لأن ظاهره قصد الرفق برسول الله ﷺ وباطنه إرادة إبعاد الأعراب عن تلقي الهدى النبوي، وعن أن يتقوى بهم المسلمون أو تفرق فقراء المهاجرين لتضعف بتفرقهم بعض قوة المسلمين ^(٢).

إنها سياسة التجويع التي تفتن لها المنافقون، وظنوا أنها سوف تفلح في تحقيق بعض مآربهم، خطة خبيثة طرحت بحجة الحرص على مقدرات الوطن، وهدفها إضعاف الدولة، والحيلولة دون زيادة الأتباع.

(هي خطة التجويع، التي يبدو أن خصوم الحق والإيمان، يتواصلون بها، على اختلاف الزمان والمكان في حرب العقيدة ومناهضة الأديان. ذلك أنهم لخسة مشاعرهم يحسبون لقمة العيش هي كل شيء في الحياة كما هي في حسهم فيحاربون بها المؤمنين) ^(٣).

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة المنافقين، ص ٨٧١.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٢٤٦، ابن عاشور.

(٣) في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٥٧٩.

ما زالت هذه الحرب قائمة، يوصى بها المنافقون أعوانهم، ويقومون بها لمحاربة الصحة الإسلامية، وإشغال أهلها بأمور جانبية.

حرب تضيق دائرتها وتتسع حسب مقتضيات الأحوال لتصل إلى المؤسسات الدولية اليوم كالبنك الدولي ومؤسسات الأمم المتحدة ومن ورائها الدول الكبرى، كلها تتدخل في شؤون المسلمين صغيرها وكبيرها وتفرض شروطها، وتقدم برامجها ثم هي تهدد وتتوعد بعصا الاقتصاد، فالتاريخ يعيد نفسه ولكل قوم وارث.

وليس يبعد عن هؤلاء تلك الفئة التي تحارب العمل الخيري والدعم الإغاثي للمسلمين، حجتهم في هذا الحرص على مقدرات الوطن وضرورة الالتفات إلى هموم المواطن والعمل على تحسين مستواه.

بيد أن دافعهم الحقيقي ضيق صدورهم من بعض معالم الإسلام التي تحقق مفهوم الأمة الواحدة، ومعنى الجسد الواحد، وتعود بالخير على أهل الوطن حين يبارك الله لهم فيما أعطاهم. ويحببهم إلى الخلق ويعزز من وجودهم بين المسلمين، ثم هو يقوى مكانة أولئك الذين يسهرون على مصالح المسلمين.

يقول سيد رحمه الله (وهكذا يتوافق على هذه الوسيلة الخسيسة كل خصوم الإيمان من قديم الزمان إلى هذا الزمان ناسين الحقيقة البسيطة التي يذكرهم القرآن بها قبل ختام هذه الآية ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون: ٧].

من خزائن الله في السماوات والأرض يرتزق هؤلاء الذين يحاولون أن يتحكموا في أرزاق المؤمنين، فليسوا هم الذين يخلقون رزق أنفسهم فما أغباهم وأقل فقههم وهم يحاولون قطع رزق الآخرين!

هكذا يثبت الله المؤمنين ويقوي قلوبهم على مواجهة هذه الخطة اللثيمة والوسيلة الخسيسة التي يلجأ أعداء الله إليها ويطمئنهم إلى أن خزائن الله في السماوات والأرض هي خزائن الأرزاق للجميع والذي يعطي أعداءه لا ينسى أوليائه. فقد شاءت رحمته ألا يأخذ حتى أعداءه من عباده بالتجويع وقطع الأرزاق وهو أكرم أن يكل عباده ولو كانوا أعداءه إلى ما يعجزون عنه البتة فالتجويع خطة لا يفكر فيها إلا أخس الأخصاء وألأم اللؤماء^(١)

محاولة الإقصاء هذه، قصد منها إبعاد الناس من حول رسول الله ﷺ وصحبه الكرام، تتبعها محاولة إقصاء أخرى أشد قبحاً وهي إخراج الرسول ﷺ وصحبه من المدينة. وذلك باستغلال بعض الأحداث العابرة، وتوظيفها، لتحقيق أغراض خبيثة، وهذا ديدن المنافقين في كل زمان ومكان، فإنهم يجيدون محاولة الاصطياد في الماء العكر كما يقال.

حدث هذا في أعقاب حادثة ذكر تفاصيلها غير واحد^(٢)، خلاصتها أنه لما خرج الرسول ﷺ إلى غزوة بني المصطلق ومعه أصحابه من المهاجرين، والأنصار، بلغ الناس إلى ماء فازدحم جهجاه الغفاري وكان أجيراً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هو

(١) في ظلال القرآن، ج٦، ص ٣٥٧٩.

(٢) ذكر تفاصيلها ابن هشام، ج٤، ص ١٤، والبيهقي في دلائل النبوة، ج٤،

وسنان بن وبره الجهني وكان حليفاً للأنصار. فحصل بينهما احتكاك وتلاسن وتشابك بالأيدي، ونادى كل منهما حلفاءه، فقال جهجاه يا للمهاجرين وقال سنان يا للأنصار، فلما بلغ النبي ﷺ هذا غضب وقال دعوها فإنها منتنة، وقال ما بال دعوى الجاهلية، وانتهى أمر الحادثة عند هذا الحد.

بيد أن رأس النفاق عبد الله بن أبي وجدها فرصة سانحة لتحقيق بعض أهدافه، وسعى لإثارة الفتنة فقال على مسمع من بعض الناس: والله ما مثلنا ومثلهم - يعني المهاجرين والأنصار - إلا كما قال الأول: سمن كلبك يأكلك وقال لهم: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل^(١).

فأنزل الله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

لقد أحسن الشيخ الغزالي حين قال (إن الأحداث اليومية المتكررة، وما تفرضه شتى المواقف على الناس، لا تدع النفاق مستورا، فلا بد أن ينكشف، إما في فلتان اللسان، وإما في التعليق على الأحداث)^(٢).

إنها شنشنة تعرف من المنافقين في كل زمان ومكان، محاولة التصيد في الماء العكر، كما يقال، والمسارعة إلى توظيف أحداث هامشية، يحدث مثلها كثير من المسلمين الصالحين، ومن غيرهم من الناس، وأبناء المجتمع.

(١) انظر المحرر الوجيز، ص ١٨٦٠، ابن عطية.
 (٢) نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، ص ٤٦٠-٤٦١، محمد الغزالي، دار الشروق، ط، ١٤١٧هـ بيروت.

بيد أن الأضواء تسلط على زلات أهل الخير، يسلمها المنافقون في محاولة لتكبيرها، وتعميمها، ومن ثم استغلالها لتحقيق أهداف، طالما سعوا إليها، أو لإخراج كلمات ضاقت بها صدورهم زمناً.

تزداد خطورة هذه الطرّوحات الخبيثة حين يرى في المجتمع المسلم من يصغي لها سمعاً، ويتأثر بها بعض المسلمين، فيحقق المنافقون بعض ما يطمعون فيه على حين غفلة من أبناء المجتمع المسلم.

سعى ابن أبي إلى توظيف هذه الحادثة المحصورة لإخراج الرسول ﷺ والمهاجرين من المدينة، بحجة أنهم غرباء عنها، والغريب عنده ذليل وهو وأتباعه أصحاب الأرض وسكانها الأصلاء فهم بهذا أعرءاء. إنه منطق الجاهلية، وحكم الشيطان، فالانتساب إلى الأرض لا يمنح عزة لأحد، وليس هو بشيء في ميزان الله تعالى، فهذه مكة المكرمة أحب بقاع الله إلى الله تركها الرسول، وصحبه الكرام، فراراً بدينهم، وابتغاءً للعزة بهذا المسلك. لكن المنافق أخلد إلى الأرض، واتبع هواه فاختلت عنده الموازين، وانقلبت المفاهيم، وهذا هو الذل بعينه ظهر جلياً بنص القرآن الكريم وشهد له الواقع. فقد حكم الله تعالى بأن العزة له سبحانه، ولسوله، ولأوليائه المؤمنين فهذا هو لواء الأعرءاء وهذا هو الصف العزيز (لقد جعل الله العزة صنو الإيمان في قلب المؤمن، العزة المستمدة من عزته تعالى، العزة التي لا تهون ولا تهن ولا تنحني ولا تلين، ولا تزايل القلب المؤمن في أخرج اللحظات إلا أن يتضعض فيه الإيمان فإذا استقر الإيمان، ورسخ فالعزة معه مستقرة راسخة^(١)).

(١) في ظلال القرآن، ج٦، ص ٣٥٨٠.

هذه هي العزة وهذا هو الصف العزيز وما عداه من صفوف ورايات وجماعات فإنها الذل بعينه ، لكن المنافقين لا يعلمون هذه الحقائق ويتعذر عليهم إدراكها والوقوف على معالمها. بيد أنهم يعرفون بعضاً منها عندما تصبح بالنسبة إليهم واقعاً ، معاشاً ، وتجربة مريرة لهم يمر بها أصحاب هذا الطرح ، ويشربون من الكأس الذي أعدوه لغيرهم.

(فإن الناس لما قفلوا راجعين إلى المدينة وقف عبد الله بن عبد الله بن أبي رضي الله عنه على باب المدينة واستل سيفه فجعل الناس يمشون عليه فلما جاء أبوه عبد الله بن أبي قال له ابنه : وراءك ، فقال له أبوه ويلك مالك؟ فقال والله لا تجوز من هاهنا حتى يأذن لك رسول الله ﷺ فإنه العزيز وأنت الذليل. فلما جاء رسول الله ﷺ شكاه إليه عبد الله ابنه ، فقال ابنه لرسول الله ﷺ : والله يا رسول الله لا يدخلها حتى تأذن له ، فأذن له رسول الله فقال أما وقد أذن لك رسول الله فجز الآن^(١) .

إنها لَقَمَّة سامقة تلك التي رفع الإيمان بها أولئك الرجال - من أمثال عبد الله بن عبد الله بن أبي - رفعهم إلى هذه القمة ، وهم بعد بشر، بهم ضعف البشر، وفيهم عواطف البشر، وخوالج البشر.

وهذا هو أجمل ما في هذه العقيدة وأصدق حين يدركها الناس على حقيقتها، وحين يصبحون هم حقيقتها التي تدب على الأرض في صورة أناسي تأكل الطعام وتمشي في الأسواق^(٢) .

(١) تفسير ابن كثير، ص ١٨٧٩ بتصرف.

(٢) في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٥٧٨.

إن المنافقين لا يعلمون أن توالي الأيام وتتابع الأحداث، تكشف عن حقائق دامغة، تؤكد أن لا مكان لهم في المجتمع، المسلم اليقظ فهم محاصرون من أقرب الناس إليهم، مما يجعل مخططاتهم تبوء بالفشل. ولن ينفعهم بحال، استغلال أحداث عابرة، لا تمثل رأي الأغلبية لينفذوا من خلالها تسويق طروحاتهم، ومحاصرة خصومهم بغية إقصائهم.

إن النار التي يحرص المنافقون على إشعالها من مستصغر الشرر، أول ما تحرق المنافقين أنفسهم ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

هناك أسباب كثيرة، أدت إلى ضلال المنافقين، منها تقديمهم حب أولادهم وأموالهم على حب الله ورسوله وجهاد في سبيله، فإنهم هم الذين قالوا: ﴿.. شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا ..﴾ [الفتح: ١١] وهم الذين قالوا: ﴿.. إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ..﴾ [الأحزاب: ١٣]. لما كانت صفة الانشغال، بالأموال، والأولاد، هي الصفة التي يمكن أن يتصف بها بعض المسلمين، دون صفات المنافقين الأخرى التي تخرج من الملة، كالإعراض عن الرسول ﷺ، والتناول على مقامه الكريم، لما كان الأمر كذلك، جاء التعريض بالمنافقين من خلال توجيه المؤمنين فكأن الله تعالى يقول للمؤمنين لا تكونوا كالمنافقين، الذين صدهم حب الأموال، والأولاد، عن الإيمان بالله تعالى.

مثل هذا يقال في مسألة الإنفاق، في سبيل الله، فإن المنافقين كما لا يخفى أشد الناس بخلاً، وأكثرهم إعراضاً عن الإنفاق في سبيل الله، وقد مر بنا قبل قليل قولهم: ﴿.. لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ

اللَّهِ ﴿ [المنافقون: ٧] وكثيراً ما عاب عليهم القرآن الكريم إحجامهم عن الإنفاق، وحثهم غيرهم على عدم الإنفاق فإنه فيهم نزل قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ﴾ [الحديد: ٢٤] .

وعلى هدي من هذا جاء التوجيه الرباني للمؤمنين بضرورة تجنب الاتصاف بهذه الصفة الشنيعة فإن الله تعالى يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [المنافقون: ٩] .

وقد حصل هذا المسلك من المنافقين، فاستحقوا هذا الوصف، كما بيّنت الآيات، ومن مظاهر محبة الله تعالى للمؤمنين أن أمرهم بالحدز من هذا المسلك، وحثهم على الإنفاق في سبيل الله تعالى، وهم أهل ومحل لهذا التوجيه الرباني، بخلاف المنافقين الخاسرين الذين أعرضوا عن ذكر الله تعالى بكل مظاهره من صلاة وتسبيح . (وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى)، (ولا يذكرون الله إلا قليلاً) وبخلوا بأموالهم في مواطن الحاجة إليها.

ولهذا أمروا المؤمنون بالإنفاق في سبيل الله، والمداومة على الذكر بكل صوره ومظاهرة، وذكرهم الله وهم أهل لهذه الذكرى باليقظة والحدز من الغفلة، حتى لا يأتي المؤمن الموت قبل أن يمثّل لأمر الله تعالى في الإنفاق، والمداومة على الصلاح، وفي هذا المقام يظهر التمني بلسان الحال أو المقال، فيقول القائل لو أن الله تعالى أمد بالعمر قليلاً نتدارك ما فات، ثم يتبع هذا التمني حسرة إذ يستحيل تحقق هذه الأمنية. لأن للأجل موعداً لا يتقدم ولا يتأخر، وهذه المفاهيم تغيب بالكلية عن المنافقين، ولهذا كان حالهم على ما وصف الله تعالى.

المجال الثالث: موضوع في سورة المستحقون للزكاة كما بينتهم سورة التوبة

مقدمة:

هذه دراسة قرآنية موضوعية، للمستحقين للزكاة رغبت في أن تكون في ضوء ما في آية سورة التوبة من دلالات وهدايات، بغية أن تأتي إلى التفسير أقرب، وإلى مقاصد البحث أنسب، أقدمها مثلاً لمجال الموضوع في سورة.

إن هذه الآية تعد من أبرز معالم الزكاة، لأنها عرضت للأصناف التي تستحق هذه العبادة المالية، لأن توزيع الزكاة على مستحقيها فرض مثل إخراجها، وبهذا نطقت آية الصدقات، فلا غرو أن يبحث العلماء مسألة إجزاء الزكاة - عن صاحبها إذا وضعها في غير مستحقيها - من عدمه^(١)، مما يدل على أن هذه المسألة من الأهمية بمكان.

لقد كان مضمون هذه الآية محل لزم المنافقين، فهم لم يعترضوا على أصل هذا الركن، لأنه فيصل واضح، بين الكفر والإيمان، وهم حريصون على إخفاء كفرهم، كما لم يتوقفوا عند الأنصبة والمقادير، وإنما جاء اعتراضهم على أوجه الصرف، ورغبوا في التدخل في مسألة التوزيع، فقطع القرآن هذا المطمع، وحسم الأمر بهذه الآية التي صدرت "بانما" الدالة على الحصر، وختمت بـ "فريضة" كي لا يبقى مجال لرأي أو اعتراض.

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في فتح الباري، ج ٣، ص ٢٩٠، ابن حجر.

إن الكشف عن هذه الأصناف، وبيان المراد منها، وإبراز معالمها أمر تدعو الحاجة إليه، ويلج النص عليه، يدل على هذا ما يقع فيه المكلف من زلل، حين إخراج زكاة ماله، أو حرج، فقد يدفعها إلى غير أهلها، أو يحصرها في صنف واحد لشهرته، وهذا المسلك يذهب ببعض مقاصد الزكاة، ويضعف من أثرها، وربما خدش في أمر إجزائها.

قد يجد المتأمل بعض العذر لهذا المكلف، فقد تباينت الأفهام فيما تضمنته هذه الآية من أحكام، فضيق بعض العلماء في دلالتها، فأخرج أفراداً هم من أهلها، وتوسع آخرون فأدخلوا في الأصناف من لا ينبغي أن يكون منهم، ولكل بما نزع مسوغات، لنا فيها نظرات في ضوء ما تضمنته كتب التفسير من دراسات حول هذه الآية غير غافلين عما ورد في كتب الفقه، وشروح الحديث واللغة، فقد ضرب أصحابها بسهام، وبرز لهم فيها أفهام، شاركت في تعدد الأحكام.

غدت هذه الآية مجالاً واسعاً للبحث، تستحق أن تفرد بدراسة من أجل إبراز معالم أصنافها، كي لا تضيع، أو تتداخل مع غيرها بخاصة عندما تتزاحم مسائل الزكاة لكثرتها.

تكفلت آيات كثيرة وأحاديث في بيان فرض الزكاة، وأنها أحد الأركان، وعرضت نصوص أخرى كثيرة للأصناف التي تجب فيها الزكاة وللمقادير، واقتصرت هذه الآية على بيان المستحقين، ومن هنا جاء اختيارها لتكون مثلاً على أحد مجالات التفسير الموضوعي، وهو مجال موضوع في سورة، ونحن نقنصر في بحثنا على ما اقتصر عليه، لأن هذه الدراسة قرآنية موضوعية، عدا مدخل يسير تدعو الحاجة إليه.

أمل أن تسهم هذه الدراسة الموضوعية لإحدى آيات الأحكام في تقريب ما بُعد، وجمع ما تفرق، لتكون عوناً للمكلف في إصابة الصواب، ولبنة تضاف إلى ما سبق من دراسات في هذا الباب، ولمن تقدم فضل السبق، وكلاً وعد الله الحسنى، وهو الغاية سبحانه وإليه المنتهى، وصلى الله وسلم على من بلغ البلاغ المبين، وعلى صحبه الكرام المؤتمنين.

المدخل بين يدي الموضوع:

في القرآن الكريم - الذي نص على فرض الزكاة في أكثر من موضع - آيات كثيرة تحدثت عن المال بعامته، هدايات هذه الآيات ومقاصدها تُعين على الامتثال لأمر الله تعالى في الزكاة تصديقاً بها، وتحقيقاً لحكمتها، وتوزيعاً على مستحقيها.

ذكر الله تعالى أن المال له - سبحانه - فقال في معرض حديثه عن إعانة المكاتبين ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فإذا كان المال لله - وهو كذلك - فالنَّاس وكلاء مستخلفون فيه.

إذا أمر الله تعالى بالإنفاق على عباده من هذه الأموال^(١)، كان حقاً على من جعلت في أيديهم أن يمتثلوا لذلك، كما يمتثل الخازن أمر صاحب المال، إذا أمره بإنفاذ شيء منه إلى من يعينه، والسيين والتاء في (مستخلفين) للمبالغة في حصول الفعل لا للطلب.

يتجلى كرم الله تعالى وفضله حين يطلب من عباده المال - وهو له سبحانه - على سبيل القرض، تارة حين ينادي فيهم ﴿مَنْ ذَا

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٣٦٩، ابن عاشور. أحكام القرآن، ٢د، ص ٩٥٩، ابن العربي.

الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١١﴾
[الحديد: ١١].

إنه هتاف موح مؤثِّر آسر وهو يقول للعباد الفقراء المحاوِيج: من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً...، ومجرد تصور المسلم أنه هو الفقير الضئيل يقرض ربه كفيل بأن يطير به إلى البذل طيراناً، إن الناس ليتسابقون عادة إلى إقراض الثري المليء منهم - وهم كلهم فقراء - لأن السداد مضمون، ولهم الاعتزاز بأن أقرضوا ذلك الثري المليء، فكيف إذا كانوا يقرضون الغني الحميد!!

ولا يكلمهم الله سبحانه إلى هذا الشعور وحده، ولكن يعدهم على القرض الخالص له المجرد من كل تلفت إلى سواه، يعدهم الضعف في المقدار، والأجر الكريم بعد ذلك من عند الله، فيضاعفه له وله أجر عظيم^(١).

لما كانت بعض النفوس لا تميل إلى الإقراض أياً كان، فإن الله تعالى طلب المال ممن هو في يده على سبيل الشراء ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ [التوبة: ١١١]، ولقد أحسن القائل: "نفوس هو خالقها، وأموال هو رازقها، ثم يشتريها بالجنة أغلى الأثمان".

لقد صاحب الترغيب في الإنفاق، وأداء الحقوق، ترهيب من تجاهل أحكام الله في المال، فإن من الناس أناساً تردعهم النذارة أكثر مما تغريهم البشارة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(١) في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٤٨٥، سيد قطب.

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ . يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا
جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ
تَكْتُمُونَ ﴿التوبة: ٣٤-٣٥﴾ .

إن هذا الوعيد عام، وخصه أكثر المفسرين في المال الذي لم يؤد صاحبه زكاته، وهو الأقرب لوجود آثار كثيرة تدل على هذا المعنى^(١).

إن ما تقدم يشير إلى أن المال فتنة لصاحبه، وهو ما صرح به القرآن الكريم ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٢٨]، وجاء الإخبار عن كون المال والأولاد فتنة بطريق القصر، قصراً ادعائياً لقصد المبالغة، في إثبات أنهم فتنة، لكثرة حدوث فتنة المرء من جراء أحوالهم مبالغة في التحذير من تلك الأحوال وما ينشأ عنها، فكأن وجود الأموال والأولاد نفس الفتنة^(٢).

في الآية أيضاً إيماء إلى أن الأولاد قد يكونون سبباً في تقصير المرء في إخراج حقوق الله من ماله، فالتلازم بين كون الأولاد والأموال فتنة بارز، ولهذا حذر سبحانه العباد بقوله: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن: ١٤]، لكيلا يكونوا ملهامة عن الأهداف العليا، ومنها مرضاة الله سبحانه وتعالى^(٣).

هذا جانب موجز من حديث القرآن الكريم عن المال بعامة، وله حديث أيما حديث عن الصدقات بخاصة الغرض منها.

(١) انظر تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٣٦٢. والتحرير والتنوير، ج ١٠، ص ١٧٦.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٩، ص ٣٢٥.

(٣) في ظلال القرآن، ج ٦، ص ٣٥٨٠، سيد قطب.

جاء في القرآن الكريم أن إيتاء الزكاة شرط لعصمة الدم ﴿ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾ [التوبة: ٥] فهي بهذا لا تنفك عن الشهادتين، والتي عبر عنها بالتوبة، وهي صنو الصلاة أيضاً، وقد جمع الله تعالى بينهما دون فصل في سبع وعشرين آية، ولهذا دلالات تنبه إليها السلف فيما ورد عنهم من روايات، ساقها الطبري بأسانيده^(١).

وقد وردت أحاديث كثيرة في معنى الآية السابقة، منها ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ "أمرت أن أقاتل الناس، حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم، وأموالهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى"^(٢).

هذه النصوص وردت في شأن المشركين، الذين برئ الله تعالى منهم، ورسوله، وأمر بالبراءة منهم، فدل على أن عدم دفع الزكاة، واحد من الأسباب الموجبة لهذه البراءة.

بهذا يكون أداء الزكاة دليل انتماء لهذه الأمة، ومؤشراً بارزاً على أن الإنسان لا ينال شرف الانتماء، والأخوة في الدين إلا بالإيمان بها، وبأدائها ﴿ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخِذُوا نَفْسَكُمْ فِي الدِّينِ وَتَفَصَّلُوا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [التوبة: ١١].

(١) انظر جامع البيان، ج ١٤، ص ١٥٣، الطبري.
 (٢) أخرجه البخاري، في كتاب الصلاة، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، رقم (٥٢). ومسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله برقم (٢٢)، انظر مختصر صحيح مسلم، ص ٨، المنذري.

يؤكد هذا المعنى أن الله تعالى لما تاب على الثلاثة الذين تخلّفوا عن غزوة تبوك أمر رسوله ﷺ أن يأخذ منهم زكاة أموالهم^(١) إيذاناً منه سبحانه بعودتهم إلى صف الجماعة المسلمة، ولا يمنع هذا التوجيه بقاء الآية على عمومها خروجاً من خلاف المفسرين في دلالتها^(٢).

إبرازاً لهذا التلازم، وإقراراً بهذه المعاني، لم تقبل نفقة المنافقين، ومنها الزكاة، لأسباب منها تهاونهم في أداء الصلاة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارَهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤]، فذكر التكاسل عن الصلاة لإظهار أنهم يتهاونون بأعظم عبادة، فكيف يكون إنفاقهم عن إخلاص ورغبة^(٣).

يقابل هذا تفضل الله تعالى على عباده، المؤمنين بأخذ الصدقات منهم، ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤]، هذا الإحسان من الله يؤدي إلى مسارعة المؤمنين لإخراج الزكاة، حرصاً منهم على نيل شرف الانتماء، ونعمة هذا القبول.

إن الدائرة الأخص في هذا التمهيد الحديث عن سورة براءة التي تضمنت آية الصدقات، فقد حظيت بأسماء كثيرة لكل منها دلالتها، وقد بسط القول فيها في موضعه^(٤). والسورة مدنية باتفاق نزلت دفعة

(١) التحرير والتنوير، ١١٥، ص ٢٢.

(٢) معالم التنزيل، ج ٤، ص ٩١، البغوي. وزاد المسير، ج ٣، ص ٤٩٦، ابن الجوزي.

(٣) التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٢٧.

(٤) ذكر القاسمي لها أربعة عشر أسماء، انظر محاسن التأويل، ج ٨، ص ١٢٠.

واحدة على قول الجمهور^(١)، وتجنباً لتجاهل الرأي الآخر فليس يبعد أن يقال إن نزولها تتابع دون أن يتخلل ذلك نزول آيات من سور آخر، ويعين على فهم هذا ما رواه أصحاب السنن^(٢) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن سورة براءة آخر ما نزل من القرآن، فقد نزلت سنة تسع.

إن نزولها دفعة واحدة، يؤكد الصلة بين آياتها - وإن كنا نرى أن لا تلازم بين الأمرين، فإن التناسب بين آيات السورة الواحدة، قائم في الإطار العام للسورة، لأن ترتيب الآيات توقيفي، بغض النظر عن زمن نزولها -، ذلك أن الحديث عن النفقة بمعناها العام بارز في هذه السورة، فقد ورد ذكر النفقة فيها في ثمانية مواضع^(٣) ترغّب فيها، وتحذر من التهاون، في شأنها، وتعرض بعض أحكامها.

وورد لفظ الصدقات في القرآن الكريم كله سبع مرات، منها أربعة في سورة براءة وحدها^(٤)، وحديث القرآن الكريم عن الزكاة، مقرونةً بالصلاة جاء في سبعة وعشرين موضعاً، منها أربعة في سورة التوبة^(٥) يدل سياقها على أنها في الزكاة المفروضة، وتأتي بهذا بعد سورة البقرة التي ورد فيها ذكر الزكاة في خمسة مواضع.

لست ممن يعول على الأرقام، في الوصول إلى الأحكام، بيد أنني أرى فيها متكاً للقول بأن الحديث عن النفقة بمعناها العام من مقاصد

-
- (١) فتح القدير، ج ٢، ص ٣٣١، والدر المنثور، ج ٣، ص ٢٠٧.
 (٢) أخرجه البخاري، في كتاب الصلاة برقم (٧٨٦). والترمذي في كتاب التفسير، باب ومن سورة التوبة، برقم (٣٠٨٦)، وكذا النسائي في السنن الكبير برقم (٧٩٥٣).
 (٣) الآيات : ٣٤، ٥٣، ٥٤، ٩١، ٩٢، ٩٨، ٩٩، ١٢١.
 (٤) وهي الآيات : ٥٨، ٦٠، ٧٩، ١٠٤.
 (٥) وهي الآيات : ٥، ١١، ١٨، ٧١.

هذه السورة ، ومن أغراضها العامة ، حتى غدا الحديث عن الزكاة في هذه السورة مستغنياً عما ورد في السور الأخرى أو يكاد ، ففيها الأمر بأخذ الصدقات ، وأنها شرط لعصمة الدم والأخوة في الدين ، وفيها بيان مصارف الزكاة .

كان الحديث عن النفاق ، وفضح أهله غرضاً من أغراض هذه السورة ، كذلك ولم يكن هذا الحديث بعيداً عن أمر الزكاة ، وحسبنا دليلاً أن سبب نزول آية ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ﴾ - موضوع البحث - كان لمز المنافقين للرسول ﷺ في توزيعه للزكوات . في قصة ذي الخويصرة التميمي^(١) ، المشهورة والذي نزل بشأنه ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ وبعدها ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ﴾ .

حديث القرآن الكريم عن هذه العبادة المالية - الركن الثالث - منشور في سوره الكريمة ، مكيها ، ومدنيها ، بأساليب متنوعة ، وبمسميات عدة ، فتارة تذكر باسم الزكاة ، وهو الأكثر والأشهر ، وتارة يعبر عنها بالصدقات ، وقد تطلق النفقة ويراد بها الزكاة المفروضة .

إن المتأمل في القرآن الكريم ، يجد أن الزكاة ذكرت في ثماني عشرة سورة ، منها عشر سور مكية (الأعراف ١٥٦ ، المؤمنون ٤ ، النمل ٣ ، الروم ٣٩ ، لقمان ٤ ، فصلت ٧ ، مريم ٣١ ، ٥٥ ، الأنبياء ٧٣ ، المزمل ٢٠ ، الحج ٤١ ، ٧٨) على خلاف في السورة الأخيرة ، وهذا يعني أن للزكاة حضوراً في العهد المكي ، يفوق ما ورد في العهد المدني .

(١) ذكر القصة البخاري في كتاب المناقب ، حديث ٣٦١٠ ، ومسلم في الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم ، حديث ١٤٠٨ ، والطبري في تفسيره ، ج ١٤ ، ص ٣٠٢ ، والواحدي في أسباب النزول ، ص ٢٠٥ وغيرهم .

وليس يحسن القول بأن بعض هذه الآيات مدني، وضعت في السور المكية، فالدعاوي لا تتعذر على أحد، والأصل أن الآية تأخذ حكم السورة، ما لم يقم دليل على خلاف ذلك، بل الأولى أن يقال لمن يرى هذا المسلك إن السور المدنية أنسب للآيات التي تتحدث عن الزكاة، لأن هذه العبادة برزت معالمها في العهد المدني وهي به أشبه.

كان حديث القرآن المكي عن الزكاة في صور متنوعة، فقد صرح بذكرها في السور المتقدمة، وهي وإن لم تكن تتضمن الأمر الصريح بالزكاة، كما هو الحال في القرآن المدني، إلا أنها تدل بسياقها، وهداياتها على أن الأمر بالإنفاق بإخراج جزء من المال، امتثالاً لأمر الله، ومواساة للمحتاجين، كان سمة بارزة في المؤمنين وقتئذ، امتدحوا بها، في مقابل ذم الكافرين لإعراضهم عن هذه العمل الطيب.

يتضح هذا من خلال استعراض بعض الآيات المكية، فإن الله تعالى قال في معرض ثنائه على المؤمنين، وتعداد أوصافهم الحميدة ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ . لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥]، ومثلها ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩]، وهي مكية أيضاً.

وقد فهم المؤمنون، أن الإيمان بالله يحتم عليهم، مواساة إخوانهم المحتاجين، ببعض أموالهم حتى صار هذا الأمر معلوماً، ومتعارفاً عليه بين الفئتين، فكان حقاً معلوماً لديهم، وقد سمي الرسول ﷺ الزكاة حقاً في أحاديث كثيرة^(١).

(١) كما في صحيح مسلم كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة برقم (٩٨٧)، وفيه ولا صاحب بقر ولا غنم لا يؤدي منها حقها.

لسنا بحاجة بعد هذا التوجيه، إلى تكلف القول بأن الآية مدنية، لتضمّنها الحقّ المعلوم الذي فسر بمقادير الزكاة، ولا القول بأنها مكية، وكانت هناك إشارات إلى المقادير في هذا العهد^(١)، ولا الخروج بالآية عن ظاهرها، وتفسيرها بصلة الرحم لأنها مكية^(٢)، ونرى الوجه الآخر في سورة فصلت، وهي مكية باتفاق، حيث ورد فيها توبيخ الكافرين بشأن معتقدهم في الزكاة في قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ . الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: ٦-٧].

لما جعلت الآية، عدم إيتاء الزكاة، والكفر بالآخرة صفتين للكافرين، دلت بالإيماء أن نقيضهما صفتان للمؤمنين، لأن^(٣) الزكاة إنفاق للمال، وهو عزيز على النفس، فلا يبذله المرء في غير ما ينفعه، إلا عن اعتقاد نفع أخروي، وهو ما يشهد بأن المؤمنين كانوا يخرجون في العهد المكي جزءاً معلوماً من أموالهم، كما أشرنا.

يفهم من هذا العرض اليسير، الذي أذن به المقام، أن الزكاة وردت في الآيات المكية، في نطاق الحث على مطلق الإنفاق بطرق متعددة، دونما تعرض في ذلك الوقت إلى تفصيلات، تتصل بالأنصبة، والمقادير، وأوجه الصرف، وهي الأمور التي تكفلت بها النصوص في العهد المدني.

إن القرآن المكي الذي كان غرضه الأسمى التمكين للتوحيد بشتى الأساليب لم يكن عرضه له مجرداً، فقد جمع إلى جانب إصلاح الاعتقاد، إصلاح الأفعال والأقوال، فلا يحسن بأحد أن

(١) تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٢٥١.
 (٢) فتح البيان، ج ١٤، ص ٣١٨، صديق حسن خان.
 (٣) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٧٣، ابن عاشور.

يستبعد - والحالة هذه - ورود ذكر للزكاة، والأمر بالإنفاق في العهد المكّي، بخاصة أن المسلمين كانوا في أشد الحاجة إلى شيء من التكافل، والتعاون بعد أن بدأت المفاصلة بين المسلمين وبعض ذويهم الكفار.

وسواء أكانت الزكاة مؤنة مالية، وجبت للفقراء على الأغنياء، بقراءة الإسلام علي سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبتته الشرع ترغيباً في أدائها، أم أنها كما يرى أبو حنيفة وجبت عبادة لله ابتداءً، وشرعت ارتياضاً للنفس^(١)، فإن العناية بهذا الأمر، في تلك الظروف الحرجة، لم يكن أقل أهمية، من العناية بمظاهر الإصلاح، التي عرضت لها السور المكية في مواطن كثيرة.

وحسبنا دليلاً على هذا ما ورد في سورة الإسراء وهي مكية باتفاق، فإن الله تعالى بعد أن أمر فيها بإصلاح الاعتقاد في قوله تعالى ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء: ٢٢] أعقب هذا بعدة وصايا تسهم في بناء المجتمع الإسلامي الناشئ.

فقد تضمنت سورة الإسراء في المجال الاجتماعي الأمر ببر الوالدين، ورعاية حقوق الأقارب، والمسكين، وابن السبيل، والنهي عن الزنا، والأمر في الجانب الاقتصادي بالاقتصاد في المعيشة، وعدم التلاعب بالكيل، والميزان، إضافة إلى أمور أخرى كثيرة لها أثرها البارز في إصلاح الفرد، والجماعة، فإذا كان هذا العهد قد اتسع لكل هذه التوجيهات، فلن يضيق بحال عن الأمر بالإنفاق على أصحاب

(١) تخريج الفروع على الأصول، ص ١١٠، الزنجاني

الحاجات، الذين تردد ذكرهم في العهد المكي، ومنهم اليتامى،
والمساكين، وابن السبيل، والسائل.

يمكن أن يتضح لنا في ضوء ما سبق، خطأ بعضهم، حين عمد
إلى انتزاع آيات الزكاة، من السور المكية وعدّها من القرآن المدني، أو
صرفها عن ظاهرها كما أسلفنا، لأنها تتضمن الإلزام بالإنفاق كقوله
تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ . لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾
[المعارج: ٢٤-٢٥] وقوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبْدِرْ تَبْدِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ
هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤].

ونحن وإن كنا لا نستبعد، أن ثمة آيات مدنية، وضعت في
سور مكية، والعكس إذ أن ترتيب الآيات توقيفي، إلا أنه لا يحسن
أن يكون هذا هو المخرج الأمثل في مثل هذه الحالات، فالأصل أن
الآية جزء من السورة، ولا يصار إلى انتزاعها منها إلا بدليل، أو
قرينة، وليس ثم في هذا المقام، ويضاف إلى هذه أن إمكانية توجيه
هذه الآيات قائم.

وقريب من مسلك هؤلاء، مسلك أولئك^(١) الذين أخرجوا لفظ
الزكاة عن دلالة الشرعية إلى دلالة اللغوية فقط للعلة السابق
ذكرها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ . الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: ٦-٧]، فالآية من سورة
مكية باتفاق، والخطاب للمشركين^(٢) وهذان السببان كفيلان - عند
هؤلاء - بصرف لفظ الزكاة عن دلالة الشرعية إلى الدلالة اللغوية،
والتي تعني تزكية النفس، وتطهرها من الشرك.

(١) منهم ابن عطية، انظر المحرر الوجيز، ج ١٣، ص ٨٠.

(٢) المحرر الوجيز، ج ١٣، ص ٧٥.

رد الإمام الطبري قول هؤلاء، وصوب قول من قال إن المراد بالآية الذين لا يؤدون زكاة أموالهم، لأن هذا هو الأشهر في معنى الزكاة، وقال إن قوله تعالى: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ دليلاً على أن ذلك كذلك لأن الكفار الذين عنوا بهذه الآية كانوا لا يشهدون إلا إله إلا الله، فلو كان قوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ مراداً به الذين لا يشهدون إلا إله إلا الله لم يكن لقوله: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ معنى، لأنه معلوم أن من لا يشهد إلا إله إلا الله لا يؤمن بالآخرة، وفي إتباع الله قوله: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ قوله: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ ما ينبئ عن أن الزكاة في هذا الموضع معني بها زكاة الأموال^(١).

وصنعوا الصنيع نفسه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]، فقالوا - وهم قلة - المراد بالزكاة هنا زكاة النفس^(٢) بتطهيرها من الشرك والإيمان بالله وبرسوله ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١].

قال صاحب أضواء البيان^(٣): وقد يستدل لهذا القول بثلاث قرائن:

الأولى: إن هذه السورة مكية باتفاق، والزكاة إنما فرضت بالمدينة.

الثانية: إن الزكاة المعروفة يُعبر عنها بالأداء، وليس بالفعل، فدل على أن هذه الزكاة أفعال المؤمنين المفلحين، وذلك أولى بالطاعات، وترك المعاصي من أداء المال.

(١) جامع البيان، ج ١١، ص ٨٦، الطبري.

(٢) انظر المحرر الوجيز، ابن عطية، ج ١٠، ص ٣٣١، وتفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٢٤٩، ابن كثير.

(٣) أضواء البيان، ج ٥، ص ٧٥٨-٧٥٩، بتصرف، الشنقيطي.

الثالثة: إن زكاة الأموال تكون في القرآن الكريم عادة مقرونة بالصلاة، من غير فصل بينهما، وهذه الزكاة فصل بينها وبين الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٣].

ثم أورد صاحب الأضواء ما يُعد رداً على القول السابق وحججه قائلاً:

أولاً: يرى الذين يقولون إن الزكاة في الآيات المكية هي زكاة المال، بأن الزكاة إنما فرضت بمكة، أما مقاديرها وأنصبتها فإنما نزلت بالمدينة.

ثانياً: لو حملنا الزكاة الواردة في سورة "المؤمنون" على تزكية النفس وتطهيرها لصار الكلام مكرراً، لأنه حينئذ يكون شاملاً للصفات كلها الواردة في السورة والحمل على التأسيس والاستقلال أولى من الحمل على التكرير والتأكيد.

ثالثاً: إن التعبير عن أداء الزكاة بالفعل لغةً معروفةٌ فصيحة، ومنها قول أمية بن أبي الصلت:

المطعمون الطعام في السنة الأزمة والفاعلون للزكوات

والزمخشري الذي أورد البيت السابق ليسوغ الاستعمال القرآني ذكر لطيفة تصلح مخرجاً للإشكال الأول، وما ترتب عليه حين قال (الزكاة اسم مشترك، بين عين، ومعنى، العين القدر الذي يخرج منه المزكي من النصاب إلى الفقير، والمعنى فعل المزكي الذي هو التزكية،

وهو الذي أرادَه اللهُ، فجعل المزكين فاعلين له، ولا يسوغ فيه غيره^(١).

وقد ذكر ابن كثير القولين، ونسب القول بأن المراد زكاة المال إلى أكثر العلماء، وإن كان يرى أن المعنيين محتملان^(٢)، وتابع ابن عطية الطبري في أنها زكاة المال، ولم يستبعد القول الآخر^(٣) في حين أنه سها، فرفض حمل آية فصلت على زكاة المال، وفسرها بلا إله إلا الله، لأنها مكية^(٤).

وأحسب أنه كان يغني عن هذا، القول بأن القرآن المكي، كان قد أمر بعموم النفقات غير المضبوطة بوقت ولا مقدار، وعليه تحمل الآيات السابقة، وهو قول بعض السلف كالضحاك ومقاتل^(٥)، ثم جاء القرآن المدني، ليبرز الزكاة باعتبارها ركناً له أحكامه الخاصة به، تمييزاً له عن سائر أنواع النفقات، والتي بقيت على عمومها، والندب إليها قائم، وليس بشيء قول بعضهم^(٦) إن آية الزكاة التي نحن بصدد الحديث عنها ناسخة لعموم الآيات المتقدمة، والمتضمنة الأمر بالإنفاق، بحجة أن الأخيرة تضمنت التعيين، فنسخت عدمه.

(١) الكشاف، ج٣، ص٤٣، الزمخشري، لسان العرب، ج١٤، ص٣٥٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ج٣، ص٢٤٩، ابن كثير.

(٣) المحرر الوجيز، ج١٠، ص٣٣١.

(٤) المحرر الوجيز، ج١٣، ص٨٠، ابن عطية.

(٥) المرجع السابق، ج١٣، ص٨٠، ابن عطية، التحرير والتنوير، ج٢١،

ص١٤١.

(٦) نقل عن ابن عباس ونقل عن عكرمة وفي السند جابر الجعفي وهو ساقط،

ونقل كذلك عن الضحاك، الدر المنثور، ج٣، ص٢٥٠، التفسير الحديث،

ج١٢، ص١٦٣، دروزة، أضواء البيان، ج٢، ص٢١٢، الشنقيطي.

ومثله كذلك افتراض، أن في القول بأن أصل الزكاة، فرض في مكة والتفصيلات جاءت في المدينة، تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، فإن القرآن المكي نص على ستة من هذه الأصناف.

فقد ورد ذكر الفقراء سبع مرات، والمساكين في واحد وعشرين موضعاً، وفي الرقاب ثمان مرات، وابن السبيل سبع مرات، وفي سبيل الله كثير، والغارم يدخل في الفقراء، لأنه معسر ولم تضاف آية الصدقات إلا العاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، لأنه لم يكن لهم وجود في مكة لأسباب لا تخفى، ولكن كان لهما حضور يذكر في العهد المدني، والسنة تشهد لذلك كما سنرى.

تحدث القرآن المدني عن الزكاة في آيات كثيرة، كان ينبئ سياقها وأسلوبها، عن أن المراد بها ذاك الركن المعروف بالزكاة، كقوله تعالى في غير موضع ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فكلاهما أمر جازم، واقتران الزكاة بالصلاة دل على أنها الزكاة المفروضة، وآيات سورة التوبة كذلك لا تحتل إلا الزكاة المفروضة، كقوله تعالى في شأن المشركين ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥] وفي آية أخرى مماثلة ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١].

يفهم من هذا، ومما سبق أن لفظ الزكاة ورد في القرآن، وأريد به الأمر بالإنفاق، كما أريد به الزكاة المفروضة، المخصوصة، في حين ورد لفظ الصدقات في القرآن المدني، بخاصة في سبعة مواضع في البقرة اثنان، وفي التوبة أربعة، وموضع واحد في المجادلة.

ويمكن القول على هدي من الورد هذا إن لفظ الصدقات استعمل في الأمر بالإنفاق العام، كما في آية المجادلة باتفاق

﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ [المجادلة: ١٣]،
وعلى أحد الاحتمالين في قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ
وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١]، وتارة
جاءت بالنص على الزكاة المفروضة، كما في الآية موضوع البحث
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ وتحمل الآيات الأخرى على مطلق
الإنفاق أيضاً.

في ضوء ما سبق لا نسلم لأبي بكر بن العربي في قوله "إن
الصدقة متى أطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض"^(١)، وقد أصاب
ابن حجر في قوله "لفظ الصدقة يعم الفرض والنفل، والزكاة كذلك،
لكنها لا تطلق غالباً إلا على المفروض دون التطوع، فهي أخص من
الصدقة من هذا الوجه.

وقد تكرر في الأحاديث لفظ الصدقة على المفروضة، ولكن
الأغلب التفرقة بينهما^(٢)، ويشهد لهذا أحاديث كثيرة، فقد سُمي
الرسول ﷺ الزكاة صدقة، كما في قوله (ليس فيما دون خمسة أوسق
صدقة)^(٣)، وفي صحيح ابن خزيمة الصدقة والزكاة اسمان للواجب من
المال^(٤) وسمى الإنفاق المندوب إليه صدقة في أحاديث كثيرة أيضاً
أورد مسلم طرفاً منها^(٥).

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٥٩، وتابعه القرطبي في تفسيره، ج ٨، ص

١٦٨.

(٢) انظر فتح الباري، ج ٣، ص ٣٠٩، ابن حجر.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق
صدقة برقم (١٤٨٤)، ومسلم في مقدمة كتاب الزكاة برقم (٩٧٩).

(٤) صحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ١٨.

(٥) انظر صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على
الأقربين والزوجة والأولاد برقم (٩٩٨).

يبدو للباحث أن بين الزكاة والصدقة شيئاً من العموم والخصوص الذي يقرب من الترادف، وهو ما يدعو إلى الاحتكام إلى سياق الآيات، ودلالاتها لبيان المعنى المراد منها.

كذلك لا يسعنا تجاهل أن لفظ الزكاة هو الأكثر استعمالاً، والأشهر دلالةً على المفروض من النفقة، حتى كاد العرف يحصره في هذا المعنى، كما كاد العرف نفسه، يحصر دلالة الصدقات على المندوب من النفقات، وللحقيقة العرفية اعتبار بخاصة أنه لا تعارض بينها وبين الحقيقتين الشرعية واللغوية، "وجاء في الكليات أن كتب اللغة جرت على تعميم الصدقة وتخصيص الزكاة"^(١).

أما الآية التي بين أيدينا موضوع البحث فإن المراد بها الزكاة المفروضة بلا خلاف للاعتبارات التالية:

أولاً: الآية في سورة التوبة، وهي آخر سورة نزلت كاملة، وذلك في السنة التاسعة، كما تشير بعض الروايات، وجاء في السورة نفسها قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]، والأمر للوجوب إذ لا صارف له، والحديث بعامة في آخر القرآن نزولاً يحمل على الزكاة المفروضة.

ثانياً: الآية صُدَّرت بـ "إنما" وهي تفيد الحصر. قال الرازي: كلمة "إنما" مركبة من "إن" و "ما" وكلمة "إن" للإثبات، وكلمة "ما" للنفي، فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم، فوجب أن يفيدا ثبوت المذكور وعدم ما يغيره.

(١) الكليات، ص ٥٥٧، ٤٨٦، أبو البقاء.

ولهذا تمسك ابن عباس في نفي ربا الفضل لقوله ﷺ "إنما الربا في النسيئة"، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾، ولولا أن هذا اللفظ يفيد الحصر لما كان الأمر كذلك^(١).

وبغض النظر عن الخلاف اليسير في هذه المسألة، فإن الآية نفسها تحمل في ثناياها ما يؤكد معنى الحصر، كما قال أبو حيان النحوي المفسر "إنما إن كانت وضعت للحصر، فالحصر مستفاد من لفظها، وإن كانت لم توضع للحصر، فالحصر مستفاد من الأوصاف إذ مناط الحكم بالوصف يقتضي التعليل به، والتعليل بالشيء يقتضي الاقتصار عليه"^(٢).

قال الزمخشري: "إنما" قصر جنس الصدقات على الأصناف المعدودة لا تتجاوزها إلى غيرها، كأنه قيل: إنما هي لهم لا لغيرهم، وعلى هذا عامة المفسرين، ولا يخفى أن أبواب صدقات التطوع كثيرة، لم يقل أحد بحصرها في الأصناف الثمانية.

ثالثاً: ورود ذكر العاملين عليها يؤكد أنها الزكاة المفروضة، التي يتولى الحاكم جمعها، والمحاسبة عليها، وتوزيعها على مستحقيها، وهذه التي يحتاج فيها للعاملين عليها، والذين حصل لهم فيها نصيب. في حين أن الأصل في صدقات التطوع

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٧، الرازي بتصرف.

(٢) الكشاف، ج ٢، ص ١٥٨، الزمخشري، البحر المحيط، ج ٥، ص ٥٦، أبو حيان. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ٨، ص ٥٠٧، القاعي، فتح القدير، ج ٢، ص ٣٧١، الشوكاني، التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٣٥، التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٦، الرازي، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٥، الطبري.

أن يوزعها صاحبها، ويغلب عليها السر امتثالاً لأمر الشرع في هذا^(١).

رابعاً : ورد في الآية بعد ذكر الأصناف الثمانية قوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً﴾ وتعرب مصدراً مؤكداً، لمقدر مأخوذ من معنى الكلام، أي فرض الله لهم الصدقات فريضة، وقيل : منصوب بفعل مقدر أي فرض الله ذلك فريضة، وقيل: بل حال من الضمير المستتر في قوله تعالى للفقراء، أي إنما الصدقات كائنة لهم، حال كونها فريضة، أي مفروضة^(٢).

وفي حاشية الجمل: يجوز أن تكون فريضة بمعنى مفروضة، وإنما دخلتها الياء لجريانها مجرى الأسماء.

وعند القرطبي: يجوز الرفع على القطع في قول الكسائي أي من فريضة، وقال الزجاج: لا أعلم أنه قرئ به، قلت: قرأ بها إبراهيم بن أبي عبلة^(٣) وجعلها خبراً كما تقول: إنما زيد خارج.

وعلى كل فإن المعنى في ضوء هذه الاحتمالات، أن كون الصدقات مقصورة على هذه الأصناف، حكم لازم، فرضه الله على عباده، ونهاهم عن مجاوزته^(٤)، وهذا إنما يصح في الزكاة المفروضة فقط، سواءً أكان من حيث أصل الحكم أو أوجه الصرف.

-
- (١) التفسير المنير، ج٩، ١٠، ص ٢٦٠، الزحيلي. التفسير القرآني، ج٥، ص ٨٠٧، الخطيب.
- (٢) الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص ١٩٢، الجمل على الجلالين، ج٢، ص ٢٩٣، روح المعاني، ج١٠، ص ١١٢، الألوسي.
- (٣) انظر إعراب القراءات الشواذ، ج١، ص ٦٢٣، العكبري.
- (٤) فتح البيان، ج٥، ص ٣٣٢، صديق حسن خان.

خامساً: سبب النزول ، فعمل سبب نزول هذه الآية يعين على تأكيد أنها محصورة في الزكاة المفروضة، وهو سبب مشهور ورد في كتب التفسير والحديث^(١). خلاصته أن الرسول ﷺ قَسَمَ ذهباً جاءه من اليمن على بعض من كان يتألفهم، فقال أحد المنافقين ما هذا بالعدل أن يضع صدقاتكم في رعاء الغنم، وقد أمر أن يقسمها بين الفقراء والمساكين.

وروي أن مثل هذا الكلام قيل في موضع آخر مشابه، فنزلت ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة : ٥٨].

فلما سعى هؤلاء المنافقون إلى التدخل في شؤون رسول الله ﷺ والاعتراض على أحكامه بغية حصولهم هم أو بعض من يحبون على ما لا يستحقون ، أنزل الله هذه الآية ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ﴾ ... لتؤكد^(٢) أن ليس شيء من الصدقات بمستحق للذين لمزوا في الصدقات.

وحصر الصدقات في كونها مستحقة للأصناف المذكورة في هذه الآية، فهو قصر إضافي أي الصدقات لهؤلاء لا لكم، وهذا يؤكد أن الحديث هنا عن الزكاة المفروضة، بخاصة أنها حملت للرسول وتولى ﷺ توزيعها، وهذا في الغالب لا يكون في صدقة التطوع التي يتولاها صاحبها بنفسه كما أسلفنا.

قال الزمخشري: فإن قلت كيف وقعت هذه الآية بين تضاعيف ذكر المنافقين ومكايدهم؟ قلت دل بكون هذه

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٢، المسند الصحيح من أسباب النزول، ص ٧٦، مقبل الوادي، أسباب النزول، ص ٢٠٥، الواحدي.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٣٥.

الأصناف مصارف الصدقات خاصة دون غيرهم، على أنهم ليسوا منهم، حسماً لأطماعهم وإشعاراً باستيجابهم الحرمان، وأنهم بعداء عنها، وعن مصارفها، فما لهم وما لها وما سلطتهم على التكلم فيها، ولمز قاسمها صلوات الله وسلامه عليه^(١).

سادساً: أن الله تعالى أثبت الصدقات، لهذه الأصناف باللام، والتي اختلف فيها العلماء، هل هي للاستحقاق أو للتمليك، وهي على أي من المعنيين تؤمى بأن الزكاة هنا هي المفروضة، فهي على المعنى الأول، مصروفة لهم، لا لغيرهم، وعلى الثاني مملوكة لهم^(٢).

والصدقة المملوكة لهم ليست إلا الزكاة الواجبة، ولهذا اتفقوا على أنها لا تخرج عن هذه الأصناف الثمانية، في حين أن الصدقات المندوبة لكل أحد^(٣).

إن هذه المسألة - أعني معنى اللام - أخذت حيزاً من البحث بخاصة عند الفقهاء، يرى صاحب تفسير المنار أن سبب الاختلاف معارضة اللفظ للمعنى، فإن اللفظ يقتضي القسمة بين جميعهم، والمعنى يقتضي أن يؤثر بها أهل الحاجة إذ المقصود بها سد الخلة^(٤).

-
- (١) الكشف، ج ٢، ص ١٥٩.
 (٢) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١١٦، ١١٧.
 (٣) تيسير الكريم الرحمن، ج ٣، ص ٢٥٢.
 (٤) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٩٢.

فقد قال فريق من العلماء إن اللام في الآية للتمليك، وهذا يعني ضرورة استيعاب الزكاة للأصناف الثمانية^(١) إذ لا يجوز حرمان صنف من حقه، وقد ملكه الله تعالى إياه، وأكده بقوله فريضة من الله، والواو تفيد الجمع والتشريك.

ذهب الفريق الآخر إلى أن اللام في الآية لبيان جهة الصرف^(٢)، فصار معنى الآية جنس هذه الصدقات مصروف في جنس هذه الأصناف، واستدل أصحاب هذا الرأي بالنقل والعقل.

أما النقل، فقد قال تعالى ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١]. هذا على القول بأن الزكاة الواجبة داخلة في عموم الصدقات في الآية.

وورد عن النبي ﷺ أحاديث تسمح بجعلها في أصناف دون غيرها، فقد جعل الصدقات في المؤلفات فقط، وفي موطن آخر، وضعها في الغارمين، وفي حديث معاذ قال ﷺ تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم.

وذهب إلى هذا السلف بعامية، وغالبية المفسرين استناداً على ما روي في هذا الشأن من أحاديث وآثار^(٣)، وسيأتي تفصيل ذلك.

(١) أحكام القرآن، ج ١، ص ١٧٧، الشافعي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٠٦، الكيا الهراسي، المجموع، ج ٦، ص ١٨٥، النووي.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٥٩، ابن العربي، التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٨، الرازي.

(٣) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٢٣. أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٣٦، الجصاص. أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٠، ابن العربي، محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤٢، القاسمي، الدر المنثور، ج ٣، ص ٢٥٠-٢٥١، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٥، الألوسي، فتح الباري، ج ٣، ص ٣٣٢.

قال الرازي لو كان هذا الأم - يعني وجوب استيعاب الزكاة للأصناف الثمانية - معتبراً في التوزيع، لوصل خبره إلى أكابر الصحابة أمثال عمر، وابن عباس، وحذيفة رضي الله عنهم، وكانوا أولى الناس برعايته، فلما خالفوا فيه علمنا أنه غير معتبر^(١).

أما من جهة العقل، فإنه يتعذر على المكلف في الغالب، استيعاب هذه الأصناف الثمانية، إما لأن صدقته تكون قليلة فيذهب، توزيعها على ثمانية أصناف، بقيمتها وتصبح حقيرة في العيون، لا ينتفع بها، ولا يلتفت إليها.

وإما من جهة تعذر وجود هذه الأصناف في كل زمان ومكان، - كما لا يخفى - ولا يكلف الشارع الحكيم، صاحب الزكاة بالسفر، في أقطار الأرض لتوزيع صدقته.

ويترتب على هذا القول سقوط سهم الصنف المعدوم، ليعود على صاحب الصدقة، ولم يقل بذلك أحد، كما أن سياق الآية يرجح أنها بيان لجهات الصرف^(٢)، فإن الآية مصدرة بكلمة الحصر، الدالة على حصر جنس الصدقات، على الأصناف المعدودة، وأنها مختصة بهم، وأن غيرهم لا يستحق فيها نصيباً، فهذا هو الغرض الذي سيقت من أجله الآية.

كذلك متعلق الجار الواقع خبراً عن الصدقات محذوف فيتعين تقديره فإنما أن يكون التقدير إنما الصدقات مصروفة للفقراء كقول

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٨-١٠٩.
 (٢) محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤٥، القاسمي

بعضهم^(١) أو مملوكة للفقراء كقول آخرين^(٢)، لكن الأول يتعين لأنه تقدير يكتفى به في الحرفين جميعاً يصح تعلق "اللام" به و "في" معاً. فصح أن نقول إن هذا الشيء مصروف في كذا ولكذا، بخلاف تقديره مملوكة، فإنه إنما يلتئم مع اللام، وعند الانتهاء إلى "في" يحتاج إلى تقدير مصروفه ليلتئم بها^(٣).

قال ابن تيمية : لم يقصد تبين الملك، بل قصد تبين الحل أي لا تحل الصدقة لغير هؤلاء، بل تحل لهذه الأصناف، والذم إنما على طلب ما لا يحل لا ما يملك^(٤).

قال ابن العربي^(٥): (والذي جعلناه فصلاً بيننا، وبينهم أن الأمة اتفقت على أنه لو أعطى كل صنف حظه لم يجب تعميمه، فكذلك تعميم الأصناف مثله) وفيه نظر من وجوه لا تخفى، لأنه قياس مع الفارق.

يبدو للمتأمل أن دلالة الآية تبقى ظنية على هذه المسألة، من حيث التعلق بمعنى اللام لوجود تداخل، وتلازم فإنه من حق الأصناف المصروفة لهم أن يملكوها، ولا يملكها إلا من كانت مصروفة من أجله.

إن الاحتكام إلى الأدلة من خارج الآية حسن، وقد اتجهت أكثر هذه الأدلة لتأييد القول الثاني الذي يرى جواز حصرها في بعض

(١) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٤١، الجصاص.

(٢) أحكام القرآن، ج ٤، ص ٩٨، الكيا الهراسي.

(٣) الانتصاف، حاشية الكشف، ج ٢، ص ١٥٨، أحمد بن المنير.

(٤) الفتاوى، ج ١٣، ص ٧٧، ابن تيمية.

(٥) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٠، ابن العربي.

الأصناف، وقد عرضنا لطرف من أدلته النقلية والعقلية، وعلى هذا الرأي جماهير العلماء.

لكن يجب التنبيه في هذا المقام، إلى أن المسألة ليست محصورة فقط في الإجزاء وعدمه، وإنما في مدى تحقق الأغراض، التي من أجلها شرعت الزكاة، وحصرت في هذه الأصناف.

ثم إن هذا القول على وجهته، أفضى إلى سلبيات، أبرزها إهمال بعض هذه الأصناف، على الرغم من وجودها، حتى صارت الزكوات محصورة أو تكاد في صنف الفقراء فقط، لأسباب كثيرة منها سهولة الوصول إليه، وتكاسل صاحب الزكاة، وعدم استشعار بعضهم لعظمة هذا الركن، ساهياً عن قوله تعالى ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]. مما أدى إلى عدم بذل الجهد، في توزيعها على أكثر من صنف، بحجة أن حصرها في واحد منها جائز، فضاعت حقوق الأصناف الأخرى، على الرغم من أهميتها، وأحقيتها كما سيأتي تفصيله.

لم تقتصر سلبيات هذا الحصر على الأصناف نفسها، بل تعداها إلى حدوث خلل في الفهم العام لهذا الركن، وكاد يخرج - بهذه التصرفات - عن كثير من غايته، وأوشك أن تزول بعض معالمه.

ولهذا يحسن القول - في ضوء ما ظهر من أن لكل قول وجهاً معتبراً - إن توزيع الصدقات على الأصناف بعضها أو كلها إنما يخضع لبعض الاعتبارات، منها مسألة وجود هذه الأصناف، وعدمها، ومدى حاجة كل صنف وقت توزيع الصدقات، ومقدار هذه الصدقات، قلة أو كثرة، لأن الغاية الكبرى للزكاة كما ذكرنا مراراً،

سد حاجة المسلمين، وسد خلة الإسلام، والأسلوب الذي يحقق هذا يُقدم.

إن الأمر أبعد من أن يكتفى بالنظر إليه تلك النظرة التقليدية القائمة على أن في المسألة قولين، والراجح الثاني، لوجهة أدلته وكثرة القائلين به، دونما التفات إلى ما يترتب على هذا من سلبيات.

إن هذا يستدعي من الأمة - والرواد فيها بخاصة - العمل على إنشاء صناديق للأصناف الثمانية. تحفظ لها حقوقها التي ضاعت بين حرص بعض الأصناف، وتكاسل أصحاب الزكوات أو تجاهلهم، ليأخذ العمل المؤسسي دوره في هذا المضمار.

ويسهم في القضاء على المشكلات، والعقبات التي تعترض سبل تعميمها، والتي ساقها الفريق الثاني، وجعلها حجة على تعذر تعميم الزكاة على الأصناف الثمانية، كتعذر وصول الفرد إليهم، أو عدم وجود بعضهم، أحياناً، أو قلة زكاة الفرد. والتي أسهم في بروزها التصرفات الفردية المبنية على اجتهادات شخصية، والتي يتعذر عليها مهما حسنت النية تحقيق الغاية الكبرى من الزكاة، وهي كما قال الطبري^(١): "سد خلة المسلمين وسد خلة الإسلام".

كما ينبغي التنبيه أيضاً إلى أن ثمة قضية تتعلق بالتملك، هي غير تلك التي أشرنا إليها سابقاً، والتي تتعلق بتملك بعض الأصناف دون غيرهم، هذه القضية ذات صلة بتملك الصنف المستحق للزكاة حتى يحوزها، وتصبح بين يديه حر التصرف فيها.

فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن ركن إخراج الزكاة هو التملك لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والإيتاء

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٦، الطبري.

هو التملك لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ فلا تتأدى ولا تجزئ بطعام الإباحة كما لو أطمع المزكي يتيماً أو فقيراً ناوياً الزكاة، لأن هذا إباحة وليس تملكاً^(١)، وكذلك لو أسكنه داره سنة ناوياً بذلك الزكاة فلا يجزئه.

وتظهر آثار هذا الشرط، في مواطن، ستأتي الإشارة إليها، مثل بناء المساجد، وقضاء الدين عن الميت، لأن هذه الأعمال لا تعد عند كثير من العلماء تملكاً.

فبالخلاصة أن هناك مسألتين تتصلان بالتملك، الأولى تملك الأصناف الثمانية من الزكاة، وعدم حصرها في أصناف بعينها، وأكثر العلماء على عدم اشتراط هذا الأمر، والثانية تملك الشخص المستحق للزكاة، المال ليحوزه، ويدخل في ملكه وقبضة يده، وأكثر العلماء على اشتراط هذا الأمر.

إن الآية موضوع البحث عرضت للأصناف المستحقة للزكاة، أما فرضها فقد تكفلت به آيات، تقدمت سواء أكان هذا في العهد المكي، كما أسلفنا^(٢)، لقصة جعفر مع النجاشي، أم في السنة الأولى من الهجرة، كما يرى الذهبي في تاريخ الإسلام، فيما نقله عنه ابن حجر^(٣)، أم كان في السنة الثانية من الهجرة^(٤)، وقيل كانت قبل السنة الخامسة من الهجرة، كما يشهد لذلك حديث ضمام بن ثعلبة

(١) بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٧٦،

(٢) صحيح ابن خزيمة، ج ٥، ص ١٣، بذل المجهود، ج ٨، ص ٤. تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٩٤.

(٣) فتح الباري، ج ٣، ص ٢٦٧.

(٤) أضواء البيان، ج ٧، ص ١١٤، الشنقيطي. المحرر الوجيز، ج ١٥، ص ٩٩، ابن عطية، بذل المجهود، ج ٨، ص ٣.

المشهور^(١)، وليس بشيء ما ادعاه ابن الأثير أنها فرضت في السنة التاسعة من الهجرة بنزول آية ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ ﴾ .

لم تعرض الآية لأنصبة الزكاة، ومقاديرها، وفيما تكون، لأن السنة تكفلت بهذه التفصيلات، والجو العام الذي نزلت فيه هذه الآية لم يكن قد عرض لأصل فرضها، ولا لمقاديرها، وإنما حصل اللز، وعدم الرضا في تقسيمها، فناسب أن تعرض الآية للمستحقين فقط، وهو ما سيكون موضوع البحث.

يبدأ - بعد هذا المدخل - الحديث عن الأصناف الثمانية التي حصرت الآية أسهم الزكاة فيهم، نعرض لهم حسب ترتيب الآية لهم:

الفقراء والمساكين:

{ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } [التوبة: ٦٠]

بدأت الآية بهذين الصنفين، وتملي الصلة بينهما أن نجمع الحديث عنهما بخاصة أن هذا صنيع السابقين، الذين كان من بينهم من جعلهما صنفاً واحداً، ذكرهما الله تعالى تأكيداً لحقهما في الزكاة، ومن أجل أن يكون لهما سهمان^(٢). نقل هذا القول عن

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب ما جاء في العلم برقم ٦٣، وصحيح ابن خزيمة، ج ٥، ص ٦٤، الترمذي، انظر تحفة الأحوذى، ج ٣، ص ٢٤٦. حدث خلاف ظاهر في وقت قدوم ضمَام إلى النبي ﷺ ورجَّح ابن حجر أنه كان بعد الثامنة لمسوغات ساقها، انظر فتح الباري ج ١ ص ٢٠١

(٢) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٠٨، الكيا الهراسي.

صاحبي أبي حنيفة، وعن الجبائي^(١)، الذي قال إنه تعالى ذكرهم باسمين، لتوكيد أمرهم في الصدقات، لأنهم هم الأصول في الأصناف الثمانية، وحتى يكون لهم النصيب الأوفر من الزكاة، ولم يعكر العطف على أصحاب هذا الاتجاه حين جعلوه للاختلاف في المفهوم^(٢).

لا يسلم لهذه الطائفة ما ذهبت إليه، فإن الله تعالى جعلهما صنفين، قال ابن حزم: يجب التفريق بين الفقراء والمساكين، لأن الله فرق^(٣) وغيّر بينهما بالعطف، ودلالة اللفظين اللغوية - كما سيأتي - لا تسمح بالقول بترادفهما، وإن اشتركا في وصف الحاجة.

وقد يشهد لهذا حديث زياد بن الحارث^(٤) عن رسول الله ﷺ "إن الله لم يرض بحكم نبي، ولا غيره في الصدقات، حتى حكم هو فيها فجزأها ثمانية أجزاء" ولم ينقل الإمام الطبري هذا القول عن أي من الصحابة والتابعين، وهو الذي من منهجه أن ينقل مثل هذا.

يبدو أن بعض أفراد هذه الطائفة لم يشأ إغفال بعض هذه الفروق، فقال عن هذين الصنفين: إذا اجتمعا افترقا كما لو أوصى للفقراء والمساكين، فلا بد من الصرف للنوعين، وإذا افترقا اجتمعا كما إذا أوصى لأحد النوعين جاز الصرف للآخر^(٥).

(١) بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٤، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٠٨.

(٢) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٠.

(٣) المحلى، ج ٦، ص ١٤٨.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة ٢٤، باب: من يعطى من الصدقة وحد

الغنى، برقم ١٦٣٠، وقال عنه الألباني في إرواء الغليل، ج ٣، ص ٣٥٣،

ضعيف من أجل عبد الرحمن بن زياد الأفرقي.

(٥) محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤٠، القاسمي.

قريب من القول السابق من حيث افتقاره للدقة، قول من ذهب إلى عدم وجود فائدة من هذا الاختلاف في توزيع الصدقات، وإنما تظهر ثمرة الخلاف عندهم في الوصايا، فلو أن شخصاً أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين، فمن قال إنهما صنف واحد جعل لفلان النصف، ومن قال إنهما صنفان جعل له الثلث من ذلك المال^(١). قد يقبل مثل هذا الكلام عند الحديث عن الإجزاء، وهو على كل حال يبقى كلاماً قاصراً لأن فيه تضييعاً لحقوق بعض أفراد هذين الصنفين - كما سيأتي - وهو مالا يتناسب مع هدايات آية الصدقات، وأحكامها.

اتجه جمهور العلماء إلى التفريق بين الفقراء والمساكين، ثم تباينت وجهات النظر في بيان هذه الفروق، وكل نزع في توجيهه بما بدا له من أدلة من الكتاب، والسنة، وكلام العرب، وقد نشأ عن هذه المسألة قضية أخرى حري أن يلتفت إليها - وقد كان - لما لها من آثار، وثمار، ألا وهي أي الفريقين أسوأ حالاً، أو بعبارة أخرى، أيهما أحق أن يقدم على غيره؟

أود أن أشير ابتداءً إلى أنه قد يبدو للباحث أن المسألة الأخيرة، كان لها أثر في تصيد الفروق، وربما صناعتها من قبل بعضهم، تأييداً لوجهة نظره في تحديد الأسوأ حالاً من الصنفين، وهذا ظاهر من استعراض الفروق التي أوردها كل من الفريقين.

ذهب قوم إلى أن الفقير هو الزَّمن، الذي حبسه حابس عن السعي، والطلب، كمرض أو ضعف، والمساكين هو المحتاج

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٩، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧١. روح المعاني، ج ١٦، ص ١٢١.

الصحيح^(١)، وكان أصحاب هذا القول نزعوا بقول الله تعالى في وصف الفقراء ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

قال صاحب التحرير: إن كان نزولها في قوم جرحوا في سبيل الله فصاروا زمني ف (في) للسببية، والضرب في الأرض المشي للجهد بقرينة قوله: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢)، ويحتمل أن يكون الضرب في الأرض للكسب وفي سبيل الله متعلق باحصروا وليس بالضرب في الأرض^(٣).

يستدل لهذا المعنى بقول لبيد:

لما رأى لبد النسر تطايرت رفع القوادم كالفقير الأعزب

قال ابن الأعرابي في هذا البيت الفقير المكسور القفار، يضرب مثلاً لكل ضعيف لا يتقلب في الأمور^(٤)، وهذا يعني - عندهم - أن الفقير أسوأ حالاً، لأنه غير قادر على السؤال لضعفه، في حين أن المسكين صحيح الجسم، قادر على الطواف والسؤال.

قال قوم: الفقراء هم فقراء المهاجرين، والمساكين من لم يهاجر من المسلمين وهو محتاج، وقيل: هم الأعراب، ونسب هذا إلى جماعة من السلف^(٥).

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٢٠٧، الطبري.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٣، ص ٧٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٣٢، ابن كثير، تفسير الكشاف، ج ١، ص ١٦٤، الزمخشري.

(٤) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٠، الرازي، لسان العرب، ج ٥، ص ٦٢.

(٥) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٧، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦١، التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٣، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧١.

وكان أصحاب هذا القول استندوا فيما يظهر إلى قول الله تعالى : ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] ، وذلك في معرض حديث القرآن الكريم عن ضرورة توزيع ما أفاء الله به على رسوله كي لا يكون دولة بين الأغنياء.

قال ابن عطية معقباً على هذا القول : والمسكين السائل يعطى في المدينة وغيرها ، وهذا القول هو حكاية الحال وقت نزول الآية ، وأما منذ زالت الهجرة فاستوى الناس ، وتعطى الزكاة لكل متصف بفقراً^(١) .

أما تفسير المساكين بالذين لم يهاجروا ، فلا أعلم له دليلاً إلا قول الله تعالى في الأمر بالهجرة وتهديد من تقاعس عنها ، ثم استثنى طائفة بقوله تعالى : ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨] .

فإن صح أن هذا دليلهم ، فلا متمسك لهم فيه ، لأن المسكنة هنا ، مسكنة ضعف ، وقلة حيلة وغلبة ، وليست ضيق ذات اليد ، كيف وقد كان فيهم العباس وهو ذو مال كثير ، وكذا لو كان فقراء المهاجرين هم المعنيين بما في الآية لسقط سهمهم بذهابهم ولم يقل بذلك أحد .

وقال آخرون : الفقير الذي ليس له مال ، وهو بين ظهري عشيرته ، والمسكين الذين لا مال له ولا عشيرة^(٢) ، وهو مخالف للقول السابق ، وكان من قال به لمح اجتماع الحاجة والغربة ، والتي تعني

(١) المحرر الوجيز، ج٦، ص ٥٣٥، ابن عطية.

(٢) الدر المنثور، ج٣، ص ٢٥١.

غياب المواساة في الغالب فاستحق بهذا وصف المسكين، ولكن هذا يعني أن المسكين أسوأ حالاً، ومع هذا قدم الفقير عليه.

قيل إن الفقير من المسلمين، والمسكين من أهل الكتاب، فقد ذكر الطبري بسنده عن عكرمة قوله (لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين، وإنما المساكين مساكين أهل الكتاب)^(١). وهذا القول يفضي إلى إعطاء أهل الذمة، بل أهل الكتاب بعامة من الزكاة، وسيأتي بيان تهافت هذا القول.

يرى آخرون أن الفقير الذي يملك شيئاً والمسكين الذي لا يملك شيئاً، ونسب هذا القول إلى أبي حنيفة والأصمعي وأبي عمر بن العلاء من أهل اللغة، وطائفة من المفسرين^(٢).

قال ابن الجوزي: الفقير الذي له البلغة من العيش، والمسكين الذي ليس له شيء، واستدل لهذا الرأي بقول الشاعر:

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد^(٣)

فقد سمّاه الشاعر فقيراً، مع أنه يملك حلوبة، وقد اعترض أناس - منهم الرازي - على هذا الاستدلال فقال إن هذا الذي هو موصوف بكونه فقيراً كانت له حلوبة ثم السبد لم يترك له شيئاً، فلم لا يجوز أن يقال كانت له حلوبة، ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيراً^(٤).

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٨، الطبري. الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧١، القرطبي.

(٢) لسان العرب، ج ٥، ص ٦١، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٠، الألويسي.

(٣) زاد المسير، ج ٣، ص ٤٥٦، ابن الجوزي، لسان العرب، ج ٥، ص ٦٠، والسبد هو: القليل أو المصيبة.

(٤) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٢.

بيد أن ابن عطية لم يعجبه هذا الاعتراض، فرده بقوله (وهذا الاعتراض يرده معنى القصيدة ومقصد الشاعر بأنه إنما يصف سعاية أتت على مال الحي بأجمعه فقال: أما الفقير فاستؤصل ماله، فكيف بالغني مع هذه الحالة)^(١).

وفي القرآن الكريم إشارة إلى أن المسكين لا يملك شيئاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ .

قال الألويسي: (أي ألصق جلده بالتراب في حفرة استتر بها مكان الإزار، وألصق بطنه به لفرط الجوع، فإنه يدل على غاية الضرر والشدة، ولم يوصف الفقير بذلك)^(٢).

وقد يشهد لهذا أن الله تعالى جعل الكفارات - الظهر، واليمين، والصيد، والإفطار - وهي مقادير يسيرة للمساكين بما يدل على أنهم أشد حاجة، وأسوأ حالاً من الفقير^(٣)، ويشهد له أيضاً ما ذكره يونس قال: قلت لأعرابي: أفقير أنت؟ قال: لا والله بل مسكين^(٤)، جاء في اللسان: (إن قول الأعرابي ليونس إنه مسكين يريد أنه أحسن من الفقير)^(٥)، وهو احتمال قد يرده سياق الجواب.

وذهب آخرون إلى عكس الرأي السابق، فقالوا: إن المسكين هو الذي يملك شيئاً بخلاف الفقير^(٦)، فإن الله تعالى أثبت للمساكين

(١) المحرر الوجيز، ج٦، ص ٥٣٤، ابن عطية.

(٢) روح المعاني، ج١٠، ص ١٢١.

(٣) التفسير الكبير، ج١٥، ص ١١٢، الرازي، لسان العرب، ج٥، ص ٦١.

(٤) لسان العرب، ج١٥، ص ١١٢، محاسن التأويل، ج٨، ص ٢٤٠،

القاسمي

(٥) لسان العربي، ج٥، ص ٦١.

(٦) البحر المحيط، ج٦، ص ١٥٣، فتح الباري، ج٣، ص ٣٤٣، الجمل على

الجلالين، ج٢، ص ٢٩١، تيسير الكريم الرحمن، ج٣، ص ٢٥٢، ابن

سعدي.

تملك سفينة في قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾ [الكهف: ٧٩]، وقال سبحانه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، ولا يجوز حمله على الخروج من بعض المال^(١).

تكلف قوم الرد على هذا الدليل - بغض النظر عن قيمته - فقالوا إن السفينة لم تكن لهم، وإنما كانوا أجراء فيها، أو كانت عارية عندهم، ونسبتها إليهم ليست نسبة تمليك، وهي كقولهم السرج للفرس^(٢).

وقالوا أيضاً: قرئت الآية لمساكين بالتشديد ومعناها: الملاحون، أو الذين يمسكون رجل السفينة أو الدبّاغون، وهي بهذا خارج الموضوع، وهذا القول متهافت من وجهين.

الأول: أن القراءة بالتخفيف متواترة فتبقى دلالتها قائمة.

والثاني: أن قراءة التشديد شاذة، نسبت إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه^(٣).

ومما قالوه أيضاً أن وصف أهل السفينة بالمساكين، كان من باب الترحم على حالهم، بإزاء تسلط الملك الظالم، على حد قول الشاعر في أهل الحب:

مساكين أهل الحب حتى قبورهم عليها تراب الذل بين المقابر^(٤)

-
- (١) المحلي، ج ٦، ص ١٤٨، ابن حزم.
 (٢) حاشية الشهاب، الخفاجي، ج ٤، ص ٥٨٦.
 (٣) إعراب القراءات الشواذ، ج ٢، ص ٣١، العكبري.
 (٤) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧٠، القرطبي، لسان العرب، ج ١٣، ص ٢١٦، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢١.

ولم يملأ أصحاب هذا الرأي، الذي جعل المسكين أحسن حالاً من الفقير، من حشد الأدلة كما يرونها، فقالوا^(١) ويشهد لما ذهبوا إليه أن الرسول ﷺ دعا الله تعالى قائلاً: "اللهم أحيني مسكيناً وأمّتي مسكيناً واحشني في زمرة المساكين"^(٢).

وكان في الوقت نفسه يتعوذ من الفقر بقوله: "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر"^(٣). وهذا يعني أن المساكين أحسن حالاً من الفقير، وإلا لما سأل الأول، وتعوذ من الثاني^(٤).

إن هذا الاستدلال غير سديد، لأن حديث اللهم أحيني مسكيناً ... لا يحتج به، كما أن المراد بالمساكين في هذا الحديث من هم بإزاء المتكبرين، وليس المقابلين للأغنياء.

ويشهد لما قلنا حديث أبي هريرة والذي بؤب له مسلم في صحيحه بقوله (باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء) وفيه (ألا أخبركم بأهل الجنة؟ قالوا: بلى، قال: كل ضعيف مستضعف، لو أقسم على الله لأبره، ثم قال: ألا أخبركم بأهل النار؟ قالوا: بلى، قال: كل عتل جواظ مستكبر)^(٥).

-
- (١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٦٩.
 - (٢) أخرجه الترمذي، رقم ٢٣٥٢، وقال حديث غريب، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات، ج ٣، ص ١٤١، في حين صححه الألباني من طريق آخر في إرواء الغليل، ج ٣، ص ٣٥٨. وجزم العلاني بصحته كما في إرواء الغليل ٣/٣٦٢.
 - (٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح برقم ٥٠٩٠. ورواية البخاري في كتاب الدعوات أعوذ بك من فتنة الفقر..
 - (٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ١، ص ٤٠٩، البيضاوي.
 - (٥) رواه مسلم، أنظر مختصر صحيح مسلم، ص ٥٢٣، باب في أهل الجنة وأهل النار وعلاماتهم في الدنيا.

ولو أراد الرسول ﷺ في الحديث، موضع الاستدلال بالمساكين المحتاجين ضيقي الحال في الدنيا لما صح أن يفهم منه أنهم الذين بإزاء الفقراء، وإنما يشمل الصنفين بجامع الحاجة، وقد ثبت أنه ﷺ كان يسأل الله تعالى العفاف والغنى^(١).

ومن أدلة هذا الفريق أن قالوا: الفقير أصله في اللغة المقهور الذي نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف عن مقهور إلى فقير، كما قيل مجروح وجريح، وقالوا يحتمل أن يكون الفقير من فقرت البئر إذا نضحت كل ما فيه حتى لم يبق شيء، وكذا الفقير الذي ليس عنده شيء^(٢).

رد الألوسي على هذا بقوله: لا نسلم أن الفقير مأخوذ من الفقار، لجواز كونه من فقرت له فقرة من مالي، إذا قطعها فيكون له شيء^(٣).

نحسب أن لو طفق الباحث يجمع ما ذكر من فروق - يراها أصحابها - بين الفقير والمسكين لضاق به المقام، ونحسب أيضاً أن ما ذكر، على ما فيه من إسهاب مقصود، يكشف عن أمور منها أن بعض ما عده أصحابه فروقاً ليس كذلك بخاصة أن التكلف ظاهر على أكثرها وكذا الصناعة، ولهذا لم تسلم أمام أبسط الردود.

والأهم من هذا أن أسلوب المعالجة السابق، لا يعين على الكشف عن مقاصد الآية - موضوع البحث - ، بل إنه يصطدم في بعض ما ذكر بهداياتها، وسياقها، حتى ليخيل إلى القارئ لهذه

(١) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر مالم يعمل برقم ٢٧٢١.

(٢) المحرر الوجيز، ج٦، ص ٥٣٤، لسان العرب، ج٥، ص ٦٢.

(٣) روح المعاني، ج١٠، ص ١٢١، الألوسي.

المناقشات - دونما قصد أو شعور - أن كلاً من الفقير والمسكين على حال حسنة، ويتناسى ما فيهما من حاجة.

ونحن نسعى إلى تحقيق هذه المسألة آخذين بعين الاعتبار ما سبق إيراد، ويحسن بنا ابتداءً أن نشير إلى أن المقصد الأعلى للزكاة هو سد حاجة المحتاجين، وهذا ملحوظ في ستة أصناف، وأضيف إليهم اثنان: العامل عليها لحاجة المحتاجين إليه^(١)، والمؤلف قلبه لحاجة الإمام إليه ربما في بعض أمور تتصل بالزكاة.

وقد لخص الطبري^(٢) هذه المعاني بقوله: الصدقة لسد خلة المسلمين ولسد خلة الإسلام. وقد أثنى ابن العربي^(٣) على هذا التأصيل بقوله: وما فهم المقصود أحد فهم الطبري.

إذا كان ذلك كذلك، والأصل أن الفقير والمسكين كل واحد منهما اسم ينبئ عن الحاجة^(٤) فإن الفقراء والمساكين - على هذا - صنفان تجمعهما صفة الحاجة، والتي يعبر عنها بالفقر عند أهل اللغة، وبهذا المعنى نزل القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] أي المحتاجون إليه سبحانه في كل شيء وهو المستغني عنكم.

لقد جعلت آية الصدقات للمحتاجين سهمين لأنهما صنفان أحدهما الفقير، والآخر الفقير المسكين، فالفقر الذي هو الحاجة، صفة مشتركة بينهما، وبها استحقا ما استحقا، "فاللفظان مختلفان

(١) انظر محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤٠، القاسمي.

(٢) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٦.

(٣) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٠، ابن العربي.

(٤) بذل المجهود، ج ٨، ص ١٦٧.

في مفهومهما، متحدان فيما يصدقان عليه^(١)، ولكن زاد أحدهما على صفة الفقر، صفة المسكنة، وهذا يملي علينا أن نكشف عن دلالات هذا الوصف، الزائد وهو المسكنة.

المسكين: من السكون وقلة الحيلة، وهو من ذهب حركته، لسكونه إلى الناس، بسؤاله إياهم، وتضرعه حتى يعطوه شيئاً^(٢)، فإن أعطي سكن قلبه، ولهذا جعل التمسك كناية عن السؤال، والتضرع عند الآخرين، يقال تمسك الرجل إذا لان وتواضع^(٣)، وفي اللسان: المسكنة: فقر النفس^(٤).

إن شدة الفقر، والحاجة، تجعل الإنسان إذا رُدَّ، ونُهر سكن، ولم يضطرب، وأعاد السؤال مراراً دونما حرج أو تأثر بما يسمع - في العادة - أو يلقي من الناس، تدفعه إلى هذا شدة الحاجة التي تنازل معها عن شيء من كرامته.

وهذا الوصف يتحقق في الصنف الطواف على الناس في أماكن وجودهم يقنع باللقمة واللقمتين، كما وصفه الرسول ﷺ، فالمسكنة أتت بها شدة الفقر، وفي اللسان: أصل المسكين: الخاضع، وأصل الفقير: المحتاج^(٥)، وكأن لها صلة بالسكون أيضاً، وهو سكون خيالي أطلق على قلة الحيلة في العيش.

عني القرآن الكريم بهذا الصنف (الفقير المسكين) أيما عناية، فقد ورد ذكر المساكين في القرآن الكريم ثلاثاً وعشرين مرة، كلها في

(١) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٧٢.

(٢) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٧٠.

(٣) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١١-١١٢.

(٤) لسان العرب، ج ١٣، ص ٢١٧.

(٥) لسان العرب، ج ١٣، ص ٢١٦.

شأن رعايته، والعناية به، والشفقة عليه، ويلحظ أن حديث القرآن في هذا المجال، تركز على قضية الإطعام، وكأن غاية ما يحتاجه هذا الصنف هو الإطعام ﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا ﴾ [الإنسان : ٨] ، ﴿ وَلَمْ تَكُ نُطْعَمُ الْمُسْكِينِ ﴾ [المدثر: ٤٤] وهي آيات مكية، وهو العهد الذي أمر فيه بمطلق الإنفاق مما تيسر.

لقد أوضحت بعض الآيات طبيعة هذا الإطعام، حين جعل الله تعالى لهؤلاء المساكين الكفارات، وهي مقادير يسيرة لا يتطلع إليها إلا المسكين، الذي سبق وصفه وهو من تتعلق همته بها، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [البقرة : ١٨٤] ، وقال سبحانه: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ ﴾ [المائدة : ٨٩].

وقد رجح ابن القيم^(١)، أن زكاة الفطر لا تعطى إلا لهم، وهي كما نعلم يسيرة، يتفهم هذا الرأي في ضوء أمره ﷺ بإخراجها قبل صلاة العيد^(٢)، لينتفع بها المساكين ذلك اليوم، لأن شدة الحاجة تدفعهم للسؤال حتى في يوم العيد.

وقد سمي الله تعالى هذا المسكين بالبائس، في قوله سبحانه عند الحديث عن الهدي في الحج ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ [الحج : ٢٨].

قال ابن عاشور: (وإنما ذكر البائس مع أن الفقير مغن عنه، لترقيق أفئدة الناس على الفقير، بتذكيرهم أنه في بؤس، لأن وصف فقير لشيوع تداوله على الألسن، صار كاللقب، غير مشعر بمعنى

(١) زاد المعاد، ج ١، ص ١٥١.

(٢) ورد في هذا المعنى أكثر من حديث منها عند الترمذي، ج ٢، ص ٣٩٥.

الحاجة، وعن ابن عباس: البائس الذي يظهر بؤسه في ثيابه، وفي وجهه.

في ضوء هذا يكون البائس هو المسكين، ويكون ذكر الوصفين بقصد استيعاب أحوال المحتاجين، فيكون بذلك قد جمع إلى وصف الفقر البؤس، ومن أجل هذا لم يعطف البائس على الفقير في الآية، لأنهما وصفان لصف واحد فهو كالبيان^(١).

نخلص مما تقدم أن هذا الصنف الفقير المسكين لا تخفى حاله على الناس، معروف بوصفه مألوف لديهم، حاجته مقضية لاعتبارات سبق بيانها، منها أنه طواف يسأل بلا ملل ولا حرج، تسهم هيئته في الكشف عن حالته، وبهذا صار معروفاً لدى أهل الإحسان، فيسهل الوصول إليه.

وإذا أضيف إلى هذا أن حاجته يسيرة، لا يضيق بها المحسنون، تبين أن مشكلته سهلة الحل، وأمره يسير، خاصة أن كثيراً من الناس ربما سعوا خلفه، وبحثوا عنه ليدفعوا له ما في ذمتهم، من كفارات جعله الله محلاً لها.

الصنف الثاني:

الصنف الثاني من صنفى المحتاجين، هو المحتاج الذي يوصف بالفقر دون المسكنة - التي سبقت مظاهرها - لأنه لم يصدر عنه شيء من لوازمها، فهو لم يشك حتى يعرف، ولم يسأل حتى يرد، بما تيسر، ولم يتمسكن في قول أو هيئة حتى يرق الناس لحاله.

(١) التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٢٤٧-٢٤٨ بتصرف.

ذكر الله تعالى هذا الصنف الفقير المتعفف الذي لا يسأل الناس، فقال سبحانه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٧٣].

فأثبت الله لهذا الصنف وصف الحاجة، ووصفهم بالتعفف، وهو تكلف العفاف، ويعني النزاهة عما لا يليق، وفي الحديث "من يستعفف يعفه الله"^(١).

إن العفة منعت هذا الصنف المحتاج من السؤال مطلقاً^(٢)، ولهذا ظنهم الجاهل أغنياء، إذ لو سألوا لما خفي حالهم على أحد، ويحتمل أنهم لا يسألون الناس بالاحاف^(٣)، وهو الإلحاح الشديد، والشكوى المباشرة، ويكتفون بالتلميح أو بالشكوى من الأحوال بعمامة، فلا يفهم عليهم الجاهل الذي لا يفهم بالإشارة بل يحتاج إلى العبارة - كما صنع المحتاج المسكين - بخاصة إذا كان هذا الفقير كما وصفه ابن عباس^(٤) ثيابه نقيه ووجهه وجه غني.

هذا الفقير المتعفف هو المحروم بحق، والذي عناه الله تعالى بقوله: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات : ١٩].

فقد ثبت أن السائل هو المسكين، فيكون الفقير هو المحروم، الذي لا يسأل ولا يتفطن له، لما أسلفنا من عفته، وهو وصف في غاية

(١) من حديث رواه مسلم في باب التعفف والصبر، انظر مختصر صحيح مسلم، ص ١٥١.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٣٣٢، ابن كثير.

(٣) الكشاف، ج ١، ص ١٦٤، الزمخشري.

(٤) كتاب الأموال، ج ٣، ص ١١٣٨، ابن زنجويه.

الدقة، يدل على ما يلاقيه من ضيق وخرج في صمت، أكثر مما يلاقيه السائل الذي يتدبر أمره بسهولة، ويسد خلته بيسر.

لقد مثل الشافعي لهؤلاء بأهل الحرف الضعيفة، الذين لا تقع حرفهم موقعا من حاجتهم ولا يسألون الناس^(١)، ورحم الله الإمام الشافعي، الذي تنبه لهذا منذ مئات السنين، وما زال أناس يغفلون عنه ويجهلون به إلى يومنا هذا، ويستأنس في هذا المقام بقول عمر رضي الله عنه (ليس المسكين الذي لا مال له، ولكن المسكين الأخلق الكسب)^(٢).

إن هذا الفقير المتعفف المحروم هو المسكين بحق، الذي يستحق الشفقة، وهو الذي ذكر به الرسول ﷺ ولفت الأنظار إليه لأنه مظنة أن تضيع حقوقه، ولا تسد خلته وهو في أمس الحاجة.

لقد قال الرسول ﷺ في شأنه تنبيهاً، وتعليماً، وتذكيراً " ليس المسكين بهذا الطواف الذي يطوف على الناس فترده اللقمة واللقمتان، والتمر والتمرتان، قالوا فما المسكين يا رسول الله؟ قال: الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا يفطن له فيتصدق عليه، ولا يسأل الناس شيئاً"^(٣). وفي رواية " إنما المسكين المتعفف اقراؤا إن شئتم ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: ٢٧٣].

هذا التنبيه منه جاء على عادته ﷺ في تصحيح المفاهيم، لدى المسلمين، وتذكيرهم بما قد يغفلون عنه بسبب العادة والعرف، ومثل

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٦١، الشافعي.

(٢) موسوعة فقه عمر، ص ٤٦٩، أ. د. محمد رواس قلجعي.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى لا يسألون الناس إلحافاً برقم ١٤٧٩، ومسلم في كتاب الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى ولا يفطن له فيتصدق عليه برقم ١٠٣٩ واللفظ له.

هذا كثير، ومنه قوله ﷺ "أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار"^(١).

لقد أعطى الرسول ﷺ لفظ المفلس دلالة جديدة لينبه على قضية مهمة، ومثله الحديث السابق.

فقد بين الرسول ﷺ في هذا الحديث أن المسكين لغةً وعرفاً هو الطواف الذي ترده اللقمة واللقمتان، والتمر والتمرتان، وهو الصنف الأول الذي سبق الحديث عنه.

ولكن ما حرص الرسول ﷺ على بيانه هنا، وهو ما يغيب عن المسلمين أن المسكين بحق الذي يعاني في صمت وهو الذي يستحق أن يبحث عنه، وأن يعان في معيشته، إنما هو الفقير المتعفف، وهو الذي وردت أوصافه في الآية المتقدمة، وأعادها الرسول ﷺ في الحديث للتأكيد عليها.

في تضمينه ﷺ في الحديث السابق قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ﴾ دليل على أن المسكين الوارد في الآية ليس هو المسكين الطواف السائل، ولم يرد الرسول ﷺ كما - قال الجصاص -^(٢) نفى المسكنة عنه رأساً حتى تحرم عليه الصدقة، وإنما أراد ليس حكمه كحكم الذي لا يسأل، ومثله قول ابن بطال: ليس المراد نفى أصل

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم برقم ٢٥٨١.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٣١، الجصاص.

المسكنة عن الطواف، ولكن الإشارة إلى أن المسكين الكامل المسكنة هو الذي لا يسأل^(١).

خرج بذلك وصف الفقير المتعفف بالمسكين مخرج الشفقة لاستثارة عاطفة الناس تجاهه، وفي هذا المقام يناسب التمثيل بقول الشاعر:

مساكين أهل الحب حتى قبورهم عليها تراب الذل بين المقابر
وفي السياق نفسه يذكر الأثر الوارد في أهل النار "مساكين أهل النار".

إذا علم هذا سهل فهم الحكمة من مجيء قوله تعالى: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] قبل الآية التي تضمنت أوصاف الفقراء السابقة، والتي فيها أنهم لا يسألون لأنهم متعففون [سورة البقرة: ٢٧٣].

يمكن فهم العلاقة على الرغم من قول صاحب التحرير إنه أشكل على أهل التفسير مجيء الإيتاء للفقراء مع الإخفاء، دون الإبداء، مع العلم بأن الصدقة لا تكون إلا للفقراء، وأن الصدقة المبداه تعطى للفقراء.

مما ذكره صاحب التحرير في هذا المقام قول الخفاجي (لم يذكر الفقراء مع المبداه لأنه أريد بها الزكاة ومصارفها للفقراء وغيرهم، أما الصدقة المخفاه فهي صدقة التطوع، ومصارفها للفقراء فقط).

لقد ضعف صاحب التحرير هذا التوجه لأمرين :

(١) فتح الباري، ج ٣، ص ٣٤٣، ابن حجر

الأول: أنه لا وجه لقصر الصدقة المبداه على الفريضة، ولا قائل به، بل الخلاف في أن تفضيل الإخفاء يعم الفريضة أو لا .
 الثاني: أن الصدقة المتطوع بها لا يمتنع صرفها لغير الفقراء، كتجهيز الجيوش.

نقل صاحب التحرير بعد ذلك توجيهها لجده جاء فيه (عطف إيتاء الفقراء على الإخفاء المجعول شرطاً للخيرية في الآية يؤذن بأن الخيرية لإخفاء حال الفقير، وعدم إظهار اليد عليه، فهو إيماء إلى العلة وأنها الإبقاء على ماء وجه الفقير^(١)).

وليس فيما ذكر ما يصلح دليلاً أو يشفي غليلاً والذي أراه إن استحضر الصلة بين الآيتين - كما أسلفت - يعين على فهم المقصد منها، ويزيل ما قد يبدو من إشكال، فقد تحدّث سبحانه عن كيفية إخراج الصدقات، فخير المحسن بين أن يظهرها، فيجعل لتوزيعها وقتاً معلوماً، أو زمناً محدداً، يقصده السائل وهو الفقير المسكين، ويطلب منها، ويأخذ ما قسم له، وفي هذه الحالة لن ينال منها الفقير المتعفف شيئاً لأنه يستر نفسه، ويُجهل حاله، فيبقى محروماً.
 ولهذا لما كان المحتاجون قسامين: فقيراً مسكيناً يسأل، وفقيراً متعففاً مستوراً، جعل الله تعالى الصدقات من حيث أداؤها قسامين: قسماً ظاهراً يتصدى له السائل، وقسماً مخفياً يعطى لمن أخفى حاله ترفعاً.

وكان سائلاً لما سمع قول الله تعالى في الآية: ٢٧١ من سورة البقرة ﴿ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ تساءل من هؤلاء الفقراء، وجد الجواب في السورة نفسها وفي الآية التالية:

(١) التحرير والتنوير، ج٣، ص ٦٨-٦٩ بتصرف.

٢٧٣ هم الذين لا يسألون الناس تعففاً، حتى خفيت حالهم، فاستحقوا بهذا الصدقة الخفية.

تظهر - في ضوء ما ذكر - أفضلية الصدقة المخفأة، من حيث الجهد، الذي يبذل في البحث عن مستحقيها، وإيصالها إليهم، ولما فيها أيضاً من حفظ لحق الفقير، المحروم، وإن كان لا يطلب هذا الحق، ولما فيها كذلك من صيانة لماء وجه الفقير، ودفعاً لمظنة الرياء عن صاحبها.

كما يظهر من مجموع ما ذكر تهافت القول الذي نسبه ابن حجر^(١) إلى يزيد بن أبي حبيب، والذي جاء فيه : إن تؤتوها أهل الكنائس ظاهرة فلكم التفضل، أو تخفوها وتؤتوها فقراء المسلمين سراً.

مرّ بنا مجموعة من الفروق بين الفقير، والمسكين، وما ترتب عليها من البحث عن الأسوأ حالاً منهما، وبغض النظر عما فيها من قصور وتكلف، فإننا إذا نظرنا إليها وأخذنا بعين الاعتبار التفصيل السابق أمكننا القول بأن الفقير هو الذي يملك شيئاً عن طريق حرفة أو وظيفة مثلاً، لكن لا يكاد ما يحصل عليه يكفيه، إلا بمشقة بالغة، والغالب أنه لا يكفي، ولا يغنيه عن مساعدة الآخرين له.

والمسكين هو المحتاج الذي لا يملك شيئاً أصلاً، لأنه في الغالب ليس لديه حرفة، ولا وظيفة تعود عليه بشيء، ويعتمد في معيشتة على ما وجود به الناس عليه بسؤاله إياهم وتمسكته لديهم.

(١) فتح الباري، ج ٣، ص ٢٨٩.

يشهد لما ذكرنا الأدلة التالية:

الأول: اللغة وفي هذا يقول أبو جعفر النحاس (أهل اللغة جميعاً لا نعلم بينهم اختلافاً يقولون المسكين الذي لا شيء له ، والفقير الذي له الشيء اليسير ... والاشتقاق يوجب ما قاله أهل اللغة ، لأن المسكين مأخوذ من السكون، وهو عدم الحركة، فكأنه بمنزلة الميت، والفقير كأنه الذي كسر فقاره، فقد بقيت له بقية^(١) .

الثاني: دلت الآية ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ﴾ [البقرة : ٢٧٣] على أنه يملك شيئاً يستعين به ليكون ثوبه حسناً، وبهذا يخفى حاله على الجاهل الغافل، بأحوال الناس، والمجتمع، ولكن هذا الذي ملكه لم يسلبه صفة الفقر بنص القرآن^(٢) .

الثالث: الحديث المتقدم "ليس المسكين الذي ترده اللقمة ... " فقد جاء فيه في وصف الفقير أنه لا يجد غنى يغنيه، ولم يقل الرسول ﷺ أنه لم يجد شيئاً، بل وجد ما لا يكفي.

يمكن أن نقرر في ضوء ما تقدم أن المسكين فقير أظهر حاجته، وتمسكن، وسأل فلحقه وصف المسكين، إلى جانب وصف الفقر، ولهذا جاء في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ ، ليبين أن المسكنة للفقر، والحاجة وليس لشيء آخر، لأن الفقير عند العرب هو المحتاج، فمن أذله الفقر صار مسكيناً، والعرب تقول: ظلم المسكين فلحقه اسم المسكين، وهو من أهل الثروة واليسار، فالمسكنة هنا مسكنة خاصة^(٣) .

(١) معاني القرآن، ج٣، ص ٢٢٢ بتصرف، النحاس.

(٢) أحكام القرآن، ج٣، ص ١٢٢ بتصرف، الجصاص.

(٣) لسان العرب، ج٥، ص ٦١، و ج ١٣، ص ٢١٧.

وهذا فيما يبدو الذي جعل المفسرين يقتصرون على ذكر الفقير في مباحث هذه الآية باعتبار أن المسكين داخل في عداد الفقراء، ويؤيد هذا التوجه حديث النبي ﷺ " أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها إلى فقرائكم"^(١)، ومعلوم أنه لا يعني الفقير المتعفف، دون الفقير المسكين، لأن هذا الحديث مفسر، ومؤكد لمعنى الآية، والتي تظهر الحاجة في غالبية أصنافها، بخاصة الأول والثاني منها.

لما غاب هذا المعنى عن الرازي الفطن قال: إن الفقير أشد حاجة من المسكين وإلا قال ﷺ في الحديث...: "وأردها إلى مساكينكم"^(٢).

إن الفقر صفة مشتركة بين الصنفين، وبها استحق كل صنف منهما سهماً من الزكاة، وفي هذا الإطار يمكن البحث عن أيهما الأسوأ حالاً.

إن الفقير كما رأينا سيئ الحال، لأنه محتاج متعفف، لا يتفطن له، والمسكين كذلك سيئ الحال، فهو طوّاف يسأل يعطى حيناً ويرد حيناً، يرضى بالقليل، وهذا يعني أن صفة الأسوأ حالاً لا ترتبط بالأقل مالاً، فكلاهما سيئ الحال لاعتبارات تخصه، وهو ما ينبغي أن يلتفت إليه، ويؤخذ بعين الاعتبار عند البحث في سر تقديم الفقراء على المساكين في الآية، بعد أن ذكرنا وصفاً لحال كل صنف، مما قد يبدو أنه لا تناسب بين الأمرين.

الرأي القائل إن الفقير هو الأسوأ حالاً، لأنه لا يملك شيئاً بخلاف المسكين، استند إلى أدلة - سبقت - منها تقديم الفقراء على

(١) رواه البخاري، أنظر مختصر صحيح البخاري، حديث رقم ٤٧٥، ص ٣٥٥، الألباني.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٢، الرازي.

المساكين، فقال الرازي: (إنما أثبت الصدقات لهؤلاء الأصناف دفعاً لحاجتهم وتحصيلاً لمصلحتهم، وهذا يدل على أن الذي وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة، لأن الظاهر وجوب تقديم الأهم على المهم^(١))، وبمثل قوله قال ابن سعدي^(٢).

غفل أصحاب هذا الرأي عن أن للتقديم في القرآن دواهي، كثيرة، منها ما ذكروا، التقديم للأهم، والآكد في الحاجة، لكنه ليس ملحوظاً هنا.

ألا يرى أصحاب هذا الرأي أن الله تعالى قدّم الوصية على الدين في المواضع الأربعة التي اقترن بها ومنها قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]. وليس من قائل قط إن الوصية أوجب من الدين وآكد.

لقد قدّم الله تعالى الوصية على الدين، للعناية بها، لأن مظنة التفريط بها واردة، وأخر الدين إذ لا خوف من ضياعه، فهو حق ثابت لا يماري فيه أحد، وهناك من يطالب به، وبخلاف الوصية، ولهذا قدمها للتذكير بها، والتأكيد على إنفاذها.

هذا الملحظ في تقديم الوصية على الدين، هو عينه السبب في تقديم الفقير على المسكين، في الآية للاعتبارات التي سبق التفصيل فيها، فالمسكين كالدين لن يضيع حقه بظهور أمره، ومطالبته بحقه، وسؤاله وطوافه على الناس، فاعتاد الناس على تفقد أحواله، لقناعتهم بحاجته التي لا يماري فيها أحد.

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٩.

(٢) تيسير الكريم الرحمن، ج ٣، ص ٢٥٢، ابن سعدي.

حق لهذا الاعتبار تقديم الفقير لا لأنه لا يملك شيئاً، بل لأنه يملك ما يتوهم معه أنه مكتفٍ، ولا يحتاج إلى عون، بخاصة إذا لحظ الناس أن له حرفة أو وظيفة، فوجب تنبيه الناس إليه.

لقد لمح هذا المعنى عدد من المفسرين يقول ابن عطية (تقديم الفقراء في الآية لمعنى الاهتمام إذ هم بحيث إن لم يهتم به هلكوا والمسكين يلح ويذكر بنفسه)^(١).

يقول ابن العربي (الذي لا يسأل أولى، لأنه السائل أقرب إلى التفتن، والغنى والعلم به ممن لا يسأل، ولا يفتن له فيتصدق عليه)^(٢).

وعند الرازي (المسكين يسأل ومن سأل وجد، فكان المسكين أسهل وأقل حاجة)^(٣)، وما أحسن ما قال ابن الجوزي (لا يكاد الناس يعطون من لا يسأل، وهو الذي لا يسأل، يتحفظ بالتعفف من ظهور أثر الفاقة عليه، فيكون محروماً من قبل نفسه حين لم يسأل، ومن قبل الناس حين لا يعطونه، وإنما يتفتن له متيقظ)^(٤).

وعلى الرغم من عناية نصوص الكتاب والسنة بشؤون الفقير والتنبيه إلى ضرورة مراعاة أحواله، تجنباً لتجاهله، وعلى الرغم من تعرض العلماء لأوصاف الفقير، إلا أنه لم يلق العناية اللازمة له من قبل أصحاب الزكوات.

فما زالت طائفة من الفقراء مجهولة الحال محرومة، جعل الفقر نهارها ليلاً وليلها ويلاً، وما زالت أكثر الصدقات تذهب إلى المسكين

(١) المحرر الوجيز، ج ٦، ص ٥٣٦.
 (٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٧١، ابن العربي.
 (٣) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٣.
 (٤) زاد المسير، ج ٨، ص ٣٣.

السائل، ولربما يكون بعض أفراد هذه الطائفة غير محتاجين الحاجة الحقيقية، فيكون المتصدق والحالة هذه قد وقع في المحذور الشرعي من وجهين.

إن هذا الذي عرضنا له يملي علينا أن نبحث في حد الفقر الذي به يكون المرء مستحقاً للزكاة، دونما تفریق بين الفقير والمسكين، لأن المقام لا يستدعي هذا التفریق، إذ الهدف بيان المحتاج المستحق بعامّة.

لم يكن اختلاف العلماء في هذه المسألة بأقل من اختلافهم في مسألة التفریق بين الفقير والمسكين، مستندين في ذلك إلى آثار وأقوال وردت بهذا الشأن، ولولا أن في العرض لها ما يعين على الكشف عن مراد الله في معنى الفقير لأعرضت عن هذه المسألة لأن القرآن الكريم أعرض عنها ليبقى النص على عمومته، ويفهم في ضوء الحقيقة العرفية.

اتجهت طائفة من العلماء إلى ضبط حد الفقر والغنى بما يملك المرء من دراهم، ثم اختلفوا في عددها، فقال بعضهم من عنده أربعون درهماً فليس بفقير، واستدلوا بما رواه مالك عن رجل من بني أسد أن الرسول ﷺ جعل من سأل وعنده أوقية، فقد سأل إلحافاً، والأوقية يومئذ أربعون درهماً^(١).

وفي كتاب الأموال أن عمر رضي الله عنه لم يعط امرأة تملك أربعين درهماً، وقال لها: لم تحل لك الصدقة، وفي الحديث: سأل

(١) أخرجه أبو داود، ج ١، ص ٢٥٨، كتاب الأموال، ج ٣، ص ١١١٩، ابن زنجويه.

جعفر ميموناً: أعطاهما؟ قال: لا أدري، ولكن هذا الحديث معارض بفعله رضي الله عنه^(١).

وقال بعضهم من ملك خمسين درهماً فليس بفقير، واستدلوا بما رواه ابن مسعود عن رسول الله ﷺ أنه جعل الغنى خمسين درهماً أو عدلها ذهباً^(٢).

وزهب أهل الرأي إلى أن من يملك نصاب الزكاة لا يحل له أن يأخذ من الزكاة لأنه غني^(٣)، وإذا علم أن نصاب الزكاة هو في هذه الأيام قرابة (٥٠٠) ريال سعودي، تبين ضعف هذا القول بخاصة في العصر الحاضر.

قالت طائفة ثالثة: يكون الرجل فقيراً حتى يملك مائتي درهم، أو عدلها فاضلاً عما يحتاج من مسكن وخادم وأثاث، واستدلوا بما رواه عبد الله بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "من سأل وله عدل خمس أواق سأل إلحافاً"^(٤).

لقد روي إلى جانب هذه الآثار آثار أخرى تعارضها، فعن ابن عباس قال: سأل رجل رسول الله ﷺ إن لي أربعين درهماً أفمسكين أنا؟ قال: نعم^(٥).

-
- (١) كتاب الأموال، ج ٣، ص ١١٢٢.
 (٢) أخرجه أبو داود، ج ١، ص ٢٥٧، كتاب الأموال، ج ٣، ص ١١١٨، إسناده ضعيف لوجود حكيم بن جبير ضعيف رمي بالتشيع.
 (٣) معالم السنن، ج ٢، ص ٢٢٧، الخطابي، تحفة الأحوذى، ج ٣، ص ٣١٦، المغني، ج ٢، ص ١٢٢، ابن قدامة.
 (٤) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٨، الجصاص.
 (٥) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٩، الجصاص، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٨.

وروي أيضاً أن أصحاب رسول الله ، كان أحدهم يقبل الصدقة، وله من السلاح والكرع والعقار قيمة عشرة آلاف درهم^(١).

إن هذه الآثار وما في معناها مما أعرضت عن ذكره اختصاراً تدل بمجموعها على أنه يتعذر الاعتماد عليها للأسباب التالية:

١. إن عامة هذه الآثار لا ترقى إلى مستوى الاحتجاج بها سنداً ومنتناً، ففي أسانيدها بعمامة مقال، ومتونها متعارضة.

٢. يحتمل على فرض جواز الاحتجاج بها أنها كانت في بداية الهجرة والفقر يومئذ كثير، والمال قليل، فاستحب النبي ﷺ لمن عنده ما يكفيه ترك المسألة ليأخذها من هو أولى منه ممن لا يجد شيئاً^(٢).

٣. ليس في هذه الأحاديث - على ما فيها من مقال - النهي عن دفع الزكاة لهؤلاء، بل يفهم منها كراهة السؤال لمن ملك ما ورد في الأحاديث من مقدار.

وقد شدد ابن حزم في الإنكار على من اعتمد على هذه الأحاديث، وأبطل الاستدلال بها وحكم بأن الغنى لا يحدد بمبلغ معين^(٣)، ونقل القرطبي إجماع أكثر من يحفظ عنه من أهل العلم أن من يملك داراً وخادماً لا يستغني عنهما له أن يأخذ من الزكاة^(٤).

(١) معالم السنن، ج ٢، ص ٢٢٦، الخطابي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧٢.

(٢) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٩، الجصاص.

(٣) المحطى، ج ٢، ص ١٥٣-١٥٥.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧١.

إن الذي تطمئن النفس إليه، ويسلم من النقد وتعين عليه قاعدة العموم ويؤيده الواقع، أن حد الفقر يضبط بالعرف الذي يتأثر بمستوى المعيشة في المجتمع، وبمستوى دخل الفرد، وهذا ولا شك يختلف باختلاف الزمان، والمكان، فكم من شخص في مكان ما أو زمان ما يعد غنياً بما يملك، وآخر يملك مثله يعد فقيراً، لاختلاف المكان والزمان، وهو ما يسمى في لغة العصر بمستوى دخل الفرد، وهذا أوضح من أن يستدل له.

ثم إن هناك اعتبارات كثيرة تحدد مدى حاجة الفرد غير مقدار ما يدخله من نقد، وما أحسن ما قال الشافعي (قد يكون الرجل غنياً بالدرهم مع الكسب، ولا يغنيه الألف مع ضعفه، في نفسه، وكثرة عياله)^(١).

لا بأس أن نستأنس في هذا المقام بالآثار المتقدمة، فقد ورد فيها أن من ملك أربعين درهماً ليس بفقير - وإن قبلنا الاحتمال القائل بأن هذا كان في أول الإسلام سهل علينا تفهم ما روي أن الصحابة الكرام كان أحدهم يقبل الصدقة وعنده ما قيمته عشرة آلاف درهم، ولا بد أن يكون هذا بعد الفتوحات وتغير الأحوال.

إن التباين في مستوى المعيشة، وارتفاع الأسعار وانخفاضها وتغير قيمة العملة، وتجاوز الضروريات إلى غيرها، واختلاف البيئات، وما شابه ذلك كلها عوامل تسهم في ضبط حد الفقر، ومن مجموعها يتكون العرف الذي ينبغي أن يحتكم إليه، وهو الأنسب لصاحبة هذا التشريع لكل زمان ومكان.

(١) فتح الباري، ج ٣، ص ٣٤٢، ابن حجر، تحفة الأحوازي، ج ٣، ص ٣١٦.

يحسن بنا في هذا المقام أن نعرض لبعض الأوهام التي تسربت إلى بعض الأفهام، فإن ثمة أقواماً في عصرنا الحاضر، جعلوا للفقير المحتاج مواصفات في أذهانهم، توصله إلى حد الهلاك، والفقير المدقع، الذي يستهجن معه أن يملك شيئاً، أو أن ينظر بعينه إلى ما يزيد على سد رمقه، فإن ظهر لبعض الناس أن شخصاً ما اعتاد أن يأخذ من الزكاة لفقره، وإذا به يركب سيارة أو يملك بيتاً أو يلبس ثياباً جيدة أو في أيدي بعض نسائه أو بناته شيء من الحلبي، شنع الناس عليه، واتهموه بالتحايل، والجشع، وخذروا الناس من التعاطف معه.

إن هذه نظرات قاصرة، تدل على جهل أصحابها، بالحكمة من الزكاة، وأنها لا تعدو أن تكون في نظرهم حالات اسعافية تقدم لمن أشرف على الموت جوعاً، وحسب .

لقد ورد عن العلماء الكرام كلام يحسن بنا أن نورد بعضه في هذا المقام لعله أن يكون دافعاً لبعض الناس في إعادة النظر في موقفه من هذه القضية.

قال القرطبي المفسر (أجمع أكثر من تحفظ عنه من أهل العلم أن من له دار وخدام لا يستغني عنهما له أن يأخذ من الزكاة^(١)).

قال الميموني: ذكرت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) فقلت تكون للرجل الإبل والغنم تجب فيها الزكاة وهو فقير، ويكون له أربعون شاة، وتكون له الضيعة (الزرعة) لا تكفيه، أفيعطي من

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ١٧١.

الزكاة؟ قال نعم. وذكر قول عمر رضي الله عنه: أعطوهم وإن راحت عليهم من الإبل كذا وكذا^(١).

ونص الإمام أحمد رحمه الله من رواية محمد بن الحكم فيما - إذا كان له عقار، أو ضيعة يُغل عشرة آلاف أو أكثر ولا تكفيه فله أن يأخذ من الزكاة^(٢).

وبالجملة (فلا يمنع من الفقر والمسكنة وجود مسكن لائق به، أو وجود ثياب كذلك، ولو كانت للتجمل، وكذا لا يمنع وصف المرأة بالفقر والمسكنة وجود حلي لها تحتاج للتزين بها عادة)^(٣)

وبالجملة فإنه ينبغي أن ينزل الناس منازلهم، كما ورد عن النبي ﷺ فيما ترويه عن عائشة (انزلوا الناس منازلهم)، والتي كانت رضي الله عنها تستحضر هذا التوجيه النبوي الكريم ذلك أنها كانت ذات يوم تتناول طعامها فمر بها سائل مسكين، فقالت: ناولوا هذا المسكين قرصاً، ثم مر رجل يركب فرساً، فقالت أدعوه إلى الطعام، فقيل لها: لماذا تعطين المسكين قرصاً وتدعين هذا الغني إلى الطعام، فأجابت إن الله تعالى أنزل الناس منازلهم، ولا بد لنا أن ننزلهم تلك المنازل، هذا المسكين يرضى بالقرص، وقبيح أن نعطي هذا الغني وهو على هذه الهيئة قرصاً.

ويذكر في هذا المقام قصة عبد الله بن المبارك حين سأله رجل وهو بين أصحابه فأمر له بعشرة دراهم، فلما خرج الرجل قال بعض الحاضرين لابن المبارك - معاتباً له - على عطائه - إن هذا الرجل الذي أعطيته عشرة دراهم يأكل اللحم المشوي والقالودج - وهو طعام

(١) المغني، ج ٢، ص ٦٦٤، ابن قدامة.

(٢) مطالب أولى النهى، ج ٢، ص ١٣٥.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة، ج ١، ص ٦٢٥.

غال - كان هذا المعترض يريد أن يقول لابن المبارك إن هذا الرجل ليس فقيراً ولا يستحق.

فلما سمع ابن المبارك هذا الكلام غضب من جلسائه، وقال لو أخبرتموني بهذا لأعطيته مائة درهم. لله در السلف. ما أوسع أفقهم وأبعد نظرهم، وأدق فهمهم، وأصوب فقههم، وأحسن تصرفهم.

إن هذه النصوص - ومثلها كثير - تدل على استيعاب أصحابها لأهداف الزكاة الكبرى، واستحضارهم أنها ليست مجرد عمليات إسعافية تقدم فقط لمن أشرف على الهلاك. وإنما هي نظام متكامل يهدف إلى رفع مستوى المعيشة لدى أفراد المجتمع الإسلامي.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا العرض أننا ندعو إلى التساهل في إعطاء الزكاة، دونما تمييز بين غني وفقير، في ذلك أن قضية التأكد من استحقاق الشخص لها، وأنه من أهلها في غاية الأهمية لتعلق الأجزاء وعدمه بها، وإنما ندعو إلى إعادة النظر في مواصفات الفقير التي استقرت في الأذهان وصورته على أنه ذلك الإنسان البائس الذي لا يجد ما يسد به رمقه ولا ما يستر به عورته، يفترش الأرض ويلتحف السماء.

إن عرض هذه القضية يستدعي الحديث عن قضية أخرى ذات صلة بها، وهي مقدار ما يعطى المستحق للزكاة منها بخاصة الفقير والمسكين.

النصوص التي بين أيدينا - ومنها آية الصدقات - لم تعرض لهذه القضية، وإنما تركت للعرف لتغيير الأحوال والأزمان والتباين في احتياجات الأشخاص، وهو ملحوظ وجيه معتبر في ضوء استحضار الغاية من الزكاة، وهي سد خلة المسلمين، كما قال الإمام الطبري،

بيد أن طائفة من الناس غاب عنهم هذا البعد، فتوهموا أنه يكفي إعطاء الفقير من الزكاة ما يكفيه لطعام يومه أو ستر عورته، وحسب ، ويكون مضطراً للسؤال كل يوم أو كل شهر. وبهذا يبقى هذا الفقير محتاجاً لغيره إلى ما شاء الله، ولا يمكنه بحال الخروج من دائرة الفقر.

إن للعلماء الكرام رأياً آخر يتسم ببعد النظر، ويؤدي إلى تحقيق الغاية من الزكاة، وهي سد خلة المسلم الفقير ليستغني عن غيره، وفي هذا يقول أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه (إذا أعطيتهم فأغنوا)^(١).

لقد وردت عبارات عن العلماء توضح معنى الاستغناء، هذا يفهم منها حرصهم على أن يصبح الفقير المحتاج غنياً بما يأخذ، رغبة في تقليل عدد الأشخاص المسجلين في قائمة الفقراء، وأملاً في زيادة عدد الأغنياء.

إن هذا التوجه يقتضي السعي إلى أن يصبح الفقير عنصراً منتجاً، لا عنصراً مستهلكاً، وحسب، يمتهن السؤال.

جاءت أقوال العلماء مؤيدة لهذا التوجه، فقد قال الشافعي رحمه الله (يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرج منه ذلك من حد الفقر إلى الغنى، قل ذلك أو كثر)^(٢).

وجاء في الاتجاه نفسه كلام بعض العلماء مفصلاً (من كانت عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت ... ويختلف ذلك باختلاف الحرف والزمان

(١) الأموال، ص ٦٧٦، أبو عبيد.

(٢) أحكام القرآن، ج ١، ص ٤٦٣، الجصاص.

والمكان والأشخاص، فمن كانت حرفته يبيع الجواهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها، ومن كان تاجراً أو خبازاً أو عطاراً أو صرافاً أعطي بنسبة ذلك، فإن لم يكن محترفاً ولا يحسن صنعة أصلاً ولا تجارة ولا شيئاً من أنواع المكاسب أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده^(١).

لقد كان بعض السلف يحبذ أن يعطي زكاته إلى بيت واحد من بيوت المسلمين لعله أن يستغني بها، كأن يضعها في تجارة أن يشتري بها عقاراً، يكفيه عن السؤال، وهذا أفضل من توزيعها على عدة أشخاص بخاصة إذا كانت هذه الزكاة ليست كثيرة، حيث لا ينال الشخص الواحد إلا شيئاً يسير يصعب استثماره، ولا أحسب أن كثرة الأشخاص المستفيدين من الزكاة تؤدي إلى كثرة الأجر، ولا أحفظ في هذا الأمر دليلاً، بل الأوجه أن يقال إن عظم الأجر منوط بمدى النفع الذي حصل.

إن هذا التوجه الذي نحبذه ونروج له، يقتضي في الغالب الاستعانة بالمؤسسات والجمعيات الخيرية تجنباً لتجمع الزكاة في بيوت مخصوصة.

إذا ساغ لنا في المسألة السابقة أن نبقي اللفظ على عمومته، ونعرض عن المخصصات، فإن هذا لن يسوغ لنا ونحن نتحدث عن صفة الفقير الذي يعطى من الزكاة، فلا بد والحالة هذه من اعتبار المخصصات الواردة على هذا العموم والتي أخرجت منه الأصناف التالية:

الأول : الفقير الكافر :

(١) انظر المجموع، ج ٦، ص ١٩٣ فما بعدها بتصريف.

يخرج من هذا العموم الفقير الكافر، ذمياً كان أو غيره، فإنه لا يعطى من الزكاة الواجبة، وخالفت في ذلك طائفة مستندة إلى أقوال، وأفعال تجيز إعطاء الزكاة لغير المسلمين، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة : ٨].

ليس في الآية دليل على ما ذهبوا إليه، فإنها نزلت^(١) في رفع الحرج عن المسلمين الراغبين في بر أقاربهم كالآباء والأمهات بما يرونه من صور البر الكثيرة، وليس منها الزكاة، لأنها محصورة بنص القرآن الكريم.

وردت أقوال عن السلف تفسر المسكين بالذمي، فعن عمر بن الخطاب في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ .. قال هم ذمي أهل الكتاب^(٢)، وروى عنه رضي الله عنه أنه فرض عطاءً لليهودي كبير في السن من بيت المال، مستدلاً بأية ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾، وقال هذا من مساكين أهل الكتاب^(٣).

ونقل الطبري^(٤) عن عكرمة لا تقولوا لفقراء المسلمين مساكين، إنما المساكين مساكين أهل الكتاب، وتابعه في ذلك بعض المفسرين المعاصرين^(٥)، كما أسلفنا.

(١) أسباب النزول، ص ٤٠٥، الواحدي، أخرجه أبو داود، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) المصنف، ج ٤، ص ٤٠، ابن أبي شيبة، ط السلفية.

(٣) أحكام القرآن، ج ٤، ص ٥٦، الكيا الهراسي، الطبري.

(٤) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٨.

(٥) التفسير القرآني، ج ٧-١٠، ص ٨١٠، الخطيب، والتفسير المنير،

ج ٩-١٠، ص ٢٥٩.

جاءت روايات تفيد أن بعض التابعين كان يضع ثلث زكاته في الرهبان^(١).

ويرد على هذه الطائفة فيما ذهبت إليه وعلى أدلتها بما يلي :
أولاً: من حيث ثبوتها فإن الغالب في أسانيدنا أنها لا تخلو من مقال، فلا يحتج بها.

ثانياً : يحتمل أن يكون بعضها خارج دائرة البحث، فإن الظاهر أن عمر رضي الله عنه أمر بإعطاء اليهودي من بيت المال، وأكثر ما كان فيه من الغنائم والجزية، والخلاف إنما في إعطائهم من الزكاة والتي في الأصل أن توزع في أماكن تحصيلها ولا تصل إلى بيت المال.

ويحتمل أيضاً أن بعض هذه العطايا من السلف كان من سهم المؤلفة قلوبهم، وبذلك لا يكون فيها دليل على هذه المسألة، أو من صدقة التطوع^(٢).

ثالثاً: وردت روايات كثيرة عن السلف تنهى عن وضع الزكاة في غير المسلمين، فقد أفرد صاحب كتاب الأموال باباً جاء فيه (باب السنة في أن لا يعطى من الزكاة الواجبة أحد من المشركين) ذكر فيه ثمانى روايات مأثورة، تنهى عن صرف شيء من الزكاة لغير المسلمين، ثم عقب عليها بقوله (وعلى هذا الأمر عندنا، أنه لا يُعطى من الزكاة، ولا من كفارة الظهار، ولا من جزاء الصيد، ولا من

(١) كتاب الأموال، ج ٣، ص ١٢٧٦، ابن زنجويه.

(٢) كتاب الأموال، ص ٨٠٥، أبو عبيد.

الفدية، ولا من كفارة الصوم أحد من المشركين فمن فعل فعليه أن يعيد^(١).

وعن مالك قال: لا يعطى أهل الذمة من الزكاة شيئاً^(٢)، ومثله عن سفيان الثوري أنه نهى أن تدفع الزكاة إلى يهودي، أو نصراني^(٣). جاء في الشرح الكبير: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الذمي لا يُعطى من الزكاة.

ورد في أحكام القرآن للشافعي^(٤) عن عبيد الله بن الحسن أنها تعطى للذمي إذا عدم المسلم، وهو رأي إلى التلفيق أقرب منه إلى التوفيق، مبني على نظرة قاصرة إلى الزكاة، فإن مصارفها ثمانية، ولا يخلو مجتمع مسلم، من واحد منهم، قال الجصاص (لو جاز إعطاؤها إياهم بحال لجاز في كل حال لوجود الفقر كسائر فقراء المسلمين)^(٥).

رابعاً: إن تفسير المساكين في آية الصدقات بأنهم مساكين أهل الكتاب يفضي إلى إشكال كبير، فقد حث القرآن الكريم على العناية بالمساكين في ثلاثة وعشرين موضعاً، وجعل لهم الكفارات، فهل تكون هذه الكفارات لأهل الكتاب، إن كان ذلك كذلك فهو في غاية السقوط والتهافت، ولا أعتقد أن أحداً قال به البتة.

وإن كان غير ذلك فقد حصل تفريق بين متمثلات، وخروج على قواعد التفسير، وقواعد الترجيح فيه.

- (١) أنظر كتاب الأموال، ج٣، ص ١٢١٠ فما بعدها، ابن زنجويه. صحيح ابن خزيمة، ج٥، ص ٦٤.
- (٢) المدونة الكبرى، ج١، ص ٢٥٧.
- (٣) كتاب الأموال، ج٢، ص ١١٧.
- (٤) الشرح الكبير، ج٧، ص ٢٨٤.
- (٥) أحكام القرآن، ج٢، ص ١٣٦، الجصاص.

إن الرأي السابق دفع من مالوا إليه إلى التكلف، وحسبنا دليلاً على هذا فهمهم، وتوجيههم لحديث معاذ، لما وجهه الرسول ﷺ إلى أهل اليمن والذي جاء فيه ... فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، قالوا^(١) (يحتمل أنه أراد أن تؤخذ الزكاة من أغنياء كل إقليم وترد على فقرائه، وهم فقراء أهل الكتاب باعتبار الإقليمية والمواطنة والجوار يعدون من الفقراء المنسوبين إلى أولئك الأغنياء ... وخلصوا من هذا إلى أن دلالة حديث معاذ لا تقاوم عموم النصوص الأخرى التي تجيز الدفع لفقراء أهل الكتاب).

إن هذا التوجيه خطأ لأمرين:

١. أن الزكاة لا تؤخذ من غير المسلمين بالإجماع^(٢)، وهو ما يؤيده حديث معاذ المتقدم، وعموم الآيات الواردة في فرض الزكاة، مما يعني أن لفظ الأغنياء الوارد في حديث معاذ محمول على المسلمين منهم.

وهذا يستلزم حمل الفقراء في الحديث نفسه على فقراء المسلمين فقط، وإلا صار معنى الحديث، وما في معناه أن الزكاة تؤخذ من أغنياء المسلمين، وترد إلى فقرائهم وفقراء الديانات الأخرى، وهذا اضطراب واضح في الاحتكام إلى اللغة والسياق، ومقاصد الزكاة.

٢. القول بأن حديث معاذ لا يقاوم عموم النصوص الأخرى، يوهم أن ثمة نصوصاً معتبرة من حيث ثبوتها ودلاتها، في جواز الدفع لغير المسلمين، وهذا غير صحيح، بل العكس هو خلافه، كما مر

(١) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٧٠٧، د. القرضاوي.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٤٠، ابن القيم.

بنا من نصوص، وقد نقل ابن المنذر الإجماع، على عدم جواز إعطاء الذمي من الزكاة، وصحح نقله هذا ابن قدامة^(١)، وورد في الجمل على الجلالين الاتفاق على عدم إعطاء الكافرين من الزكاة^(٢).

لسنا في هذا المقام بصدد الحديث عن سماحة الإسلام، حتى نسمح لأهل الكتاب بمزاحمة فقراء المسلمين، ومساكينهم على الزكاة، وقد يفضي هذا إلى مزاحمة غير المسلمين أصحاب الأصناف الأخرى، كالغارم وابن السبيل لأن الحكم واحد. وبذلك تخرج الزكاة عن مقاصدها وأهدافها.

خامساً: الزكاة تكافل اجتماعي، بين المسلمين، يدفعها الأغنياء، منهم بطيب نفس لعلمهم أنها تذهب إلى إخوان لهم في الدين، وقد سميت هذه العبادة بالزكاة، لأنها تطهر نفس من يدفعها، وتطهر نفس من يأخذها، من الحقد والحسد ويرضى عن الأغنياء، ويدعو لهم، وهذه المعاني غير ملحوظة عند إعطاء الذمي.

وإذا كاد الإجماع ينعقد، على عدم إعطاء الفقير الكافر من الزكاة على الرغم مما قد يبدو من الجانب الإنساني، فإنه من باب أولى أن لا يعطى منها كافر من الأصناف الأخرى، كالغارم وابن السبيل، وفي الرقاب وهذا محل إجماع^(٣)، رأينا الإشارة إليه لمناسبة المقام له تجنباً لتكرير ذكره مع بقية الأصناف.

(١) المغني، ج٤، ص ١٠٦، معالم السنن، ج٢، ص ٢٥١.

(٢) الجمل على الجلالين، ج٢، ص ٢٩٢، سليمان الجمل.

(٣) الشرح الكبير، ج٧، ص ٢٣٨-٢٤٣، شمس الدين ابن قدامة.

الثاني : الفقير الهاشمي

تضافرت الأدلة على أن الزكاة تُحرم على آل النبي ﷺ، ومنها ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: "أخذ الحسن بن علي رضي الله عنهما، ثمرة من تمر الصدقة فجعلها في فمه، وكان طفلاً، فقال النبي ﷺ كخ كخ، ليطرحها، ثم قال: أما شعرت أننا لا نأكل الصدقة"^(١). وفي رواية عند مسلم "إننا لا تحل لنا الصدقة"^(٢).

للعلماء كلام وخلاف، في تحديد المراد بآل النبي ﷺ، والأكثر على أنهم آل علي، وأل عقیل، وآل جعفر، وآل العباس، وآل الحرث^(٣).

توسع العلماء في هذه المسألة كثيراً، وفرعوا عنها مسائل كثيرة فصلت في كتب الفقه، فمنهم من جعل الحكم مطلقاً^(٤)، ومنهم من ربطه بأخذهم من الخمس، فإن عدم، جاز لهم الأخذ^(٥)، وآخرون أجازوا لبني هاشم أن يأخذوا من صدقاتهم هم^(٦)، وهي تفصيلات خارجة عن مقاصد هذا البحث.

إن الأحاديث الواردة في المنع صحيحة، صريحة، في دلالتها، وهي مخصصة لعموم اللفظ في آية الصدقات، ويصعب تجاهل هذه

-
- (١) رواه مسلم، باب تحريم الزكاة على رسول الله وعلى آله، ج ٢، ص ٧٥١.
(٢) رواه مسلم في الباب السابق، ج ٢، ص ٧٥١.
(٣) صحيح مسلم، باب فضائل أهل البيت، أنظر مختصر صحيح مسلم، ص ٤٣٩، بذل المجهود، ج ٨، ص ١٩٠.
(٤) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٧٢٩.
(٥) المجموع، ج ٦، ص ٢٢٧.
(٦) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٠٩، الكيا الهراسي.

النصوص لاحتمالات وتخريجات، مع احتمال أن تكون هذه المسألة من المسائل التي يتغير فيها الحكم بتغير الأحوال.

وحسبنا في هذا المقام، أن نشير إلى طرف من الحكم، التي من أجلها حرمت الصدقة على آل النبي ﷺ، فقد جعل الله تعالى كل الأموال الواردة إلى بيت المال بيد رسول الله ﷺ يتصرف فيها كيف يشاء، ووصف نفسه بأنه قاسم، والله يعطي^(١)، ومع هذا لم يسلم ﷺ من لزم المنافقين، واعتراضاتهم على قسمته، على الرغم من تصريحه مراراً بأنه لا يحل له، ولا لآله شيء منها. وفي تحريم الصدقة عليه وعلى آل ﷺ قطع لتعلق نفس أحد منهم فيها، وهم يرونه كالريح المرسلة، لا يدع شيئاً بين يديه، فهي بعد تحريمها لم تعد تعني أحداً منهم، ولن يجد أحد من آل بيته في نفسه شيئاً، وهو يرى رسول الله ﷺ يوزعها.

ولا يخلو تحريمها من درس في النزاهة، لمن ولي أمر المسلمين، وهذا كله يفسر لنا لِمَ سماها الرسول ﷺ أوساخ الناس، فإنه كان يحرص على إبعاد آل عنها حتى لا تتعلق نفوسهم بها، وليس ببعيد هذا القول، في تحريم الصدقة من الحكمة من تحريم ميراثه ﷺ حين تصريحه فقال " إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة"^(٢) فما بين يديه من مال سواء أكان صدقة أو غيرها، فإنه لن يؤول إلى أحد من آل بيته بميراث.

وبهذه الأحكام أغلق ﷺ الباب أمام كل همس، ولزم في موضوع المال، شقيق النفس، حتى لا يظن ظان، أو يتقول متقول، إلا من

(١) من حديث رواه مسلم، أنظر صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧١٩.

(٢) رواه البخاري، باب فرض الخمس، ج ٤، ص ٤٢.

كان من المنافقين، وهؤلاء لا اعتبار لهم لأنهم كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْطُوا مِنْهَا رِضْوَانًا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْحَطُونَ﴾ [التوبة: ٥٨].

الثالث: الفقير القريب:

ونعني به على الأرجح والد المزكي، وولده، فإنه لا يجوز دفع الزكاة إليهما لأمرين:

الأول: ذكره ابن المنذر، ونقل الإجماع عليه بقوله (اجمع أهل العلم، على أن الزكاة لا يجوز دفعها إلى الوالدين، في الحال التي يجبر فيها الدافع إليهما، على النفقة عليهم، ولأن دفع الزكاة إليه يغنيهم عن نفقته، ويسقطها عنه، ويعود نفعها إليه فكأنه دفعها إلى نفسه فلم تجز، كما لو قضى دينه، وكذا الحال مع الأبناء لأنهم جزء منه وتلزمه نفقتهم^(١)).

يؤيده أن الرسول ﷺ جعل مال الولد، مالا لأبيه، في قوله "أنت ومالك لأبيك"^(٢)، وهذا يعني أن منافع الأملاك متصلة بين الوالدين، والأولاد، فلا يقع الأداء تمليكا للفقير من كل وجه، بل يكون صرفاً إلى نفسه من وجه^(٣).

الثاني: أن الإنسان يكون مستغنياً بالفعل، وبالقوة، فإن كان الولد غنياً فإن الأصل أن أباه كذلك، وإن لم يملك شيئاً لأن المعول عليه الكفاية، وهي حاصلة للأب، والعكس كذلك، ويلحق بهذا

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٨٩، المغني، ج ٤، ص ٩٨.
 (٢) أخرجه ابن ماجة، رقم ٢٢٩١، قال الألباني في إرواء الغليل صحيح، ج ٣، ص ٣٢٣.
 (٣) بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٩.

الزوجة، لأن الزوج مكلف شرعاً بالإففاق عليها، ولم تسلم المسألة من الخلاف، فقد أجاز قوم ذلك، ومنهم ابن تيمية، الذي قال : إذا كان أحدهما فقيراً ففيه خلاف، والأظهر جوازه^(١).

وتحسن الإشارة إلى أن دفع الزكاة إلى القريب، الذي لا تلزم المزكي نفقته تعد صدقة وصلة رحم في آن واحد، كما في الحديث أن زينب زوج عبد الله بن مسعود سألت رسول الله ﷺ "أيجزيء عني أن أنفق على زوجي، وعلى أيتام في حجري، قال: نعم ولها أجران أجر القرابة، وأجر الصدقة"^(٢).

وهي من المسائل التي يغفل عنها الناس، أو يتجاهلون لها لأسباب غير معتبرة، وكان الإمام مالك يدفع زكاته لأقاربه، ويقول أفضل من وضعت فيه زكاتك قرابتك الذين لا تعول^(٣)، وفي المسألة بعمامة تفصيلات خارج هدايات الآية استوعبتها كتب الفقه.

الرابع : الفقير القادر :

أخرج بعض العلماء الفقير القادر من عموم قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ [التوبة : ٦٠] واستدلوا بأحاديث رويت عن النبي ﷺ منها : "لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي"^(٤)، وروي أيضاً أن رجلين سألا رسول الله ﷺ من الزكاة، فرأهما قادرين على الكسب، فقال لهما : "أما إنه لا حق لكما فيها"، وفي رواية "لا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب"^(٥).

-
- (١) الفتاوى، ج ٢، ص ٩٢.
 (٢) رواه البخاري، كتاب الزكاة، رقم ٧٢٨، ص ٣٤٨، مختصر البخاري.
 (٣) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٧٢، ابن العربي.
 (٤) في معالم السنن، ص ٢٣٤، أنه موقوف على عبد الله بن عمرو.
 (٥) المصنف، لابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٤٢٤، ط دار التاج.

يرى بعض العلماء جواز إعطاء الفقير، مطلقاً دون اعتبار لقوته، وقدوته على العمل، يقول ابن العربي (والحديث - يعني لا تحل الصدقة لغني - لا يركن إليه، ولا ينبغي أن يعول على هذا فإن النبي ﷺ كان يعطيها للفقراء الأصحاء، ووقفها على الزمنى باطل، وهذا أولى من ذلك بالاتباع، وأقوى منه في الارتباط والانتزاع^(١)).

وأبطل الجصاص هذا القيد وأطال، واستدل بعموم الآيات التي أعطت الفقير دون إشارة إلى القدرة والاكتساب، وضعف الحديثين المتقدمين للاختلاف في رفعهما، والاضطراب في متنها.

وقال: رويت أخبار هي أشد استفاضة، وأصح طرقاً من هذين الحديثين، ومعارضة لهما، وساق عدداً منها، ثم خلس من هذا إلى القول بأن غاية ما يستفاد من الأحاديث التي تنهى عن إعطاء الفقير القادر أنها للتنزيه، أو أن حقه في الزكاة ليس كحق العاجز والمريض^(٢).

وحمل بعضهم هذه النصوص على تحريم السؤال وليس تحريم الأخذ منها^(٣)، فإن أعطي من هذه حالهم، وأوصافهم، جاز لهم الأخذ.

ويستأنس في هذا المقام بأن مسلماً في صحيحه بؤب لعدد من الأحاديث بالأبواب التالية: باب النهي عن المسألة، باب كراهة

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٧٢.
 (٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١، الجصاص باختصار.
 (٣) المغني، ج ٤، ص ١٢٠.

المسألة للناس، باب إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألة ولا إسراف^(١).

يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، بالقول بأن أحاديث النهي تتسق مع التوجه العام للشارع الحكيم، الداعي إلى العمل، وإلى ضرورة السعي والاجتهاد للكسب.

فإن خير ما أكل المرء من عمل يده، وبه يصون ماء وجهه، وتصبح يده عليا تعطي لا سفلى تأخذ، فلا غرو أن يوجه الرسول ﷺ القادر على الكسب، إلى عدم الالتفات إلى الزكاة ليتيح الفرصة للعاجز.

بيد أنه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، أن الفقير قد يكون قادراً على العمل ساعياً إليه، جاداً في البحث عنه، لكنه لا يجده بخاصة في هذا العصر الذي صارت البطالة من أبرز سماته.

ولقد أحسن ابن عباس رضي الله عنهما عندما عدَّ هذا الصنف محروماً، وذلك في تفسيره قول الله تعالى: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [الذاريات: ١٩] فقال: المحروم المحارف^(٢)، وهو المحدود المحروم عكس المبارك، وعن ابن عباس أيضاً أنه الذي يطلب الدنيا وتدبر عنه، ولا يسأل الناس.

وقد يكون قادراً على العمل ويعمل، ولكن دخله لا يكفيه، وما أنسب قول عمر رضي الله عنه في هذا الصنف (ليس المسكين الذي

(١) انظر صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧١٨-٧٢٣.

(٢) روح المعاني، ج ٢٧، ص ٩.

لا مال له، ولكن المسكين الأخلق الكسب، الذي تكون نفقته أكبر من كسبه^(١).

إن هذه الفئة من الناس حري أن يلتفت إليها، بأن يكون لها نصيب من الزكاة، حتى يتيسر لأفرادها عمل مناسب، فإن الأنظمة الرأسمالية تعطي العاطلين عن العمل، معونة مادية منتظمة، حتى يجدوا العمل المناسب، والإسلام سابق لكل هذه الأنظمة، بحسن رعايته لأفراده، والحنو عليهم.

إن إعطاء هذه الفئة من الزكاة، يحول دون انحرافهم، عن طريق التوجه إلى الكسب غير المشروع - وكثير منهم يملك الإمكانيات، التي قد توظف في هذا المجال، لأنهم بعامتهم متعلمون، كما يحول هذا الأسلوب دون انحرافهم الفكري، فما تسربت الأفكار الشيوعية، والاشتراكية إلا من هذا الباب.

إن هذه الفئة ليست فقط من أهل الزكاة، إنما هي من الصنف الأول المتعفف، ولهذا ينبغي أن ينشأ صندوق خاص بهم يمول من أموال الزكاة يكون له نظامه الخاص به.

يقول د. القرضاوي^(٢): إن القادر على الكسب الذي تحرم عليه الزكاة هو الذي تتوافر فيه الشروط التالية:

١. أن يجد العمل الذي يكتسب منه.

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٨، الطبري، تفسير القرآن العظيم، ج ٢،

ص ٣٧٨. موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص ٤٦٩، د. محمد رواس.

(٢) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٥٥٩، وعرض لهذه الضوابط النووي في المجموع، ج ٦، ص ١٩٠.

٢. أن يكون هذا العمل حلالاً شرعاً، فإن العمل المحظور في الشرع بمنزلة المعدوم.

٣. أن يقدر عليه من غير مشقة شديدة، فوق المحتمل عادة.

٤. أن يكون ملائماً لمثله، ولاثقاً بحاله، ومركزه ومروءته، ومنزلته الاجتماعية.

٥. أن يكتسب منه قدر ما تتم به كفايته، وكفاية من يعولهم.

العاملون عليها:

إن الحاجة قائمة - في كثير من الأحيان - إلى وجود من يكون واسطة بين الأغنياء، وبين الأصناف المستحقة للزكاة، لاعتبارات كثيرة، منها ضمان تحصيلها، وضمان وصولها إلى مستحقيها، ومن أجل هذا جعل الله تعالى للسعاة العاملين في مجال الزكاة - جمعاً وتوزيعاً - سهماً منها.

يرد في هذا المقام تساؤل - سبق مثله - بشأن تحديد العامل، فقد توسع قوم^(١) في هذا الصنف، فأدخلوا في العاملين على الزكاة، كل الذين يعملون في الجهاز الإداري، لشؤون الزكاة من جباة يحصلونها ومن خزنة، وحراس يحفظونها، ومن كتبة، وحاسبين يضبطون واردها ومصروفها، ومن موزعين يفرقونها على أهلها.

إن دلالة اللفظ العامة واحتياجات هذا الركن قد تسمح بهذا التوسع في معنى العاملين، بخاصة إذا عنيت الدولة بشؤونها،

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ١٧٨، تيسير الكريم الرحمن، ج٣، ص ٢٥٢، فقه الزكاة، ج٣، ص ٥٧٩.

وأنشأت لها مؤسسات خاصة، على أن يؤخذ بعين الاعتبار عدم المبالغة في أعداد العاملين حتى لا تصبح الوسيلة غاية.

لقد أصاب ابن العربي^(١) عندما رد ما روى عن الإمام مالك^(٢) من أنه جعل أجره العامل من بيت المال، وليس من الزكاة، لأنه لا اجتهاد مع النص، ولكن لا ينبغي أن يغفل هذا الرأي المنقول عن مالك، إذا دعت الحاجة للاستعانة بأعداد كبيرة من العاملين. يسهم في تفهم هذا المعنى أمران :

الأول: أن العامل على الزكاة وكيل عن مستحقيها، وهذا تخفيف من الشارع الحكيم عن الأغنياء، حين يتحمل الفقراء والمساكين، وبقية الأصناف دفع أجره العامل، ولهذا ينبغي أن لا يبالغ فيما يؤخذ منهم.

الثاني: أن ما يأخذه العامل أجر، ولهذا يقدم عند التوزيع على غيره، إذ لا مندوحة من دفع أجره له، بخلاف بعض الأصناف الأخرى، فإن ما تأخذه ليس لازماً، وهذا يعني أن التوسع في أعداد العاملين، يفضي إلى اقتطاع جزء كبير من الزكاة قبل توزيعها، وهو ما ينبغي تجنبه قدر المستطاع.

ويرى بعضهم أن رب المال يتحمل جزءاً من هذه النفقات، مثل أجره الوزان والكيال والحاسب^(٣)، لأن عمل هؤلاء لمصلحة رب المال، بخلاف الساعي الذي يحملها إلى مستحقيها، وهو تفصيل حسن.

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٢.
 (٢) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧٨.
 (٣) المغني، ج ٨، ص ١٠٨.

إن في التعبير باسم الفاعل (العاملين) إشارة إلى وجوب بذل الجهد، ومباشرة العمل، لارتباط الاستحقاق به فقط، فإن اسم الفاعل^(١) صفة تؤخذ من الفعل المعلوم، لتدل على معنى وقع من الموصوف بها أو قام به على وجه الحدوث لا الثبوت ككاتب.

والمراد بالحدوث أن يكون المعنى القائم بالموصوف متجدداً، بتجدد الأزمنة، وقد أكد الرسول ﷺ على ضرورة أن يقوم العامل بعمله، على أتم وجهه، وجعل العامل الأمين أحد المتصدقين^(٢)، وشبهه بالغازي، وغلظ في عقوبته إن خان أو قصر^(٣).

إن التعبير بـ "على" في قوله: "عليها"، يفيد ولاية العامل على الزكاة، ومسؤوليته عنها أمام الله، ثم أمام ولي الأمر وأصحابها، ومستحقيها، ويفهم مما تقدم أن العامل هو من تدعو الحاجة إلى وجوده ومن يقوم بالفعل بما لا بد منه، فيأخذ منها وقت مباشرته لعمله.

إذا علم هذا تبين بطلان الرأي القائل: لا يعطى العامل من الزكاة إلا إذا كان فقيراً^(٤)، فإن من يأخذ من الزكاة لمصلحته يشترط فيه الحاجة، كالفقير، وابن السبيل مثلاً، أما من يأخذ لمصلحة لغيره فإنه لا تشترط فيه الحاجة والفقير كالعامل، وإلا قد تتعطل المصالح. فإن العامل كما أسلفنا يأخذ مقابل عمل يقوم به، ولا علاقة له بالفقر، ثم إن هذا الشرط زيادة على النص بلا دليل، وهو مخالف أيضاً لما ورد من آثار.

(١) مغني اللبيب، ص ٥٩٨، ابن هشام.

(٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٢٦٤.

(٣) صحيح ابن خزيمة، ج ٥، ص ٥١.

(٤) نسبه الرازي في تفسيره، ج ٥، ص ١٢٣، إلى الحسن.

فقد استعمل رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأعطاه على عمله^(١) واستعمل أبو بكر الصديق عدي بن حاتم رضي الله عنهما وأعطاه على عمله^(٢) وعلى هذا جرت السنة، بل إن كون العامل غنياً أحرى أن يقنع بأجره، ويكف يده عما لا يحل له، مما يجمع أو من الهدايا التي قد تقدم له، وتضر بأهل الزكاة، ونقل صاحب بذل المجهود^(٣) الإجماع على إعطاء العامل من الزكاة ولو كان غنياً.

إن في نص القرآن الكريم على العاملين ضمن آية الصدقات، والتطبيق النبوي، في هذا المجال، والخلفاء من بعده دليلاً على ضرورة عناية الدولة بأمر الزكاة - جمعاً وتوزيعاً - وأن لا تترك هذا الأمر - دائماً - للناس، ولا جهوداتهم، لأن ذلك كثيراً ما يؤدي إلى خلل أو تهاون، بل قد يؤدي إلى تعطيل هذا الركن في مجتمعات بأكملها، - إلا من رحم الله من أفراد قلة - والواقع المؤسف يشهد لهذا، لكننا على الرغم من هذا لا نرى ما يراه الجصاص^(٤) من وجوب استعمال العامل عليها، وأنه لا يجزئ أن يخرجها بنفسه.

تبرز في ضوء حديث بعض العلماء عن وجوب دفع الزكاة إلى العاملين عليها، المكلفين من قبل الدولة، تبرز في ضوء هذا أهمية الدور الذي تقوم به الجمعيات الخيرية والمؤسسات الإسلامية، حيث إنها تؤدي الدور نفسه الذي أوكل إلى العاملين عليها. فتقوم بجمع أموال الزكاة وغيرها، ثم تقوم بتوزيعها على مستحقيها ضمن آليات

(١) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٢٣.

(٢) أحكام القرآن، ج ١، ص ١٧٩، الشافعي، ورواه البيهقي، ج ٧، ص ١٩.

(٣) بذل المجهود، ج ٨، ص ١٧٣.

(٤) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٣.

منضبطة وخطط مدروسة، وربما قامت باستثمار بعض هذه الأموال في مشاريع وافية.

إن الأعمال الكبيرة التي تقوم بها الجمعيات الخيرية والمؤسسات الإسلامية تجعلها محلاً للثقة، وتؤهلها لأن تقوم بدور العاملين عليها بكل جدارة، وهي بهذا تكون رديفاً للجهات الرسمية ومعينة لها إن وجدت، وتكون بديلاً حين لا توجد جهات رسمية تعنى بأمر الزكاة، جمعاً وتوزيعاً.

إن المسلم الحريص على إخراج زكاة ماله إلى مستحقيها، لا يتردد في دفعها إلى هذه الجمعيات والمؤسسات الإسلامية. لأنها كما نحسبها تراعي العدالة في التوزيع، وتتحرى الدقة في دفعها إلى مستحقيها، بما لديها من وسائل وإمكانات، يصعب توافرها في أشخاص.

في ضوء هذه المهام المنوطة بالعمل، تبرز مسألة قيام المرأة بهذا العمل، فقد ذهب قوم إلى عدم جواز ذلك، لأن هذا العمل ولاية، وقد جرى العمل بهذا، إذ لم ينقل عن السلف أنهم أجازوا هذا، أو عملوا به، كما أن لفظ العاملين لا يشملها، لأنه جمع للذكور.

ناقش د. القرضاوي هذا الرأي فقال: (لو صح ذلك - يعني أن لفظ العامل للذكور فقط - لامتنع إدخال المرأة في الفقراء والغارمين وابن السبيل، لأنها جميعاً للذكور، وهذا خلاف للإجماع، لأن المرأة تتبع للرجل في ذلك كله، وإن كان الخطاب أو الصيغة للمذكر.

ثم قال: والحق أنه ليس في المسألة دليل خاص، يمنع المرأة من الاشتغال بالعمالة على الزكاة، ولكن القواعد العامة التي توجب على المرأة الاحتشام والبعد عن مزاحمة الرجال والاختلاط بهم لغير

حاجة، يجعل الرجل أولى بهذا العمل من المرأة، إلا في نطاق محدود، كأن تستخدم المرأة لإيصال الزكاة إلى الأرامل والعاجزات من النساء ونحو ذلك، مما تكون المرأة فيه أقدر، وأنفع من الرجل، أو على الأقل مثله في الكفاية له وهو أمر يقدر بقدره ولا يضيق به الشرع الرحيب^(١).

بيد أنني أذهب إلى أبعد مما ذهب إليه د. القرضاوي، فأرى وجوب استعمال المرأة في توزيع الزكاة على بنات جنسها، من أرامل ویتيمات وعوانس، لأن في ذلك درءاً لمفاسد شديدة وجلباً لمصالح عديدة، تغني فطنة القارئ ومشاهداته عن التفصيل فيها، وهي مسؤولية لجان الزكاة والجمعيات الخيرية.

يستثنى من عموم لفظ العاملين آل محمد ﷺ، ومواليهم، وقد جاءت السنة الصحيحة صريحة بهذا.

روى مسلم في صحيحه أن الفضل بن العباس، والمطلب بن ربيعة سألا النبي ﷺ العمالة على الصدقات، قال أحدهما: يا رسول الله جئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات، فنصيب ما يصيب الناس من المنفعة، ونؤدي إليك ما يؤدي الناس، فقال: إن الصدقة لا تنبغي لمحمد، ولا لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس^(٢).

ولم يأذن ﷺ لأبي رافع أن يتولى هذا الأمر وقال له: أما علمت أن مولى القوم منهم^(٣).

(١) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٥٨٩.

(٢) رواه مسلم في باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة، ج ٢، ص ٧٥٢.

(٣) أخرجه الترمذي، ج ٢، ص ٥٨، وقال حديث حسن صحيح.

أثير في هذا المقام إشكال بأن هذا الذي يأخذه العامل ليس زكاة - كما سبق تقريره - وهو ما جعل بعض العلماء^(١) يحمل النهي في هذه الأحاديث على التنزيه.

غير أننا إذا استحضرنما ما ذكرنا عند إخراج فقراء بني هاشم، من عموم الفقراء تبين لنا أن النهي على بابيه، وأنه ﷺ كان حريصاً أن يبعد آله الكرام عن أية شبهة تتصل بالمال، الذي عادة ما تتعلق به نفوس الناس. ويضاف إلى هذا أن الله جعل لهم نصيباً من الخمس، فكأنه رأى ﷺ أن في هذا غنية، فأحب أن لا يزاحم آله الناس، في أمر الزكاة بعامه.

المؤلفة قلوبهم :

عني الإسلام بتأليف القلوب بعامه، وقد امتن الله تعالى على رسوله ﷺ بأن ألف بين قلوب أصحابه الكرام، وهي مهمة شاقة في حد ذاتها، لما بين البشر من اختلاف في المشارب، والمآرب والرغائب، ولكن الله تعالى ألف بين الصحابة، قال سبحانه: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣].

تأليف القلوب يكون بإصلاح أحوالها، لتألف الخير، وتميل إليه، وتكره الشر، وتنفر منه، وقد كان هذا ظاهراً في أحوال الصحابة الكرام، وقد يكون التأليف بمحاصرة الشر في القلوب، وإيجاد وسائل من شأنها أن تحول بين المرء وبين معاداته للخير،

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦١، ابن العربي، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢١، الألويسي.

التمثل في دعوة، أو فكرة، أو جماعة، وهو ما يمكن أن يسمى بلغة العصر بتشكيل رأي عام مؤيد، أو محايد.

إن هذه المسألة من الأهمية بمكان، لم تغفل عنها الدول قديماً، وحديثاً، صرفت من أجلها الأموال، وأنشئت لها مؤسسات متخصصة تفننت في وسائل تحقيق هذه الأغراض.

ورد ذكر المؤلفة قلوبهم في القرآن الكريم مرة واحدة في الآية، موضوع البحث، في حين كثرت الإشارة إليهم في السنة النبوية في عدد من الوقائع المشهورة، والتي يمكن في ضوئها تحديد أصناف هذه الطائفة، ووضع توصيف لأفرادها.

لقد أعطى رسول الله ﷺ صفوان بن أمية يوم أن كان كافراً، وها هو يقول (لقد أعطاني رسول الله ﷺ، وأنه لأبغض الناس إليّ، فما برح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إليّ)^(١).

وكان يعطي ﷺ المسلم ضعيف الإيمان، خشية أن يدفعه منعه إلى تصرف أو قول يؤدي به إلى النار. يظهر هذا من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، عندما أعطى الرسول ﷺ رجلاً، وسعد يرى أن غيره أحق منه، وأفضل، فقال له الرسول ﷺ "إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إلي منه خشية أن يكب في النار على وجهه"^(٢).

ففي تفسير الطبري عن ابن عباس : المؤلفة قلوبهم قوم كانوا يأتون رسول الله ﷺ، وقد أسلموا، وكان رسول الله ﷺ يرضخ - أي

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٤، الطبري.

(٢) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٣٢، باب إعطاء من يخاف على إيمانه.

يقسم - لهم من الصدقات، فإذا أعطاهم من الصدقات فأصابوا منها خيراً، قالوا هو دين صالح، وإن كان غير ذلك عابوه وتركوه^(١).

وأعطى ﷺ صناديد القوم وساداتهم، وتكرر منه هذا، فقد أعطى الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وزيد الخير، وعلقمة العامري، من ذهب بعث به علي رضي الله عنه من اليمن، وعلل هذا العطاء - لما وجد بعض الناس في أنفسهم منه شيئاً - بقوله "إني إنما فعلت ذلك لأتألفهم"^(٢)، وكرر العطاء لبعض هؤلاء، لما بعث معاذ رضي الله عنه من اليمن شيئاً.

وكان أعطى جماعة من غنائم غزوة حنين، وعلل هذا العطاء بأنهم حديثو عهد بكفر، حين قال للأنصار: إن قريشاً حديث عهد بجاهلية، ومصيبة وإني أردت أن أجبرهم، وأتألفهم^(٣). وفي رواية أعطى رجالاً حديثي عهد بكفر أتألفهم^(٤).

وتكشف بعض الروايات عن معرفته ﷺ بطبائع نفوس هؤلاء المؤلفعة، وكيف كان يحرص على مداراتهم، ومعالجة ما في قلوبهم من دخن.

فهذا المسور بن مخرمة رضي الله عنه يقول (قدمت إلى النبي ﷺ أقبية، فقال لي أبي مخرمة: انطلق بنا إليه عسى أن يعطينا منها شيئاً، قال: فقام أبي على الباب فتكلم فعرف النبي صوته، وفي رواية قال أبي ادعه لي فدعوته، فخرج ﷺ ومعه قباء وهو يريه

-
- (١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٣.
 (٢) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٤١، باب ذكر الخوارج وصفاتهم.
 (٣) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٣٥، باب إعطاء المؤلفعة قلوبهم.
 (٤) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٣٤، باب إعطاء المؤلفعة قلوبهم.

محاسنه ويقول له (خبأت لك هذا، خبأت لك هذا، وفي رواية قال فنظر إليه فقال رضي مخرمة^(١)).

يفهم مما سبق أنه يندرج تحت المؤلفة قلوبهم الكافر، فكان يعطيه الرسول ﷺ لعله يسلم، أو يكف إذاه عمن أسلم من قومه، ويدخل فيهم أيضاً المسلم الضعيف الإيمان رحمة به.

ومن أبرز أفراد هذه الطائفة السادة الكبراء، كان يعطيهم لمحاضرة الشرف فيهم، لضعف إيمانهم، وسوء أخلاقهم، فإن عمر رضي الله عنه لما قال لرسول الله ﷺ وقد أعطى قوماً لغير هؤلاء أحق، فأجابه الرسول ﷺ " إنهم خيروني أن يسألوني بالفحش، أو يبخلوني فلست بباخل"^(٢).

أدخل فيهم بعض العلماء^(٣) رجالاً كان يعطيهم الرسول ﷺ، رجاء أن يسلم نظراؤهم من قومهم. وهو توجه معقول، من حيث المعنى، ويؤيده الواقع، بيد أنه خارج عن دلالة الآية.

لأن الآية أعطتهم لتأليف قلوبهم، وليس قلوب غيرهم، إلا إذا قلنا إن هذا المعطي صار داعية لهذا الدين، وعمل على ترغيب الناس في دخوله، كما صنع ذاك الرجل، الذي أعطاه الرسول ﷺ غنماً كثيرة، فذهب إلى قومه، وقال لهم يا قومي أسلموا فإن محمداً يعطي عطاءً من لا يخشى الفقر^(٤).

(١) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٣١-٧٣٢، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة.

(٢) رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٣٠، باب إعطاء من سأل بفحش.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧٩، تيسير الكريم الرحمن، ج ٣، ص ٢٥٢.

(٤) صحيح ابن خزيمة، ج ٥، ص ٧٠.

لقد ربطت بعض الروايات بين المؤلفة قلوبهم، والنفاق ، ففي سبب نزول قوله تعالى ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ [التوبة: ٥٨] عن الكلبي: نزلت في المؤلفة قلوبهم وهم المنافقون^(١)، ولا يبعد أن يكون ثمة عوامل مشتركة بين بعض أفراد المؤلفة قلوبهم وبين المنافقين.

وتوسع الزهري في دلالة المؤلفة قلوبهم، فقال يعطى جزء من هذا السهم لعمار المساجد^(٢) ولم يتابع، وورد عنه عند الطبري أن المؤلفة قلوبهم من أسلم من يهودي أو نصراني وإن كان غنياً^(٣).

جعل بعض العلماء للمسلمين المرابطين على الثغور نصيباً من سهم المؤلفة قلوبهم، ويمكن تفهم هذا الرأي، في ضوء الظروف التي يعيشها أهل الثغور هؤلاء، بسبب قربهم من العدو، وما قد ينجم عن هذا من احتكاك به، أو شعور بعدم الأمن، مما قد يدفع بعض هؤلاء إلى التفكير في الرحيل عن هذه المناطق، وفي هذا من المخاطر ما لا يخفى.

تطرح في الوقت الحاضر قضية الأقليات الإسلامية، في دار الكفر، وهل تقاس^(٤) هذه الأقليات على أهل الثغور لوجود بعض الصفات المشتركة بين الفئتين ؟

(١) أسباب النزول، ص ٢٠٥، الواحدي، تفسير القرآن العظيم، ج ٢،

ص ٤٠٠، ابن كثير.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٦، ابن العربي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨،

ص ١٨١، القرطبي.

(٣) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٤، الطبري.

(٤) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٧٤، محمد رشيد.

إن المتأمل في ظروف الأقليات الإسلامية، والمطلع على بعض أحوالهم، ليدرك تمام الإدراك أن مثل هذا الطرح جدير بأن يتأمل، فإن كل المسوغات التي من أجلها أُعطي المؤلف قلوبهم من الزكاة متوافرة في الأقليات الإسلامية، حتى غدت ظواهر لا تخفى على أحد، لأسباب كثيرة، منها : الضغط الاجتماعي الشديد، ومناهج التعليم، ووسائل الإعلام، والبعد عن المجتمعات الإسلامية والتي تجاهلتهم، وتناست حقوقهم عليها في الغالب الأعم.

انتشر بين الأقليات الجهل بالإسلام، الذي أدى إلى سوء الظن بكثير من شرائعه وأحكامه، وضعف الإيمان في قلوب فئات كثيرة، هذا مع إحسان الظن بأنه موجود أصلاً، وأدى هذا وغيره إلى ضياع فئات كثيرة، بخاصة الأجيال الثانية والثالثة، ولم يعد لهم من الإسلام إلا اسمه في حالات ومواطن كثيرة.

أرى في ضوء كل ما مضى، أن دراسة هذه القضية بكل أبعادها قد تفضي إلى صرف جزء من سهم المؤلف قلوبهم، إلى الأقليات الإسلامية، لتحسين أحوالهم الدينية.

نخلص مما سبق إلى أنه يمكن تقسيم المؤلف قلوبهم إلى كفار، ومسلمين ضعفاء الإيمان، وهم قسمان أحدهما، إذا لم يعط قد يسبب الأذى لنفسه باعتراض يورده أو نحو ذلك. وثانيهما إذا لم يعط قد يسبب الأذى إلى محيطه لسوء خلقه أو لمكانته بين قومه.

إن أشهر أفراد المؤلف قلوبهم النوع الثالث، وهم الذي كثر ذكرهم في كتب السَّير، والتفسير، وقد عرض لهم ابن العربي، وحقق

القول في الأسماء الواردة تحت هذا المسمى^(١)، وليس من أغراض هذا البحث عرض أسمائهم.

بيد أن ثمة أمراً تحسن الإشارة إليه، وهو وهم بعض العلماء في ذكر من يستعان بهم على جمع الزكاة، ضمن المؤلفلة قلوبهم، وأعني بذلك عدي بن حاتم رضي الله عنه، والزبرقان بن بدر.

فقد قيل^(٢) إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أعطى عدياً من هذا السهم، وهذا وهم، فإن عدياً لم يكن من المؤلفلة قلوبهم، وإنما أعطي من سهم العاملين عليها، هذا على فرض صحة هذا الأثر، وفي ثبوته نظر.

فقد قال الشافعي: فإني لا أعرفه من وجه يثبت أهله الحديث^(٣) ويفهم هذا في ضوء ما ورد في أحكام القرآن للشافعي^(٤) أنه يدخل في العامل من لا يقدر على أخذها إلا بمعونته، ويرى السمعاني المفسر أن عدياً كان قوي الإيمان، وإنما أعطاه أبو بكر ليتألف عشيرته^(٥).

وفي هذا نظر لأن الهدف من إعطاء الشخص تأليف قلبه لا لتأليف قلوب غيره من الناس، والله تعالى يقول: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ إلا أن يريد السمعاني أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أعطاه ليظهر مكانته أمام قومه لأنه كان سيداً لهم في الجاهلية، وإكرام أبي بكر له

-
- (١) انظر أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٦-٩٦٣.
 (٢) الشرح الكبير، ج ٧، ص ٢٣٣، محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤٤.
 (٣) الأم، ج ٢، ص ٦٤، اشفعي.
 (٤) أحكام القرآن، ج ١، ص ١٧٩، الشافعي.
 (٥) تفسير السمعاني، ج ٢، ص ٣٢١، أبو المظفر السمعاني.

يدل على أنه ما زال يتمتع بتلك المكانة، وهذا يجعله أكثر نفوذاً في قومه، وهو بهذا أحرى أن يسمع له.

أعطى القرآن الكريم المؤلفة من الزكاة، ودلت مجموع الروايات الواردة بهذا الشأن، أن الرسول ﷺ كان يعطيهم مما تحت يده، فقد أعطاهم من غنائم حنين، وكان يعطيهم مما يأتيه من عماله، ويحتمل أن يكون هذا من أموال الزكاة، ويحتمل كذلك أن يكون من غيرها، لأن الأصل في الزكاة أن توزع في البلد الذي تجمع فيه.

بيد أن هناك رأياً مخالفاً، يرى أصحابه أن عطاء المؤلفة قلوبهم لم يكن من الزكاة الواجبة، نُقل هذا عن الشافعي^(١) لحديث معاذ المشهور: تؤخذ من أغنيائهم، وترد إلى فقرائهم، والمؤلف مشرك.

يقول الواحدي: لا يجوز صرف شيء من زكوات الأموال إلى المشركين، فأما المؤلفة من المشركين فإنما يعطون من مال الفيء لا من الصدقات^(٢).

وذهب إلى هذا الرازي الذي نقل رأي الواحدي المتقدم، وقال عن عطاء المؤلفة قلوبهم (هذه العطايا إنما كانت يوم حنين، ولا تعلق بها بالصدقات، ولا أدري لأي سبب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما هذه القصة في تفسير الآية، ولعل المراد بيان أنه لا يمتنع في الجملة، صرف الأموال إلى المؤلفة، فأما أن يجعل ذلك تفسيرا، لصرف الزكاة إليهم، فلا يليق بابن عباس^(٣).

(١) تفسير السمعاني، ج ٢، ص ٣٢١، أبو المظفر السمعاني.

(٢) المجموع، ج ٦، ص ١٩٨، الووي.

(٣) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٤.

قال القرطبي^(١): المؤلفلة قلوبهم كلهم مسلم، ولم يكن منهم كافر، وغفل القرطبي - رحمه الله - عن حديث صفوان الصريح في أنه كان كافراً ولم يذكره.

تابع الألوسي هؤلاء فقال: وصح أنه عليه الصلاة والسلام كان يعطيهم من خمس الخمس، الذي كان خاص ماله صلى الله عليه وسلم^(٢)، وقد بَوَّب البخاري لهذا المعنى بقوله: باب في إعطاء المؤلفلة قلوبهم من الخمس^(٣)، وليس هذا بمستبعد لأن غنائم حنين كانت كثيرة جداً. فقد بلغت حسب الروايات الواردة بهذا الشأن ستة آلاف من النساء والأبناء، وأربعة آلاف أوقية فضة، وأن الإبل كانت أربعة وعشرين ألفاً، وأن الشياه كانت أربعين ألفاً^(٤).

غير أن كل الذي سبق ذكره، لا يقوى على استثناء الزكاة من جملة ما يعطى منه المؤلفلة قلوبهم لحجج واضحة.

الأولى: أن القرآن نص عليهم في آية الصدقات، وسمَّاهم باسمهم، والآية محكمة وليس هناك مخصص لأصحاب هذا الصنف، ولم ينقل عن أصحاب هذا القول أنهم يحصرن المؤلفلة قلوبهم في المسلمين فقط.

الثانية: دلت السنة الصحيحة أنه ﷺ أعطى المؤلفلة في مواطن كثيرة، وليس هناك ما يمنع أن يكون أعطى في بعضها من مال

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٨١.

(٢) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٣، الألوسي، المحطي، ج ٢، ص ١٤٩، لابن حزم.

(٣) أنظر فتح الباري، ج ٦، ص ٢٤٩.

(٤) السيرة النبوية، ص ٥٩٢، د. مهدي رزق الله.

الزكاة، كما سبقت الإشارة، ولا يملك أحد دليلاً يركن إليه، يستثني الزكاة من هذه العطايا المتعددة.

الثالثة: نص القرآن الكريم جعل سهم المؤلفة من الزكاة، فحقهم فيها أرسخ من حقهم في غيرها، بل يكون عطاؤهم من الزكاة الواجبة هو الدليل على جواز عطائهم من غيرها.

الرابعة: ما كان يحسن بأصحاب هذا الرأي أن تضيق صدورهم بعطاء المشركين من زكاة المسلمين، وقد رأوا الثمار الطيبة لهذا العطاء، فهذا أنس بن مالك يقول (إن كان الرجل ليسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يسلم حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا ، وما فيها)^(١)، ولما غفل الزمخشري عن هذا الملمح، وصف الموقف بمالا يليق حين قال وما خدع المؤلفة قلوبهم إلا بملحظة من الدنيا^(٢).

ودلت الروايات نفسها أنه ﷺ كان يعطي في كل الظروف والأحوال، وليس كما يرى بعضهم^(٣) أنه كان يدفع لهم حالة ضعف المسلمين، وعند الاحتياج إليهم، فإن أشهر عطاء لهم أكثر فيه الرسول ﷺ كان في أوج انتصار المسلمين في غزوة حنين، كما أعطى مما أرسله معاذ سنة تسع.

دل بعض ما مر بنا من روايات إلى أنه ﷺ كان يعطي بعض المؤلفة لمصلحتهم هم، فقط مخافة أن يكبهم الله في النار، لأن من الناس من يساق إلى الجنة من بطنه، ثم بدا للعلماء - على الرغم مما ذكرنا - أن يختلفوا في بقاء هذا السهم إلى ثلاثة أقوال:

-
- (١) رواه أحمد، أنظر الفتح الرباني، ج٦، ص ٦٠، البناء.
 (٢) الكشاف، ج٣، ص ٣٨٣، الزمخشري.
 (٣) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ١٨١، أحكام القرآن، ج٢، ص ٩٦٦، ابن العربي.

الأول: أن هذا السهم باق، لثبوته بالكتاب، والسنة، يعطى منه من تحقق فيه هذا الوصف على تنوع في أصنافه، وعلى أي حال كان عليها المسلمون من قوة وضعف، ويترك لولي الأمر يقدر فيه ما يرى، وهذا قول المحققين^(١).

الثاني: أن هذا السهم كان على عهد رسول الله ﷺ ثم انقطع بعد ذلك، على خلاف بين أصحاب هذا الرأي في سبب انقطاعه.

ساق الطبري عدداً من الروايات الواردة عن السلف، تؤيد هذا القول، فروى بسنده عن الحسن قوله: أما المؤلففة فليس اليوم، وروى عن عامر الشعبي، قال: لم يبق في الناس اليوم من المؤلففة قلوبهم، إنما كانوا على عهد رسول الله ﷺ، علماً أن الطبري لم يتبن هذا الرأي.

وروى عن حبان بن أبي جبلة قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وأتاه عيينة بن حصن ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩]، أي ليس اليوم مؤلففة^(٢)، وادعى السمعاني المفسر أن هذا قول أكثر أهل العلم، وقال: وهو الصحيح^(٣).

اشتهرت نسبة هذا القول إلى المذهب الحنفي، قال الجصاص الحنفي (قال أصحابنا إنما كانوا على عهد رسول الله ﷺ في أول الإسلام، في حال قلة عدد المسلمين، وكثرة عدوهم، وقد أعز الله الإسلام، وأهله، واستغنى بهم عن تأليف الكفار، فإن احتاجوا إلى

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٦.

(٢) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٥.

(٣) تفسير السمعي، ج ٢، ص ٣٢١.

ذلك، فإنما ذلك لتركهم الجهاد، متى اجتمعوا وتعاقدوا لم يحتاجوا إلى تألف غيرهم، بما يعطونه من أموال المسلمين^(١).

تباينت وجهات نظر القائلين بانقطاع سهم المؤلف، في دليل هذا الانقطاع، فذهب بعضهم إلى أن الحكم نسخ بإجماع الصحابة^(٢)، وقيل نسخ بالإجماع السكوتي^(٣) الذي حصل حين حال عمر بن الخطاب دون إمضاء عطاء أبي بكر الصديق للمؤلفة دون أن يعترض أحد من الصحابة الكرام.

قال الألويسي: (واختلفت كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي ﷺ، بعد ثبوته بالكتاب، إلى حين وفاته، بأبي هو وأمي عليه الصلاة والسلام، فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالإجماع بناءً على أن الإجماع حجة قطعية كالكتاب، وليس بصحيح في المذهب)^(٤) أي الحنفي.

وقال قوم: نسخ سهم المؤلف قلوبهم بالآية التي تلاها عمر على سامع القوم ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

وقال آخرون^(٥): هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته، وهو النهار.

(١) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٤، الجصاص.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٨١.

(٣) التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٣٩.

(٤) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٢، الألويسي.

(٥) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٢، الألويسي.

التحقيق :

لقد كانت حادثة عمر رضي الله عنه مع الأقرع وعيينه هي مستند من أسقط سهم المؤلف، وهذا يملي علينا أن نبسط فيها الكلام بما يتسع له المقام، ولنذكر أولاً وقائع هذه الحادثة.

روى عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن حجاج بن دينار عن ابن سيرين عن عبيدة قال : جاء عيينه بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا : يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد، وليس في القوم عمر.

فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما، ثم تغل فيه فمحاها، فتذاكرا وقالوا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام اذهباً فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما^(١).

يمكن مناقشة هذه القصة^(٢) وما تضمنت مما يظن أنه دليل على نسخ سهم المؤلف قلوبهم من وجوه عدة :

الأول: من حيث ثبوتها، فإن في ثبوت هذه القصة نظراً، لأن في سندها انقطاعاً فعبيدة لم يدرك عمر ولا أبا بكر. قال ابن حجر: (روى البخاري في تاريخه الصغير، ويعقوب بن سفيان بإسناد صحيح من طريق محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمر السلماني أن

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٢٤، الجصاص.

(٢) لم أر أحداً قديماً أو حديثاً ناقش هذه القصة من حيث ثبوتها ودالاتها على الرغم من أنها مستند من أسقط سهم المؤلف.

عيينه بن حصن ... وساق القصة، ثم قال: قال علي بن المديني في العلل هذا منقطع لأن عبيدة لم يدرك القصة ولا روى عن عمر أنه سمعه منه، وقال: ولا يُروى عن عمر بأحسن من هذا الإسناد^(١).

ويبدو أن قول ابن حجر - في ضوء ما ذكر عن المديني - يحمل على أن الإسناد صحيح إلى عبيدة، فيكون كلامه موافقاً لكلام المديني، وذكر القصة نفسها ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده إلى عبيدة^(٢).

إن هذه القصة - في ضوء ما ذكر - لا تصلح للاحتجاج بها، فهي مع الانقطاع الموجود فيها لم تُروَ بأحسن من هذا الإسناد، وكلها تنتهي إلى عبيدة، وما روى عن الشعبي^(٣) بهذا المعنى دون ذكر للقصة، لا يحتج به أيضاً لأن في سنده جابراً الجعفي وهو ساقط.

ثانياً: يتضمن متن هذه القصة ما يخالف الصحيح الثابت، فقد ورد فيها أن عمر قال لهما: إن الرسول ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل ... وقد ثبت كما مر بنا أن الرسول ﷺ أعطى المؤلفَةَ قلوبهم يوم حنين، والإسلام كثير ومنتصر، وأعطاهم سنة تسع كذلك، ولم يكن عمر غائباً عن هذه الوقائع، ولم يرد أن عبيدة والأقرع حاجا عمر في كلامه.

(١) الإصابة، ج ١، ص ٧٣، ابن حجر.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم، ج ٦، ص ١٨٢٢.

(٣) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٥، المصنف، ج ٣، ص ٢٢٣، ابن أبي شيبة.

ثالثاً: إن القصة لا تمت إلى آية الصدقات بصلة، وهي التي جعلت لهم سهماً فيما تجب الزكاة فيه، فإن عيينة والأقرع طلبا أرضاً، ومرعى، وفي هذا ضرر يقع على عامة المسلمين.

ف رأى عمر أن يشير على أبي بكر بعدم الموافقة على طلبهما مراعاة للمصلحة العامة باعتبار أن طلبهما هذا يقع في دائرة اجتهاد الإمام وتقديره، وأحسب لو أن أحدهما طلب شيئاً مما تجب الزكاة فيه لما رده عمر.

رابعاً: لو صح أن عمر رضي الله عنه نسخ سهم المؤلفه قلوبهم، وهو يومئذ ليس صاحب الأمر، لأعاد التأكيد عليه بعد أن ولي الخلافة، ولكن شيئاً من ذلك لم يكن، ولم ينقل، مع أن المسلمين صاروا أحسن حالاً مما كانوا عليه في عهد الصديق رضي الله عنه.

لقد كتب عمر إلى ولاته، في مجالات كثيرة، صغيرة، وكبيرة، وكان رضي الله عنه يعلم الولاة ويوجههم ويراجعهم، ويحاورهم، ويحاسبهم ويتابعهم، وقد سجل التاريخ ذلك كله، وليس فيه أنه نهى عن إعطاء المؤلفه قلوبهم، أو أشار إلى انقطاع هذا السهم ونسخه.

فهذا كتاب عمر في الصدقة الذي رواه مالك^(١) وتلقاه المسلمون، فإنه يخلو من الإشارة إلى هذا الحكم، ولا ينبغي أن يظن أن عمر كان يغفل هذه الأمور التي قد تبدو صغيرة.

(١) الموطأ، ص ١٧٢، مالك بن أنس.

وحسبنا في هذا المقام ما جاء في سنن البيهقي^(١) في كتاب عمر إلى عمرو بن أبي مرة (إن أناساً يأخذون من هذا المال ليجاهدوا في سبيل الله، ثم يخالفون ولا يجاهدون فمن فعل ذلك منهم فنحن أحق بماله حتى نأخذ منه ما أخذ).

وقد راجع معاذاً مراراً في أمر نقل الزكاة من بلد إلى آخر^(٢)، فهذه الروايات تدل بمجموعها على متابعة عمر لقضايا فرعية في الزكاة، فهل يغفل بعد ذلك أمر المؤلفة لو صح عنه ما صح في القصة - موضوع المناقشة - .

خامساً: إن القول بأن سهم المؤلفة نسخ بالإجماع السكوتي، كلام لا خطام له، ولا زمام، وما هو ببعيد عن الأوهام، استغل قديماً وحديثاً للترويج لبعض الأحكام، منها القول بجواز نسخ القرآن بالإجماع السكوتي، وهو قول خطير بحق.

فقد أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر لأنه رفع للمقطوع بالمظنون^(٣)، فكيف بالإجماع وبالسكوتي منه الذي هو في الأصل محل نظر من حيث اعتباره والالتفات إليه.

قال ابن تيمية منكرًا هذا القول: (هذا قول يجيز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم، كما تقول النصارى من أن المسيح سوَّغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة، ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين، ولا كان الصحابة يسوِّغون ذلك

(١) سنن البيهقي، ج٧، ص ٢٢، موسوعة فقه عمر، ص ٤٧١.

(٢) كتاب الأموال، ص ٥٩٦، أبو عبيد.

(٣) الموافقات، ج٣، ص ٦٦٤، الشاطبي.

لأنفسهم، ومن اعتقد في الصحابة أنهم كانوا يستحلون ذلك فإنه يستتاب كما يستتاب أمثاله^(١).

إن هذا الكلام الذي رُوِّج له بعض الفقهاء الفضلاء، استُغْل من قبل طائفة من السفهاء، وقالوا بجواز نسخ، أو تعطيل بعض الأحكام الواردة في القرآن الكريم، إذا دعت المصلحة إلى ذلك، كما صنع عمر حين عطل سهم المؤلف، بل نسخه من القرآن الكريم. فجرى هذا عندهم على أحكام الأسرة في التعدد، والقوامة، والميراث، وفي الحدود، كحد السرقة، وحد الزنا، وفي المعاملات كالربا.

لقد كان يسع القائلين بسقوط سهم المؤلفه قلوبهم القول - على فرض صحة القصة عندهم - الظن بأن عمر منع عطاء من منع، لأنه لم يعد يرى فيهم أنهم أهل لهذا السهم، لتكرر عطائهم، وكأنهم امتهنوا هذا الفعل. فرأى عمر والحالة هذه أنه لم يعد لعنائهم، وتألّف قلوبهم معنى، كما يحصل في أمكنة، وأزمنة كثيرة، حين تخلو من بعض الأصناف كالرقاب، وفي سبيل الله، وهكذا.

أما أن يُعمد إلى قصة في ثبوتها نظر ومقال، ويبنى عليه أحكام جسام فهذا ما لا يجوز بحال.

بعد هذا الذي عرضنا يظهر تهافت ما تبقى من أدلة القائلين بالنسخ، ومنها قولهم إن سهم المؤلفه نسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وهذا باطل من وجهين، فهذه الآية مكية باتفاق، وآية الصدقات مدنية باتفاق.

(١) الفتاوى، ج ٣٣، ص ٩٤.

ثم إن دلالات آية الكهف وهداياتها لا تقوى بحال على نسخ سهم المؤلف، ومثل هذا قولهم إنه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علقته، فقد ردُّ بأن الحكم في البقاء لا يحتاج إلى علة، كما في الرمل^(١)، هذا على فرض التسليم بانتهاء علة الدفع، للمؤلفة وليس كذلك.

هناك قول ثالث، قد يبدو أنه وسط بين القولين، وليس كذلك، وهو القول بسقوط سهم الكافرين وبقاء سهم المسلمين^(٢)، ولا وجه لهذا التفريق لأنه مخالف لعموم اللفظ في الآية، ومعارض بفعل الرسول ﷺ، فقد كان يتألف المسلمين والكفار جميعاً، وقد حدث هذا في أواخر حياته صلى الله عليه وسلم^(٣).

إن المصلحة العامة تقتضي خلاف ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي، لأن الخطر يأتي في العادة من قبل الكفار، وهم الذين ينبغي أن يحتاط لهم ويدفع شرهم بشتى الوسائل المتاحة، كما قال القرطبي^(٤). المشركون ثلاثة: صنف يرجع عن كفره بإقامة البرهان، وصنف بالقهر والسنان، وصنف بالعطاء والإحسان، فإن حصل بالأمر الثالث فتلك طريق يسيرة.

إن القول الفصل ما ورد عن صاحب الظلال حين قال: (إن المنهج الحركي لهذا الدين سيظل يواجه في مراحل المتعددة كثيراً من الحالات التي تحتاج إلى إعطاء جماعة من الناس، على هذا الوجه

(١) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٢.

(٢) حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي، ج ٤، ص ٥٨٧، روح المعاني،

ج ١٠، ص ١٢٣.

(٣) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٤، الجصاص.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٧٩.

إما إعانة لهم على الثبات على الإسلام، إن كانوا يُحاربون في أرزاقهم لإسلامهم، وإما تقريباً لهم من الإسلام كبعض الشخصيات غير المسلمة التي يرجى أن تنفع الإسلام، بالدعوة له والذب عنه، هنا وهناك، ندرك هذه الحقيقة فنرى مظهراً لكمال حكمة الله في تدبيره لأمر المسلمين على اختلاف الظروف والأحوال^(١)، وللخطيب كلام جميل في تسوية بقاء سهم المؤلفة حالة ضعف المسلمين وقوتهم^(٢).

ثمة مسألة نختم بها الحديث عن هذا السهم، وهي من المنوط به إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، إن ظاهر كلام العلماء المستند إلى مجموع الروايات المتقدمة يفيد أن الأمر لولي الأمر يعطي من يشاء منهم، بما يعود على الإسلام، والمسلمين، بالخير في ضوء ما يراه.

يرى الشوكاني (أنه يجوز لرب المال مع عدم الإمام أن يتألف من يخشى منه الضرر على نفسه، أو ماله أو على غيره من المسلمين، ولا وجه لتخصيص الإمام بذلك، فإن المؤلفة مصرف من مصارف الزكاة، ونوع من الأنواع التي جعلها الله لهم، فكما يجوز لرب المال أن يضعها في مصرف من المصارف غير المؤلفة، يجوز له أيضاً أن يضعها في المؤلفة، وهذا ظاهر واضح)^(٣).

لا أرى في النصوص ما يمنع من جواز أن يقوم الفرد بنفسه بهذا الأمر، بأن يصرف جزءاً من زكاة ماله لبعض المؤلفة قلوبهم بالطريقة التي يراها مناسبة، بخاصة في هذا العصر الذي تقطعت به الأواصر،

(١) في ظلال القرآن، ج ٢، ص ١٦٦٩.

(٢) التفسير القرآني، مجلد ٧-١٠، ص ٨١٣، عبد الكريم الخطيب.

(٣) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ج ٢، ص ٥٨.

وتحجرت فيه المشاعر، فصارت الكلمة الطيبة، أو الهدية كواحة في صحراء تجذب الكثيرين وتترك في النفس انطباعاً حسناً.

لا يحسن بالمسلمين أن يغفلوا هذا الأمر، وأن يغلقوا باباً فتحه الله لهم بحكمته وعلمه سبحانه، وكم سمعنا وقرأنا عن أناس دخلوا الإسلام، بسبب مساعدة يسيرة، أو هدية صغيرة.

إن الإسلام في هذا العصر بأمس الحاجة إلى كسب صديق، أو تحييد عدو بخاصة من أولئك الذين يملكون منبراً، أو قلماً، أو قراراً، ولا يخفى أن غيرنا تنبه إلى هذه الوسائل منذ زمن، وقطف ثمارها الثمينة، ونحن بذلك أجدر، فلا حرج إذن من قيام الفرد بإحياء هذا السهم، والتصرف بحكمة في توزيعه على المؤلفة قلوبهم بأصوافهم، التي سبق تفصيل القول فيها.

في الرقاب:

عني الإسلام بقضية الرق، وهو يرى أنه خلاف الأصل بالنسبة للبشر، مع اعترافه بأن بعض الظروف والأحوال كالحروب مثلاً تفضي إلى حصوله، ولهذا حرص الإسلام أشد الحرص على تحرير من وقع في الرق، وسعى إلى تجفيف موارده، بشتى الوسائل.

ورد في القرآن الكريم ثماني آيات تحث على فك الرقاب، وجعلت هذا الأمر جزءاً من كفارات لازمة كالقتل والظهار، وعنيت السنة بالرق أيما عناية، وفي الباب عشرات الأحاديث التي يضيئ المقام عن ذكرها تدعو إلى فك الرقاب، والإحسان إليهم، وإعانتهم على التحرر.

فلا غرو بعد هذا أن نجد آية الصدقات، وقد تضمنت نصيباً لهذا الصنف.

إن أول ما يستوقف الدارس لهذه الآية اختلاف الأسلوب في الآية ابتداءً من سهم في الرقاب، فإن الأصناف الثلاثة السابقة أعطيت استحقاقها باللام والتي هي للتمليك عند الكثيرين، لأن هذه الأصناف أهل للتمليك، أما " في الرقاب"، فإنهم ليسوا محلاً للتمليك، ولهذا قال أصحاب هذا الرأي إن الزكاة تدفع لمن يملك هؤلاء الرقيق^(١).

تزام وجهه النظر هذه نظرات أخرى، منها أن "في" للمشاركة فلا يستقل شخص بعنق رقبة واحدة عن طريق الشراء حتى لا تعود عليه منفعة الولاء^(٢)، ومنها أيضاً أن "في" تدل على أن الرقاب ومن جاء بعدهم أرسخ في الاستحقاق من الصدقة ممن سبق ذكرهم لما أن "في" للظرفية المنبئة عن إحاطتهم بها وكونهم محلها^(٣)، وفي هذا نظر كسابقه، إذ لا أحد يرى أن في الرقاب أولى من الفقراء، والمساكين.

تباينت وجهات النظر في تحديد المراد بهذا الصنف، فذهب الجمهور إلى أنهم المكاتبون، فيعطى المكاتب من الزكاة، ليستعين بها على فك نفسه، لأنه حينئذ كالغارم.

يُبيِّن الجصاص وجهة النظر هذه فيقول منتصراً لها : عتق الرقبة لا يسمى صدقة، وما أعطي في ثمن الرقبة فليس بصدقة، لأن بائعها هو الذي يقبض الثمن، والعبد في هذه الحالة لا يملك منها

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٥، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٤.

(٢) التفسير المنير، ج ٩، ص ٢٧١، الزحيلي.

(٣) الكشاف، ج ٢، ص ١٥٨.

شيئاً، فلا يجزئ هذا، لأن شرط الصدقة وقوع الملك للمتصدق عليه وهو العبد وذلك لم يحصل^(١).

ويسوق الطبري حجة أخرى لإخراج العتق من هذا الصنف وحصره في المكاتبين، فيقول (والصواب من القول في ذلك عندي قول من قال: عني بالرقاب في هذا الموضع المكاتبون لإجماع الحجة على ذلك.

فإن الله جعل الزكاة حقاً واجباً على من أوجبها عليه في ماله يخرجها منه لا يرجع إليه منها نفع من عرض الدنيا ولا عوض، والمعتك رقبة منها راجع إليه ولاء من أعتقه، وذلك نفع يعود إليه منها^(٢).

وأيد صاحب بدائع الصنائع، هذا القول كذلك، بحجة أن التملك يتحقق في المكاتب ولا يتحقق في الرقيق، والولاء يتحقق في الرقيق، ولا يتحقق في المكاتب^(٣).

إن هذا التوجه الذي ذهب إليه جمهور من العلماء، والذي يحصر سهم " في الرقاب " في المكاتبين فقط غير صحيح، لأنه يتعارض مع دلالة هذا اللفظ في الاستعمال القرآني (فإن الله تعالى حيث ذكر الرقبة في كتابه إنما هو العتق، ولو أراد المكاتبين لذكرهم باسمهم الأخص، فلما عدل إلى الرقبة دل على أنه أراد العتق^(٤).

(١) أحام القرآن، ج ٣، ص ١٢٥، الجصاص.

(٢) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٧.

(٣) تفسير السمعاني، ج ٢، ص ٣٢١، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٥.

(٤) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٧، ابن العربي.

واحتجاج المانعين بأنه لا يحصل تملك، في هذه الحالة من قبل المتصدق عليه ليس بشيء، وفيه قصر نظر، مادام أن الفائدة العظيمة عادت على المملوك بالفعل، وصار حراً.

ولعل هذا هو السر في تغيير الأسلوبين في الآية فجاءت بـ "في" مع الرقاب للإشارة إلى جواز هذا الفعل، باعتبار أن المملوك ليس محلاً للتملك.

إن إخراج المملوك من "في الرقاب" يتنافى مع مقاصد الإسلام بهذا الشأن فإنه حث على فك الرقاب في مناسبات كثيرة، كما أشرنا، فلا ينبغي إخراجهم من آية الصدقات بحجة أن نفعاً سيعود على المعتق، وهو الولاء، فإنه - كما قال ابن العربي^(١) - لا حرج على معطي الصدقة في ذلك، فإن تخليص المملوك من الرق وفكه من حبس الملك هو المقصود.

ثم لا يخفى أنه قد يعود بعض النفع على المتصدق من الأصناف الأخرى، وإن كان نفعاً معنوياً مثل الذكر الحسن، والاحترام والدعاء، وبروز المكانة في المجتمع، فإن ذلك كله حاصل لكثير من المتصدقين، والواقع يشهد لذلك، ولا شك أن الولاء يفضي إلى نفع ما، وهو كذلك، قد يؤدي إلى تبعات سلبية على المعتق، كما لا يخفى بما بسط في موضعه.

إن الناظر في واقع هؤلاء يجد أن المملوك أولى بالمعونة من المكاتب، لأن هذا الأخير قد وضع قدمه، على طريق التحرر بالمكاتبة، بخلاف الرقيق، بخاصة أن المكاتب كذلك قد يدخل في سهم الغارمين فيعطى منه، يضاف إلى هذا أن المكاتب قد يعان ولا

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٧، ابن العربي.

يعتق لأي سبب بخلاف المملوك إذا تم شراؤه، والمكاتب قد لا يتوافر دائماً بخلاف المملوك^(١).

يستأنس لهذا الرأي أيضاً بأن الله تعالى حث على معونة المكاتب بالنص عليه في غير هذا الموضع فقال سبحانه: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]. خلافاً لطائفة^(٢) جعلت هذه الآية تفسيراً لآية الصدقات، ودليلاً على حصرها في المكاتب.

وحجتهم ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قوله ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ يريد المكاتب، وتأكد هذا بقوله تعالى: ﴿وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾، ويقابل هذا الرأي ما ذكره القرطبي^(٣) من أن الأصل في الآية أنها تختص في فك الرقاب، والخلاف إنما في المكاتب هل يدخل فيها أو لا، وذلك لأنه غارم فمحل الصنف التالي.

ولعل ما ذكرنا هو الأولى لأن حمل معاني القرآن على التأسيس أولى من حملها على التأكيد، وبهذا يظهر أن المراد في الرقاب المكاتب والمملوك على السواء، وعلى هذا أكثر المفسرين^(٤).

يدخل في هذا السهم "في الرقاب" الأسير المسلم، فإنه مملوك لدى آسريه، كما أن المسلمين يسترقون أسارى الكفار، والحاصل أن

(١) الفتح الرباني، ج ٩، ص ٦٤، الساعاتي.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٤، الجمل على الجلالين، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٨٢.

(٤) محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤١، التحرير والتلوين، ج ١٠، ص ٢٣٩،

التفسير الحديث، ج ١٢، ص ١٦٧.

الأسير يعاني أكثر من الرقيق، لأنه بين يدي أعدائه، فصار أحق بأن يفك من الأسر.

ذهب إلى هذا القول جمع من المفسرين^(١)، وقال ابن العربي منتصراً له (وإذا كان فك المسلم عن الرق عبادة، وجائز من الصدقة، فأولى وأحرى أن يكون ذلك في فك المسلم عن رق الكافر وذله)^(٢).

توسع بعض المعاصرين^(٣) في مدلول "في الرقاب" فأدخل فيه الشعوب الإسلامية الواقعة تحت الاحتلال الأجنبي، وأوجب في ضوء هذا دفع هذا السهم لها حتى تتحرر مما هي فيه، والحق أننا^(٤) لسنا بحاجة إلى التوسع في هذا المدلول الذي تفقد به الكلمات مدلولها الأصلي، أما مساعدة الشعوب المستعبدة على التحرر ففي مال الزكاة متسع لهم من سهم "في سبيل الله".

الغارمون :

السادس من هذه الأصناف هو الغارم، والغرم لغة لزوم ما يشق على النفس، والغرام العذاب اللازم^(٥) وما ينوب الإنسان من شدة ومصيبة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفرقان: ٦٥] شاقاً على من نزل به ملازماً له، والدين كذلك، ورجل غارم عليه دين، والغارم الذي يلتزم ما ضمنه وتكفل به^(٦).

-
- (١) الكشاف، ج ٢، ص ١٥٨، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٣، التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٣٩، تيسير الكريم الرحمن، ج ٣، ص ٢٥٢.
- (٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٨.
- (٣) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٩٨.
- (٤) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٢١.
- (٥) المفردات، ص ٦٠٦، الراغب.
- (٦) لسان العرب، ج ١٢، ص ٤٣٦.

وهذا فرق جوهرى بين الغارم والفقير، فالأول مطالب من غيره بخلاف الثانى، ولهذا روى عن الرسول ﷺ قوله: "إياكم والدين فإنه مذلة فى النهار وهم بالليل"^(١).

ذكر المفسرون نوعين من الغارمين أشارت إليهما آثار معتبرة :

الأول : صنف لزمه دين لأمر طارئ، كأن يكون صاحب تجارة، فيتعرض لخسارة كبيرة، أو يصاب ماله بحريق، أو غرق، أو نحو ذلك، وهو ما يشير إليه قول الرسول ﷺ فى حديث قبيصة فى بيانه من تحل له الزكاة حين قال: "ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله"^(٢). وعلى هذا فهم السلف، فعن مجاهد : الغارم من احترق بيته، أو يصيبه السيل، فيذهب متاعه، ويدان على عياله^(٣). وعن الزهري : هم قوم ركبتهم الديون فى غير فساد ولا تبذير^(٤).

على أنه ينبغى التنبه إلى ضرورة التفريق بين الفقير المعسر، الذى يدان من أجل عياله، وبين من ألمَّ به أمر طارئ، لم يكن قبله محتاجاً. فإن الأول كما يرى بعضهم^(٥) من الفقراء، ولهذا فإن عبارات بعض السلف السابقة محل نظر، ومن بديع ما يذكر هنا أن الرسول ﷺ سُمى الغارم غنياً فى حديث " لا تحل الصدقة لغنى إلا ... أو غارم"^(٦).

-
- (١) مسند الفردوس، ج ١، ص ٤٦٦، الديلمي وهو ضعيف.
 - (٢) من حديث رواه مسلم، ج ٢، ص ٧٢٢، باب من تحل له المسألة.
 - (٣) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣١٨.
 - (٤) المرجع السابق، ج ١٤، ص ٣١٨.
 - (٥) معالم السنن، ج ٢، ص ٢٣٥، الخطابي.
 - (٦) أخرجه أبو داود، ج ١، ص ٥٢٩، صحيح إرواء الغليل، ج ٣، ص ٣٧٧.

فيحتمل أنه وإن كان غنياً إلا أنه احتاج بسبب ما طرأ عليه أو أنه سمي غنياً باعتبار ما كان^(١).

ويرى ابن حزم أن من له وفاء بدينه لا يسمى لغةً غارماً^(٢) وكأنه ضيقٌ واسعاً، إذ لا يلزم الغارم أن يبيع أصول أمواله، وتجارته ليقضي دينه، وينضم بعدها إلى طائفة الفقراء.

لقد حُق لهذا الصنف أن يكون له سهم من الزكاة، وتلك حكمة بالغة لمح منها الألوسي^(٣) ملمحاً فأحسن حين قال إن هذا الصنف يقدم على الفقير، لأنها حالة طارئة تنبغي المسارعة إلى علاجها حتى لا ينضاف شخص إلى صنف الفقراء، ولعله كان قبل من الأغنياء الذي يدفعون الزكاة.

إن هذا الصنف، عندما يرى أن الشارع الحكيم عنى به، ووقف معه في محنته تطمئن نفسه، لهذا التشريع الذي كان قد أخذ منه يوماً للفقراء، وها هو يمد له يداً ليساعده في محنته، وأين هذا التكافل، والتضامن من نظام الضرائب الذي ابتليت به الأمة؟

حرص الإسلام على معونة هذا الغارم، إذ لو ترك دون معونة، لربما لجأ إلى أساليب غير سليمة، تضر به وبالمجتمع من حوله كالكذب، والتحايل، وإخلاف المواعيد، وقد نبه الرسول ﷺ إلى هذا بقوله: "إن الرجل إذا غرم حدث فكذب، ووعد فأخلف"^(٤). والأسوأ من هذا التعامل بالربا، واللجوء إلى التأمين.

(١) بذل المجهود، ج ٨، ص ١٧٣.

(٢) المحلى، ج ٢، ص ١٥٠، ابن حزم.

(٣) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٣.

(٤) رواه البخاري، كتاب الأذان، ج ١، ص ٢٠٢.

ولما كان الإسلام لا يقر ذلك كله، جعل للغارم نصيباً من الزكاة، ومن بديع ما يستحضر في هذا المقام قول ابن تيمية: (إن الله تعالى فرض الزكاة معونة على طاعته لمن يحتاج إليها من المؤمنين)^(١).

هكذا يحنو الإسلام على أبنائه، ويقيّل عثراتهم، ويأخذ بأيديهم، لينهضوا مرة أخرى (بدلاً من إعلان إفلاسهم، كما تصنع الحضارة المادية بالدينين من التجار، مهما كانت الأسباب، فالإسلام نظام تكافلي، لا يسقط فيه الشريف ولا يضيع فيه الأمين)^(٢).

إن الإسلام وهو يقيّل عثرة الغارم، يكرّم الغريم برد حقه له مكافأة له على ما قام به من عمل حين مد يد العون لأخيه المسلم، تحقيقاً لمبدأ التعاون والتكافل، وحتى يشعر الدائنون أن حقوقهم لن تضيع.

النوع الثاني من الغارمين أولئك الذين يتحملون فوق ما يطيقون من أجل المصلحة العامة (فئة من أصحاب المروءة والمكرمات، والهمم العالية عرفها المجتمع العربي، والإسلامي، وهم الذين يغرمون لإصلاح ذات البين. وذلك بأن يقع بين جماعة عظيمة، كقبيلتين أو أهل قريتين تشاجر في دماء، وأمّوال، ويحدث بسببها الشحناء والعداوة، فيتوسط الرجل بالصلح بينهما ويلتزم في ذمته مالاً عوضاً لهم عما بينهم ليطفئ الثائرة. فهذا قد أتى معروفاً عظيماً فكان من المعروف حمله عنه من الصدقة، لئلا يجحف ذلك بسادات القوم المصلحين أو يوهن عزائمهم)^(٣).

(١) كتاب الختيارات، ص ٦١، ابن تيمية.

(٢) في ظلال القرآن، ج ٣، ص ١٦٧٠.

(٣) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٣٠.

ذكر المراغي أن العرب^(١) كانت تفخر بطلب المعونة على هذا النوع من الغرم، وكان الغارم يفخر أنه تحمل ما تحمل بسبب إصلاح ذات البين، فلم يجد غضاضة من أن يسأل الناس، المعونة على ما تحمل.

ولقد كان من هؤلاء قبيصة بن محارق الهلالي الذي قال: (تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ أسأله فيها، فقال أقم حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك بها، ثم قال يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمّل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها، ثم يمسك...) (٢).

وينبغي الإشارة هنا إلى أنه لا يشترط في الغارم أن يكون فقيراً، وإلا لما كان هناك معنى من إفراده بهذا الوصف، في آية الصدقات التي كان الفقراء أول أصنافها، فلما خص بسهم دل على أنه مستقل.

ويشهد لهذا حديث قبيصة، فإن الرسول ﷺ لما ذكر الغارمين بصنفيهما جعل ثالث الثلاثة الذي تحل له المسألة: الفقير، فقال في الحديث نفسه "ورجل أصابته فاقة..."، وفي حديث "لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة جاء من ضمنهم الغارم". وقد سبقت الإشارة إلى طرف من هذا، فتبقى اللفظة على عمومها، ولا مخصص لها معتبر.

(١) تفسير المراغي، ج ٤، ص ١٤٤.

(٢) أخرجه أحمد، انظر الفتح الرباني، ج ٩، ص ٦٥، ومسلم، ج ٢، ص ٧٢٢، باب من تحل له المسألة.

وإذا كان ذلك كذلك وهو كذلك - في ضوء ما سبق - تبين خطأ من ظن أن الغارم لا يعطى ما دام يملك بيتاً أو ركوباً، لأن هذه الاحتياجات لا تنفي عنه صفة الحاجة، كما أن ما يأخذه من هذا السهم سيصرف في قضاء دينه، وأوجب ذلك بعضهم وقالوا لا يصرف إلا في قضاء الدين^(١)، وبخاصة أولئك الصنف الذي تحمل من أجل المصلحة العامة.

يمكن أن يستأنس في هذا المقام بإيراد النكتة، التي من أجلها عطف (الغارمين) على (في الرقاب)، والتي سبقت الإشارة إلى بعض وجهات النظر، في سبب تغيير الأسلوبين من (اللام) إلى (في) ذلك أن الغارم في الأصل غير محتاج، حتى يأخذ من الصدقة لنفسه، كالفقير. وإنما طرأ عليه طارئ ألزمه حقوقاً لغيره، فأعانه الإسلام على سدادها أو تحمل جزء منها إقالة لعثرته، إن كان من القسم الأول، أو إكراماً له، وتشجيعاً إن كان من القسم الثاني.

ولعل هذا يعين على تفهم لِمَ كانت العرب تفتخر بهذا النوع من الحمالة، وتسال المعونة عليه دونما حرج.

وكان الرازي^(٢) ألمح إلى شيء مما ذكرنا حين رأى أن المال لا يصرف إلى الغارم، بل يصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحق سهم الزكاة، وتابعه آخرون.

بيد أن النووي لا يرى بأساً أن يتجر الغارم بما يأخذ من مال، وهو ملمح حسن بالنسبة إلى الصنف الأول^(٣).

(١) المغني، ج٤، ص ١٠٩.

(٢) التفسير الكبير، ج١٥، ص ١١٥، الجمل على الجلالين، ج٢، ص ٣٩٣.

(٣) المجموع، ج٦، ص ٢١٠، النووي.

وتبرز في ضوء هذا التوجيه مسألة قضاء دين الميت، وهل يعد غارماً؟ ذهب بعض العلماء إلى أنه يقضى من هذا السهم دين الميت، لأن الآية لم تشترط التمليك^(١)، كما سبق بيانه.

ويرى آخرون^(٢) أن قضاء دين الميت يفضي إلى دفع المال إلى الغريم، وليس إلى الغارم، والظاهر أن دلالة الآية على هذه المسألة ظنية، فتنظر في موضع آخر.

في سبيل الله:

السابع من هذه الأصناف، ومن أكثرها كان فيه اختلاف، لمسوغات سنعرض لها دون إصراف، وقد تحسن الإشارة إلى أن هذه الدراسة في البداية كانت مقتصرة على لفظة " في سبيل الله"، وبعد شوط بدا لي أن أعرض للأصناف الثمانية رغبة في توسيع دائرة الفائدة.

السبيل لغة : الطريق مطلقاً، يذكّر ويؤنث والتأنيث أكثر، فإذا أضيفت إلى الله تعالى، صار هذا المركب الإضافي كل طريق توصل إلى نعيم الله تعالى، ونهايتها مرضاة الله تعالى بفضله، وتقابله سبيل الطاغوت، وهي كل طريق تؤدي إلى سخط الله تعالى، ونهايتها جهنم، وليست ثمّ طريق ثلاثة، ولكل من الطريقين مسالك، اختلف

(١) الفتاوى، ج ٢، ص ٨٠، ابن تيمية.
(٢) المغني، ج ٤، ص ١٢٦، ابن قدامة.

المفسرون والفقهاء في المراد من (في سبيل الله) في هذه الآية إلى ثلاثة أقوال^(١) :

القول الأول: ذهب جمهور المفسرين، وغيرهم، إلى أن المراد في سبيل الله هنا الجهاد، والإعداد فهو عام أريد به خاص، ويمكن أن نورد أدلة هذا القول - رغبة في التوضيح والاختصار - على النحو التالي :

أولاً: الاحتكام إلى قاعدة الأغلب، في الاستعمال القرآني، وهي القاعدة التي تُستحضر عند الحاجة إلى ترجيح معنى على غيره، فإن الناظر في استعمال القرآن لبعض الألفاظ يلحظ أنه يغلب استعمالها في معنى بعينه. فإن حدث خلاف في معنى هذه اللفظة في موضع ما، فالأصل حملها في هذا الموضع المختلف فيه، على المعنى الذي غلب استعماله في القرآن ما لم يصرفه صارف من سياق أو مرجح خارجي، وهي قاعدة معروفة مشهورة لدى المفسرين سلفاً وخلفاً^(٢).

لقد استعمل القرآن الكريم (في سبيل الله)، بالمعنى العام، وهو الطريق الموصل لمرضاة الله، ولكن غالب استعمال القرآن لهذا المصطلح كان بمعنى الجهاد، والإعداد له بما يعين ويلزم^(٣).

(١) لا يلتفت إلى من فسّر في سبيل الله بطلبة العلم، ولا يستحق أن يكون قولاً رابعاً في المسألة، ولا يغني عنهم قوله صلى الله عليه وسلم " من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع " ، رواه الترمذي، ج ٥، ص ٢٩، وقال : حديث حسن غريب، انظر روح المعاني، ج ١٠، ص ١٠٩، تيسير الكريم الرحمن، ج ٣، ص ٢٥٣.

(٢) ينظر لمزيد من التفصيل قواعد الترجيح، ج ١، ص ١٧٢، د. حسين الحربي.

(٣) انظر الآيات من سورة البقرة: ١٥٤، ١٩٠، ١٩٥، وآل عمران: ١٣، ١٥٧، ١٦٩، والنساء: ٧٤، ٧٥، ٨٤، وغير هذا كثير.

كثرت اقتران الهجرة مع (في سبيل الله)، لأن الهجرة خطوة مهمة في نصرة دين الله، والإعداد للجهاد، ولهذا لم يفرض الجهاد إلا بعد الهجرة، وكثر الربط بين الإنفاق وفي سبيل الله بخاصة في سياق الحديث عن القتال، وفي سور عنيت به، مما يرجح حمل الإنفاق فيها، على الجهاد والإعداد له.

كان من اليسير على المفسرين، حمل (في سبيل الله) المقترن بالإنفاق، على الجهاد في هدي من مقاصد الآيات وسياقها، حتى في الآيات التي كان التوجه علي أنها في الإنفاق العام، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة : ٣٤]. لكيلا يؤدي إنفاق الأموال في غير الجهاد إلى دخول منفقها، في الوعيد وهو وجيه^(١)، رأينا من حملها على الإنفاق في سبيل الله فقط محتكماً إلى سياقها^(٢).

يضاف إلى ما تقدم عشرات الآيات، التي ربطت بين القتال والجهاد (وفي سبيل الله) ليكون المعنى : وجاهدوا لنصرة دين الله وطريقه بقتال أعدائه، وأنفقوا للغاية نفسها، وهاجروا كذلك للإعداد، والاستعداد إلى هذا القتال.

جاء في تفسير المنار " لكثرة اقتران الجهاد، والقتال الديني، في القرآن بكونه في سبيل الله اتفقت المذاهب على أن الغزاة والمرابطين، هم المقصودون بهذا الصنف، من مستحقي الصدقات، إما وحدهم وهو قول الجمهور، وإما مع غيرهم، بما يشمله عموم الإضافة"^(٣).

(١) فتح الباري، ج ٣، ص ١٧٨، ابن حجر.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ١٧٦.

(٣) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٧٩.

قال ابن قدامة: إن سبيل الله عند الإطلاق ، إنما ينصرف إلى الجهاد، فإن كل ما في القرآن من ذكر سبيل الله فإنما أريد به الجهاد، إلا اليسير فيجب حمل ما في هذه الآية على ذلك^(١)، ورجح النووي^(٢) هذا المعنى، لأنه المتبادر إلى الأفهام عند الاستعمال، والأكثر كذلك في القرآن.

وانتصر لهذا ابن الأثير فقال: (إذا أطلق "في سبيل الله" فهو في الغالب، واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه)^(٣).

وفي اللسان: واستعمل السبيل في الجهاد أكثر وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد، حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه^(٤).

ثانياً: الاحتكام إلى العرف، ذلك أن اللفظ إذا كان دائراً بين الحقيقة العرفية، والحقيقة اللغوية، ولا دليل يوجب حمل اللفظ على إحداهما، فالحمل على العرفية أرجح^(٥).

وقد مثل صاحب قواعد الترجيح لهذه القاعدة بالمثال الذي نحن بصدده فقال: (إن إطلاق لفظ في سبيل الله على الغزو والجهاد كان شائعاً في الاستعمال عند نزول القرآن فكان عرفاً^(٦)).

-
- (١) المغني، ج ٤، ص ١٢٥.
 - (٢) المجموع، ج ٦، ص ٢١٢، النووي.
 - (٣) النهاية في غريب الحديث، ج ٢، ص ٣٣٨، ابن الأثير.
 - (٤) لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٢٠.
 - (٥) قواعد الترجيح عند المفسرين، ج ٢، ص ٤١٢.
 - (٦) المرجع السابق، ج ٢، ص ٤١٧.

وقال بهذا ابن دقيق العيد من قبل حين رأى أن العرف يشهد إلى أن استعمال "في سبيل الله" في الجهاد هو الأكثر^(١)، فالنص التشريعي يظل محمولاً على معناه العرفي الأول عند صدوره ومعمولاً به في حدود ذلك المعنى، لأنه هو مراد الشارع^(٢).

وقد وردت بعض الآثار التي تشهد لدليل^(٣) العرف هذا، منها: (أن الصحابة كانوا يوماً مع رسول الله ﷺ فرأوا شاباً جلدًا فقالوا: لو كان شبابه، وجلده في سبيل الله)^(٤). ومنها حديث (لغدوة في سبيل الله أو روحه خير من الدنيا وما فيها)^(٥). ومنها أيضاً مقام أحدكم في سبيل الله، أفضل من صلواته في بيته سبعين عاماً^(٦).

ثالثاً: السياق وهو إحدى القواعد التي يحتكم إليها في الترجيح أيضاً، وكثيراً ما يؤدي إغفال السياق، وانتزاع الآية من بين مثيلاتها، والكلمة من آياتها إلى خلل في الفهم، وسياق آية الصدقات يأبى حمل (في سبيل الله) على العموم نظماً ومعناً.

إن الآية حصرت مصارف الزكاة في ثمانية أصناف نصت عليها ويشهد لهذا حديث فيه. مقال، وهو ما رواه زياد بن الحارث عن

-
- (١) أحكام الأحكام، ج ٢، ص ٢٤٧، ابن دقيق العيد، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٦.
- (٢) المدخل الفقهي، ج ٢، ص ٨٧٨، الزرقاء.
- (٣) جامع البيان، ج ١٤، ص ٢٣١.
- (٤) رواه الطبراني، ج ٤، ص ١٢٧، ورجاله رجال الصحيح.
- (٥) أخرجه الترمذي، وقال حديث صحيح، أنظر تحفة الأحوازي، ج ٥، ص ٢٨٧.
- (٦) أخرجه الترمذي، وقال حديث حسن، أنظر تحفة الأحوازي، ج ٥، ص ٢٩١.

النبي ﷺ أنه قال: "إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء"^(١).

فإن القول بالعموم لا يبقى لهذا العدد معنى، ويجعل التنصيص على أصناف بعينها عبثاً، لأنها كلها حينئذ تكون داخلة في سبيل الله بمعناه العام - الطريق الموصل لمرضاة الله - وهذا ولا شك يأباه النظم المعجز.

وليس بشيء القول بأنه من باب عطف العام على الخاص، إذ لا فائدة منه في هذا السياق، ولأن (في سبيل الله) جاءت بين الأصناف ولم تكن آخرها.

القول الثاني: ذهب بعض المفسرين والفقهاء إلى حمل لفظ " في سبيل الله " على العموم ليشمل جميع أعمال الخير التي ترضي الله تعالى دون تخصيصه بفرد معين، مع إقرارهم جميعاً بأن أبرز أفراد هذا الصنف هو الجهاد في سبيل الله تعالى.

استند أصحاب هذا القول إلى الأدلة التالية:

أولاً: قالوا إن لفظ في سبيل الله يدل في أصل وضعه على أعمال الخير كلها، ولا مخصص له يركن إليه، وإن كثرة استعماله في فرد معين لا يقوى على تخصيصه به^(٢) فيبقى على عمومته.

(١) أخرجه أبو داود، في كتاب الزكاة ٢٤، باب من يعطى من الصدقة وحد الغني، الحديث رقم ١٦٣٠، وقال عنه الألباني في إرواء الغليل، ج ٣، ص ٣٥٣، ضعيف من أجل عبد الرحمن بن زياد الإفريقي.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١١٩، الرازي، أنوار التنزيل، ج ١، ص ٤٠٩، البيضاوي، لباب التأويل، ج ٢، ص ٩٢، الخازن، محاسن التأويل، ج ٨، ص ٢٤١، القاسمي، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٣، الألوسي، تفسير المراعي، ج ١٠، ص ١٤٥. في ظلال القرآن، ج ١٠، ص ٨٢.

وأحسب أن في أدلة الفريق الأول ومنها - قاعدة الأغلب،
والعرف، والسياق - ما يعد رداً على هذا الدليل.

ثانياً: وردت بعض الأحاديث التي فتحت الباب أمام الأخذ
بالعموم في هذا المقام، وأضفت عليه الشرعية، منها حديث القسامة
حين دفع الرسول ﷺ دية الأنصاري الذي وجد مقتولاً في خيبر، فقد
ورد أنه وداه من إبل الصدقة، وفي رواية وداه من عنده^(١).

كما استدلوا بحديث أم معقل حين أرادت أن تحج على بعير
زوجها فأبى عليها، لأنه احتبسه في سبيل الله، فقال لها الرسول
ﷺ: الحج من سبيل الله^(٢).

يمكن الرد على هذا الدليل بأنه لا دلالة في هذه الأحاديث على
القول بالعموم، فإن حديث البخاري في قضية القسامة يوجه على أن
الرسول ﷺ دفع دية القتيل من بيت المال، وتؤيده رواية "وداه من
عنده"^(٣) ويمكن أن يقال إنما هي قضية عين.

وليس ببعيد أن يكون الرسول ﷺ دفع دية القتيل الأنصاري
والذي اتهم يهود خيبر بقتله من سهم في سبيل الله، حيث شعر
الرسول ﷺ أن الأمر قد يتطور إلى قتال ليس للمسلمين فيه مصلحة،
وفي هذا حفاظ على قوة المسلمين، لما هو أولى، ويبقى هذا كله في
دائرة الاحتمالات.

(١) رواه البخاري، كتاب الديات، ج ٤، ص ١٩١.
(٢) رواه أحمد في المسند، انظر الفتح الرباني، ج ٩، ص ٦٩.
(٣) جاء في بدل المجهود: (نقل عن أبي العباس القرطبي أن رواية من عنده
أولى من رواية من إبل الصدقة، وقيل إنها غلط، قال: والأولى عدم
التغليب)، ج ٨، ص ١٧٨.

أما حديث أم معقل (فإن الحج في سبيل الله) فقد كثرت فيه الأقوال والآراء، فقيل إنه مضطرب سنداً وامتناً، وقيل إنه ضعيف لأن في إسناده إبراهيم بن مهاجر البجلي الكوفي، وقد تكلم فيه غير واحد^(١)، ولهذا قال ابن العربي (ما جاء قط بإعطاء الزكاة في الحج أثر)^(٢). وبسط الألباني الكلام في حديث أم معقل، وحكم بأنه صحيح بدون ذكر العمرة، أمّا بها فشاذ^(٣) وخولف في ذلك من جماعة بحجة أن في الحديث عللاً لم يشر إليها الألباني^(٤).

إن التعرض لحديث أم معقل هذا يعني أننا سندمج القول الثاني الذي يرى العموم مطلقاً بالقول الثالث الذي أدخل مع الغزو والإعداد له الحج بناءً على الحديث المتقدم كونه دليلاً للفريقين.

بغض النظر عن الاختلاف القائم حول صحة الأحاديث الواردة في أن الحج من سبيل الله فإنه يمكن توجيهها على فرض صحتها بما يلي:

١. إن لفظ الصدقة عام فيحتمل أن يكون من غير الزكاة الواجبة^(٥).
٢. إن الحمل على إبل الصدقة للحج ليس تملكياً، ويشهد لهذا رواية أبي داود اركبيها^(٦)، فيخرج الحديث عما نحن بصدده.
٣. إن أم معقل كانت فقيرة، وسياق الحديث عما نحن بصدده.

(١) الفتح الرباني، ج٩، ص ٦٩، الساعاتي، تفسير المنار، ج١٠، ص ٥٨٤.
 (٢) أحكام القرآن، ج٢، ص ٩٦٩، ابن العربي.
 (٣) إرواء الغليل، ج٣، ص ٣٧٧-٣٧٢.
 (٤) مرويات الإمام أحمد في التفسير، ج٢، ص ٣١٢.
 (٥) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٣، ص ١١٧، أبو الحسن المباركفوري.
 (٦) أبو داود، أنظر بذل المجهود، ج٩، ص ٣١٥.

٤. لا خلاف في أن الحج من سبيل الله، ولكن ليس من دليل على أنه داخل في هذه الآية، لأنها خاصة في فرد من أفرادها، وهو الجهاد^(١).

٥. يحتمل أن هذه الفتاوى كانت قضايا عين لها مناسبتها، ونفهم هذا مما ينسب إلى ابن عمر رضي الله عنهما، أن امرأة قالت له: زوجي أوصى بماله في سبيل الله، فقال ابن عمر: فهو كما قال في سبيل الله، فقال عبد الرحمن بن أبي نعم وكان جالساً ما زدتها فيما سألت عنه إلا غماً، قال ابن عمر فما تأمرني يا ابن أبي نعم أمرها أن تدفعه إلى هؤلاء الجيوش الذين يخرجون فيعتدون في الأرض ويقطعون السبيل، قلت فما تأمرها قال أمرها أن تدفعه إلى قوم صالحين إلى حجاج بيت الله الحرام^(٢).

يفهم من هذه المجاورة أن حمل في سبيل الله على الجهاد كان أمراً متعارفاً عليه، وهو المتبادر إلى الأذهان عند ذكره، كما يدل عليه كلام ابن عمر، ويبدو أن سوء القصد من الجند في زمن ابن عمر حال دون أمره للمرأة أن تدفع المال للجند، وهذا واضح من سياق حديثه.

ونقل الرأي نفسه عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولكن أبا عبيد قال، بعد أن أورد هذه الآثار (وليس الناس على هذا، ولا أعلم أحداً أفتى به أن تصرف الزكاة إلى الحج)^(٣).

ذهب المذهب نفسه المباركفوري حين قال في رده للعموم (أبعد الأقوال لأنه لا دليل عليه من كتاب ولا من سنة صحيحة أو سقيمة

(١) الشرح الكبير، ج٧، ص ٢٥١، المحلي، ج٢، ص ١٥١، ابن حزم.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص ١٨٥.

(٣) كتاب الأموال، ص ٧٩٩، أبو عبيد.

ولا من إجماع ولا من رأي صحابي، ولا من قياس صحيح أو فاسد، بل هو مخالف للحديث الصحيح الثابت، وهو حديث أبي سعيد ولم يذهب إلى هذا التعميم أحد من السلف، إلا ما حكى القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء المجاهيل، والقاضي عياض عن بعض العلماء غير المعروفين^(١).

وكان المباركفوري قد رد الأحاديث التي اعتمد عليها القائلون بإخراج في سبيل الله عن خصوص الجهاد، وحكم عليها بأنها مضطربة سنداً ومتناً، ولا تصلح للاحتجاج بها^(٢).

ويرى صاحب تفسير المنار أن الأخذ بالعموم في معنى في سبيل الله، يفضي إلى إشكالات ومفاسد، إذ لو صح هذا القول، لاقتضى أن يكون كل مصل وصائم ومتصدق وتال للقرآن ذاكر لله تعالى، ومميط للأذى عن الطريق مستحقاً بعمله هذا للزكاة الشرعية، فيجب أن يعطى منها، ويجوز له أن يأخذ منها، وإن كان غنياً، وهذا ممنوع بالإجماع، وارادته تنافي حصر المستحقين في الأصناف المخصوصة، ولأن هذا الصنف لا حد لجماعته، فضلاً عن أفرادها، وإذا وكل أمره على السلاطين والأمراء تصرفوا فيه بأهوائهم تصرفاً يذهب كلمة فرضية الصدقة من أصلها^(٣).

يمكن القول إن إجماع الأئمة الأربعة، كاد ينعقد على حصر "في سبيل الله" في الجهاد والإعداد له، إلا أنه نقل عن الإمام أحمد قولان: أحدهما: جواز دفع الزكاة في الحج، كما في مسائل عبد الله ابن أحمد الذي قال سمعت أبي يقول: يعطى من الزكاة في الحج،

(١) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج ٣، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ١١٧.

(٣) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٨٥.

لأنه من سبيل الله^(١). ونقل عنه عدم الجواز^(٢) وهو الراجح عند الحنابلة، قال ابن قدامه (وهذا أصح، لأن سبيل الله عند الإطلاق إنما يراد به الجهاد)^(٣).

إن القول بحصر "في سبيل الله" في الجهاد هو الذي تميل النفس إليه، لموافقته للمنقول والمعقول، وسلامته من الاعتراضات التي لم تسلم منها الأقوال الأخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار بأن دلالة "في سبيل الله" على الجهاد فيها من السعة ما يعين على إدخال جوانب كثيرة بخاصة في عصرنا الحاضر مما لا يخفى على المعنيين بالأمر.

زلت أفهام الحنفية الكرام حين اشترطوا الفقر في الغازي الذي يأخذ من الزكاة^(٤)، وقالوا في أصحاب هذا السهم هم منقطعو الغزاة الفقراء، بناءً على القاعدة عندهم، وهي أن الزكاة لأهل الحاجة فقط. وخالفهم في ذلك جمهور العلماء^(٥) وحثتهم أن في قول الحنفية زيادة على النص، وهي عندهم نسخ وليس ثم بإقرارهم، كما أنه قول مخالف للحديث الصحيح الذي سبقت الإشارة إليه مراراً لا تحل الصدقة إلاً لخمسة ومنهم غاز في سبيل الله^(٦)، وهذا القول يفضي

(١) مسائل عبد الله بن أحمد، ص ١٣٤، إرواء الغليل، ج ٣، ص ٣٧٦.

(٢) مسائل الإمام أحمد بن حنبل، برواية ابنه عبد الله، ص ١٥١.

(٣) المغني، ج ٤، ص ١٢٥، ابن قدامه.

(٤) الكشف، ج ٢، ص ١٥٨، الزمخشري، أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٧،

الجصاص، روح المعاني، ج ٢، ص ١٢٤، الألويسي، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٦.

(٥) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٦٩، ابن العربي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨،

ص ١٨٦، القرطبي، معالم السنن، ج ٢، ص ٢٣٤، الخطابي، بذل

المجهود، ج ٨، ص ١٧٢.

(٦) صحيح سبق تخريجه، ص ١٠٢.

أيضاً إلى الخلط بين الأصناف الفقير، وابن السبيل، وفي سبيل الله، فهم في ضوء توجيه الحنفية صنف واحد.

ابن السبيل هو الصنف الثامن والأخير:

كانت عناية القرآن الكريم بابن السبيل مبكرة، فقد ورد ذكره في القرآن في ثمانية مواضع - بعضها في سور مكية - حث فيها على العناية به، وجعل له حقاً، وأمر بدفعه له ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الإسراء: ٢٦] ، ثم تكررت الآية نفسها في سورة مكية أخرى ﴿فَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ [الروم: ٣٨].

يلحظ أن ابن السبيل اقترن باليتامى والمساكين، مما قد يشعر بأن حقه يسير، الغاية منه إعانتته على تجاوز الظرف الطارئ الذي ألمَّ به، وقد يشبه ابن السبيل اليتامى والمساكين في ظهور أمره وتأكيد حاجته، وحسبنا وصفه أنه ابن الطريق فلا تخفى حاله.

تباينت وجهات النظر في تحديد المراد بابن السبيل ويحسن بنا أن ننظر إلى هذه الأقوال في ضوء وصفه "بابن السبيل".

نسب هذا الشخص إلى الطريق على أنه ابن لها لأنها التي أتت به، وفي اللسان قول الشاعر:

ومنسوب إلى من يلهده كذاك الله نزل في الكتاب

وفيه : ابن السبيل المسافر كثير السفر سمي ابناً لها لملازمته
إياها^(١). قال الطبري: السبيل الطريق، وقيل للضارب فيه ابن
السبيل للزومه إياه كما قال الشاعر:

أنا ابن الحرب ربنتني وليداً إلى أن شبت واكتهلت لداتي
وكذلك تفعل العرب، تسمى اللازم لشيء يعف به ابنه^(٢)، وقد
يصح هذا التوجيه لغة اعتباراً لمعنى الملازمة والارتباط في ضوء معنى
(ابن) كما قال الشاعر:

إن تسألوني عن الهوى فأنا الهوى

وابن الهوى وأخو الهوى وأبوه^(٣)

لكن هذا المفهوم متجاوز عنه شرعاً إذ لا يشترط أن يكون ابن
السبيل هذا كثير السفر ملازماً للطريق حتى يعطى من الزكاة.

أكثر المفسرين على أنه المسافر، يطرأ عليه طارئ في أثناء
سفره، فيحتاج إلى معونة، كمن فقد ماله بضياع أو سرقة، أو تعذر
عليه مواصلة سيره، فاضطر إلى الجلوس في بلد ما أكثر مما كان
يتوقع، سواء أكان غنياً في بلده أو فقيراً، ومن صور أبناء السبيل في
عصرنا المشردون من ديارهم بسبب الحروب، فإن كثيراً منهم كان
مكتفياً في بلده وبيته، فلما شرد صار محتاجاً، وتجدر الإشارة هنا إلى
أن عدد المشردين من المسلمين في العصر الحاضر يقدر بخمسة عشر
مليون شخص.

(١) لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٢٠.

(٢) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٢٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ١٨٧.

نقل الطبري عن السلف روايات بهذه المعاني، فعن ابن زيد: المسافر من كان غنياً أو فقيراً، إذا أصيبت نفقته أو فقدت، أو أصابها شيء، أو لم يكن معه شيء، فحقه واجب. وعن الضحاك: الغني إذا سافر فاحتاج في سفره قال يأخذ من الزكاة^(١).

وقد يقال في هذا المقام^(٢) إن الأمور صارت ميسرة لابن السبيل في العصر الحاضر من حيث إمكانية الاتصال وطلب الأموال من بلده، وسهولة انتقال الأموال من بلد إلى آخر، وعلى الرغم من حصول هذا بالنسبة لبعض المسافرين، ومن يطلق عليه ابن سبيل، فإنه لا يحسن أن يترك ابن السبيل في ظروف صعبة بحجة أنه قادر على التصرف في ضوء إمكانات هذا العصر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الإمكانات المشار إليها ليست بهذه البساطة، وحالة ابن السبيل تعد من الحالات الطارئة في أغلب الأحيان.

إن إهمال ابن السبيل لهذه الحجة أو لغيرها، قد يدفعه إلى أن يسلك طرقاً غير شرعية لقضاء احتياجاته، فيلحق بهذا ضرراً بنفسه، وبالمجتمع، والإسلام على عادته يسارع إلى إغلاق أبواب الشر بأيسر الطرق، ومنها في هذا المقام أنه جعل لابن السبيل سهماً من الزكاة.

ذهب بعض المفسرين^(٣) إلى أن ابن السبيل في هذه الآية هو الضيف، وقد يساعد على هذا الفهم أحاديث وردت تؤكد حق

(١) جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٢١.
 (٢) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٨٦، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١٤٥.
 (٣) الدر المنثور، ج ٣، ص ٢٥٢، معاني القرآن، ج ١، ص ٤٤٤، الفراء، فتح القدير، ج ٢، ص ٣٧٤، فتح البيان، ج ٥، ص ٣٣١، تفسير السمعي، ج ٢، ص ٣٢٢، وأكثرهم اشترط الفقر في الضيف، وبهذا يخرج من ابن السبيل، ويدخل في صنف الفقراء.

الضيف، منها قوله ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته، قالوا: يا رسول الله وما جائزته؟ قال: يومه وليلته، والضيافة ثلاثة أيام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه^(١)).

دلت الأحاديث على أن حق الضيف واجب، فهل يحمل هذا على الزكاة بخاصة أنه لا يشترط في ابن السبيل الفقر، أم أن حق الضيف هذا شيء آخر سوى الزكاة، باعتبار أن في المال حقاً سوى الزكاة على الرأي الصحيح.

قد يعين على تفهم أن يكون الضيف أحد أفراد ابن السبيل عناية العرب بالضيف عناية فائقة لم تعرف لها البشرية مثيلاً، وبدا من عادة الإسلام أنه كان يتم مكارم الأخلاق الموجودة عند العرب، ومنها إكرام الضيف، فليس بمستبعد والحالة هذه أن تكون آية الصدقات شملت الضيف بهذه العناية محافظة عليه ورعاية له (إذ لم يكن في القبائل نزل أو حانات أو فنادق، ولم يكن السائر يصطحب معه المال، وإنما يحمل زاد يومه، ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين^(٢)، ويبقى مع هذا كله احتساب ما تقدم للضيف من الزكاة محل نظر ومجال اجتهاد.

حمل بعض العلماء ابن السبيل على المتسول الطواف^(٣) الذي يلزم الطريق، ويسأل الناس، وإذا كان اللفظ من حيث الدلالة اللغوية يتسع للمتسول، إلا أن في اعتباره واحداً من أفاده نظراً

(١) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب الأدب، ج٧، ص ١٠٤، ومسلم برواية أخرى في باب من الإيمان حسن الجوار وإكرام الضيف، المختصر، ص ١٦.

(٢) التحرير والتنوير، ج٢، ص ١٣١.

(٣) الشرح الكبير، ج٧، ص ٢٥٢.

وتكلفاً، لأن المتسول داخل في صنف المساكين، الذي يطوف ويسأل، وينزع حاجته من الناس، ففي تفسير ابن السبيل به تكرير لا مسوغ له.

يضاف إلى هذا أن مقاصد الزكاة أبعد من أن تنص على المتسول، وتغفل المسافر الذي سبق توصيف حاله.

جاء في تفسير المنار أن ابن السبيل يشمل اللقيط، لأنه وجد في الطريق، فهو ابن لها، وهو محتاج، ولم يشر المفسرون المتقدمون لهذا المعنى، لأن اللقيط كان في عصرهم نادراً^(١).

لا يخفى ما في هذا القول من تكلف، فإنه لجرأة في القول أن القرآن الذي عنى بابن السبيل، وذكره في ثمانية مواضع، بعضها في سور مكية، إنما أراد به اللقيط، أو جعله واحداً من أفراد هذا الصنف، وليس يشفع لهذا القول الادعاء بأن المفسرين أهملوا ذكر اللقيط، في هذا المقام لندرته في عصرهم. والحق أن عدم الإشارة إليه من قبل المتقدمين عند ابن السبيل راجع إلى كونه داخلاً عندهم في صنف الفقراء.

وألحق بعض المفسرين^(٢) بابن السبيل كل من كان غائباً عن ماله ولو كان في بلده، أو حال بينه وبين ماله حائل، وهذا القول مردود بمخالفته للحقيقة اللغوية. والحقيقة العرفية لابن السبيل، وهذا الصنف الذي ذكروه أقرب إلى الفقراء والغارمين، ولن يعجز أن يجد له مكاناً بينهم.

(١) تفسير المنار، ج ٥، ص ٩٤.

(٢) تفسير السمعاني، ج ٢، ص ٣٢٢، روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٤.

توسع بعض المفسرين^(١) أيضاً في مفهوم هذا اللفظ، فأدخلوا فيه السائح باعتباره يطيل التنقل خارج بلده، وانتصر لهذا الرأي د. القرضاوي^(٢) فقال : والسر في عناية الإسلام بابن السبيل أن الإسلام قد دعا إلى السياحة، ورغب في السفر والسير في الأرض لأسباب كثيرة، وذكر منها طلب الرزق، وطلب العلم، والسفر للنظر والاعتبار، والسفر للجهاد والحج.

لا يخفى أن الإسلام فتح المجال أمام الراغبين بالسفر بعامة للأغراض المشروعة والمباحة، على أن يكون هذا السفر وسيلة لتحقيق غايات سامية، أما السياحة بالمفهوم المعاصر، فإن لها دلالة خاصة، فصار المشروع منها غاية في حد ذاته بله المحرم منها والمكروه، وهو مالا يحرص الإسلام عليه، ولا يسعى للترويج له عبر الإعلان عن إدراج صنف السائحين ضمن ابن السبيل، بخاصة أن مثل هذا التوجه قد يتخذ ذريعة من قبل بعض الجهات لتوجيه جزء من مال الزكاة إلى دعم المشروعات السياحية، وتوفير سبل الراحة إلى السياح بعامة، ولا يخفى حالهم في الجملة.

ونختم بالقول أنه لولا هذه الملابس ولولا ما صاحب مصطلح السياحة هذه الأيام ما صاحبه، لكان الأمر في أصله محل تفهم لأن بين السياحة وابن السبيل عوامل مشتركة من حيث الدلالات.

وقد ذهب قوم إلى أبعد من ذلك، فأدخلوا في ابن السبيل المنشيء للسفر ابتداءً سواء أنشأه لمصلحة عامة أو خاصة. إن مثل هذا إن لم يكن ابن سبيل بالفعل هو ابن سبيل، باعتباره ما يكون

(١) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٥٨٦، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١٤٥.

(٢) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٧٢.

وباعتبار ما عزم عليه، وما قارب الشيء يأخذ حكمه^(١)، ولاحتياج كل منهما لأهبة السفر، وإن كان إطلاق ابن السبيل على الثاني من باب المجاز^(٢).

يقوي هذا القول في رأي د. القرضاوي أن ابن السبيل جاء في الآية معطوفاً على (في سبيل الله) فكأنه قال في سبيل الله، وفي ابن السبيل، ومعنى هذا أن يصرف في مصالح ابن السبيل بعامة، كأن توفر له تذاكر السفر مثلاً، أو نفقات الجهة التي يقصدها، كالجامعات مثلاً^(٣).

إن هذا الذي مضى جيد، من حيث هو، لكن دونما ربط له بابن السبيل، واقتطاع لمن يندرج تحته من سهم الزكاة، فإننا وإن كنا نرى أن الأصل حمل ألفاظ القرآن على العموم مالم يرد مخصص، ونرى كذلك الذهاب مع دلالات الألفاظ إلى أبعد ما يمكن، لكن ذلك يكون شريطة أن لا يخرج بالألفاظ عن معناها ومرادها، لأن هذا المنهج يفتح باباً لا تحمد عقباه، فقد يفطر الصائم بالعزيمة ويجمع المصلي ويقصر بالعزيمة، وهذا مخالف للغة والشرع والعرف، وكذا في ابن السبيل.

قال الجصاص: (وقال بعض المتأخرين : هو من يعزم على السفر وليس له ما يتحمل به، وهذا خطأ، لأن السبيل هو الطريق، فمن لم يحصل له في الطريق لا يكون ابن السبيل، ولا يصير كذلك بالعزيمة، كما لا يكون مسافراً بالعزيمة، وقال تعالى ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣].

(١) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٧٧، د. القرضاوي.

(٢) المجموع، ج ٦، ص ٢١٤، النووي.

(٣) فقه الزكاة، ج ٢، ص ٦٧٧.

قال ابن عباس : هو المسافر لا يجد ماءً فيتيمم، فكذلك ابن السبيل هو المسافر^(١)، كما سبق بيان هذا في بداية الحديث عن هذا الصنف.

وإذا كان الجصاص نسب هذا القول إلى بعض المتأخرين، فإن هذا يستدعي الإشارة إلى تفهم بعض المتقدمين إلى المعنى الذي استند عليه المتأخرون في التوسع في دلالة ابن السبيل في ضوء استعمال حرف "في"، والذي يعين على صرف هذا السهم في مصالح ابن السبيل دون ضرورة الدفع إليه، فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنشأ داراً أسماها "دار الدقيق" جعل فيها من الطعام ما يحتاج إليه المسافر والضيف حين ينزل بالمدينة^(٢).

وسار على نهجه عمر بن عبد العزيز رحمه الله، حين جعل منازل في محطات الطرق يأوي إليها ابن السبيل، فيجد فيها طعامه وشرابه ومنامه، بل يجد علفاً لدابته^(٣).

وهذه بعض مواقف تعد بالمئات ما شهدت البشرية مثلها، جمع د. مصطفى السباعي قبساً منها^(٤) حق لمن يطلع عليها أن يردد بصوت مرتفع خلف الفرزدق :

أولئك آبائي فجئتني بمثلهم إذا جمعتنا يا جرير المجمع

وخير منه قول الله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾

[آل عمران : ١١٠].

(١) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١٢٧، الجصاص.

(٢) طبقات ابن سعد، ج ٣، ص ٢٨٣.

(٣) كتاب الأموال، ص ٨، ٣، ابو عبيد.

(٤) في كتابه اللطيف من روائع حضارتنا.

ختم الحديث عن هذه الأصناف بقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة : ٦٠] ، ولا يخفى أن لخواتيم الآيات صلة وثيقة بمضامينها، ولقد سبقت الإشارة إلى كلمة "فريضة" من حيث إعرابها بعض دلالاتها، وهي لفظة تفيض بالمعاني.

إن الزكاة من حيث هي فرض من الله تعالى، فليس لأحد حق في اعتراض أو لمز لأنها حكم لازم من العليم الحكيم، ولا منة لمن يقوم بإخراجها من ماله على أحد، وحسبه أنه وفق لامثال أمر الله تعالى رجاء الحصول على ثوابه، كما أنه ليس من حرج على مستحقها إذا أخذها، لأنه إنما يأخذ حقاً ملكه الله إياه، فصار الذي يخرج الزكاة بهذا المعنى ساع يوصلها إلى أهلها لتبراً ذمته منها لمشابقتها الدين.

إن هذا الحق فرض لأصناف محددة، فليس لأحد الحق في إخراج صنف منها أو إدراج آخر، وهذا يقتضي الحرص على تعريف كل صنف وتحديد أوصافه حتى لا يطغى صنف على آخر أو يزاحمه، لنضمن بذلك عدم تجاوز معنى "فريضة من الله".

الله عليم حكيم، فإن فرض الزكاة في أموال طائفة وتوزيعها على طائفة أخرى، إنما كان يعلم من الله تعالى بأحوال عباده بصنفيهم المستغني والمحتاج، فإن كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿كُلًّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى. أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق : ٦-٧] فإيجاب الزكاة يقلل الطغيان، يدل القلب إلى طلب رضا الرحمن^(١)، والله سبحانه عليم

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٢.

بأحوال أهل الحاجة، حين اقتطع لهم جزءاً من أموال الأغنياء
 تعويضاً لهم وجبراً لخاطرهم، وسداً لحاجتهم، وهذا العطاء كفيلاً
 بأن يزيل ما قد يعلق في نفوس هؤلاء من الحسد، كما أسهم العطاء
 من قبل في محاصرة الطغيان في نفوس أصحاب الأموال، كل ذلك عن
 علم من الله وحكمه.

إن الله تعالى عليم بمراتب استحقاق المحتاجين من عباده حين
 حصرها في ثمانية أصناف، فهو سبحانه لا يفعل إلا ما تقتضيه
 الحكمة من الأمور الحسنة التي من جملتها سوق الحقوق إلى
 مستحقيها^(١).

(١) روح المعاني، ج ١٠، ص ١٢٥.

الخاتمة

بدا لنا من المدخل في هذا البحث أن أصل الإنفاق مما تيسر، كان فرض في العهد المكي، والآيات التي نزلت في هذا الشأن، تضمنت الأصناف التي هي محل هذه النفقة، وتجمعها صفة الحاجة، كالفقراء، والمساكين، وابن السبيل، وفي الرقاب

نتفهم في ضوء هذا أن ليس هناك تأخير للبيان عن وقت الحاجة وإن كان نزول آية الصدقات متأخراً، فإن أكثر الأصناف التي تضمنتها هذه الآية وردت في آيات العهد المكي.

حُصرت الأصناف التي تستحق الزكاة في ثمانية، وهو حصر مقصود دل عليه أسلوب الآية ونظمها، وتسالم العلماء عليه، بيد أن الخلاف كان ظاهراً في تحديد هذه الأصناف.

لقد أوقفنا البحث على اتجاهين: أحدهما توسع في دلالة الألفاظ، فأدخل فيها من لا يُعد منها عند التحقيق، والآخر ضيق بعض الدلالات، فأخرج أفراداً من بعض الأصناف، وكلا الاتجاهين محل نظر.

إذا كان غير جائز ترك المفهوم من ظاهر الآية، وإجهادها في تحميل مالا تحتل، فإنه لا يصح كذلك تخصيص آية ظاهرها العموم ما لم يرد مخصص لها معتبر من حيث الثبوت والدلالة.

يمكن القول باطمئنان إن فرض الزكاة وحصرها في هذه الأصناف أسهم في توفير الأمن الغذائي، حين جعل جزءاً منها للفقراء والمساكين، ومهد للأمن الاقتصادي، حين عني بالغارم، وفرض له

نصيباً، وحرص على الأمن الاجتماعي أيضاً، حين سعى لتوفير العون لأصحاب الحاجات.

كما يسر هذا الفرض مساحة يمكن استغلالها لتحقيق أغراض تعود بالنفع على المجتمع الإسلامي، حين جعل لصنف المؤلفه قلوبهم - بكل أفرادهم - نصيباً من هذه الزكاة، وكان للجهاد ذروة السنام نصيب، إذ به يحفظ الأمن بكل مظاهره، وتصان المكتسبات، ومنها ما يحققه فرض الصدقات.

لقد كان للقول بعدم ضرورة استيعاب الزكاة للأصناف الثمانية - على وجاهته - بعض السلبيات، حين أسهم في تجاهل بعض الأصناف، لصالح أصناف أخرى، أكثر حضوراً، وظهوراً، فكادت الزكاة تنحصر فيهم كالمساكين، وعلى الرغم من أنهم الأشهر والأكثر إلا أن الاقتصار عليهم قد يفقد هذا التشريع بعض معالمه المميزة له عن غيره.

ظهر لنا أن الفقير والمسكين صنفان تجمعهما صفة الحاجة، والحكمة تقتضي ملاحظة هذا التفريق، والأصل أن يبقى اللفظ على عمومته، دونما تحديد بتملك معين أو احتياج خاص، ولا يصار إلى التخصيص إلا بمخصص معتبر كالفقير الهاشمي، والفقير القريب، والفقير الكافر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن للعرف دوراً في تحديد الفقر في ضوء اختلاف الزمان والمكان.

تدعو الحاجة إلى وجود العامل على الزكاة، في مواطن كثيرة، وله منها قدر عمله، غنياً كان أو فقيراً، لأنه في الأصل موظف، والمصلحة تقتضي عدم توسيع دائرة العمالة في الزكاة، حفاظاً على

حق أصحابها، لأنه إنما يأخذ من نصيبهم، كونه وكيلاً عنهم في القبض والدفع.

من حكمة الشارع أن جعل للمؤلفة قلوبهم - بأقسامهم المختلفة - نصيباً من الزكاة، لما في ذلك من خير عام وخاص، وهو سهم باق ليس لأحد ادعاء نسخه أو تعطيله، وأمر هذا السهم للإمام في الأصل، ولا يمنع هذا الفرد من إخراج جزء من زكاته لهذا الصنف.

إن لفظ في الرقاب يتسع للرقيق والمكاتب والأسير، وإذا غاب في هذا الزمان الرقيق والمكاتب، فإن الأسرى من المسلمين كثر، تدعو المصلحة إلى إنشاء صندوق من هذا السهم لرعاية شؤونهم والعمل على فك أسرهم.

عناية الإسلام بالغارم - لنفسه أو لغيره - تدل على حرص الإسلام على إقالة العثرات، وحماية الحرمات، وتفهمه للأحوال الطارئة، واشتراط الفقر في الغارم، يتنافى الحكمة ويعارض النص الذي ميزه عن الفقراء بإفراده.

يدخل في سبيل الله - لغة وشرعاً - أعمال الخير كلها، لكنه في آية الصدقات محصور بالجهد بمخصصات معتبرة لا يسع المحقق تجاهلها، ولو عني المسلمون بهذا المصرف، ووردوا له جزءاً من صدقاتهم، لكانوا أحسن حالاً وأعلى شأناً.

إن ابن السبيل مسافر طراً عليه طارئ، فاحتاج إلى عون، فوجد الإسلام على مقربة منه، فأعانه بجزء من مال الزكاة، على تجاوز محنته، وبما أن اللفظ عام فإنه لا يشترط في الفقر، ولكن هذا العموم لا يسوغ التوسع في دلالاته ليدخل فيه السائح والضيف والمتسول،

والراغب في السفر واللقيط، وليس في هذا دعوة لإهمالهم، فإن الشرع حفظ حقهم في مواطن أخرى.

إن ما مضى من أحكام وتشريعات، في مجال المستحقين للزكاة، إنما جاء بعلم من الله وحكمة، وفرض لازم، وتشريع ثابت، يحسن بالمسلمين بذل الجهد في الزكاة - جمعاً وتوزيعاً، وعناية - حتى تتحقق الحكم التي من أجلها شرعت.

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه الكرام.

أهم المراجع

١. أحكام أهل الذمة - شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق د. صبحي الصالح، مطبعة جامعة دمشق، ط ١، ١٩٦٠.
٢. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣. أحكام القرآن، عماد الدين محمد الكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٥، بيروت.
٤. أحكام القرآن، محمد إدريس الشافعي، قدم له قاسم الرفاعي، دار القلم، بيروت.
٥. أحكام القرآن، أبو بكر محمد ابن العربي، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٣٩٩، بيروت.
٧. أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي الواحدي، تحقيق السيد صقر، ط ١، دار الكتاب الجديد، ط ٢، دار القبلة، ١٤٠٤، جدة.
٨. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر، دار الكتاب العربي.
٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ١٤٠٣.

١٠. إعراب القراءات الشواذ، أبو البقاء العكبري، تحقيق محمد السيد عزوز، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٧هـ.
١١. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨، بيروت.
١٢. بحر العلوم، نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق وتعليق علي معوض وعادل أحمد وزكريا النوني، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣، بيروت.
١٣. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الغرناطي، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٣، بيروت.
١٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر الكاساني، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٠٢، بيروت.
١٥. بذل المجهود في حل أبي داود، خليل أحمد السهارنفوري، دار اللواء، الرياض.
١٦. التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، بلا طبعة ولا تاريخ.
١٧. تحفة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، راجعه عبد الرحمن عثمان، مطبعة المدني، ط ٢، ١٤١٣، القاهرة.
١٨. تخريج الفروع على الأصول، شهادة الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق د. محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧، بيروت.
١٩. تفسير ابن أبي حاتم، مطبعة الباز.

٢٠. التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، دار إحياء التراث، عيسى البابي وشركاه، ١٣٨٣.
٢١. تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، ط ٣، ١٣٩٣، بيروت.
٢٢. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، دار المعرفة، ط ٢، ١٤٠٧، بيروت.
٢٣. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطى، ط ١، ١٤١٨، الرياض.
٢٤. التفسير القرآني، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي.
٢٥. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر العربي، ١٤١٠، بيروت.
٢٦. تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٨٥.
٢٧. التفسير المنير، د. محمد وهبه الزحيلي، دار الفكر المعاصر، ط ١، ١٤١١، بيروت.
٢٨. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ط ٢، ١٤١٢.
٢٩. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧، القاهرة.
٣٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة.

٣١. الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، دار المعرفة، بيروت.
٣٢. الجامع الصحيح، مسلم بن حجاج النيسابوري، حققه وأشرف على إخراجه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٣. حاشية الجمل على الجلالين، سليمان الجمل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٤. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماه عناية القاضي وكفاية الراضي، للقاضي شهاب الدين الخفاجي، تحقيق وتخرير عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧، بيروت.
٣٥. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، محمد أمين وشركاه، بيروت.
٣٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ابو الفضل شهاب الدين الألوسي، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، ١٤٠٥، بيروت.
٣٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا النووي، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٥، بيروت.
٣٨. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤٠٧، بيروت.
٣٩. زاد المعاد في هدي العباد، شمس الدين أبو عبد الله بن القيم، دار الفكر للطباعة والنشر.

٤٠. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق د. عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١، بيروت.

٤١. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط ١، ١٤٠٣، الرياض.

٤٢. السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، د. محمد رزق الله، مؤسسة الملك فيصل، ط ١، ١٤١٢، الرياض.

٤٣. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، ط ١٢، ١٤٠٥، بيروت.

٤٤. الشرح الكبير، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٧.

٤٥. صحيح ابن خزيمة، محمد اسحق بن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٣٩٠، بيروت.

٤٦. صحيح سنن المصطفى، أبو داود سليمان بن الأشعث، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٧. الفتاوى، أحمد عبد الحلیم بن تيمية، دار الإفتاء، الرياض.

٤٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، دار الفكر، بيروت.

٤٩. فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، عنى بطبعه عبد الله الأنصاري، المطبعة العصرية، ١٤١٢، بيروت.
٥٠. الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني مع مختصر شرحه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، أحمد بن عبد الرحمن الساعاتي البنا، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت.
٥١. فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير، محمد ابن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.
٥٢. فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب، للحافظ الديلمي، حققه وخرَّج أحاديثه فواز الزمرلي ومحمد المعتصم، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧، بيروت.
٥٣. فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت.
٥٤. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط ١٢، ١٤٠٦، بيروت.
٥٥. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، ط ١، ١٤١٧، الرياض.
٥٦. كتاب الاختيارات، احمد بن عبد الحلیم بن تيمية.
٥٧. كتاب الأموال، حميد بن زنجويه، مؤسسة الملك فيصل الخيرية، تحقيق د. شاکر فياض، ط ١، ١٤٠٦، الرياض.
٥٨. كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٦٨، مصر.

٥٩. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، وبهامشه الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري.
٦٠. الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكوفي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٢، بيروت.
٦١. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن، دار المعرفة، بيروت.
٦٢. لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت.
٦٣. المجموع بشرح المذهب، محي الدين أبو زكريا النووي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة.
٦٤. محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٦٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو عبد الله عبد الحق ابن عطية، ط ١، ١٤٠٩، قطر.
٦٦. المحلي، علي بن أحمد بن حزم، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.
٦٧. مختصر صحيح البخاري، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠١، بيروت.

٦٨. مختصر صحيح مسلم، للحافظ زكي الدين المنذري، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط ٦، ١٤٠٧، بيروت.
٦٩. المدخل الفقهي العام، د. مصطفى الزرقاء، مطبعة جامعة دمشق، ط ٧، ١٣٨٣، دمشق.
٧٠. مرقاة المفاتيح، أبو الحسن عبيد الله المباركفوري شرح مشكاة المصابيح، ولي الدين التبريزي، المكتبة السلفية، ط ١٢، ١٣٢٨، لاهور.
٧١. مرويات الإمام أحمد في التفسير، جمع وتخريج محمد بن رزق الطرهوني، د. عبد الغفور البلوشي، د. حكمت بشير، مكتبة المؤيد، ط ١، ١٤١٤، الرياض.
٧٢. مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق ودراسة وتعليق د. فضل الرحمن بن محمد، الدار العلمية، ط ٢، ١٤١٩، الهند.
٧٣. مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبد الله، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٨، بيروت.
٧٤. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، الدار السلفية بالهند، دار التاج، ط ١، ١٤٠٩، بيروت.
٧٥. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين البغوي، تحقيق محمد النمر، عثمان ضميرية سليمان الحرش، دار طيبة، ١٤١٢، الرياض.

٧٦. معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق محمد حامد الفقي بهامش مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
٧٧. معاني القرآن، أبو زكريا الفراء، تحقيق أحمد نجاتي ومحمد النجار، الهيئة المصرية للكتاب، ط ٢، ١٩٨٠، القاهرة.
٧٨. معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٩، مكة.
٧٩. المفردات في غريب القرآن، حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، ط ١، دمشق.
٨٠. المغني، موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤١٢، القاهرة.
٨١. الموافقات في أصول الشريعة، أبو اسحق الشاطبي، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، الناشر مكتبة الباز، ط ١، ١٤١٨، مكة.
٨٢. موسوعة فقه عمر بن الخطاب، عصره وحياته، د. محمد رواس قلعه جي، دار النفائس ط ٤، ١٤٠٩، بيروت.
٨٣. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن البقاعي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٩٤.
٨٤. النهاية في غريب الحديث، مجد الدين ابن الأثير، تحقيق محمد الطناحي وطاهر الزاوي، الناشر مطبعة أنصار السنة، لاهور.



المجال الرابع: المفردة

سبق تفصيل القول فيها والترغيب في الكتابة في هذا المجال الواسع ، وقد مثلنا له بمصطلح الإحصان .

الإحصان في القرآن

وقع الاختيار على هذه المفردة لأسباب عدة، منها تكرر مشتقاتها في القرآن الكريم حيث ذكرت سبع عشرة مرة بصيغ متعددة منها (المحصنات، محصنين، أحسن، أحصنت، حصونهم).

كانت بعض الآيات التي وردت فيها بعض هذه الكلمات محل إشكال لدى العلماء، فهذا ابن عباس رضي الله عنهما وهو من هو في علم التفسير يقول في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء : ٢٤] (لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل)^(١).

نقل ابن عاشور كذلك تحيّر العلماء في فهم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء : ٢٥]^(٢).

وكانت أيضاً الآية السابقة حجة من أنكر حد الرجم حين فسر المحصنات فيها بالمتزوجات وقال إن الرجم لا ينصف. مما يعني أن حد المتزوجة الجلد دون الرجم.

(١) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٥.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٧، الطاهر ابن عاشور، انظر تفسير ابن كثير، ص ٤٦٢.

من الأسباب التي تدعو لدراستها أيضاً الأثر البيّن للسياق في تحديد المراد من بعض مفرداتها. وهي المحصنات التي ستتجه الدراسة إليها أكثر من غيرها.

يحسن ابتداءً أن نذكر الآيات لتكون قريبة مستحضرة، عند النظر فيها، ودراستها وهي على النحو التالي :

لفظة المحصنات في القرآن الكريم :

أولاً : قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ ..﴾ [النساء: ٢٤].

ثانياً : قوله تعالى: ﴿.. وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَايْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٢٤].

ثالثاً : قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّن فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَاذْكُرُوهُنَّ بِأَدْنِ أَهْلِيهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥].

رابعاً : قوله تعالى: ﴿.. وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ..﴾ [النساء: ٢٥].

خامساً : قوله تعالى: ﴿.. فَإِذَا أَحْصِينَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ..﴾ [النساء: ٢٥].

سادساً : قوله تعالى: ﴿ .. فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النساء: ٢٥].

سابعاً : قوله تعالى: ﴿ .. وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ .. ﴾ [المائدة: ٥].

ثامناً : قوله تعالى: ﴿ .. إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [المائدة: ٥].

تاسعاً : قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٤].

عاشراً : قوله تعالى : ﴿ وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٩١].

حادي عشر : قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: ٢٣].

ثاني عشر : قوله تعالى: ﴿ .. وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النور: ٣٣].

ثالث عشر : قوله تعالى: ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ وَذِكْرُ الْيَوْمِ الْحَكِيمِ﴾ [التحریم: ١٢]

عند النظر في الأصل اللغوي لهذه الكلمة نرى صاحب اللسان يقول وأصل الإحصان المنع والمرأة تكون محصنة بالإسلام والعفاف والحرية والتزويج.

نقل عن شعر قوله : أصل الحصانة المنع ، ولذلك قيل مدينة محصنة ، ودرع حصينة.

جاء هذا المعنى اللغوي صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٨٠] ، وكذا في قوله تعالى: ﴿وَوَدَّعْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْ حَرَمٍ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَالطَّيِّبَاتِ وَمَنْ يُضِلَّهُمْ فَلْيُضِلَّهُمْ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [الحشر: ٢] .

نظر المفسرون إلى هذه المفردة في ضوء معناها اللغوي وعلى هدي من السياق الذي وردت فيه فخلصوا إلى أن الإحصان يأتي على خمسة معاني في القرآن - على خلاف بينهم - في بعضها وهي: الإسلام، التزويج، الحرية، العقل، العفة. وهي: التزوج.

فمن المعنى الأول قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] حيث جاءت في السياق الحديث عن المحرمات، وكان من بينهن ذوات الأزواج، لأن الله تعالى حرم أن يجتمع أكثر من رجل على زوجة واحدة.

قال ابن عاشور(المقصود تحريم اشتراك رجلين فأكثر في عصمة امرأة، وذلك إبطال لنوع من النكاح كان في الجاهلية يسمى الضماد، ولنوع آخر ورد ذكره في حديث عائشة أن يشترك الرجال في المرأة

دون العشرة، فإذا حملت ووضعت أرسلت إليهم فلا يستطيع أحد منهم ان يمتنع فتقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان وتسمي من أحبت باسمه فيلحق به .

ونوع آخر يسمى نكاح الاستبضاع، وهو أن يقول الزوج لامرأته إذا ظهرت من حيضها، أرسلني إلى فلان نستبضع منه فإذا تبين حملها أصابها زوجها، قالت عائشة وإنما يفعل هذا رغبة في نجابة الولد، قال ابن عاشور (وأحسب أن هذا كان يقع بتراض بين الرجلين)^(١).

ولا خلاف بين العلماء أن المراد بالمحصنات في هذه الآية المتزوجات، ولكن هل تتضمن وصفاً آخر أيضاً، يرى هذا ابن جرير حين قال في تفسير هذه الآية (المحصنات جمع محصنة وهي التي منع فرجها بزواج ... وهي حاصن من النساء عفيفة)^(٢).

وافق ابن كثير الطبري في معنى التزويج فقط فقال المحصنات هن المزوجات^(٣).

لكن ابن عطية توسع فحملها على معان ثلاثة لتشمل ثلاثة أصناف من النساء وهن ذوات الأزواج والعفائف من حرائر ومملوكات باعتبار أن كل واحدة امتنعت بوجه من وجوه الامتنان^(٤).

وهذا وإن صح في المعنى العام إلا أنه لا يصح في هذا المقام، كيف وقد قال الله سبحانه إلا ما ملكت أيما نكم، فرفع عنها صفة

(١) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٦٠٥ .

(٢) جامع البيان، ج ٥، ص ٧٨ .

(٣) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٧٤ .

(٤) المحرر الوجيز، ص ٤٢٢، ابن عطية.

الإحسان ووصفها بملك اليمين، فلا يصح بعد هذا تفسير المحصنات بالملوكات في هذه الآية.

عامة المفسرين قديماً وحديثاً حملوا الإحسان في الآية على التزويج ومنهم البغوي^(١)، والشوكاني^(٢)، والقاسمي^(٣)، والشنقيطي^(٤).

إن سياق الآية يؤيد هذا المعنى لا غير، لأن الحديث لما كان في معرض سرد المحرمات ذكر منهن ذوات الأزواج لحرمة اشتراك أكثر من رجل بامرأة كما أسلفنا، ثم استثنى القرآن الكريم من وقعن في الأسر، من نساء المحاربين، فلا وجه لحملها على غير هذا المعنى.

تدخل السياق أيضاً في قوله تعالى: ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ [النساء: ٢٤] فجعل معنى محصنين هنا متزوجين. لأن الحديث كله من بداية الآيات عن مسألة الزواج ومن تحل من النساء ومن تحرم.

فبعد أن ساق المحرمات قال أبيح لكم التزوج من غير هؤلاء.

ويقوي هذا المعنى أن محصنين، جاءت مقابل مسافحين، والسفاح العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة على التبادل وإطلاق العنان بلا قيد أو شرط في إهراق الماء. وهو عكس الزواج.

(١) معالم التنزيل، ج ٤، ص ١٩٢، البغوي.
 (٢) فتح القدير، ج ١، ص ٥٣٥، الشوكاني.
 (٣) محاسن التأويل، ج ٥، ص ٢٦٣، القاسمي.
 (٤) أضواء البيان، ج ١، ص ٣٨٢، الشنقيطي.

نقل هذا المعنى غير واحد قالوا متزوجين غير زناه^(١)، وذكره البغوي بقوله متزوجين متعفين^(٢) فكأنه يميل إلى معنى الزواج لكنه لم يشأ أن يهمل معنى العفة الذي يراه مقابل السفاح.

بعض المفسرين قصر معنى محصنين في الآية على معنى العفة فقط منهم الثعالبي، فقال محصنين معناه متعفين أي تحصنون أنفسكم بذلك^(٣)، وقال بقوله صاحب الكشاف^(٤)، وكذا الألوسي^(٥) وغير هؤلاء ممن لا يتسع المقام لذكرهم.

لحظ المفسرون أن ثمة تلازماً بين الزواج والعفة، فالزواج يؤدي إلى العفة، لأنه أصلاً يمنع السفاح.

إذا كان من السهولة بمكان تفسير كلمة الإحصان في هذه الآيات بالزواج، فإنه يتعذر هذا في آيات أخرى.

مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء : ٢٥].

-
- (١) تفسير ابن كثير، ص ٤٦٣.
 (٢) معالم التنزيل، ج ٤، ص ١٩٣.
 (٣) الكشف والبيان، ج ٢، ص ٢١٠، الثعالبي.
 (٤) الكشاف، ج ١، ص ٢٦١.
 (٥) روح المعاني، ج ٥، ص ٣، الألوسي.

أكثر المفسرين على أن المحصنات في هذه الآية هن الحرائر ومنهم ابن عطية^(١)، والبعوي^(٢)، وكذلك الشوكاني^(٣)، والألوسي^(٤)، والشنقيطي^(٥).

حجة هؤلاء، وغيرهم ممن لم نذكرهم، أن المحصنات هنا وردت بمقابل ملك اليمين، فتعذر حملها على غير هذا المعنى، والسياق لا يأذن بغير هذا.

لا وجه لحمل المحصنات على عفيفات، لأمرين، أولهما مجيء وصف المؤمنات إذ يصبح في الكلام تكرير وثانيهما إن المقابلة لا تصح، إذ لا يقابل العفاف المملوكات، لأن الأصل في المملوكة التي شرع الله الزواج منها أن تكون عفيفة.

لم يرتض هذا الذي ذكرنا الشيخ المحقق ابن عاشور فقد حمل المحصنات على العفيفات، لأن المسلم لا يقصد إلا نكاح امرأة عفيفة. ثم قال : وقد قيل إن الإحصان يطلق على الحرية، وإن المراد بالمحصنات الحرائر، ولا داعي إليه، واللغة لا تساعد عليه.

لقد استرعى انتباهي أن ابن عاشور قال بعد كلامه هذا (معنى أن ينكح المحصنات، أي ينكح النساء الحرائر أبقاراً أو ثيبات، دل عليه قوله فمما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات^(٦))، ثم عاد ابن عاشور ليؤكد المعنى الأول، فقال إطلاق المحصنات على النساء

-
- (١) المحرر الوجيز، ص ٤٢٣.
 - (٢) معالم التنزيل، ج ٤، ص ١٩٦.
 - (٣) فتح القدير، ج ١، ص ٥٣٧.
 - (٤) روح المعاني، ج ٥، ص ٧.
 - (٥) أضواء البيان، ج ١، ص ٣٨٧.
 - (٦) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٢، ١٣ بتصرف.

اللاتي يتزوجن الرجال إطلاق مجازي، بعلاقة المآل، أي اللاتي يصرن محصنات، بذلك النكاح إن كن أبكاراً كقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [يوسف: ٣٦] أي عنباً آيلاً إلى خمر، أو بعلاقة ما كان أن كن ثيبات كقوله تعالى: ﴿ وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء: ٢] وهذا بين.

خلص بعد هذا الرأي إلى تأكيد القول الأول الذي فسر فيه المحصنات بالحرائر قائلاً (وفيه غنية عن تأويل المحصنات بمعنى الحرائر فإنه إطلاق لا تساعد عليه اللغة، لا على الحقيقة ولا على المجاز، وقد تساهل المفسرون في القول بذلك)^(١).

لا أعلم أحداً من المفسرين، قال بمثل قول ابن عاشور، فإن عامة المفسرين قصر معنى المحصنات في الآية على الحرائر، ومن ذكر العفائف فلم يقتصر عليها، بل قال الحرائر العفائفات، وهما ابن كثير^(٢)، والقاسمي^(٣)، ولم أقف على غيرهما.

وجد في مقام آخر، شبه إجماع للمفسرين على تفسير المحصنات بالعفائفات في حين خالف ابن عاشور، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَآتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ﴾ [النساء: ٢٥].

ذهب عامة المفسرين، إلى تفسير المحصنات هنا بالعفائفات، يقول الثعالبي محصنات: عفائفات^(٤) ويقول ابن عطية: عفائفات^(٥)

(١) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٣، ابن عاشور.

(٢) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٧٦، ابن كثير.

(٣) محاسن التأويل، ج ٥، ص ٢٧٠، القاسمي.

(٤) تفسير الثعالبي، ج ٢، ص ٢١٦.

(٥) المحرر الوجيز، ص ٤٢١.

ويقول ابن كثير عفاف من الزنا^(١) وقال بقولهم هذا الزمخشري^(٢)،
والقاسمي^(٣)، وابن سعدي^(٤).

حجة هؤلاء دلالة السياق، فقد جاء بعد وصف المحصنات
بأنهن غير مسافحات، ولا متخذات أخدان، ومن كانت هذه
حالهن، فهن عفاف ولا شك.

بيد أن ابن عاشور يقول: محصنات حال من ضمير الإماء،
والإحصان التزوج الصحيح^(٥)، وأعتقد أن هذا هو الصحيح وإن كان
عامة المفسرين على خلافه، لأن السياق يؤيد هذا المعنى بقوة.

إن الآية تتحدث عن وجوب دفع المهر إلى الأمة، وهذا إنما
يصح باعتبار أنها زوجة، لأنه على دفع المهر، لا باعتبار أنها
عفيفة إذ لا يستقيم المعنى على هذا.

وفي هذا المعنى كذلك تشنيع لمن كان يدفع الأجور، مقابل
المسافة والمخادنة، فنهى الله عن هذا، وبين أن الدفع إنما يكون
حال كونها زوجة. وهو القول الذي يلتئم وينسجم مع ما يأتي بعده.

ظهر خلاف المفسرين جلياً في معنى أحسن من قوله تعالى
﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ
مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: ٢٥].

-
- (١) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٧٦.
(٢) الكشاف، ج ١، ص ٢٦٣.
(٣) محاسن التأويل، ج ٥، ص ٢٧٠.
(٤) تيسير الكريم الرحمن، ج ١، ص ٢٩٧.
(٥) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٢.

اختلف المفسرون في معنى أحسن على قولين هما الإسلام والتزويج ، ذهب إلى المعنى الأول شيخ المفسرين الطبري فبعد أن ذكر القولين رجح القول أنها بمعنى الإسلام ورد على من حملها على التزويج قائلاً (فإن ظن ظان أن في قوله تعالى ذكره ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٥] دلالة على أن قوله: ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ ﴾ معناه تزوجن إذ كان ذكر ذلك بعد وصفهن بالإيمان بقوله: ﴿ مَنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ ، وحسب أن ذلك لا يحتمل إلا معنى التزويج مع ما تقدم ذلك من وصفهن بالإيمان فقد ظن خطأ^(١).

انتصر الشنقيطي لهذا القول الذي رواه الطبري فعند حديثه عن المعاني المحتملة لمفردة الإحصان ، نفى أن يكون الإسلام منها، وقال : أن يراد بالإحصان التزويج ومنه على التحقيق قول الله تعالى ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ ﴾ [النساء: ٢٥] ، أي فإذا تزوجن.

وقول من قال من العلماء إن المراد بالإحصان في قوله فإذا أحسن الإسلام خلاف الظاهر من سياق الآية ، لأن سياق الآية في الفتيات المؤمنات حيث قال: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ... ﴾ [النساء: ٢٥]^(٢)

إن الذي حمل بعض العلماء من الصحابة الكرام ، ومن بعدهم على حمل الإحصان على معنى الإسلام الخروج من إشكالية أن الأمة لا حد عليها إذا زنت ما لم تتزوج ، لأن هذا خلاف ما عليه الأمة.

(١) جامع البيان، ج ٥ ، ص ٨٢.
 (٢) أضواء البيان ، ج ١ ، ص ٣٨٠.

لقد رأى ابن عاشور^(١) أن الزهري أزال هذا الإشكال حين قال إن الأمة غير المتزوجة إذا زنت تحد بالسنة، وإذا كانت متزوجة تحد بالقرآن، وقد أثنى ابن عاشور على رأي الزهري لأنه ثبت في الصحيحين أن الأمة إذا زنت قبل الزواج عليها الحد^(٢).

يبقى الإشكال قائماً في معنى المحصنات في تنمة الآية في قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ...﴾ [النساء: ٢٥] فما المراد بالمحصنات هنا هل هنّ المتزوجات من الحرائر، إن كان الأمر كذلك فهنا إشكال وهو حد الحرة المتزوجة هو الرجم ومعلوم أن الرجم لا يُنصف.

تعلق قوم بهذه الرؤية فقالوا إن حد الحرة المتزوجة هو الجلد، لأنه هو الذي يُنصف. ومعنى هذا أن الرجم غير ثابت، دفع هذا بعضهم للقول إن المراد بالآية هنا الحرائر، وهو جواب لا يشفي الغليل لأن الحرائر تشمل المتزوجة وغير المتزوجة.

إن أفضل توجيهه هنا أن نفسر المحصنات بالحرائر المتزوجات، وتكون هذه الآية نزلت قبل أن يشرع حد الرجم للزانية الحرة المتزوجة، فينصرف الحكم إلى الجلد وهو الذي يقبل التنصيف.

وليس يبعد أن يقال إن الله لما نص على التنصيف انصرف الذهن قطعاً إلى الحرة غير المتزوجة، لأنه لا يمكن تنصيف الرجم. وهما توجيهان كفيلان برد الشبهة التي تعلق بها بعض مفكري هذا العصر. وظنوا أنها كفيلة بإبطال حكم الرجم.

(١) التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٧.

(٢) رواه البخاري، باب بيع العبد الزاني، برقم ٢١٥٣.

يفهم مما مضى أن لفظة الإحصان لا تعد من المشترك اللفظي فيما يبدو، لأن الاختلاف جاء في جهات الإحصان، وليس في الإحصان نفسه، وكلمة هذا شأنها في الدلالة على شيء واحد، لا تعد من المشترك، لأن العبارة في أصل المعنى، وأصل المعنى هنا واحد^(١)

(١) الاشتراك اللفظي في القرآن، ص ١٢٥، محمد المنجد، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ.

المجال الخامس : الأدوات

وقد رأينا أن نمثل لهذا المجال بدراسة موجزة لحرف الجر "إلى" لمجرد لفت الانتباه إلى هذا المجال، والدعوة إلى الكتابة في الكلمات والأدوات التي تدخل تحت هذا المجال، والتي يكثر وجودها في القرآن الكريم.

دراسة حرف "إلى"

إن لحروف الجر بعامة منزلة رفيعة عند أهل الشأن، فإنه يمكن من خلال النظر فيها وفي استعمالاتها الوقوف على أسرار ولطائف في القرآن الكريم، لأن دورها يتجاوز عملها في الأسماء، وإحداثها الصفات فيها أو عملها في تعدية الأفعال إلى ما هو أكبر من ذلك مما سنبين طرفاً منه في هذه الدراسة.

وقع اختيارنا في هذه الدراسة على حرف الجر "إلى" ربما لأننا وقفنا على عدة مسائل تتصل به كما إنه ورد كثيراً في القرآن إذ تجاوز ذكره في القرآن (٧٣٧) مرة^(١).

تعددت كذلك وجهات النظر حول نيابته عن بعض حروف الجر ونيابتها هي عنه في مواطن، كما طرحت مسألة زيادته وحذفه، وهذه بمجموعها تسوغ العرض له.

يحسن ابتداءً التنبيه إلى أن هذه الدراسة لن تشمل المواضع التي ورد فيها هذا الحرف بمعنى أنها لن تقوم على استقراء تام، وهو ما

(١) معجم الأدوات والضمائر في القرآن، إعداد د. إسماعيل عميرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١.

رغبت في ذكره احتياطاً، لأن هذا المسلك يخالف ما سبق اشتراطه في الخطوة الثانية، من ضرورة الاستقصاء في الجمع.

عذرنا في هذا أن الهدف من هذه الدراسة لفت الانتباه إلى أهمية مثل هذه الدراسات، ثم إننا نسعى جاهدين إلى عرض أصول هذه المسائل المتعلقة بهذا الحرف، من خلال ذكر بعض الأمثلة، والتي يمكن أن تحمل عليها مثيلاتها دونما مشقة.

إن عامة العلماء من لغويين ومفسرين على أن "إلى" حرف جر، واستدلوا على حرفيتها بقوله تعالى: ﴿وَهَزِيْٓٔا۟ اِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، وبقوله تعالى: ﴿وَاضْمُمْ اِلَيْكَ جَنَاحَكَ﴾ [القصص: ٣٢].^(١)

للعلماء في معنى "إلى" غير رأي، هذا مع اتفاقهم جميعاً على أن معناها الذي وضعت له هو انتهاء الغاية زماناً ومكاناً، واستدلوا للأول منها بقوله تعالى: ﴿.. ثُمَّ اَتَمُّوْا الصِّيَامَ اِلَى اللّٰلِئْلِ ..﴾ [البقرة: ٤٨٧]، وللثاني بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَى ..﴾ [الإسراء: ١]. وهي بهذا المعنى تكون عكس من التي تعني ابتداء الغاية.

ثم إن العلماء ذكروا لها معاني أخرى، على تفاوت بينهم، سنعرض لها بعد أن نعرض لمسألة صاحبت معناها الأصيل، الذي سبق ذكره تلکم هي دخول ما بعد "إلى" فيما قبلها.

(١) البحر المحيط، ج٦، ص ١٨٤، أبو حيان.

نُقل أن رأى جمهور أهل هذا الشأن على أن ما بعد " إلى " لا يدخل فيما قبلها، ومن أدلتهم الآيتان السابقتان، الدالتان على انتهاء الغاية، زماناً ومكاناً.^(١)

ففي الآية الأولى جعل الليل غاية ينتهي عندها الصوم ولهذا قال سبحانه ﴿ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ ﴾ ولم يقل صوموا لأنهم صائمون من قبل، وإنما اختيرت إلى هنا للدلالة على تعجيل الفطر عند الغروب لأن إلى لا تمتد معها الغاية، ويسند رأيهم أن الحد لا يدخل في المحدود.

يرى آخرون أن ما بعد إلى داخل فيما قبلها، دليلهم الاستعمال، والعرف، ففي قول القائل اشتريت الشقة إلى طرفها، دلالة على دخول ما بعدها فيما قبلها، إذ لا يتصور شراء الشقة دون طرفها.^(٢)

توسط فريق ثالث فقال إن كان ما بعد إلى من جنس ما قبلها كان داخلاً فيه وإلا فلا، ودليلهم ما تقدم من آيات، ففي قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ.. ﴾ [المائدة: ٦]، دليل على دخول المرافق لأنها من جنس الأيدي، باعتبار أن حد اليد عندهم^(٣) من أطراف الأصابع إلى الكتف والرجل من الأصابع إلى أصل الفخذ.

(١) التحرير والتنوير، ج ٢، ص ١٨٤، ابن عاشور.

(٢) رصف المباني، ص ٨٠، المالقي.

(٣) لسان العرب، مدة يد، ابن منظور.

إذا كان ما بعدها ليس من جنس ما قبلها، لم يدخل كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فإن الليل ليس من جنس النهار، فلا يدخل في حد الصيام.

يلحظ أن الأقوال المتقدمة صادرة عن فهم لدلالة الآيات الواردة بهذا الشأن، وقد أسهمت عوامل خارجية، في توجيه الآراء، فهذا المالقي يميل إلى غسل المرفقين والكعبين ويعلل رأيه هذا بأمرين أولهما أن في هذا غنية عن التكلف، في تحديد حد اليد لما في ذلك من مشقة لا تخفى، وثانيهما إن هذا أحوط وأبرأ للذمة^(١).

إن نظرة تأملية إلى الآيات التي هي محل هذا البحث تشعر بأن الأصل في دلالة إلى أنها لانتهاء الغاية، زماناً ومكاناً (إلى الليل ... إلى المرافق ... إلى الكعبين ... إلى المسجد الأقصى ... والأمر إليك ... فنظرة إلى ميسرة ...).

ويبقى للقرائن والسياق أثر في توجيه المعنى، كما قال ابن عصفور وسبقه إلى ذلك الجمهور إن الأصل عدم الدخول ما لم ترد قرينة تدل على خلاف ذلك^(٢).

عرض العلماء لمعنى إلى، فاتفقوا على أن معناها أصلاً هو انتهاء الغاية في الزمان والمكان، ووقف بعضهم عند هذا المعنى ولم يروا لها معنى آخر، في حين يرى آخرون أنها تأتي بمعنى حروف أخرى مثل: مع، والباء، واللام، وغيرها. كما يرون أن هذه الحروف تنوب عنها أحياناً.

(١) رصف المباني، ص ٨١.
(٢) المقرب، ١، ص ١٩٩، ابن عصفور.

يحسن في هذا المقام الاحتكام إلى دلالة هذه الآيات، والنظر في تفسيرها في ضوء المنهجين المتبعين في هذه القضية، وهما الاقتصار على معنى واحد لهذا الحرف، ومن ثم تفسير الآيات في ضوء أسلوب التضمين الذي هو إشراب لفظ مذكور معنى لفظ آخر محذوف يتعدى هذا المذكور بما يتعدى به المحذوف، وهي القرينة على تضمن هذا الفعل المذكور معنى الفعل المحذوف^(١).

المنهج الثاني يقوم على النظر إلى هذه الآيات في ضوء تعدد معاني الحرف من خلال تناوب هذه الحروف وقيام بعضها مقام بعض.

إن الفطنة تستدعي النظر في أي التوجيهين أسلم وأحكم، لفهم النص وإبراز معانيه وكشف أسراره، آخذين بعين الاعتبار أن التأسيس مقدم على التأكيد.

إن هذا ما نميل إليه، سوف ننظر إلى بعض النماذج إذ يتعذر علينا منهج الاستقراء التام، وحسبنا منها أن نؤصل لهذا المنهج قدر المستطاع ليقاس عليه.

قيل إن حرف "إلى" يأتي بمعنى "مع" ذكروا هذا عند قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ..﴾ [النساء: ٢١].

﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]
أصل الرفث لغة: الفحش من القول واللغو، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا

(١) مغني اللبيب، ص ٨٩٧، ابن هشام، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣٣٨.

رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴿البقرة: ١٩٧﴾ على ما يرجحه السياق.

وربَّ أسراب حجيج كظَّم عن اللغا ورفث التكلم^(١)

يطلق الرفث على الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن وفيه يقال: رفث بالمرأة ورفث مع المرأة، ولا يقال في هذا المقام رفث إلى المرأة^(٢).

بيد أن الفعل رفث في الآية المتقدمة تعدى بـ "إلى" فاقتضى هذا الأسلوب تخريجاً، فذهب جماعة أكثرهم كوفيون إلى القول بأن "إلى" بمعنى "مع"^(٣) باعتبار أنها تفيد ضم الشيء إلى الشيء، وهو معنى ملحوظ في "إلى"، فيكون التقدير الرفث مع نسائكم^(٤).

ويرى آخرون ممن سلكوا مسلك التناوب نفسه أن "إلى" بمعنى "الباء" فيكون المعنى - عندهم - الرفث بنسائكم ونسب إلى الأخفش^(٥) ولم أجد في كتابه.

إن هذه التخريجات والتي قد تبدو صحيحة لغةً، إلا أنها لا تحمل في طياتها التوجيه الكاشف عن مراد الله، ولا يكفي - كما يقول ابن القيم - في مباني كلام الله عز وجل وإيضاح معانيه مجرد الجواز النحوي والاحتمال الإعرابي، بل لابد من رعاية الفصاحة القصوى والبلاغة العليا^(٦)، والقول بتناوب الحروف لا يحقق هذا.

(١) مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٥، ص ٨٩٣.

(٢) الخصائص، ج ٢، ص ٤٣٥، شرح المفصل، ج ٨، ص ١٥.

(٣) أدب الكاتب، ص ٥١٨، ابن قتيبة.

(٤) منتخب قرة العيون، ص ٤٣٩، ابن الجوزي.

(٥) الحروف العاملة، ص ٥١٤.

(٦) بدائع الفوائد، ج ٣، ص ٢٨.

إن أسلوب التضمين هو الكفيل بالدلالة على هذين المعنيين، فقد ورد في الآية فعل الرفث فأدى - في ضوء دلالته اللغوية - الغرض الأول وهو العتاب والاستهجان، ثم عدى هذا الفعل بـ "إلى" الذي يتعدى به فعل الإفضاء المستعمل في القرآن بمعنى الجماع، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١].

فيكون الفعل قد أدى بهذا مؤدى كلمتين على أسلوب تضمين فعل معنى فعل آخر، والتناسب بينهما قائم، والقرينة موجودة وهي تعدي الفعل بإلى، وقد وجه الآية بمثل ما ذكرنا جمع من المفسرين والنحاة البصريين^(١) وهو الأنسب والأليق بالنظم القرآني.

وكذا عند قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢].

تعدي فعل الأكل في الآية بحرف الجر "إلى"، على غير المعتاد، لأنه يتعدى بحرف الجر "مع"، فذهب جمع من العلماء إلى أن "إلى" في الآية بمعنى "ع"، ويكون المعنى ولا تأكلوا أموالهم مع أموالكم^(٢)، قال ابن عطية: وهذا غير جيد وخلاف كلام الحذاق^(٣).

(١) مجاز القرآن، ج ١، ص ٦٧، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ١١٣، الإشارة إلى

الإيحاز، ص ٥٥.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص ٥٧١، أدب الكاتب، ص ٥١٦، البرهان، ج ٤،

ص ٢٣٣، منتخب قرة العيون، ص ٣٩، لباب التأويل، الخازن، ج ١،

ص ٤٧٤، وقد نقل القول بالتضمين أيضاً النكت والعيون الماوردي، ج ١،

ص ٤٤٨.

(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية، ج ٣، ص ٤٨٧.

إن القول بأن "إلى" بمعنى "مع" ، وإن كان من حيث هو صحيحاً ومقصوداً ، إلا أنه يذهب بكثير من الدلالات التي لا تظهر إلا بإبقاء الحرف "إلى" على بابه ، والتوجه إلى الفعل للتصرف فيه بالقول بالتضمين .

تتضمن الآية النهي عن أكل أموال اليتامى ، ولما كان هذا الأمر المحظور إنما يتم بطرق ملتوية ، وغير مباشرة لاعتبارات كثيرة ، حرص الإسلام على سد الأبواب ، التي قد تكون طريقاً لأكل هذه الأموال ، ومن أبرزها أن يضم الكافل مال اليتيم إلى ماله ، فتختلط الأموال ويسهل حينئذ الأكل منها .

لهذا الاعتبار نهى الشارع الحكيم عن الضم المفضي إلى الأكل ، وبرز هذا المعنى بتعدية فعل أكل بحرف الجر "إلى" الذي يتعدى به عادة فعل ضم .

لقد فهم الصحابة الكرام هذه المعاني بتمامها فبادروا إلى فصل أموال اليتامى عن أموالهم خشية أن يؤدي ضمها إلى أكل شيء منها فأنزل الله تعالى: ﴿ .. وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ۗ ﴾ [البقرة: ٢٢٠] ، فبيّن سبحانه أن أصل ضم أموال اليتامى إلى أموالهم مباح ما لم يفض إلى أكلها .

إن أسلوب التضمين هو الذي كشف عن هذه المعاني والتوجيهات ، التي ما كان لها أن تظهر في ضوء القول بأن " إلى " في موضع "مع" .

وذهب بعض العلماء كذلك إلى القول بأن " إلى " تأتي إضافة إلى معنى "مع" بمعنى "في" أو "اللام" ومثلوا لهذا بقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى

اللَّهِ ﴿آل عمران: ٥٢﴾، وورد الأسلوب نفسه في موضع آخر ﴿. قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤].

وصل في هاتين الآيتين وصف ﴿أَنْصَارِي﴾ بحرف الجر "إلى" فتباينت توجيهات العلماء لهذا الأسلوب، فقال أكثر الكوفيين إن "إلى" بمعنى "مع"، أي من أنصاري مع الله، ونقل هذا عن بعض السلف^(١)، وقال الفراء (المفسرون يقولون من أنصاري إلى الله أي مع الله وهو وجه حسن)^(٢).

ذهب إلى هذا التوجيه الطبري فقال من أنصاري إلى الله أي مع الله، لأن من شأن العرب إذا ضموا الشيء إلى غيره ثم أرادوا الخبر عنهما بضم أحدهما مع الآخر إذا ضم إليه جعلوا مكان "مع" "إلى" أحياناً، ومنه الذود إلى الذود أبل، أي مع، علماً بأنه استدرك قائلاً: إذا كان الشيء مع الشيء لم يقوله بـإلى، ولم يجعلوا مكان "مع" "إلى"، فغير جائز أن يقال: فلان قدم وإليه مال أي معه^(٣).

ويرى الزمخشري أنه لا يصح أن يقال في توجيه الآية من ينصرنى مع الله، لأنه لا يطابق الجواب^(٤).

وذهب آخرون إلى القول بأن "إلى" بمعنى "في" والمعنى من أنصاري في ذات الله تعالى، أجاز ذلك أبو عبيدة^(٥)، وقال ابن كثير

-
- (١) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٤٥٢، الطبري، أدب الكاتب، ص ٥١٦، منتخب قرة العيون، ص ٣٩.
- (٢) معاني القرآن، ج ١، ص ٢١٨، الفراء، مغني اللبيب، ص ١٠٤، ابن هشام.
- (٣) جامع البيان، ج ٦، ص ٣٤٣.
- (٤) الكشف، ج ٤، ص ٩٥، الزمخشري.
- (٥) مجاز القرآن، ج ١، ص ٩٥.

من أنصاري في الدعوة إلى الله^(١)، وعن الحسن أنه قال من أنصاري في سبيل الله^(٢).

ونسب أبو حيان إلى الرماني والفارسي القول بأنها بمعنى اللام، أي من أنصاري لله^(٣).

إن هذه الأقوال المستندة إلى القول بتعاقب الحروف لم نجد فيها ما تطمئن النفس إليه، وهذا يعني البحث عن توجيه آخر، ولا أنسب فيما يبدو من حمل الآية على أسلوب التضمين، فيكون ﴿أَنْصَارِي﴾ قد تعدي بآلى لتضمنه معنى الإضافة والانضمام، لأن النبي^(٤) إذا كان معه أنصار فقد انضموا في نصرته إلى الله فكأنه قال من أنصاري منضمين إلى الله.

جاء في الجنى الداني (والمعنى من أنصاري إلى الله من يضيف نصرته إلى نصره الله، و"إلى" في هذا أبلغ من "مع"، لأنك لو قلت من ينصرنى مع فلان لم يدل على أن فلان وحده ينصرك ولا بد، بخلاف "إلى" فإن نصره ما دخلت عليه محققه واقعة مجزوم بها)^(٥)، وأيد السيوطي هذا دون تعليل قائلًا: إن "إلى" أبلغ من "مع" في هذا الموضع^(٦).

-
- (١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٥٤٧، مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٨، ص ٥٥.
- (٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٤، ص ٩٧.
- (٣) البحر المحيط، أبي حيان، ج ٢، ص ٤٩٤، مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٨، ص ٥٥.
- (٤) الخصائص، ج ٢، ص ٣٠٩، المحرر الوجيز، ج ٣، ص ٤٨٧.
- (٥) الخبر الداني، ص ٣٨٦.
- (٦) جمع الجوامع، ج ٤، ص ١٥٥.

إن حمل الآية على أسلوب التضمين يجعلها تفيض بالمعاني، فإن هذا الأسلوب يشعر بأن نبي الله عيسى منصور لا محالة، بنصر الله الثابت له وإن تخلى عنه البشر، كما أن فيه تشريفاً للأنصار، إن هم انضموا إلى الله تعالى في نصرة عيسى - عليه السلام - وفيه كذلك ترغيب، في المسارعة إلى إضافة نصرتهم إلى نصرة الله تعالى.

ومثلوا لمجيء إلى بمعنى في بقوله تعالى في شأن حديث موسى - عليه السلام - مع فرعون ﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تَزْكَى﴾ [النازعات: ١٨].

(هل لك) تركيب جرى مجرى المثل فلا يغير عن هذا التركيب وهو كلام يقصد منه العرض ومنه قول كعب:

إلا بلغنا عني بجيراً رسالة فهل لك فيما قلت ويحك هل لك

وجاء في جواب أخيه بجير الصيغة نفسها حين قال :

من مبلغ كعباً فهل لك في المنى تلوم عليها باطلاً وهي أحزم

ولك خبر مبتدأ محذوف تقديره هل لك رغبة في كذا أو حاجة^(١)، فحذف رغبة واكتفى بدلالة حرف "في" عليه، لكن الملاحظ في الآية مجيء "إلى" هل لك إلى، فقال بعض العلماء هي موضع "في" وجعلوا منه قول الشاعر :

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلي به القار أجرب

(١) مفاتيح الغيب، ج ٣١، ص ٣٧، التحرير والتنوير، ج ٣، ص ٧٦.

أي في الناس^(١). وجعلها الزمخشري^(٢) بمعنى واحد فيقال: هل لك في كذا، وهل لك إلى كذا.

أنكر جماعة من العلماء القول بالتناوب في هذا الموضع. وقال ابن عصفور: لو جاز هذا لجاز زيد إلى الكوفة، يعني زيد في الكوفة^(٣)، وذهب هؤلاء إلى القول بالتضمين، فهذا ابن جني يرى^(٤) أن الأصل أن يقال: هل لك في كذا، لكنه لما ضمن معنى أخذ بيدك أو أدعوك^(٥)، جاز أن يتعدى "بإلى" ويكون المعنى هل أدعوك إلى التزكية.

ويُحمل بيت الشعر المتقدم على التضمين أيضاً، فقد ضمن فعل مطلي فعل مبغض إلى الناس لا أحد يقترب مني كمن أصيب بجرب فطلي بالقار رجاء الشفاء.

في مثال آخر نرى أن "إلى" جاءت إضافة إلى المعية بمعنى "الباء" ووجهوا في ضوئه معنى الآية كما في قول الله تعالى في شأن المنافقين ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤].

تعدى فعل "خلا" في الآية بحرف الجر "إلى"، وكان حقه أن يتعدى بـ "الباء" أو بـ "مع"، فذهب بعض المفسرين والنحاة إلى

(١) الجني الداني، ص ٣٨٧، مغني اللبيب، ص ١٠٥، البرهان، ج ٣، ص ٣٣٩.

(٢) الكشاف، ج ٤، ص ٢٨٢.

(٣) مغني اللبيب، ص ١٠٦.

(٤) الخصائص، ج ٢، ص ٣١١.

(٥) البرهان، ج ٣، ص ٣٣٩، الكليات، ص ٢٦٧.

القول بأن "إلى" في الآية بمعنى "مع"، والمعنى: وإذا خلوا مع شياطينهم.

نقل هذا الطبري^(١) وأوماً إلى قبوله، مع أنه صوب القول بالتضمين، وتبعه ابن كثير فقال بالتناوب ولكنه استحسّن القول بالتضمين^(٢) أيضاً وقال وهو أحسن من "مع".

يرى بعض العلماء أن خلا - في اللغة - تتعدى بالباء ويكون لها حينئذ معنيان :

الأول : خلا به لحاجة خاصة.

والثاني : خلا به يعني سخر به^(٣) ، وهذا المعنى الثاني دفع مكي بن أبي طالب إلى القول بأن الفعل خلا في الآية تعدى بـإلى وحقه أن يتعدى بالباء دفعاً لإرادة توهم هذا المعنى^(٤) . قال القرطبي وقيل إن "إلى" بمعنى "الباء" وهذا يأباه الخليل وسيبويه^(٥) .

إن ما ذهب إليه مكي فيه نظر، لأن السياق كفيل بدفع التوهم، فإن الآية تتحدث عن الصلة الحميمة بين المنافقين ورؤسائهم الذين يوجهونهم إلى مسالك المكر، ويتلقى المنافقون منهم ذلك برحابة صدر وبقولهم لهم إنا معكم، فلا يتوجه القول إلى قصد السخرية البتة.

-
- (١) جامع البيان، ج ١، ص ٢٩٨.
 (٢) تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٥٤.
 (٣) جامع البيان، الطبري، ج ١، ص ٢٩٧، لسان العرب، ج ١٤، ص ٢٣٨.
 (٤) البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٣٣٩.
 (٥) الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٢٠٦.

إن الأولى بالصواب في هذا الأسلوب أن يقال إن فعل خلا تعدى بـ "إلى"، لأنه تضمن فعل أفضى، أو انحاز، أو توجه، أو مال، أو انصرف، وكلها أفعال تتعدى بـ "إلى"، والمناسبة بينها وبين الفعل خلا قائمة، فإن الخلوة تتحقق بالانصراف، أو الانحياز، أو التوجه، وإذا خلا فقد أفضى، وإفشاء المنافقين إلى رؤسائهم يشير إلى شدة المودة بينهم والتلاحم وهو ما يدل عليه الفعل أفضى كما في قوله تعالى: ﴿.. وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١].

لقد أفصح اللفظ "خلا" بتعديته بـ "إلى" عن أكثر من معنى، فدل على حصول الخلوة بينهم، بالنص عليها، ثم دل بعد ذلك على أن الخلوة حصلت عن قصد ورغبة بعد ميل من المنافقين وانصراف وانحياز وتوجه. وأين هذه المعاني التي تلقي بظلالها على الصلة بين المنافقين ورؤسائهم، أين هي من القول بتعاقب الحروف، الذي لا يعدو كونه بحثاً معجمياً ينبو عنه الأسلوب القرآني الرفيع.

إن المرء ليستهجن في هذا المقام أن يرى من الباحثين^(١) من يعد أسلوب التضمين من التكلف الذي لا حاجة لنا به. ويقنع بالقول إن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض. وحمل جميع النصوص القرآنية وغيرها على هذا، ثم نراه يسمي كتابه كشف السر عن حروف الجر، ولا أدري مع تقديري له أي سر يمكن أن يكشف بمجرد القول إن "إلى" تأتي بمعنى "الباء" أو "اللام" وهكذا.

لقد حمل الباحث علي ابن جني ووصفه بالتكلف والتناقض^(٢)، لأنه انتصر إلى التضمين وقدمه على القول بتعاقب الحروف، ولقد

(١) هو الدكتور ناصر علي حسين في كتابه كشف السر عن حروف الجر.

(٢) كشف السر، ص ١٨٤.

أحسن ابن جني حين أعد جواباً مسبقاً لمثل هذا حين قال: إنه باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصنعة وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه^(١).

وحكم بعض العلماء بزيادة "إلى" في بعض المواضع ، والذي لم يحكم بالزيادة جعلها بمعنى "على" ذكر هذا عند قوله تعالى في دعاء إبراهيم - عليه السلام - ﴿ فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مَنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

ورد في فعل تهوي قراءتان، والحاجة في كليهما قائمة للبحث عن تخريج، فإن القراءة الأولى: تهوي بكسر الواو ثم ياء أصل الفعل فيها من هوى بفتح الواو بمعنى سقط وحقه أن يتعدى بـ "على" لكنه لما ضمن معنى تسرع وتتوجه عدياً بـ "إلى" الحرف الذي يتعدى به هذان الفعلان^(٢).

يصبح المعنى على هذا التضمين فاجعل المؤمنين يتوجهون بحبات قلوبهم مسرعين إلى البيت الحرام ، كما يهوي الطير على فريسته، والتناسب قائم بين السقوط من عل وبين الإسراع كما قال امرؤ القيس: كجلمود صخر حطه السيل من عل.

القراءة الثانية: تهوى بفتح الواو ثم ألف مقصورة، وقد جعل بعضهم "إلى" على هذه القراءة زائدة^(٣)، وجمهور النحاة لا يقولون بزيادة "إلى"^(٤)، والصواب توجيه هذا الأسلوب في ضوء تضمين فعل

-
- (١) الخصائص، ج ٢، ص ٣٠٦.
 (٢) المحرر الوجيز، ج ٣، ص ٣٤٢، البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٢١، مغني اللبيب، ص ١٠٥.
 (٣) معاني القرآن، ج ٢، ص ٧٨، الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٥٣.
 (٤) الجنى الداني، ص ٣٨٩.

تهوى فعل تميل^(١)، فيكون المعنى فاجعل أفئدة من الناس تميل إلى البيت الحرام محبةً وهوىً. وجعل أبو حيان منه قول الشاعر:

تهوى إلى مكة تبغى الهدى ما مؤمن الجن ككفارها^(٢)
 وضمن القرطبي الفعل تحن إلى البيت^(٣).

ذكر بعض العلماء أن "إلى" تأتي بمعنى "عن" في مواطن واستدلوا لهذا بقوله تعالى في قصة الخصمين مع داود - عليه السلام ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ..﴾ [ص: ٢٣].

ونحن نناقش هذا الرأي فنقول للسؤال أغراض عدة، فإذا كان لطلب مال فإنه يتعدى بنفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ..﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وإذا كان السؤال لطلب معرفة فإنه يتعدى "بعن"^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ [الأنفال: ١]، أي عن حكمها وشأنها، وحملت قراءة ابن مسعود يسألونك الأنفال بإسقاط "عن"^(٥) على طلب الأنفال نفسها.

بيد أن السؤال في الآية المتقدمة تعدى بـ "إلى" على غير المعتاد، فقال أكثر الكوفيين ومن وافقهم إن "إلى" بمعنى "مع"^(٦)

-
- (١) البرهان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٣٤، حاشية الصبان، ج ٢، ص ٢٢٠، النحو الوافي، ج ٢، ص ٤٣٦.
 (٢) البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٢١.
 (٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ٩، ص ٣٧٣.
 (٤) المفردات، ص ٤٣٧، الراغب.
 (٥) إعراب القراءات الشواذ، ج ١، ص ٥٨٤، أبو البقاء.
 (٦) تفسير غريب القرآن، ص ٣٧٩، ابن قتيبة.

وذهب جمع من العلماء إلى تضمين السؤال معنى طلب الضم، ويكون المعنى لقد ظلمك بطلب ضم نعتك إلى نعاجه عن طريق السؤال، وبهذا تؤدي كلمة السؤال مؤدى كلمتين. فإن أحد الخصمين أراد ضم نعمة أخيه إلى نعاجه، وكان السؤال الملح وسيلته إلى هذا، ويدل عليه قول صاحب النعجة ﴿وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ أي غلبني بحديثه وأخرجني بسؤاله، وإلى هذا التوجيه ذهب كثيرون^(١).

إذا كانت "إلى" تأتي بمعنى هذه الحروف عند بعض العلماء وقد بينا القول الصواب في هذا فإن هؤلاء يرون إن الحروف الأخرى تأتي أيضاً بمعنى "إلى".

ذكروا مثلاً على مجيء الباء بمعنى إلى في قول الله تعالى على لسان يوسف - عليه السلام - في نهاية قصته ﴿..وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ١٠٠].

الحسن كل مبهج مرغوب فيه، ومنه الإحسان، وهو على وجهين. أحدهما: الإنعام على الآخر، يقال أحسن إلى فلان، والثاني: الإحسان في الفعل كقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]^(٢).

يتعدى فعل أحسن في ضوء ما سبق بنفسه ويتعدى بـ "إلى"، لكنه تعدى في هذه الآية بالباء، فقال بعض العلماء^(٣) هي هنا بمعنى

(١) الكشاف، ج ٣، ص ٣٢٤، التحرير والتنوير، ج ٢٣، ص ٢٣٦.

(٢) المفردات، ص ٢٣٦، الراغب، النحو الوافي، ج ٢، ص ٤٥٥.

(٣) الجني الداني، ص ٤٥.

”إلى“، ويرى آخرون أن فعل أحسن تضمن فعل لطف^(١)، وهو التوجيه الأنسب لسياق القصة.

ذلك أن الإحسان متنوع، ومنه اللطف الذي هو تعاطي الأمور الدقيقة، وقد يعبر باللطائف عما لا تدركه الحواس، ولا شك أن مظاهر إحسان الله تعالى إلى يوسف - عليه السلام - لا تحصى، ومنها لطفه به سبحانه، وهو اللطف الذي صاحب يوسف في رحلته كلها الزاخرة بالأحداث.

يعين على اعتبار هذا التضمين أن الآية نفسها تضمنت في نهايتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ ..﴾ قال الراغب: أي يحسن الاستخراج تنبئها على ما أوصل يوسف حيث ألقاه إخوته في الجب^(٢).

كما ذكروا أن ”على“ تأتي بمعنى ”إلى“ وذلك في قوله تعالى في شأن أصحاب الجنة ﴿فَتَنَادُوا مُصْحِحِينَ. أَنْ اغْدُوا عَلَيَّ حَرِثَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ. فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ. أَنْ لَّا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينًا. وَغَدُوا عَلَيَّ حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾ [القلم: ٢١-٢٥].

الغدو: الخروج أول النهار، وفعل ”غدا“ بنفسه يتعدى ”بإلى“، لكنه تعدى في هذه الآية بـ ”على“، فقال بعض العلماء^(٣): ”على“ في هذا الموضع بمعنى ”إلى“، والمعنى: أغدوا إلى حرثكم.

(١) معترك الأقران، ج ١، ص ١٠٠، التحرير والتنوير، ج ١٣، ص ٥٦،

مغني اللبيب، ص ١٤٤، ١٥١.

(٢) المفردات، ص ٧٤٠، الراغب.

(٣) مفاتيح الغيب، الرازي، ج ٣٠، ص ٧٨.

إن سياق الآيات يدعو إلى غير هذا التوجيه ، فقد تضمن فعل "غدا" فعل تسلط ، أو حاز واستولى ، وكلها تتعدى بحرف "على" ، ذلك أن قصد أصحاب الجنة أن يحوزوا على زرعهم ويتسلطوا عليه وحدهم ، وذلك بالغدو إليه مبكرين قبل مجيء المساكين الذين كان من عاداتهم أن يأتوا في وقت معلوم ، وبهذا يظهر وجه التناسب بين الفعل غدا وبين تسلط ، أو حاز ، أو استولى أو حرص .

وقد ناسب هذا القصد أن يتعدى فعل "غدا" مرة أخرى بـ "على" في السياق نفسه ، في قوله تعالى : ﴿ وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ ﴾ أي : حازوا على لا شيء ، وتسلطوا على الخيبة ، وفي هذا تهكم بحالهم .

(ويجوز أن يضمن فعل الغدو معنى الإقبال كما يقال : يغدى عليه بالجفنة ويراح ، قال الطيبي : ومثله قيل في حق المطلب : تغدوا درته التي يضرب بها على السفهاء وجفنته على الحكماء) (١) .

وكذلك في قول الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُهُمْ أَزًّا ﴾ [مريم : ٨٣] .

فعل "أرسل" يتعدى بنفسه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ ﴾ [الحجر : ٢٢] كما يتعدى بحرف الجر "إلى" وهو كثير ، ومنه ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ .. ﴾ [نوح : ١] .

تعدى فعل "أرسل" بـ "على" في آيات كثيرة ، منها الآية المتقدمة ، وذلك على أسلوب التضمين ، فقد ضمن فعل "أرسل" فعل سلط ، لأن الله أرسل الشياطين مسلطين على الكافرين ، ومثله قوله

(١) الكشاف، الزمخشري، ج٤، ص١٢٩، التحرير والتنوير، ج٢٩، ص٨٣
مفاتيح الغيب، الرازي، ج٣٠، ص٧٨ .

تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَأَنُّوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ﴾
[القمر: ٣١].

يظهر معنى التسليط من خلال تعديّة "أرسل" بـ "على"، لأن^(١) "إلى" تدل على الانتهاء فقط، و "على" تدل على الاستعلاء، وما استعلى على شيء يضمن الانتهاء إليه والتمكن منه.

إن هذه الدراسة الموجزة قصد منها تسليط الضوء على إمكانية دراسة الأدوات في القرآن الكريم ومنها حروف الجر وبيان أن وراءها من الأسرار والحكم ما وراءها.

إن ثمة مادة علمية يمكن أن تجمع، وتنسق في ضوء منهجية تخدم التفسير الموضوعي، وأحسب أن وراء كل حرف قضية، ولكل أداة في القرآن خاصية تكشف عن عادة القرآن في استخدامه لهذه الأدوات، هو ما تدعو الحاجة إليه كثيراً بخاصة في مجال التفسير التحليلي.

إن كثيراً من المعاني تتوقف على معاني الحروف ودلالاتها والأمثلة كثيرة منها حرف العطف (و) هل يفيد الترتيب، أو مجرد الجمع وما عادة القرآن الكريم في استخدامه؟.

إن دراسة استقرائية أو شبه استقرائية لهذا الحرف سوف يقدم خدمة جليّة لفهم النصوص القرآنية بخاصة ما يتصل بها بالأحكام الشرعية التي للترتيب فيها أثر.

(١) البحر المحيط، أبو حيان، ج ١، ص ٣٢٠.

المجال السادس : المقالة

نقدم تحت هذا المجال مقالتين، توسعت في الأولى، واختصرت في الثانية، لتكون مثلاً على المقالة القصيرة.

المقالة الأولى :

﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ﴾

[المائدة: ٨٢]

تسود العلاقة بين المسلمين والنصارى في هذا العصر أجواء من التوتر. في مواطن كثيرة، والواقع شاهد على أن النصارى آذوا المسلمين ونالوا منهم، ولن يعجز المراقب للأحداث أن يسوق من الشواهد على هذا ما يؤكد هذه الحقيقة.

إن دماء المسلمين في البوسنة لما تجف، وما زالت جراح المسلمين نازفة في الشيشان، ومأساة العراق عنا ببعيدة، ناهيك عن الدعم الهائل الذي يقدم لليهود في فلسطين.

ما كان لليهود أن تقوم لهم قائمة لولا دعم أمريكا السياسي والعسكري لها، ولولا الدعم الألماني لها بالمال، ولولا الدعم الفرنسي لها بالتكنولوجيا، ولولا الدعم الروسي لها بالرجال.

وفي صفحات التاريخ الشاهدة ما يؤكد على هذه المواقف المشينة، فبالأمس كانت محاكم التفتيش التي قتل فيها مئات الآلاف من المسلمين في الأندلس، وما من أحد يجهل الحروب الصليبية حين اجتاح مئات الألوف من النصارى المشرف العربي باسم المسيح وتحت راية الصليب، فقتلوا الألوف ودمروا وشردوا.

في ضوء ما حصل ويحصل يقف المسلم حيران وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نُنْصَرِي﴾ [المائدة : ٨٢] ، في حين نرى فئة تفرح بها، وتكثر من ترديدها بغية الترويج للقومية العربية، باعتبار أن الاختلاف في الدين لم ينف المودة القائمة.

إن فهم الآية على مراد الله منها يقتضي التأمل في مفرداتها، واستحضار سياقها، بغية وضعها في نصابها، حتى لا يُساء فهمها من أي من الفئات.

هذه الآية هي جزء من الآية (٨٢) من سورة المائدة، وقد سبقتها آيات في السورة نفسها وهي: (٤٧، ٥١، ٥٧، ٥٩، ٦٦، ٧٢، ٧٣، ٧٧)، تتضمن هذه الآيات ذماً للنصارى والحكم بكفرهم، والنهي عن اتخاذهم أولياء، ثم أعقب هذه الآيات الآية التي نحن بصدد الحديث عنها.

تضمنت هذه الآية الإشارة إلى ثلاث طوائف من الناس، كانوا محيطين بالرسول ﷺ، وهم اليهود والمشركون والنصارى.

دعت الحاجة إلى ضرورة كشف مواقف هؤلاء من المسلمين من أجل أن يتخذ المسلمون الحيطة والحذر، ومن أجل أن يستحضروا مسألة ترتيب الأولويات، وبالتالي، يحسنوا التعامل مع هذه الطوائف في ضوء ما تنطوي عليه نفوس أهل كل طائفة.

ذكرت الآية أن أشد الناس عداوة للمسلمين هم اليهود، وهذه حقيقة لا مراء فيها، يؤكدتها النص القرآني في مواطن كثيرة، فهم أشد الناس كراهية للحق، وهم قتلة الأنبياء، وهم الذين حرقوا كلام الله.

إن ثمة أسباباً كثيرة جعلت اليهود أشد الناس للمسلمين، منها مواقف أحبارهم الذين عرفوا الحق وكتموه، وأيقنوا أن النبي محمداً ﷺ رسول من الله تعالى وكذبوه، وكتموا هذه الحقائق على العامة من بني جلدتهم، وأوغلوا صدورهم على المسلمين.

لقد سجلت لنا السيرة النبوية موقفاً يؤكد هذه الحقائق. ذلكم هو المحاورة التي جرت بين أبي ياسر اليهودي عندما بعثه أخوه حيي بن أخطب زعيم اليهود في المدينة لينظر إلى النبي محمد ﷺ حين قدم المدينة أهو رسول آخر الزمان.

رجع أبو ياسر بوجه عابس مكفهر فبادره أخوه حيي بسؤاله: أهو هو؟ قال أبو ياسر هو، هو. ثم سأله أبو ياسر: ما أنت فاعل؟ قال العداوة ما حييت.

لقد كان من عدو الله حيي ما قال، فقد حارب الرسول ﷺ في كل موطن بثتى الوسائل حتى أمكن الله منه في غزوة بني قريظة بعد غزوة الأحزاب.

ولما سيق للموت التفت عدو الله إلى الرسول ﷺ قائلاً: والله ما لمت نفسي يوماً في عداوتك، ولكن من يهن الله يهن.

يعد حيي هذا أنموذجاً لأحبار اليهود على مر التاريخ. فلقد كان لهم دور قبيح في تأليب اليهود ضد المسلمين، وفي تشجيعهم على مقاتلتهم، وفي إصدار الفتاوى الشيطانية، لاتباعهم بوجوب قتل المسلمين، وطردهم من ديارهم.

ودور هؤلاء الأحبار في فلسطين شاهد على هذا.

كان المشركون كذلك شديدي العداوة للمسلمين من أمثال أبي جهل، وأبي لهب، وأمّية بن خلف، والوليد بن المغيرة، وغير هؤلاء الزعماء الذين ناصبوا الرسول ﷺ العداوة وحالوا دون إسلام كثير من العامة ترغيباً وترهيباً.

يفهم من هذا فيما يظهر أن شدة عداوة اليهود، والمشركين، تعود لسبب رئيس، وهو موقف الزعماء ودورهم في هذا التوجه.

لما قتل صناديد قريش، ومات من مات منهم، أقبل الناس على الإسلام، حتى أبناء هؤلاء الزعماء، وكانت هذه الحال كذلك بالنسبة لليهود، فقد كان يحول أحبارهم بينهم وبين الإسلام بشتى الوسائل.

يدل عليه أنه لما انفرد الرسول ﷺ برجل يهودي وبين يديه ابنه يحتضر، قال الرسول ﷺ للغلام أسلم، فنظر الغلام إلى أبيه كأنه يستشيريه ويستطلع رأيه، فقال له أبوه أطع أبا القاسم، فأسلم الغلام، والحديث صحيح رواه البخاري وغيره.

نعود إلى الآية التي نحن بصدد الحديث عنها، والتي يحسن بنا أن نذكر أنها تشتمل على الطوائف الثلاثة في سياق واحد ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢].

ذكرت هذه الآية أن النصارى أقرب مودة بالنسبة إلى متباعدين وهما اليهود والمشركون، ولم تثبت أنهم أهل ود، بمعنى أنه إذا ذكر النصارى في سياق غيرهم من غير المسلمين فإنهم سيكونون أفضل من غيرهم أو أقل عداوة، وأقرب إلى المسلمين، فالنسبية هنا ملحوظة.

عندما ذكرت الآية مودة النصارى، أوردت مباشرة سبب هذه المودة، وهو وجود طائفة من القساوسة والرهبان بينهم وفيهم، لهم مواقف إيجابية من الدين الإسلامي.

إن قول الله تعالى في السياق نفسه عن النصارى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢]. يبين السبب في اختلاف مواقف الطوائف، فاليهود والمشركون كانت عداوتهم للمسلمين ظاهرة بسبب سوء زعمائهم، وحقد كبرائهم، فانعكس ذلك على عوامهم.

في حين لم يجد عامة النصارى بينهم من القساوسة والرهبان، من يوغل صدورهم على المسلمين، ولا من يهاجم الإسلام أو يدعو إلى مقاتلة أتباعه في ذلك الوقت، فتأثر عامة النصارى بهذا، فتباينت مواقفهم عن مواقف اليهود والمشركين.

يشهد لما ذكر قصة النجاشي، فقد كان من رهبان النصارى، وكان موقفه هو ومن حوله من الرهبان موقفاً إيجابياً من المسلمين، - هذا قبل أن يسلم - فتكون في الحبشة النصرانية رأي عام مساند للمسلمين.

في حين اختلف الموقف مع عظيم الروم، حين جاءه كتاب رسول الله ﷺ يدعو فيه للإسلام، جمع الرهبان، ورجال الدين عنده يستطلع آراءهم، لأنه كان راغباً في الإسلام، فلما رأى منهم الرفض والاستنكار عدل عن رأيه.

تحسن الإشارة هنا إلى أن الآية تتحدث عن نصارى بل تنص على (الذين قالوا إنا نصارى) مما يعني أنهم ليسوا على شيء، وهذا

يؤكد عدم صحة القول بأن سبب مودة هؤلاء أنهم أسلموا، وأن الآية نزلت فيمن أسلم من النصارى.

إن سياق الآية ومضمونها يؤكد أن هذه المودة صدرت من النصارى، وهم نصارى، فإن الله تعالى يقول (للذين آمنوا ...) مما يوحي بأن هناك طائفتين، نصارى أظهروا مودتهم، بسبب وجود قساوسة ورهبان بينهم أصحاب مواقف إيجابية، وطائفة أخرى وهم المسلمون.

يدل سياق الآية وما بعدها أن هؤلاء القساوسة والرهبان تنوعت مواقفهم الإيجابية هذه وتطورت. فالذين وفدوا من أهل نجران على أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما سمعوا القرآن بكوا، والذين شاهدوا المسلمين في قتالهم في حروب القادسية واليرموك تأثروا، وقالوا ما هؤلاء ببعيدين عن أصحاب المسيح الذين نشروا بالمناشير وصبروا.

وسجل التاريخ أن نصارى العرب، قاتلوا مع المسلمين في معركة القادسية، ولعل هذا يفسر لنا لم ينهى الإسلام عن التعرض لهؤلاء القساوسة وهم في صوامعهم بغية تحييدهم، وتجنب إثارتهم، حتى لا يؤثروا في العامة.

لقد ربطت الآية هذا الحكم (وجود المودة النسبية) بعلّة ظاهرة وهي وجود موقف إيجابي من أصحاب التأثير في المجتمع النصراني، والحكم يدور مع علته، فهو ليس حكماً ثابتاً في كل زمان ومكان.

يفسر لنا هذا التوجيه اختلاف مواقف النصارى من المسلمين على مر العصور، فمرة نجد مودة وتعاوناً، كما حصل زمن النجاشي،

ومعركة القادسية، ومرات نجد حقداً وحرباً، كما حصل من الصرب في البوسنة، وزمن الحروب الصليبية.

إن مفتاح فهم هذه الآية، في كل زمان ومكان، هو قول الله تعالى: (ذلك بأن منهم) بعد تأمل ما قبلها وما بعدها، فإن هؤلاء القساوسة ابتداءً من تعاطف بعضهم وانتهاءً بإسلام بعضهم الآخر، كما قررت الآيات هم الذين يوجدون هذه المودة، أو يزيلونها، وهو ما يملي على المسلمين واجباً كبيراً تجاه هؤلاء من حيث الاتصال بهم ومحاورتهم والسعي إلى كسبهم.

أحسب أن الآية، إذا وضعت في هذا السياق، أمكن فهمها، ولم يعكر على مراد الله منها ما نراه من مواقف متباينة، ومتذبذبة من النصارى على مر العصور.

يحسن في هذا المقام أن نذكر أن هذه المقالة حتى قد تتسع لتصبح موضوعاً، وذلك ببسط القول في دلالاتها وهداياتها، فيعرض الباحث إلى تفصيلات أعرضت عنها المقالة ومنها على سبيل التوضيح بيان من التعبير بالذين قالوا إنا نصارى والفرق بينها وبين المسميات الأخرى مثل النصارى ومعنى المودة لغةً وفي الاستعمال القرآني وهل هي غير المحبة والرحمة ويستحضر في هذا المقام قوله تعالى وجعل بينكم مودة ورحمة.

وأثر افعال التفضيل أقرب في هذا السياق، وبيان الفرق بين أشد عداوة وأقرب مودة، وهل الحديث هنا عن المحاربة والمسألة، وكذلك الحديث عن الأحرار ودورهم، ثم القساوسة والرهبان ودورهم كذلك، ما دلالة وصف القسيسين والرهبان بأنهم لا يستكبرون ووصف الأحرار في مواطن أخرى بأنهم أهل مكر وحقد وتحريف

وتحايل، هل الآية تتحدث عن أهل الحرب وهم المشركون واليهود وأهل المسألة وهم النصارى فتكون الآية توجيهاً للنبي والمؤمنين بغية التنبيه إلى حسن التصرف والتعامل، هل يمكن القول إن الآية توصف هذه الطوائف في عهد الرسول فقط في ضوء قوله تعالى مخاطباً رسوله (لتجدن) فتكون إخباراً عن عصر محدد ليس بالضرورة أن يبقى الأمر على هذه الحال.

هل السياق هنا يحسم الموضوع من جذوره حين ننظر إلى آخر الآية وما ورد فيها من وصف للقسيسين والرهان من بكاء عن سماعهم الحق ودعوتهم الله تعالى أن يكتبهم من الشاهدين، مما يعني أنهم أسلموا فتكون الآية فيمن أسلم من النصارى. هل لهذه الآية سبب نزول معتبر يمكن أن يوجه المعنى هل العام في هذه الآية يراد به فئة مخصوصة.

إن تفصيل القول في هذه المسائل وعرض أقوال العلماء فيها ومناقشتها وبيان الراجح منها سيكشف عن موضوع طويل متكامل كانت هذه المقالة نواة له.

المقالة الثانية :

﴿ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الأنفال: ٥٣] .

هذه الآية واحدة من آيات كثيرات، يُستدل بها على غير مراد الله منها، وتوضع من قبل كثير من الدعاة في غير موضعها، وذلك حين يستدل بها على سياق الحث على التغيير، وأنه يبدأ من الناس أولاً، ثم يكون من الله بعد ذلك، وذلك حين يقولون في محاضراتهم ومواعظهم: إن الله لا يغير ما في الناس من ضعف، وتفرق، وهوان، وتسلط عدو، حتى يغيروا ما في أنفسهم من سوء وانحراف عن

الشرع، وإعراض عن الله تعالى، فصار على هذا المعنى تغيير الله تعالى لأحوال الناس إلى الأفضل، وانتقالهم من حال مخزية إلى حال مرضية، مشروطاً بتغيير الناس لأحوالهم أولاً.

إن الآية المشار إليها لا تدل على هذا المعنى، وليس هذا مراد الله منها، وحسبنا أن عامة المفسرين على خلاف هذا القول، والذي لم يشر إليه ابن كثير حين ذكر تفسيره هذه الآية حديثاً يرفعه علي رضي الله عنه إلى الرسول ﷺ يفهم منه هذا المعنى.

بيد أن ابن كثير قال بعد إيراده : وهذا غريب وفي إسناده من لا أعرفه (٣ : ٥٠٤).

ذكر الطبري في تفسيره جامع البيان (١٣ : ٨١) أن معنى الآية : إن الله لا يسلب نعمة أنعمها على الناس، أو عافية ، حتى يغيروا ما كانوا عليه من طاعة الله.

وذكر القول نفسه الشوكاني في فتح القدير (٣ : ٦٩)، وذكره كذلك الألوسي في روح المعاني (١٣ : ١٩٦)، بل إن الفخر الرازي نقل في تفسيره (٥ : ١٨٨) إجماع المفسرين على هذا المعنى، وقال لا يصح غيره.

أورد الأمين الشنقيطي، في تفسيره أضواء البيان (٣ : ٩٨) كلاماً شافياً في معنى هذه الآية، جاء فيه : "والمعنى أنه لا يسلب قوماً نعمة أنعمها عليهم حتى يغيروا ما كانوا عليه من الطاعة والعمل الصالح"، وبين هذا في مواضع أخرى كقوله " ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، وقوله " ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير... " وقوله في هذه الآية " حتى يغيروا ما بأنفسهم " يصدق بأن يكون التغيير من

بعضهم، كما وقع يوم أحد بتغيير الرماة ما بأنفسهم، فعمت البلبلة الجميع، وقد سئل ﷺ أنكهك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثرت الخبيث".

إن هذا القول الذي يردده كثير من الوعاظ والدعاة، والذي هو خلاف ما عليه عامة المفسرين، مردود بأمر منها: سياق الآية نفسها، فقد ورد فيها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ [الرعد: ١١].

فدل على أن التغيير المشار إليه هو من الأحسن إلى الأسوأ، ثم إن سنن الله في خلقه ترد هذا المعنى، لأن الله تعالى -رحمة بخلقه - كلما بدا منهم انحراف وتغيير بادرهم بإرسال الرسل إليهم ليصلحوا أحوالهم، ثم هو قول يبعث اليأس في النفوس. والله أعلم.

الخاتمة

نسعى في خاتمة هذا الكتاب إلى إيجاز ما سبق عرضه، وإيراد أبرز ما يمكن من نتائج، بغية تقديم تصور متكامل موجز عن مضامينه.

أوثر القول بأن التفسير الموضوعي بمعالمه التي تضمنها هذا الكتاب ابن هذا العصر، أسهمت في نشأته مسوغات كثيرة، ويستمد شرعيته من كونه تفسيراً بمنهج مخصوص، يمكن أن يحقق أهدافاً متعددة، ذكرنا كثيراً منها.

وردت عدة تعريفات في مقدمات بعض الدراسات، وقد أوردنا عدداً منها، ثم آثرنا أن نذكر ما ساقه اجتهادنا، فقلنا في تعريفه هو (عملية منهجية تتجه نحو الآيات القرآنية، من حيث موضوعها لا موضعها، بغية الكشف عن الموضوعات التي عرض لها القرآن الكريم، وتصنيفها تحت ما يناسبها من مجالات، وإفرادها في كتابات تعزز ما فيها من دلالات وهدايات) ثم أوردنا تعريفاً أكثر اختصاراً وهو (علم يعنى بالكشف عن موقف القرآن من قضية ما، في ضوء ما يتصل بها من آيات، ضمن منهج ذي خطوات).

لقد ترجح لدينا أن التفسير الموضوعي منهج، وليس اتجاهًا، وهذا يؤكد أن له خطوات منظمة لا بد من اتباعها بغية الوصول إلى النتائج المرجوة منه.

لا تعدو صلة هذا التفسير بنتاج السلف أن تكون صلة استئناس والتقاء في جزء من مراحل، ولم تصل إلى حد الجزم بأنها بداية تأصيل أو استكمال بناء.

مع الأخذ بعين الاعتبار عدم إغفال هذه الجهود وتلكم الإشارات، والتي استعرضنا كثيراً منها في هذا الكتاب، كانت ظهرت على مدى قرون مضت، لأنها على قلتها هيأت الأسباب وأسهمت في فتح الأبواب أمام منهج جديد في التفسير، وتبقى مدرسة المنار هي المحطة الأبرز في تاريخ التفسير الموضوعي، حين كشفت عنه وروجت له بعد أن وضع لها الأفغاني حجر الأساس في هذا البناء، وهو المقالة التفسيرية، والتي تبعها في ميدان التفسير ما سمي بالخطوة الثالثة، والتي جمعت بين التحليلي والموضوعي، على صعيد واحد، كما صنعت مدرسة المنار ومن سار على منهجها.

يعد هذا التفسير منهجاً سليماً للعودة إلى النص القرآني وفهمه، بعيداً عن المؤثرات الخارجية التي عكرت صفو التفسير حيناً من الدهر، وهو دعوة مطورة، وتطبيق عملي لتفسير القرآن الكريم، ضمن مواصفات وخطوات - فصلنا القول فيها - بغية الحصول على موضوعات.

أخذ هذا التفسير مكانه سريعاً بين مناهج التفسير الأخرى في زحمة التسابق إلى التخصص، وصار محل عناية، وفي غمرة هذا الاهتمام نسبت إليه مؤلفات صلتها به - في ضوء ما قدمنا من دراسة - محل نظر، وهذا يستدعي مزيداً من التحليل والتأصيل بغية تمييزه عن غيره من المناهج الأخرى، والدراسات الثقافية، وهو ما نعتقد أننا نهضنا به في هذا الكتاب.

تقتضي أصول البحث العلمي عدم النيل من منهج ما في التفسير لحساب آخر، لأن هذا يضر المنهجين معاً، ولا يخدم قضية التفسير، وقد بدا لنا أن الغرض من التفسير التحليلي وتجاهله، في

هذا المقام، يحيل التفسير الموضوعي إلى دراسات إنشائية يصعب معها إثبات صلتها بالتفسير.

وهذا ما استدعى منا أن نذكر بعض ما ورد من أقوال نالت من التفسير التحليلي، لصالح الموضوعي، ثم سعيينا إلى توجيه هذه القضية، وعمدنا إلى وضعها في نصابها الصحيح، من خلال بيان الأسباب التي أدت إلى ظهور التفسير الموضوعي.

تبدو مجالات التفسير الموضوعي محصورة في ستة كما بدا لي، وهي مهياة للزيادة والتوسع، والموضوع القرآني أشهرها، وأكثرها بحثاً، وإليه ينسب.

واعتبار السورة مجالاً للتفسير الموضوعي محل خلاف، أسهمت فيه أمور، من أبرزها مسألة الوحدة الموضوعية للسورة من حيث وجودها، وبيان المراد منها، وكذا موضوع المناسبة بين الآيات، وقد ظهر في أنها ليست مجالاً من حيث الأصل في نظر بعض الباحثين، وهو قول له ما يسوغه، ولا يعني أنه مقدم على غيره بحال، باستثناء سور معينة محدودة، تحكمها شروط وضوابط خاصة بها.

يعد الموضوع في سورة أحد مجالات التفسير الموضوعي، وللكتابة فيه إيجابيات كثيرة، وحل لبعض إشكالات بدت في دراسة السورة، تعد المفردة القرآنية والتي لم تلق كبير عناية مجالاً رحباً بغض النظر عن الرأي القائل باستبعادها، وقد بدا لي أن الأدوات تعد من المجالات، وكذا المقالة التفسيرية التي كانت نواة التفسير الموضوعي، وحافظت على بقائها على الرغم من بروز مجالات عدة، لما لها من خصائص لا تحظى بها المجالات الأخرى.

يمتاز التفسير الموضوعي بخطوات رؤي أنها خمسة، يتوقف على مدى الالتزام بها نجاحه في أداء الغرض منه، وهي اختيار الموضوع الذي لا بد أن يكون نابعاً من القرآن حذر التكلف، وجمع الآيات ضمن مواصفات يؤدي تجاهلها إلى خلل واضح، وكذا ترتيب الآيات التي له وجهان: الأول: طبيعة البحث تفرضه ولا إشكال فيه. والثاني: قد ترفضه - في الغالب - لأنه لا يخلو من تكلف وتعذر، ومجال الإفادة منه محدود، ثم تفسير الآيات تفسيراً تحليلياً - وإن لم يرق لبعضهم - فهو عماد الدراسة، ويضفي عليها الصبغة التفسيرية، ثم تأتي كتابة الموضوع، والتي تستدعي من أجل نجاحها أموراً عدة، من أبرزها: البناء على ما تقدم من خطوات، ومراعاة أمور ذكرناها في الخطوة الخامسة.

أوردنا في القسم الثاني من هذا الكتاب، عدة دراسات، كانت تمثيلاً وتطبيقاً لما تقدم التأصيل له. فقد قدمنا ثلاثة نماذج في مجال الموضوع، وهي: موضوع الفرح والذي استنفذنا فيه الجهد بما لا يتسع لزيادة فيما نحسب ليكون أنموذجاً يحتذى، ثم أوردنا موضوع الكعبة في القرآن، وموضوع خلق آدم في القرآن، لم نحرص على التوسع فيها عن قصد.

ثم قدمنا دراسة موضوعية لسورة المنافقون في ضوء ما سبق من خطوات، أوردناه في دراسة السورة، وذكرنا بعدها موضوعاً من سورة، وهو المستحقون للزكاة من خلال سورة التوبة، وقد توسعنا فيه، وأحطنا بجزئياته لأغراض منها الكشف عن إمكانية التوسع في الموضوعات المدرجة ضمن هذا المجال.

ثم قدمنا دراسة ضمن مجال الأدوات وهي دراسة موجزة لحرف الجر "إلى" جاءت مختصرة، وحسبنا منها أن تسلط الضوء على هذا المجال.

وختمنا بالمجال السادس، وهو المقالة التفسيرية، وذكرنا ثنتين منها، توسعنا في الأولى وأوجزنا في الثانية، لتكون نماذج لهذا المجال.

ولقد كان أكبر همنا أن لا يكون بين القسمين انقسام، حتى لا نقع فيما حذرنا منه، ولهذا بذلنا الجهد بغية تطبيق ما أوردناه في التأصيل، ونحن نعد هذه الدراسات، ولا نخفي ما في العمل من جهد كبير لا يخلو من عثرات، ولن يسلم من ثغرات عسى استمرار البحث في هذا الموضوع الحيوي يقللها من عثرة أو يسدها من ثغرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أهم مراجع القسم الأخير

١. أدب الكاتب، أبو محمد بن قتيبة، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٢. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين بن عبدالسلام، دار المعرفة، بيروت.
٣. أضواء البيان.
٤. إعراب القراءات الشوان، أبو البقاء العكبري، تحقيق محمد السيد، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٧هـ.
٥. الاشتراك اللفظي في القرآن، محمد المنجد، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ.
٦. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧. بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت.
٨. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد ابو الفضل، ط ٢، مطبعة عيسى البابي، القاهرة.
٩. تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن قتيبة، شرحه ونشره أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط ٣، بيروت، ١٤٠١هـ.
١٠. التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، بدون معلومات.
١١. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٣هـ، بيروت.
١٢. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ط دار عالم الكتب، بيروت.
١٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري.

١٤. الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن المرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، ط ١، ١٣٩٣هـ، حلب.
١٥. حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد الصبان، ضبطه مصطفى حسين، دار الفكر.
١٦. الحروف العاملة في القرآن الكريم، د. هادي الهاللي، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٦هـ.
١٧. الخصائص، أبو الفتح بن حني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت.
١٨. فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد علي الشوكاني، دار المعرفة.
١٩. الكشاف عن خصائص التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، دار المعارف، بيروت.
٢٠. كشف السر عن حروف الجر، د. ناصر حسين، المطبعة التعاونية، ط ١، دمشق، ١٤١٥هـ.
٢١. الكشف والبيان، الثعالبي.
٢٢. الكلبيات، أبو البقاء أيوب بن موسى، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٤١٢هـ.
٢٣. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت.
٢٤. مجاز القرآن، صنفه أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط ٢، بيروت، ١٤٠١هـ.
٢٥. محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، المكتبة الفيصلية.
٢٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن عطية.
٢٧. معالم التنزيل وحقائق التأويل، أبو الحسين البغوي.

٢٨. معجم الأدوات والضمائر في القرآن الكريم، إعداد د. إسماعيل عميره، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت.
٢٩. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر، ط ٥، بيروت ١٩٧٩م.
٣٠. المفردات، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، ط ١، دمشق.
٣١. منتخب قرة العيون والنواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق محمد السيد، دار المعارف، الإسكندرية.
٣٢. النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، ط ٣، القاهرة.

فهرست عام لموضوعات الكتاب

ص	
٥	المقدمة
١٠	نظرات في تعريف التفسير الموضوعي
٢٣	التفسير الموضوعي بين الاتجاه والمنهج
٣٢	التفسير الموضوعي: النشأة وعوامل الظهور
٨٦	أهداف التفسير الموضوعي
١١٣	مجالات البحث في التفسير الموضوعي
١١٣	المجال الأول: الموضوع القرآني
١١٤	المجال الثاني: السورة
١٢٦	علم المناسبة وصلته بالوحدة الموضوعية
١٤٥	المجال الثالث: موضوع في سورة
١٤٦	المجال الرابع: المفردة القرآنية
١٦١	المجال الخامس: الأدوات
١٦٥	المجال السادس: المقالة التفسيرية
١٦٩	خطوات التفسير الموضوعي
١٧١	الخطوة الأولى: اختيار الموضوع
١٧٩	الخطوة الثانية: جمع الآيات
١٨٠	أ) الجمع المباشر (النظر المباشر في القرآن الكريم)

- ١٨١ (ب)الجمع من معجم الألفاظ
- ١٨٢ (ج) الجمع من معجم الموضوعات
- ١٩٤ الخطوة الثالثة: ترتيب الآيات
- ١٩٤ أ) حسب الموضوع
- ١٩٤ ب)حسب تاريخ النزول
- ٢٠١ الخطوة الرابعة: تفسير الآيات تفسيراً تحليلياً
- ٢١٢ الخطوة الخامسة: كتابة الموضوع
- ٢١٩ خطوات البحث في السورة
- ٢٢٢ أ) الدراسة عن السورة
- ٢٢٦ ب)الدراسة في السورة
- ٢٣٢ أهم مراجع هذا القسم
- ٢٣٨ القسم الثاني
- ٢٤٠ الفرغ في ضوء القرآن الكريم
- ٢٤٦ كلمة في التعريف
- ٢٥١ الفرغ والسرور
- ٢٥٤ أقسام الفرغ
- ٢٦٢ الفرغ المحمود
- ٢٨٠ الفرغ المذموم
- ٣٠٠ الفرغ المباح
- ٣٠٦ الخاتمة

٣٠٨	أهم المراجع
٣١٤	الكعبة في القرآن الكريم
٣٣٤	خلق آدم في القرآن
٣٥٥	المجال الثاني: سورة المنافقون
٣٧٧	المجال الثالث: المستحقون للزكاة كما بينتهم سورة التوبة
٤٠٦	الفقراء والمساكين
٤٥١	العاملون عليها
٤٥٧	المؤلفة قلوبهم
٤٧٦	في الرقاب
٤٨١	الغارمون
٤٨٧	في سبيل الله
٤٩٨	ابن السبيل
٥١٢	أهم المراجع
٥٢٧	المجال الرابع: الإحصان في القرآن
٥٣٤	المجال الخامس: دراسة حرف "إلى"
٥٥٤	المجال السادس: المقالة الأولى
٥٦٠	المقالة الثانية
٥٦٣	الخاتمة
٥٦٨	أهم المراجع