

تفسير  
القرآن الحكيم  
المشهور بتفسير المنار

تأليف  
السيد الإمام محمد رشيد رضا  
١٨٦٥م - ١٩٢٥م

ترجم آيات و امارات و شرح فرسيه  
ابراهيم شمس الدين

المجلد الثالث

المحتوى  
الآية (٢٥٣) من سورة البقرة - الآية (٩٢) من سورة آل عمران

مستشارات  
مكتبة دار الفکر  
دار الكتب العلمية  
بيروت - لبنان

تَفْسِيرُ  
الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ  
المشهور بتفسير المنار

تأليف

السيد الإمام محمد رشيد رضا

١٨٦٥م - ١٩٢٥م

مراجعة آياتة وأما دية وشيخ غريبه

إبراهيم شمس الدين

الجزء الثالث

المحتوى:

الآية (٢٥٣) من سورة البقرة - الآية (٩٢) من سورة آل عمران

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٥٢﴾ ﴾

قال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى ما مثاله مفصلاً: كان الكلام إلى هنا في طلب بذل المال والنفس في سبيل الله تعالى، وقد ضرب له مثل الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف فماتوا بجبنهم ولم تغن عنهم كثرتهم ثم أحياهم الله تعالى أي أحيأ أمتهم بنصر منهم غيروا ما بأنفسهم، ومثل الملا من بني إسرائيل بعد أن غلب الفلسطينيون أمتهم على أمرها وأخرجوها من ديارها وأبنائها ثم نصرها الله تعالى بفئة قليلة مؤمنة ببلقائه، صابرة في بلائه، بعد هذا أراد سبحانه أن يقوي النفوس على القيام بذلك فذكر الأنبياء المرسلين الذين كانوا أقطاب الهداية، ومحل التوفيق منه والعناية، الذين بين الدليل في آخر السياق الماضي على أن المخاطب بهذا القرآن الذي فيه سيرتهم منهم. وكان قد ذكر قبل ذلك داود وما آتاه الله من الملك والنبوة - ذكرهم مبيناً تفضيل بعضهم على بعض، وخص بالذكر أو الوصف من بقي لهم أتباع وذكر ما كان من أمر أتباعهم من بعدهم في الاختلاف والافتتال ثم عاد إلى الموضوع الأول وهو الانفاق وبذل المال في سبيل الله لكن بأسلوب آخر كما ترى في الآية التي تلي هذه الآية. قال تعالى:

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ ﴾ أي المشار إليهم بقوله «وإنك لمن المرسلين» في آخر الآية السابقة، ومنهم داود الذي ذكر في الآية التي قبلها. وهذا أظهر من قولهم: المراد بالرسول من ذكروا في هذه السورة، أو من قص الله على النبي قبل هذا من أنبيائهم، أو المراد جماعة الرسل ﴿ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ مع استوائهم في اختيار الله تعالى إياهم للتبليغ عنه وهداية خلقه إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة والتصريح بهذا التفضيل وذكر بعض المفضلين يشبه أن يكون استدراكاً مع ما ذكر في الآيات السابقة من إيتائه تعالى داود الملك والحكمة وتعليمه مما يشاء، فهو يقول إنهم كلهم رسل الله، فهم

حقيقون بأن يتبعوا ويقتدى بهداهم، وإن امتاز بعضهم على بعض بما شاء الله من الخصائص في أنفسهم وفي شرائعهم وأممهم.

وقد بين هذا التفضيل في بعض المفضلين فقال ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ بصيغة الالتفات عن الضمير إلى التعبير بالظاهر لتفخيم شأن هذه المنقبة. والغرض من هذا الالتفات إلفات الأذهان إلى هذه المنقبة تفخيماً لها وتعظيماً لشأنها. وهذا التكليم كان من الله تعالى لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى في سورة النساء ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] وفي سورة الأعراف ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وفي الآية التي بعدها ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي﴾ [الأعراف: ١٤٤] فهذه الآيات تدل على أن موسى قد خص بتكليم لم يكن لكل نبي مرسل، وإن كان وحي الله تعالى عاماً لكل الرسل، ويطلق عليه كلام الله تعالى قد قال تعالى في سورة الشورى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١] فجعل كلامه لرسوله ثلاثة أنواع. والظاهر أن تكليم موسى كان من النوع الثاني في الآية وكلها تسمى وحي الله وكلام الله. وقال بعضهم: إن هذا النوع من التكليم كان لنبينا عليه الصلاة والسلام في تجلي ليلة المعراج فهو المراد بمن كلم الله هنا، والجمهور على القول الأول، وإن كان لفظ «من» يتناول أكثر من واحد.

أقول: وقد خاض علماء العقائد في مسألة الكلام الإلهي والتكليم وتبعهم المفسرون فقال بعضهم كالمعتزلة: إن التكليم فعل من أفعال الله تعالى كالتعليم والكلام ما يكون به. وقال الجمهور إن كلام الله تعالى صفة من صفاته تتعلق بجميع ما في علمه وتكليمه الرسل عبارة عن إعلامهم بما شاء من علمه. وما به الإعلام هو كلام الله وهو كما قال الأستاذ الإمام في رسالة التوحيد: شأن من شؤونه قديم بقدمه: أي إنه تعالى متصف في الأزل بالكلام أي بالصفة التي يكون بها التكليم متى شاء كما أنه متصف في الأزل بالقدرة التي بها يكون الخلق والتقدير متى شاء. هذا أوضح ما يبين به مذهب أهل السنة والجماعة في كلام الله تعالى النفسي. وهو أن له صفة ذاتية بها يعلم من يشاء من عباده بما شاء من علمه متى شاء وهذا الإعلام هو التكليم والوحي. ولا يجوز لنا البحث عن كيفية كلامه القديم. ولا عن كيفية تكليمه رسوله وإيحائه إليهم.

قال الأستاذ الإمام في الدروس: إن هذا الكلام مما لا يمكن أن يعرفه إلا النبي المكلم. فلا ينبغي لنا أن نبحث فيه ونحاول الوقوف على كنهه حتى أن النبي المكلم نفسه لا يستطيع أن يفهمه لغيره. لأنه ليس له عبارة تدل عليه: يعني إن ما كان للرسول

عليهم السلام من تكليم الله وما خصهم به من وحيه هو من قبيل الوجدان والشعور النفسي، كالشعور بالسرور واللذة والألم فلا يمكن التعبير عن حقيقته. وليس هو من قبيل التصورات والخواطر. ولا نزيد على هذا البيان في هذا الكلام، فإنه من مزال الإقدام والأقلام، فنحن نؤمن بكلام الله تعالى ووحيه، مع تنزيهه في ذاته وصفاته عن مشابهة خلقه، فإن وقع في كلامنا ما يوهم خلاف هذه العقيدة السلفية فهو من عشرات القلم الضعيف البيان، لا من شذوذ عن صراط الله المستقيم في الإيمان.

وأما قوله تعالى ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ فذهب جماهير المفسرين إلى أن المراد به نبينا محمد ﷺ، وهو ما رواه ابن جرير عن مجاهد وأيده وقال الأستاذ الإمام: إن الأسلوب يؤيده ويقتضيه. أي لأن السياق في بيان العبرة للأمم التي تتبع الرسل والتشنيع على اختلافهم واقتتالهم مع أن دينهم واحد في جوهره. والموجود من هذه الأمم اليهود والنصارى والمسلمون فالمناسب تخصيص رسلهم بالذكر ولعل ذكر آخرهم في الوسط للإشعار بكون شريعته وكذا أمته وسطاً.

أقول: ومن هذه الدرجات ما هو خصوصية في نفسه الشريفة، ومنها ما هو في كتابه وشريعته، ومنها ما هو في أمته. وآيات القرآن تنبئ بذلك كقوله تعالى في سورة القلم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وقوله تعالى في أواخر سورة الأنبياء بعد ما ذكر نعمه على أشهرهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ولم يقل مثل هذا في أحد منهم. وقوله في سورة سبأ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [النبا: ٢٨] وقال تعالى في فضل القرآن ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقال فيها ﴿قُلْ لِّئِن جِئْتُم بِأَنْسٍ وَالْجِنِّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨] وقال في سورة الزمر ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ؛ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣] الآية وقال فيها ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥] الآية وقال ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وقال ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ووصفه بالحكيم وبالمجيد وبالعظيم وبالمبين وبالفرقان، وحفظه من التحريف والتغيير والتبديل ووصف الشريعة بقوله تعالى في سورة الأعلى ﴿وَنِيْسْرُكَ لِّلْيَسْرَىٰ﴾ [الأعلى: ٨] وقال في أمته أي أمة الإجابة الذين اتبعوه حق الاتباع دون الذين لقبوا أنفسهم بلقب الإسلام ولم يهتدوا بهدى القرآن ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال فيها من سورة آل عمران ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وتؤمنون بالله ﴿ [آل عمران: ١١٠] ولو أردت استقصاء الآيات في وجوه درجاته صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لأتيت بكثير وهذا القليل لا يقال له قليل. وفي الأحاديث من ذكر خصائصه ما أفرد بالتأليف وهي مما يصح أن تعد من درجاته.

وإنك لترى العلماء مع هذا كله لم يتفقوا على أنه المراد في الآية، بل جوزوا أن يكون المراد بها إدريس عليه السلام لقوله تعالى في سورة مريم ﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾ [مريم: ٥٧] على أن المكان ليس بمعنى الدرجات وجوز بعضهم أن يكون المراد بمعنى رفع الله درجات غير واحد من الرسل وهو بمعنى التفضيل المطلق في قوله «فضلنا بعضهم على بعض» وجعل بعض المتأخرين حمل «ورفع بعضهم درجات» على نبينا ﷺ من التفسير بالرأي، وبالغ في التحذير منه، وكيف يقبل هذا منه والآية جاءت بعد مطلق التفضيل بهذه الوجوه من التفصيل التي يمكن معرفتها بالدلائل على نحو ما قلنا وتفسير المبهم بالدليل ليس من التفسير بالرأي، لا سيما إذا أيده السياق ورضي به الأسلوب. إنما التفسير بالرأي هو ما يكون من المقلدين ينتحلون مذهباً يجعلونه أصلاً في الدين، ثم يحاولون حمل الآيات عليه ولو بالتأويل والتحريف، والأخذ ببعض الكتاب وترك بعض.

ثم قال تعالى ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ البيئات هي ما يتبين به الحق من الآيات والدلائل كما قال في هذه السورة ﴿ولقد جاءكم موسى بالبيئات﴾ [البقرة: ٩٢] وروح القدس هو روح الوحي الذي يؤيد الله به رسله كما قال لنبينا ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ [الشورى: ٥٢] الآية. وقال له في سورة النحل ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾ [النحل: ١٠٢] وقال أبو مسلم: إن روح القدس عبارة عن الروح الطيبة المقدسة التي أيد بها عيسى عليه السلام. وقد سبقت هذه العبارة في آية (٨٧) من هذه السورة فلا نطيل في إعادة تفسيرها ولعل النكتة في ذكر اسم عيسى عليه الصلاة والسلام: أن ما آتاه إياه لما كان مشتركاً كان ذكره بالإبهام غير صريح في كونه ممن فضل به أو الرد على الذين غلوا فيه، فزعموا أنه إله لا رسول مؤيد بآيات الله ظهر لي هذا عند الكتابة، ثم راجعت تفسير أبي السعود فإذا هو يقول: وإفراده عليه السلام بما ذكر لرد ما بين أهل الكتابين في شأنه عليه السلام من التفريط والإفراط.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ قال الأستاذ الإمام ما مثاله مبسوطاً: إذا جرينا في فهم الآية على تفسير مفسرنا (الجلال) وأضرابه تكون جبرية لا تقبل ديناً ولا شرعاً ولا يكون لنا في الكلام عبرة لأنهم يقولون ما قصاره إن الله تعالى

هو الذي غرس في قلوب هؤلاء الذين جاؤوا من بعد الأنبياء بذور الخلاف والشقاق، وقضى عليهم بما ألزمهم العدوان والاقتيال. فإنه شاء أن يكونوا هكذا فكانوا مضطرين في الباطن وإن كان لهم اختيار ما بحسب الظاهر. فلندع هذا ولننظر ما تدل عليه هذه الكلمات القليلة من اتفاق حكمة الله تعالى مع مشيئته في خلق الإنسان وسننه في شؤونه الاجتماعية. لم يخلق الله الناس بقوى محدودة متساوية في أفرادهم لا تتجاوز طلب ما به قوام الجسم بالإلهام الفطري والإدراك الجزئي، كالأنعام السائمة والطيور الحائمة، بل خلق الإنسان كما نعرفه الآن - جعل له عقلاً يتصرف في أنواع شعوره، وفكراً يجول في طرق حاجاته البدنية والنفسية، وجعل ارتقاءه في إدراكه وأفكاره كسبياً ينشأ ضعيفاً فيقوى بالتدريج حسب التربية التي يحاط بها والتعليم الذي يتلقاه وتأثير حوادث الزمان والمكان والأسوة والتجارب فيه وجعل هداية الدين له أمراً اختيارياً لا وصفاً اضطرارياً فهي معروضة أمامه يأخذ منها بقدر استعداده وفكره كما هو شأنه في الأخذ بسائر أنواع الهداية والاستفادة من منافع الكون.

هذه هي سنته تعالى في الإنسان وهي منشأ الاختلاف. فهو يقول لو شاء الله أن لا يجعل سنته في تبليغ الدين وعرضه على الناس هكذا بأن يجعله من إلهاماتهم العامة وشعورهم الفطري كشعور الحيوان وإلهامه ما فيه منفعة لكانوا في هداية الدين سواء يسعدون به أجمعين فتمنعهم بيناته أن يختلفوا فيقتتلوا ولكنه خلق الإنسان على غير ما خلق عليه الحيوان وكان ذلك سبب اختلاف أهل الأديان، فمنهم من آمن إيماناً صحيحاً فأخذ الدين على وجهه، إذ فهمه حق فهمه، ومنهم من لبسه مقلوباً وحكم هواه في تأويله فكان كافراً به في الحقيقة وإن كان غالباً فيما أحدث فيه من مذهب أو طريقة، وكان ذلك مدعاة التخاصم وسبب التنازع والتقاتل، اختلف اليهود في دينهم فاقتتلوا.

وأما النصارى فلم تختلف أمة اختلافهم، ولم يقتتل أهل المذاهب في دين من الأديان اختلفهم، بل كان المذهب الواحد من مذاهبهم يتشعب إلى شعب يقاتل بعضها بعضاً. وكان يجب أن يحذر المسلمون من هذا الاختلاف أشد الحذر لكثرة ما نهاهم الله عن الاختلاف وأنذرهم العذاب عليه في الدنيا والآخرة. وقد امتثلوا أمره تعالى بالاتحاد والاعتصام وانتهوا عما نهاهم عنه من التفرق والاختلاف، في عصر صاحب الرسالة وطائفة من الزمن بعده، فكانوا خير أمة أخرجت للناس. ثم لم يلبثوا أن ذهبوا في الدين مذاهب، وفرقوا دينهم فكانوا في شريعته مشارب، فاقتتلوا في الدين قليلاً وفي السياسة التي صبغوها بصبغة الدين كثيراً. وقد تمادوا في هذا الشقاق والاختلاف فانتهوا إلى زمن صاروا فيه أبعد الأمم عن الاتفاق والاتلاف.

ثم قال تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّاكُمْ﴾ قال الأستاذ الإمام: يمكن تفسير هذه

الجملة بمثل ما فسرت به الجملة الأولى . والأولى أن تفسر بوجه آخر أخص ، كأن يقال : لو شاء الله تعالى أن تكون سنته في الإنسان على ما فطر عليه من الاختلاف أن يعذر المختلفون من أفرادهم بعضاً ويوطن كل فريق منهم نفسه على أن ينتصر لرأيه بالحجة ويسعى إلى مصلحته بالفطنة لما اقتتلوا على ما يختلفون فيه ولكنه جعلهم درجات في الفهم والحزم ، وأودع في غرائزهم المدافعة عن حقيقتهم والنضال دون مصلحتهم بكل ما قدروا عليه من قول وعمل . فالقوي بالرأي يحارب بالرأي والقوي بالسيف يقاوم بالسيف فكان الاختلاف في الرأي والمصالح معاً مع عدم العذر مؤدياً إلى الاقتتال لا محالة . قال هكذا خلق الإنسان فلا يقال : لم خلقه هكذا؟ لأن هذا بحث عن أسرار الخلقة ككبر أذني الحمار وصغر أذني الجمل ولذلك قال ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ أي إن اختصاص الناس بهذه المزايا هو أثر إرادته وتخصيصها فلا مرد له .

فعلم بهذا أن لا تكرار في الآية وقد تقدم الكلام في اختلاف البشر وأسبابه مفصلاً تفصيلاً فيما كتبه الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى : ﴿كان الناس أمة واحدة﴾ [البقرة: ٢١٣] وقد عن لي الآن أن أختتم تفسير الآية بسرد بعض الآيات الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين الناعية على المتفرقين والمختلفين قال تعالى :

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ [آل عمران: ١٠٣] إلى أن قال :

﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ [آل عمران: ١٠٥] .

﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾ [الأنعام: ١٥٩] الآية . ﴿منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [الروم: ٣١] .

﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض ، انظر كيف نصرف الآيات لعلمهم يفقهون﴾ [الأنعام: ٦٥] .

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ ﴿وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب فلذلك فادع واستقم كما أمرت﴾ [الشورى: ١٣ - ١٥] الخ .



فهذه الآيات وأمثالها نصوص صريحة في أن دين الله تعالى الذي شرعه على السنة رسله ينافي الاختلاف والتفرق، وأن الله ورسوله بريء من المختلفين. وقد أرشدنا إلى المخرج مما فطر عليه الناس من الاختلاف في الفهم والتنازع في الأمر إذ قال في سورة النساء.

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: ٥٩].

فإطاعة الله هي الأخذ بكتابه كله. وفيه ما رأيت من النهي عن الاختلاف والتفرق في الدين، وإطاعة رسوله بعد وفاته هي الأخذ بسنته. وإطاعة أولي الأمر في العمل بما يتفق أهل الحل والعقد وأولو الشأن من علمائنا ورؤسائنا بعد المشاورة بينهم في أمر اجتهادي - على أنه هو الأصلح لنا الذي يستقيم به أمرنا. فإن وقع التنازع والاختلاف وجب رده إلى الله ورسوله، وتحكيم الكتاب والسنة فيه. ولا يجوز أن يتمادى المسلمون على التفرق والاختلاف بحال.

هذا حكم الله الذي أبطله التقليد بما جعل بين المسلمين وبين الكتاب والسنة واجتماع رأي أولي الأمر والشأن من الحجب حتى صار به المسلمون شيعاً في أمر الدين: هذا خارجي وهذا شيعي، وهذا كذا وهذا كذا، وشيعاً في أمر الدنيا، هذا يتبع سلطاناً ويحارب لأجل هواه جماعة المسلمين، وهذا يتبع سلطاناً يعصى في طاعته نصوص الدين، وقد أفضى الخلاف إلى غاية هي شر الغايات، وخاتمة هي سوء الخواتم، وهي السكوت لكل مبتدع على بدعته، والرضى من كل مقلد بجهالته، واتفاق سواد الشيع كلها على الإنكار والتشنيع على من يدعو إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل إنك لتجد في حملة العمائم، وسكنة الأثواب العباغب من لا ينكر على التلميذ المبتدئ أن يقرأ الكتب والصحف التي تطعن كبد الدين، وتحاول هدم بنائه المتين، وينكر أشد الإنكار عليه قراءة كتاب أو صحيفة تدعوه إلى كتاب ربه وهدى نبيه ﷺ، ويعد هذا الإنكار غيراً على الدين وخدمة له!! فأي بعد عنه أشد من هذا البعد؟ وأي أثر للتقليد شر من هذا الأثر؟

أما الاقتتال بين المسلمين بسبب الاختلاف: فأوله ما كان بين علي ومعاوية وكانت فئة الثاني هي الباغية، والله يقول فيمن سبقهم ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ [الشورى: ١٤] ثم كان ما كان من حروب الخوارج ثم الشيعة. وآخرها الاقتتال بين المصريين والوهابيين، والله عليهم بالظالمين.

ومن أراد تمام العبرة في ذلك فليرجع إلى كتب التاريخ لا سيما تاريخ بغداد

وحادثة خروج التتر التي كانت أول حادثة زلزلت سلطان المسلمين في الأرض، ودمرت بلادهم تدميراً. فقد كان الخلاف بين الشافعية والحنفية من أسبابها وابن العلقمي الشيعي الوزير هو الذي دعاهم إلى بغداد سنة ٦٥٦ فخرّبوها وقتلوا فيمن قتلوا الشرفاء شيعة وغير شيعة، ووبخه هولاء على خيانتهم فمات غماً. والفتن التي كانت بين أهل السنة والشيعة في الشرق والغرب كثيرة. ومن ذلك قتل الأولين للآخرين في جميع بلاد إفريقيا أول سنة سبع وأربع مئة حتى أنهم كانوا يحرقونهم بالنار وينهبون دورهم. وتاريخ بغداد مملوء بالفتن بين الشيعة وأهل السنة وبين الشافعية والحنابلة وكان أشد الخلاف بين هؤلاء على الجهر بالبسملة في الصلاة يسفكون الدماء لذلك ولا ينسبوا الرجوع إلى التاريخ الفتنة بين الشافعية والحنفية، إذ تقلد ابن السمعاني مذهب الشافعي. فقد كان ذلك من أسباب خراب مرو عاصمة خراسان.

أقول: إن الوجود قد كان ولا زال مصداقاً لما جاء به الكتاب العزيز من إهلاك الاختلاف في الدين للأمم وإفساده الدين نفسه. ولم يذكر كتاب الله هذا المرض الاجتماعي إلا وقد بين علاجه للمسلمين، وهو تحكيم الله تعالى فيما اختلفوا فيه ورد ما كان من المصالح الدنيوية والأمور السياسية إلى أولي الأمر، كما قال في الأمور الحربية في سورة النساء ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ [النساء: ٨٢] ولكن هذا العلاج يتعذر على المسلمين في هذا العصر لأن الاستبداد ذهب بأولي الأمر منهم. فليس لأحد منهم مع الأمراء والسلاطين رأي ولا مشورة. بل زعم بعضهم أن أولي الأمر في هذه الآية وغيرها هم الأمراء والسلاطين مع أنها نزلت في أولي الأمر الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ ولم يكن هناك أمير ولا سلطان، ما كان هناك إلا أهل الرأي من كبراء الصحابة عليهم الرضوان، الذين يعرفون وجوه المصلحة مع فهم القرآن وهكذا يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية. وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام. أهل الشورى وأهل الحل والعقد: ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويباعونه برضاهم. وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة.

لو وجد هؤلاء في بلاد إسلامية لتيسر لهم إخراج المسلمين من ظلمة الخلاف وإنجائهم من شروره. أما في الأمور القضائية والإدارية والسياسية فبإقامتها على القواعد الشرعية في حفظ المصالح ودرء المفسد بحسب حال الزمان والمكان. وأما

في الأمور الاعتقادية والتعبدية فبإرجاعهم إلى ما كان عليه السلف الصالح بلا زيادة ولا نقص واعتبار ما أجمع عليه المسلمون في العصر الأول هو الدين الذي يدعى إليه، ويحمل كل مسلم عليه، وما عداه من المسائل الاجتهادية مما يعمل فيه صاحب الدليل بما يظهر له أنه الحق من غير أن يعادي أو يماري فيه من لم يظهر له دليله من إخوانه المسلمين الموافقين له في مسائل الإجماع. وأما العامي الذي لا قدرة له على الاستدلال فلا يذكر له شيء من أمر الخلاف فإن عرض له أمر استفتى فيه من يشق بورعه وعلمه من علماء عصره. وذلك العالم يبين له حكم الله فيه بأن يذكر له ما عنده فيه من آية كريمة أو سنة قديمة. ويبين له المعنى بالاختصار - هكذا كان علماء الصحابة والسلف وعامتهم، وأنى للمسلمين اليوم أن يستقيموا على طريقتهم وهم فاقدوا أولي الأمر الذين تفوض الأمة إليهم أمورها العامة وتجعلهم مسيطرين على حكامها وأحكامها؟

قد اهتدى الإمام الغزالي في آخر عمره إلى مضار الاختلاف في المسلمين وإلى أنه لا نجاة لهم منه إلا بحكم الله ورسوله، والعمل بما أجمع عليه السلف على مقربة مما قلنا. فقد ذكر في كتابه (القسطاط المستقيم) مناظرة دارت بينه وبين أحد الباطنية القائلين بأنه لا بد في كل زمن من إمام معصوم يرجع إليه ويطاع طاعة عمياء وإننا نورد بعض كلامه في ذلك\* قال رحمه الله تعالى بعد كلام في الاختلاف:

فقال - أي - مناظره الباطني - : كيف نجاة الخلق من هذه الاختلافات؟ قلت: إن أصغوا إلي رفعت الاختلاف بينهم بكتاب الله، ولكن لا حيلة في إصغائهم فإنهم لم يصغوا بأجمعهم إلى الأنبياء ولا إلى إمامك فكيف يصغون إلي؟ وكيف يجتمعون على الإصغاء وقد حكم عليهم في الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم: وكون الخلاف بينهم ضرورياً تعرفه من كتاب (جواب مفصل الخلاف وهو الفصول الاثني عشر).

«فقال: فلو أصغوا إليك كيف كنت تفعل؟ قلت: كنت أعاملهم بآية واحدة من كتاب الله تعالى: ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد﴾ [الحديد: ٢٥] الآية وإنما أنزل هذه الثلاث لأن الناس ثلاثة أصناف - عوام وهم أهل السلامة، البله وهم أهل الجنة، وخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة، ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشغب فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة.

(\*) قد بينا رأينا السابق في إزالة الخلاف بالتفصيل في (محاورات المصلح والمقلد) التي نشرت في المجلدين الثالث والرابع من المنار. وذكرنا فيها رأي الغزالي بالتفصيل. وقد طبعت على حدة وقد قرأ الأستاذ الإمام ذلك كله وأعجبه (المؤلف).

أما الخواص فإني أعالجهم بأن أعلمهم الموازين القسط وكيفية الوزن بها فيرتفع الخلاف بينهم على قرب. وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال (أحدها) القريحة النافذة والفتنة القوية. وهذه فطرية وغيرة جبلية لا يمكن كسبها (الثانية) خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع. فإن المقلد لا يصغي والبليد وإن أصغى لا يفهم (الثالثة) أن يعتقد أنى من أهل البصيرة بالميزان ومن لا يؤمن بأنك تعرف الحساب لا يمكن أن يتعلمه منك<sup>(١)</sup>.

«والصنف الثاني» البله وهم جميع العوام، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق وإن كانت لهم فطنة فطرية فليس لهم داعية الطلب، بل شغلتهم الصناعات والحرف. وليس فيهم أيضاً داعية الجدل بخلاف المتكاسين في العلم مع قصور الفهم عنه. فهؤلاء لا يختلفون ولا يتخبرون بين الأئمة المختلفين. فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة، وقد جمع الله هذه الثلاثة في آية واحدة<sup>(٢)</sup>، كما تلوته عليك أولاً، فأقول له ما قاله رسول الله ﷺ لأعرابي جاءه فقال: «علمني من غرائب العلم فعلم الرسول ﷺ أنه ليس أهلاً لذلك فقال له: وماذا عملت في رأس العلم؟» أي الإيمان والتقوى والاستعداد للآخرة «أذهب فاحكم رأس العلم ثم ارجع لأعلمك من غرائب» فأقول للعامي ليس الخوض في الاختلافات من غشك فأدرج فيإياك أن تخوض فيه أو تصغي إليه فتهلك، فإنك إذا صرفت عمرك في صناعة الصياغة لم تكن من أهل الحياكة، وقد صرفت عمرك في غير العلم فكيف تكون من أهل العلم؟ ومن أهل الخوض فيه. فيإياك ثم إياك أن تهلك نفسك فكل كبيرة تجري على العامي أهون عليه من الخوض في العلم. فيكفر من حيث لا يدري.

«فإن قال: لا بد من دين أعتقده وأعمل به لأصل إلى المغفرة والناس مختلفون في الأديان، فبأي دين تأمرني أن آخذ أو أعول عليه؟ فأقول له: للدين أصول وفروع، والاختلاف إنما يقع فيهما. أما الأصول فليس عليك أن تعتقد فيها إلا ما في القرآن. فإن الله لم يستر عن عباده صفاته وأسماءه فعليك أن تعتقد أن لا إله إلا الله، وأن الله حي عالم قادر سميع بصير جبار متكبر قدوس ليس كمثله شيء - إلى جميع ما ورد في القرآن واتفق عليه الأئمة. فذلك كاف في صحة الدين وإن تشابه عليك شيء فقل «أما به كل من عند ربنا» واعتقد كل ما ورد في إثبات الصفات ونفيها على غاية التعظيم

(١) يريد بالثالثة طريقة تنفيذ ما قبلها. وإنما الطريقة أن يكون للامة أولو أمر كما قلنا.

(٢) يريد الآية ١٢٥ من السورة ١٦ «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» الآية (المؤلف).

والتقديس، مع نفي المماثلة واعتقاد أنه لي كمثلته شيء. وبعد هذا لا تلتفت إلى القيل والقال. فإنك غير مأمور به ولا هو على حد طاقتك. فإن أخذ يتحدلق ويقول: قد علمت أنه عالم من القرآن ولكني لا أعلم أنه عالم بالذات أو بعلم زائد عليه، وقد اختلف فيه الأشعرية والمعتزلة، فقد خرج بهذا عن حد العوام إذا العامي لا يلتفت قلبه إلى هذا ما لم يحركه شيطان الجدل فإن الله لا يهلك قوماً إلا يؤتيهم الجدل. كذلك ورد الخبر<sup>(١)</sup> وإذا التحق بأهل الجدل فأذكر علاجهم.

«هذا ما أعظ به في الأصول وهو الحوالة على كتاب الله. فإن الله أنزل الكتاب والميزان والحديد. وهؤلاء هم أهل الحوالة على الكتاب. وأما الفروع فأقول لا تشغل قلبك بمواقع الخلاف ما لم تفرغ عن جميع المتفق عليه. فقد اتفقت الأمة على أن زاد الآخرة هو التقوى والورع، وأن الكسب الحرام والمال الحرام والنميمة والزنا والسرقه والخيانة وغير ذلك من المحظورات حرام، والفرائض كلها واجبة فإن فرغت من جميعها علمتك طريق الخلاص من الخلاف. فإن هو طالبني بها قبل الفراغ من هذا فهو جدلي وليس بعامى. أفرايت رفقاءك قد فرغوا من جميع هذا ثم أخذ إشكال الخلاف بمخنقهم؟ هيهات ما أشبه ضعف عقولهم في خلافهم إلا بعقل مريض به مرض أشرف به على الموت وله علاج متفق عليه بين الأطباء وهو يقول: قد اختلف الأطباء في بعض الأدوية أنها حارة أو باردة وربما افتقرت إليه يوماً فأنا لا أعالج نفسي حتى أجد من يعلمني رفع الخلاف فيه» الخ ما أطال به وقد فهم مما ذكرنا رأيه في الخواص وكيف يعالجهم بموازن البراهين وفي أهل الجدل وقد ذكر أن جدالهم يكون بمثل ما في كتب الكلام وأن المتعنت الذي يبغي بجدله فتنة العوام ليس له إلا الحديد أي قوة السلطان الذي يمنع بعض الناس من فتنة بعض.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِنَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِي يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَعَةٌ ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾

بعد أن ذكرنا الله تعالى بالرسول وما كان من أقوامهم بعدهم من الاختلاف والافتتال، عاد إلى أمرنا بالإنفاق بأسلوب آخر كما تقدم التنبيه في تفسير الآية السابقة. هنالك يقول ﴿من ذا الذي يقرض الله﴾ وقد نبهنا على ما في هذا الخطاب من اللطف والبلاغة. وأزيد هنا أن هذا اللطف إنما يفعل فعله ويبلغ نهاية تأثيره فيمن بلغ في الإيمان إلى عين اليقين، وعرج في الكمال إلى منازل الصديقين، ولطف وجدانه وشعوره، وتألقت ضياؤه ونوره، وما كل المؤمنين يدرجون في هذه المدارج،

(١) لعله يريد الحديث: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»، أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٤٣، وابن ماجه في المقدمة باب ٧، وأحمد في المسند ٢٥٢/٥، ٢٥٦.

أو يرتقون على هذه المعارج، فالأكثر من فعل في نفوسهم الترهيب، ما لا يفعل الترغيب، فهم لا ينفقون في سبيل الله إلا خوفاً من عقابه، أو طمعاً في ثوابه. وقد يعرض للضعفاء من هؤلاء الغرور بشفاعة تغني هنالك عن العمل، أو فدية تقي صاحبها عاقبة ما كان عليه من الزلل، فأمثال هؤلاء يعالجون بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا قَبْلُ أَنْ يَأْتِي يَوْمَ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَعَةٌ﴾ قرأ أبو عمر وابن كثير ويعقوب «لا بيع» وما عطف عليه بالفتح والباقون بالرفع.

قالوا: إن المراد بالإنفاق هنا الإنفاق الواجب، لأن الكلام يتضمن الوعيد على الترك، وهو لا يكون إلا على ترك الواجب. وقال بعضهم: بل يشتمل المندوب. ومن الواجب على أغنياء المسلمين إذا وقع الفساد في الأمة وتوقفت إزالته على المال أن يبذلوه لدفع المفسدات الفاشية والغوائل العاشية، وحفظ المصالح العامة. أقول وفي قوله تعالى: ﴿مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ إشعار بأنه لا يطلب منهم إلا بعض ما جعلهم مستخلفين فيه من رزقه ونعمه عليهم. فأين هذا من الطلب بصيغة الإقراض؟

كأنه يقول: إننا ما رزقناكم الرزق الحسن واستخلفناكم فيه إلا وقد نقلناه من أيدي قوم أساؤوا والتصرف فحبسوا المال وأمسكوه عن المصالح والمنافع التي يرتقي بها شأن البشر بالتعاون على البر والخير. فلا تكونوا مثلهم فإنهم ظلموا أنفسهم وقومهم ببخلهم، فكانوا كافرين بنعم الله تعالى عليهم، إذ لم يضعوها في مواضعها ولذلك ختم الآية بقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وسيأتي بيانه.

أما البيع والخلة والشفاعة فللمفسرين في بيان المراد بنفيها طريقان أحدهما أن المراد بالبيع الكسب بأي نوع من أنواع المبادلة والمعاوضة. والمراد بالخلة - وهي الصداقة والمحبة للقراية وغيرها - لازمها وهو ما يكون وراءها من الكسب كالصلة والهدية والوصية والإرث. وبالشفاعة وهي معروفة لازمها في الكسب وهو ما يكون من اقطاعات الملوك والأمراء لبعض الناس. وإنما يكون غالباً بالتوسل إليهم والشفاعة عندهم. فهذه الثلاث من طرائق جمع المال وسعة الرزق في الدنيا. فهو يقول: يا أيها الذين آمنوا بادروا إلى الإنفاق في سبيل الله مما تناله أيديكم وأنتم متمكنون منه ابتغاء مرضاة الله به قبل أن يأتي يوم الجزاء الذي لا تجدون فيه مما تتقربون به إليه مما يكسب ببيع وتجارة، ولا مما ينال بخلة أو شفاعة، فإنه هو اليوم الذي يظهر فيه فقر العباد وكون الملك لله الواحد القهار.

وأما الطريق الثاني: فقد فسروا فيه البيع بالافتداء وجعلوا فيه الخلة والشفاعة على ظاهرهما أي أنفقوا فإن الإنفاق في سبيل الخير والبر وهي سبيل الله هو الذي ينجيكم في ذلك اليوم الذي لا ينجي الأشحة الباخلين فيه من عذاب الله تعالى فداء

فيفتدوا منه أنفسهم ، ولا خلة يحمل فيها خليل شيئاً من أوزار خليله ، أو يهبه شيئاً من حسناته ولا شفاعه يؤثر بها الشفيع في إرادة الله تعالى ، فيحولها عن مجازاة الكافر بالنعمة الباخل بالصدقة المستحق للمقت والعقوبة بتدنيس نفسه وتدسيته في الدنيا . وهذا هو الوجه الذي اختاره الأستاذ الإمام فالآية بمعنى قوله تعالى في هذه سورة : ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعه ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ [البقرة : ٤٨] فقوله : ﴿لا تجزى نفس عن نفس شيئاً﴾ بمعنى نفي الخلة هنا . والعدل هو الفداء بالعوض وهو بمعنى البيع المنفي هنا . ومثلها آية ١٢٣ .

والخطاب في تينك الآيتين لبني إسرائيل الذين كانوا في عصر التنزيل يقيسون أمور الدنيا على أمور الآخرة كما هو شأن الوثنيين ، فيظنون أن الإنسان يمكن أن ينجو في الآخرة بفداء يفتدى به أو شفاعه تناله من سلفه النبيين والربانيين ، كدأب الأمراء والسلاطين ، وإن كان في هذه الحياة فاسقاً ظالماً فاسد الأخلاق مناعاً للخير معتدياً أثيماً وقصارى هذا الاعتقاد أن سعادة الآخرة هي كالمعروف للعامة من سعادة الدنيا ليست جزاء للأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة والعقائد الصحيحة أي ليست أثراً لشيء في نفس الإنسان ، إنما الغالب فيها أن تكون بإسعاد غيره له . وخير ضروب هذا الإسعاد وأعلاها ما يكون بالشفاعة عند الأمراء والسلاطين الذين يجعلون المرء من أعظم أرباب المال والجاه بكلمة يحملهم عليها الشافع .

فمن كان يطلب في الآخرة منتهى السعادة فعليه أن يعتمد على أحد المقربين عند الله ليشفع له هناك ولا يكلفن نفسه عناء التهذيب وأعمال البر ، وقد بين الله تعالى لبني إسرائيل خطأهم في هذا الاعتقاد بما فيه عبرة لهذه الأمة . ثم خاطب المؤمنين بذلك وأنذرهم ما أنذر به بني إسرائيل . وما تغني الآيات والنذر عن قوم يحرفون الكلام عن مواضعه كما فعل بعض المفسرين الذين زعموا أن قوله تعالى : ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ يدل على أن الكافرين بأصل الدين هم الذين لا ينفعهم يوم القيامة بيع ولا خلة ولا شفاعه . أي هذا النفي العام المستغرق لمنفعة الفداء والخلة والشفاعة خاص بمن لا يسمي نفسه مسلماً . وأما من قبل هذا الاسم فإن الآية لا تتناولهم . وإن كان الخطاب فيها للذين آمنوا . وستعلم أن لفظ الكافرين لا يراد به هنا منكر والألوهية والنبوة أو رافضوا لقب الإسلام ، لأن هذا اصطلاح لم يلتزمه القرآن .

سبق القول في الشفاعه والجزاء والفداء في تفسير آية «واتقوا يوماً» التي استشهدنا بها آنفاً فلا نعيده . ولكن بدا لي أن أكتب جملة وجيزة في مسألة قياس عالم الغيب على عالم الشهادة في التماس السعادة والشفاعة ، فأقول : تقدم أن القياس باطل على تقدير صدق ظنهم في سعادة الدنيا . لأن الشفاعه المعروفة عند الملوك والحكام - وهي أكبر الشبهات في هذا المقام - مما يستحيل على الله عز وجل لأن الشفيع هنا

يحدث في ذهن المشفوع عنده من الرأي والعلم بالمصلحة وفي قلبه من الميل والأثر ما لم يكن فيهما، فيعفو ويصفح أو يهب ويمنح إما بهذه العاطفة وإما بتلك المعرفة. لأن عمل الإنسان في الدنيا يصدر عن أحد هذين المصدرين في النفس أو عن كليهما. وأما أفعال الله تعالى فهي تابعة لعلمه وحكمته وسائر صفاته القديمة التي يستحيل أن يطرأ عليها تغيير ما. وهذه هي الشفاعة التي يتعلق بها السفهاء المغرورون وقد نفاها الله تعالى في هذه الآية وغيرها من الآيات وبين فيها وفي آيات أخرى كثيرة جداً أن سعادة الآخرة إنما تنال بالأعمال الصالحة مع الإيمان الصحيح المؤثر في الوجدان، المصروف للإرادة في الأعمال.

وإنما الذي أريد أن أقوله هنا: هو السعادة الدنيوية الحقيقية التي يعرفها الشرع ويؤيده الاختبار والعقل، هي في الأنفس لا في الآفاق. أعني أنها لا تنال بإسعاد الأخلاء، ولا بشفاعة الشفعاء، إنما العمدة فيها على اعتدال النفس في أخلاقها وأعمالها، وصحة عقائدها ومعارفها، ويتبع هذا في الغالب صحة الجسم، وسهولة طرق الرزق، والسلامة من الخرافات والأوهام، التي تفتك بالعقول والأجسام، ويظهر صدق هذا القول ظهوراً بيناً تقل فيه الشبهات في البلاد التي تأسس بالعدل ويكون الحكام فيها مقيدين بأحكام الشريعة التي تكفلها الأمة. وإنما تعرض الشبهات على صدقه في البلاد التي يحكم فيها السلاطين بإرادتهم وأهوائهم فيعطون من مال الأمة ما أرادوا لمن أرادوا، ويسلبون من أموال الرعية ما أحبوا فينفقونه على من أحبوا، ويحكمون من شايعهم - على ظلمهم - في أنفس الخاضعين لحكمهم، ولا يشايعهم إلا من كان فاسد الأخلاق سيئ الأعمال يؤثر هواهم على رضوان الله - إن كان يفكر في رضوان الله أو يؤمن به - وعلى مصلحة الأمة.

فما يتمتع به أعوان الظالمين من المال والجاه بالباطل وما يناله أشياعهم من منافع شفاعتهم كل ذلك في حكم الله وشرعه من الشقاء لا من السعادة. أفعلى حكم هؤلاء الظالمين، نقيس حكم رب العزة في يوم الدين؟ أين نحن إذا من قوله: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً. وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ [الأنبياء: ٤٧] إذا خفي شقاء هؤلاء الملوك وأشياعهم على الجاهل في طور الإملاء والاستدراج. فإنه لا يخفى على أهل العلم بسنن الله في الخلق ويعرف ذلك كل أحد يوم يأخذهم الله بظلمهم، ويسلط عليهم من يسلب ملكهم، وتشقى بهم الأمة التي رضيت بأحكامهم. فهل يشبه الله تعالى بهؤلاء الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون؟ ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ [الصافات: ١٨٠].

أقول: لا يبعد أن يكون في قوله تعالى بعد نفي الخلة والشفاعة: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمْ



الظَّالِمُونَ ﴿ تعريض بهؤلاء الملوك الذين يمنحون بالشفاعة غير المستحق ويمنعون المستحق ويعاقبون بها البريء ويعفون عن المجرم، والمراد بالكافرين الكافرون بالنعمة بقريظة السياق وهم الذين لا ينفقون في سبل البر والخير. وقد قصر الظلم عليهم كما أفادت الجملة المعرفة الطرفين تشنيعاً لحالهم، كأن كل ظلم غير ظلمهم ضعيف لا يعتد به لأنهم ظلموا أنفسهم وذنسوها برذيلة البخل ومنع الحق وظلموا الفقراء والمساكين وغيرهم من الأصناف الذين فرضت لهم الصدقة بمنعهم مما فرض الله لهم وظلموا الأمة بإهمال مصالحها المعبر عنها بسبيل الله. وإن أمة يؤدي أغنياؤها ما فرض الله عليهم لفقرائها ولمصالحها العامة لا تهلك ولا تخزي. ولا شيء أسرع في إهلاك الأمة من فشو البخل ومنع الحق في أفرادها.

وأقول: إن هذا الكفر والظلم مما يتهاون فيه المسلمون في هذه الأزمنة وفي أزمنة قبلها لظنهم أن جميع ما في القرآن من وعيد الكافرين يراد به الكافرون بالمعنى الخاص في اصطلاح المتكلمين والفقهاء وهم الجاحدون للألوهية أو للنبوة أو لشيء مما جاء به النبي (ص) وعلم من الدين بالضرورة إجماعاً وهذه الآية نفسها تبطل ظنهم وفي معناها آيات كثيرة. ثم إنهم يروون عن عطاء أنه قال «الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون» يعني أنه لا يكاد يسلم أمرؤ من ظلم لنفسه ولغيره فلو كان كل ظالم كافراً لهلك الناس. وقد فات صاحب هذا القول أن الظلم والكفر في القرآن يتواردان على المعنى الواحد فيطلقان تارة على ما يتعلق بالاعتقاد وتارة على ما يتعلق بالعمل. ومنه الحكم بين الناس ويقابل هذه الآية في الجمع بينهما في المعنى قوله تعالى: ﴿ولكن الظالمين بأيات الله يجحدون﴾ [الأنعام: ٣٣] ومن استعمال الظلم بمعنى الاعتقاد الباطل قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١٣] وقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ [الأنعام: ٨٣] فسر الظلم هنا في الحديث المرفوع المتفق عليه بالشرك وتلى ﷺ الآية السابقة شاهداً.

ومن استعمال الكفر بمعنى كفر النعم بعمل السوء قوله تعالى: ﴿وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ [إبراهيم: ٧] بل استعمال الكفر في القرآن بمعنى لغوي غير مذموم وذلك قوله تعالى: ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾ [الحديد: ٢٠] الكفار هنا بمعنى الزراع سموا بذلك لأنهم يكفرون الحب بالتراب أي يغطونه ويسترونه. والستر والتغطية هو المعنى العام لهذه المادة. ولم يستعمل الظلم في معنى محمود قط فالظلم في جملة معانيه شر من الكفر في جملة معانيه.

ثم إن الله تعالى توعد على الظلم بالهلاك والعذاب كما توعد على الكفر سواء

كانا بالمعنى الأول أو الثاني . قال تعالى : ﴿ ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار \* جهنم يصلونها وبئس القرار \* وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار ﴾ [إبراهيم: ٢٧ - ٣٠] الوعيد الأول على كفر النعمة بعمل السيئات وترك الأعمال النافعة الصالحة والوعيد الثاني على الشرك وكلاهما من وعيد الآخرة . وقال تعالى : ﴿ وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون \* ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون \* فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون ﴾ [النحل: ١١٢ - ١١٤] فالوعيد الأول دنيوي وهو على كفر النعمة . والثاني مثله وهو على الظلم في الاعتقاد . والآية الثالثة صريحة في أن الإيمان الصحيح والتوحيد الخالص يقتضي شكر النعم وحسن العمل .

ومن الوعيد على الظلم بعذاب الآخرة، قوله تعالى : ﴿ ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً ﴾ [مريم: ٧٦] أي في النار . وقوله : ﴿ ألا إن الظالمين في عذاب مقيم ﴾ [الشورى: ٤٥] وأما وعيد الظالمين بعذاب الدنيا كهلاك الأمة فكثير كقوله تعالى : ﴿ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذها أليم شديد ﴾ [هود: ١٠٢] .

إذا تدبرت هذه الآيات وأمثالها علمت أن ما نقل عن عطاء لا وجه له، وأن الظالمين والكافرين في كتابه تعالى وفي حكمه سواء، وأن الكفر والظلم في العمل أثر الكفر والظلم في الاعتقاد إلا ما لا يسلم منه البشر من اللمم . فقد يلتم بالمؤمن الذين بجهالة أو نسيان أو غلبة انفعال ثم يعود من قريب ولا يصر على الذنب وهو يعلم وإن ما نحن بصدده من الإنفاق في سبيل الله ليس من اللمم فالمنع له لا يتفق مع الإيمان الصحيح والدين الخالص من الشوائب . ويعجبني ما قاله البيضاوي في تفسير هذه الجملة قال « يريد والتاركون للزكاة هم الذين ظلموا أنفسهم إذ وضعوا المال في غير موضعه وصرفوه على غير وجهه . فوضع الكافرون موضعه تغليظاً وتهديداً كقوله : ﴿ ومن كفر ﴾ [البقرة: ٩٧] مكان : ومن لم يحج : وإيداناً بأن ترك الزكاة من صفات الكفار . كقوله : ﴿ وويل للمشركين \* الذين لا يؤتون الزكاة ﴾ [فصلت: ٦ - ٧] اهـ وقد صدق في قوله : إن منع الزكاة من صفات الكفار، أي لا يصر عليها المؤمن فتكون صفة له .

قال الأستاذ الإمام ما معناه : لو فتشتم عن خفايا النفس لوجدتم أن العلة الصحيحة في منع الزكاة ونحوها من النفقات الواجبة هي أن حب المال أعلى في قلب المانع من حب الله تعالى وشأن المال أعظم في نفسه من حقوق الله عز وجل لأن

النفس تدعن دائماً لما هو أرجح في شعورها نفعاً، وأعظم في وجدانها وقعاً، مهما تعارضت وجوه المنافع، ولو وزنت جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الإنسان لوجدتم أرجحها ظلم الباطل بفضل ما له على ملهوف يغيثه ومضطر يكشف ضرورته، أو على المصالح العامة التي تقي أمتة مصارع الهلكات، أو ترفعها على غيرها درجات، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين، أو تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين فإن هذا النوع من الظلم هو الذي لا يعذر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواه من ظالمي أنفسهم أو التي قد تكون أضراراً طبيعية فيمن لم يؤخذ بأدب الدين كثورة الغضب وسورة الشهوة العارضة.

قال: ترى كثيراً من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمتهم من الجهل بأمور الدين ومصالح الدنيا وفساد الأخلاق وتقطع الروابط وتراخي الأواخي وما نشأ عن ذلك من هضم حقوقها وانتزاع منافعها من أيدي أبنائها ويعلمون أن إصلاحهم يتوقف على بذل شيء من أموالهم ينفق على التربية والتعليم ونحوها من المنافع العامة ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير ما خزنوه في صناديق الحديد وما ينفقونه في شهواتهم ولذاتهم وتأييد أهوائهم وحفظهم فيبخلون بذلك ويرونه مغرمًا ثقيلًا، ولا يحفلون بوعده الله للمنفقين في سبيله ولا وعيده للباخلين بفضلته. وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض في التآلم لمصائب الإسلام وأهله فمن كان يرى أن ما له أفضل من دينه في الوجدان والعمل وهو أرجح من رضوان الله فهو كافر حقيقة وإن سمي نفسه مؤمناً فما إيمانه إلا كإيمان من نزل فيهم: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] فهناك يحكى عنهم دعوى الإيمان ويحكم عليهم بعدمه لأن عملهم لا يشهد لإيمانهم وههنا يعبر عنهم بالكافرين ومن المستبعد أن يطلق الله تعالى هذين الوصفين على من كان للإيمان في قلبه بقية تبعته على الإنفاق في سبيله إيثاراً لرضوانه وخشيته على الشهوات والحفظ الباطلة وترجيحاً على حب المال.

وأزيد على هذه المعاني المتعلقة بجوهر الدين وما به النجاة في الآخرة التنبيه إلى العبرة بشقاء الدنيا الذي يترتب على ترك الإنفاق وأقول ماذا يبلغ وزن إيمان هؤلاء إذا وضع في ميزان القرآن وقوبل بمثل قوله في خطاب المؤمنين بعد الامتنان عليهم بأنه لم يسألهم إنفاق جميع أموالهم منذراً إياهم بأن البخل قاضٍ بإهلاكهم واستبدال قوم آخرين بهم: ﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل. ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه، والله الغني وأنتم الفقراء، وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم، ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ [محمد: ٢٧].

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

بعد أن أمرنا تعالى بالإنفاق في سبيله قبل أن يأتي يوم لا مال فيه ولا كسب، ولا ينجي من عقابه فيه شفاعة ولا فداء، انتقل كدأب القرآن إلى تقرير أصول التوحيد والتنزيه التي تشعر متدبرها بعظيم سلطانه تعالى ووجوب الشكر له والإذعان لأمره والوقوف عند حدوده وبذل المال في سبيله وتحول بينه وبين الغرور والاتكال على الشفاعات والمكفرات التي جرأت الناس على نبذ ككتاب الله وراء ظهورهم فقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ فسر الجلال الإله بالمعبود بحق والحي بالدائم البقاء والقيوم بالمبالغ بالقيام بتدبير خلقه وقد استحسّن الأستاذ الإمام قوله في تفسير كلمة التوحيد وقال إن تفسيره لكلمة «إله» هو الشائع وهو إنما يصح إذا حملنا العبادة على معناها الحقيقي وهو استعباد الروح وإخضاعها لسلطان غيبي لا تحيط به علماء، ولا تعرف له كنهها، فهذا هو معنى التأليه في نفسه وكل ما ألّه البشر من جماد ونبات وحيوان وإنسان فقد اعتقدوا فيه هذا السلطان الغيبي بالاستقلال أو بالتبع لإله آخر أقوى منه سلطاناً. ومن ثم تعددت الآلهة المنتحلة وكل تعظيم واحترام ودعاء ونداء يصدر عن هذا الاعتقاد فهو عبادة حقيقية وإن كان المعبود غير إله حقيقة، أي ليس له هذا السلطان الذي اعتقده العابد له، لا بالذات ولا بالتوسط إلى ما هو أعظم منه.

فالإله الحق هو الذي يعبد بحق وهو واحد والآلهة التي تعبد بغير حق كثيرة جداً. وهي غير آلهة في الحقيقة ولكن في الدعوى الباطلة التي يثيرها الوهم. ذلك أن الإنسان إذا رأى أو سمع أو توهم أن شيئاً غريباً صدر عن موجود بغير علة معروفة ولا سبب مألوف، يتوهم أنه لو لم تكن له تلك السلطة العليا والقوة الغيبية لما صدر عنه ذلك، حتى أن الذين يعتقدون النفع ببعض الشجر والجماد كشجرة الحنفي ونعل الكلشني<sup>(١)</sup> يعدون عابدين لها حقيقة. والحاصل أن معنى «لا إله إلا هو» ليس في الوجود صاحب سلطة حقيقية على النفوس يبعثها على تعظيمه والخضوع له قهراً منها معتقدة أن بيده منح الخير ورفع الضر بتسخير الأسباب أو بإبطال السنن الكونية إلا الله تعالى وحده.

قال الأستاذ الإمام: وأما الحي فهو ذو الحياة وهي مبدأ الشعور والإدراك

(١) شجرة عند جامع السلطان الحنفي المعروف بمصر تزار وتلمس منها المنافع ودفع المضار. ونعل الكلشني نعل قديمة في تكية الكلشني بمصر يتبرك بها ويقال إن الماء الذي يشرب عنها ينفع للتداوي من العشق. (المؤلف).

والحركة والنمو. ومثل لذلك بالنبات والحيوان. فإن كلا منهما حي وإن تفاوتت الحياة فيهما فكانت في الحيوان أكمل منها في النبات. قال والحياة بهذا المعنى مما ينزه الله تعالى عنه لأنه محال عليه. ولذلك فسر مفسرنا «الحي» بالدائم البقاء وهو بعيد جداً لا يفهم من اللفظ مطلقاً إنما معنى الحياة بالنسبة إليه سبحانه مبدأ العلم والقدرة أي الوصف الذي يعقل معه الاتصاف بالعلم والإرادة والقدرة. وهذا الوصف يبطل قول الماديين الذين يزعمون أن مبدأ الكون علة تتحرك بطبيعتها ولا شعور لها بنفسها ولا بحركتها وما ينشأ عنها من الأفعال والآثار. أي إن هذا النظام والأحكام في الخلق من آثار المادة الميتة التي لا شعور لها ولا علم.

اختصر الأستاذ الإمام في الدرس فلم يزد على نحو ما ذكرنا في حياة الله تعالى شيئاً والمتكلمون يستدلون على حياة الله تعالى بالعقل من وجهين: أحدهما: أنه تعالى عليم مرید قدير، وهذه الصفات لا تعقل إلا للحي وفيه أنه من قياس الغائب على الشاهد كما يقولون أو من قياس الواجب على الممكن. وثانيهما: أن الحياة كمال وجودي وكل كمال لا يستلزم نقصاً يستحيل على الواجب فهو واجب له. وهذا ما قدمه الأستاذ الإمام في رسالة التوحيد. وقد قدم له بمقدمة نفيسة في صفات الواجب. قال رحمه الله تعالى:

معنى الوجود وإن كان بديهياً عند العقل ولكنه يتمثل له بالظهور ثم الثبات والاستقرار وكمال الوجود وقوته بكمال هذا المعنى وقوته بالبداة.

كل مرتبة من مراتب الوجود تستتبع بالضرورة من الصفات الوجودية ما هو كمال لتلك المرتبة في المعنى السابق ذكره. وإلا كان الوجود لمرتبة سواها وقد فرض لها. ما يتجلى للنفس من مثل الوجود لا ينحصر، وأكمل مثال في أي مرتبة ما كان مقروناً بالنظام والكون على وجه ليس فيه خلل ولا تشويش فإن كان ذلك النظام بحيث يستتبع وجوداً مستمراً وإن كان في النوع كان أدل على كمال المعنى الوجودي في صاحب المثال.

فإن تجلت للنفس مرتبة من مراتب الوجود على أن تكون مصدراً لكل نظام كان ذلك عنواناً على أنها أكمل المراتب وأعلاها وأرفعها وأقواها.

وجود الواجب هو مصدر كل وجود ممكن كما قلنا وظهر بالبرهان القاطع فهو بحكم ذلك أقوى الوجودات وأعلاها فهو يستتبع من الصفات الوجودية ما يلائم تلك المرتبة العلية وكل ما تصوره العقل كمالاً في الوجود من حيث ما يحيط به من معنى الثبات والاستقرار والظهور وأمكن أن يكون له وجب أن يثبت له وكونه مصدراً للنظام وتصريف الأعمال على وجه لا اضطراب فيه يعد من كمال الوجود كما ذكرنا فيجب

أن يكون ذلك ثابتاً له . فالوجود الواجب يستتبع من الصفات الوجودية التي تقتضيها هذه المرتبة ما يمكن أن يكون له .

فما يحب أن يكون له صفة الحياة وهي صفة تستتبع العلم والإرادة وذلك أن الحياة مما يعتبر كمالاً للوجود بدهة فإن الحياة مع ما يتبعها مصدر النظام وناموس الحكمة، وهي في أي مراتبها مبدأ الظهور والاستقرار في تلك المرتبة . فهي كمال وجودي ويمكن أن يتصف بها الواجب . وكل كمال وجودي يمكن أن يتصف به وجب أن يثبت له فواجب الوجود حي وإن باينت حياته حياة الممكنات فإن ما هو كمال للوجود إنما هو مبدأ العلم والإرادة ولو لم تثبت له هذه الصفة لكان في الممكنات ما هو أكمل منه وجوداً . وقد تقدم أنه على الوجودات وأكملها فيه .

«الواجب هو واهب الوجود وما يتبعه فكيف لو كان فاقداً للحياة يعطيها فالحياة له كما أنه مصدرها» اهـ .

أقول: وهذا تحقيق دقيق لا تجد مثله لغير هذا الإمام العارف والحكيم المحقق ولا يعقله إلا أولو الألباب . وقد كنت كتبت في كتاب العقائد الذي ألفته باقتراحه رحمه الله تعالى على وجه يليق بمعارف هذا العصر ويفيد طلاب علومه كلاماً في حياة الله تعالى قريباً من الأفهام، واطلع عليه فأعجبه . وإنني أحب إيراده هنا لأنني لم أر في كتب التفسير ولا في كتب الكلام كلاماً ممتعاً في هذا المقام . وهو وارد بأسلوب السؤال من تلميذ مبتدئ في المدارس والجواب من أخيه وهو عالم عصري طيب نعب عنه بالشاب، ومن أبيه وهو عالم صوفي نعب عنه بالشيخ : وهذا نصه باختصار ما :

قال التلميذ: تنبت الشجرة صغيرة ثم تنمو حتى تكون في زمن قريب أضعاف ما كانت، فمن أين تجيء هذه الزيادة، وكيف تدخل في بنيتها وتتفرق فتأخذ الساق منها حظاً والفروع حظاً وكذلك الورق والثمر؟

الشاب: إن هذه الزيادة التي تدخل بنية النبات بعضها من الأرض وبعضها من الهواء . والنبات جسم حي، فهو بصفة الحياة يأخذ من عناصر الأرض والهواء ما يصلح لغذائه فيتغذى به كما يتغذى الحيوان بما يأكله وبشربه وينمو بذلك كما ينمو الحيوان .

التلميذ: إننا لا نرى في الأرض ولا في الهواء شيئاً من مادة النبات ولا من صفاته كاللون والطعم والرائحة .

الشاب: إنه يأخذ منها العناصر البسيطة فيأخذ من الهواء الأكسجين والنيتروجين (الأزوت) وكذلك الكربون وبعض الأملاح التي توجد في الهواء عادة وإن لم تكن

جزءاً منه . ويأخذ من الأرض ما يناسبه من عناصرها الكثيرة كالبوتاسا والفسفور والحديد والجير والأملاح ويكون مما يأخذه من ذلك غذاءه بعمل كيماوي منتظم ، يعجز عن مثله أعلم علماء الكيمياء . وقد علمت أن جميع هذه الصور المختلفة الأشكال والصفات إنما اختلف بعضها عن بعض باختلاف التركيب الكيماوي وعمل الطبيعة حتى أن مادة السكر هي عين المادة التي يتكون منها الحنظل ، والماس والفحم الحجري من عنصر واحد .

الشيخ : إن النبات لا حياة فيه ولو كان يعمل عمله الذي ذكرت في معنى النمو وكيفيته بما تقتضيه صفة الحياة التي أثبتها له ، لكان عالماً بعمله ومختاراً فيه ولم يرد بهذا نقل ، ولا أثبتة عقل ، فنمو النبات إنما يكون بمحض قدرة الله تعالى .

الشاب : لا دليل على أن للنبات علماً ولا على أنه لا علم له . فهو في عمله كأعضاء الإنسان وغيره من الحيوان التي تعمل أعمالاً منتظمة لا شعور للإنسان بها ولا هي صادرة عن علمه وتدبيره ، كأعمال المعدة والكبد في هضم الطعام فليس عندنا دليل على أن للمعدة علماً خاصاً ولا على أنه لا علم لها ، ولكننا نعلم أنها عضو حي بحياة صاحبه فإذا أبين منه ثم وضع فيه الطعام فإنه لا يعمل ذلك العمل . وكون كل شيء بقدره الله لا يمنع أن يكون لكل شيء سبب . فالله تعالى حكيم لا يعمل شيئاً إلا بنظام ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ [الملك : ٣] .

التلميذ : من أين تكون هذه الحياة النباتية للنبات ، والحياة الحيوانية للحيوان فهل المادة التي يتغذى بها النبات حية فيأخذ منها حياته؟

الشاب : كلا إن مواد التغذية ليست حية بنفسها . ألا ترى أن الإنسان لا يأكل شيئاً من الحيوان إلا بعد إماتته بنحو الذبح والطبخ . ولا يأكل نباتاً إلا بعد إزالة حياته النباتية ولو بالقطع والمضغ فقط؟ وكذلك النبات . ولكن في النواة التي تتولد منها الشجرة والبيضة التي يتولد منها الحيوان حياة كامنة مستعدة للنمو بالتغذية على ما نشاهد في الكون . وهذه الحياة مجهولة الكنه والمبدأ حتى اليوم . وأمرها أخفى من أمر المادة في كنهها ومبدئها .

الشيخ : إذا كنتم في علمكم هذا أرجعتم جميع العناصر التي تألفت منها مادة الكون إلى شيء واحد عرف أثره ولم تعرف حقيقته - كما قلت في مبحث الوجدانية - فما بالكم وتقفون في حياة بعض المواد كالنبات والحيوان ، وتقولون لا نعرف مبدأ حياته وحقيقتها وتقفون عند هذا الحد ، ولا تقولون : إن الذي صدرت عن ذاته جميع الذوات هو الحي القيوم الذي صدرت عن حياته كل حياة؟

الشاب : لا شك أن الوجود الواجب القديم هو حي كما أنه قيوم فإذا كان معنى

قيوميته أنه قائم بنفسه وكل شيء قائم به . فكذلك هو حي بذاته وكل ما عداه من الأحياء فهو حي به ، أي أنه يستمد حياته منه . لأن هذه الأحياء كلها من نبات وحيوان هي حادثة والحادث هو ما كان وجوده من غيره لا من ذاته . فالحياة أمر وجودي بل هي أعلى مراتب الوجود فهل يقول عاقل : إن تلك الذات الأزلية قد صدرت عنها الأشياء كلها بلا حياة . ثم إن بعضها أحدث لنفسه حياة؟ هذه سخافة لا تخطر في بال عاقل ، فالإنسان أرقى الأحياء على هذه الأرض لأن من أثر حياته العلم بالكليات والإرادة والتدبير والنظام وهو عاجز عن هبة الحياة لنفسه ولغيره . فغيره من الأحياء أحق بالعجز .

التلميذ : إذا كانت الحياة التي أثرها العلم والإرادة والتدبير والنظام هي أرقى مراتب الحياة وهي حياة الإنسان ، ألا يلزم من ذلك مشابهة حياة الإنسان لحياة الله تعالى ، لأن هذه الخصائص هي لحياة الله تعالى أيضاً؟

الشيخ : اعلم يا بني إن ذات الله تعالى لا تشبه الذوات ، وصفاته لا تشبه الصفات ، فإذا طرأت عليك الشبهة في أثر الحياة فقط لأن حقيقتها مجهولة فتأمل الفرق بين الحياتين - إن حياة الله تعالى ذاتية وحياة الإنسان من الله تعالى ، إن حياة الله تعالى أزلية وحياة الإنسان حادثة ، إن حياة الله تعالى لا تفارقه وحياة الإنسان تفارقه حين يموت . إن حياة الله تعالى هي التي تفيض الحياة على كل حي وحياة الإنسان خاصة به . وكذلك العلم والتدبير والإرادة والنظام كل ذلك ناقص في الإنسان والله تعالى منزّه عن النقص وإليه ينتهي الكمال المطلق في ذاته وصفاته : اهـ المراد نقله من تلك العقيدة .

وهذا الذي قلناه في بيان معنى «الحي القيوم» يجلي لمن وعاه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هذا هو اسم الله الأعظم أو قال : «أعظم أسماء الله الحي القيوم» وقد أخرج أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن أسماء بنت يزيد عن النبي ﷺ أنه قال : «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : ﴿والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ [البقرة : ٢٦٣] وفاتحة آل عمران : ﴿الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [آل عمران : ١] <sup>(١)</sup> فالآية الأولى تثبت له تعالى وحدانية الألوهية مع الرحمة الشاملة والثانية تثبت له مع الوحدانية الحياة التي تشعر بكمال الوجود وكمال الإيجاد بإفاضة الحياة على الإحياء والقيومية وهي كونه قائماً بنفسه ، أي ثابتاً بذاته وكون غيره قائماً به أي ثابتاً وموجوداً بإيجاده إياه وحفظه لوجوده بامداده بما يحفظ به الوجود من

(١) أخرجه أبو داود في الوتر باب ٢٣ ، وابن ماجه في الدعاء باب ٩ ، والترمذي في الدعوات باب ٦٤ ، وأحمد في المسند ٤٦١/٦ .



الأسباب ومن معاني هذه القيومية القيام بالقسط، كما قال تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ [آل عمران: ١٨] والقسط هنا هو العدل العام في سننه الكونية وشرائعه.

ومنها القيام على كل نفس بما كسبت كما قال: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ [الرعد: ٣٣] وقد قصر المفسرون في بيان معنى (الحي) وقاربوا في معنى (القيوم) قال مجاهد هو القائم على كل شيء. وقال الربيع هو قيم كل شيء يكلؤه ويرزقه ويحفظه. وقال قتادة القائم على خلقه بأعمالهم وأعمالهم وأرزاقهم. وقال ابن الأعرابي: من رواة اللغة - معناه المدبر. وقال الزجاج نحو قول قتادة. قال في شرح القاموس بعد نقل قول قتادة. وقال غيره هو القائم بنفسه مطلقاً لا بغيره وهو مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور وجود شيء ولا دوام وجوده إلا به. قلت: ولذا قالوا فيه إنه اسم الله الأعظم اهـ والمادة تعطي هذه المعاني كلها. والغزالي يبدىء هذا المعنى في الإحياء ويعيده لا سيما في كتاب الشكر وكتاب التوكل ومما قاله في الأول، وقد قسم الناس إلى أقسام في شهودهم نعم الله وشكره قال:

«النظر الثاني نظر من لم يبلغ إلى مقام الفناء عن نفسه وهؤلاء قسمان قسم لم يشبتوا إلا وجود أنفسهم وأنكروا أن يكون لهم رب يعبد وهؤلاء هم العميان المنكوسون وعماهم في كلتا العينين لأنهم نفوا ما هو الثابت تحقيقاً وهو القيوم الذي هو قائم بنفسه وقائم على كل نفس بما كسبت وكل قائم فهو قائم به. ولم يقتصروا على هذا حتى أثبتوا أنفسهم ولو عرفوا لعلموا أنهم من حيث هم لا ثبات لهم ولا وجود لهم. وإنما وجودهم من حيث أوجدوا لا من حيث وجدوا وفرق بين الموجود وبين الموجد. وليس في الوجود إلا موجود واحد وموجد فالموجود حق والموجد باطل من حيث هو هو، والموجود قائم وقيوم والموجد هالك فان. وإذا كان كل من عليها فان فلا يبقى إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام اهـ.

﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ السنة النعاس. وهو فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع:

وسنان أقصده النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم<sup>(١)</sup>

والنوم معروف لكل أحد وإن اختلف تعريفه من جهة بيان سببه قال البيضاوي: «النوم حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأساً» وهو قول الأطباء

(١) البيت من الكامل، وهو لعدي بن الرقاع في ديوانه ص ١٠٠، ولسان العرب (نعس)، (رنق)، (وسن)، وتاج العروس (نعس)، (رنق) (وسن)، وتهذيب اللغة ٢/١٠٥، ٧٨/١٣، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٨٦٣.

المتقدمين . وللمتأخرين أقوال أخرى مختلفة سنشير إلى بعضها . قيل : كان الظاهر أن ينفي النوم أولاً والسنة بعده على طريق الترقى . وأجيب بأن ما في النظم جاء على حسب الترتيب الطبيعي في الوجود فنفي ما يعرض أولاً ثم ما يتبعه وقد قال : لا تأخذه : دون لا تعرض له أو لا تطراً عليه مراعاة للواقع في الوجود فإن السنة والنوم يأخذان الحيوان عن نفسه أخذاً ويستوليان عليه استيلاء . وقال الأستاذ الإمام : إن ما ذكر في النظم الكريم ترقى في نفي هذا النقص ومن قال بعدم الترقى فقد غفل عن معنى الأخذ وهو الغلب والاستيلاء ومن لا تغلبه السنة قد يغلبه النوم ، لأنه أقوى فذكر النوم بعد السنة ترقى من نفي الأضعف إلى نفي الأقوى . والجملة تأكيد لما قبلها مقررمة لمعنى الحياة والقيومية على أكمل وجه فإن من تأخذه السنة والنوم يكون ضعيف الحياة وضعيف القيام بنفسه أو على غيره .

أقول : ويظهر هذا على رأي المتأخرين في سبب النوم أكمل الظهور وإن كان بديهياً في نفسه ، فإنهم يقولون إن النوم عبارة عن بطلان عمل المخ بسبب ما تولده الحركة من السموم الغازية المؤثرة في العصب وقيل بسبب ما تفرزه الحويصلات العصبية من الماء الكثير بالفعل الكيماوي وقت العمل فكثرة هذا الماء تضعف قابلية التأثير فيها . فتحدث فيها الفتور فيكون النوم ويستمر إلى أن يتبخر ذلك الماء وعند ذلك تنتبه الأعصاب ويرجع إليها تأثيرها وإدراكها . فسبب النوم أمر جسماني محض والله تعالى منزّه عن صفات الأجسام وعوارضها .

﴿لَمْ يَأْتِ فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ فهم ملكه وعبيده مقهورون لسنته خاضعون لمشيئته وهو وحده المصرف لشؤونهم والحافظ لوجودهم ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ منهم فيحمله على ترك مقتضى ما مضت به سنته ، وقضت به حكمته ، وأوعدت به شريعته ، من تعذيب من دسى نفسه بالعقائد الباطلة ، ودنسها بالأخلاق السافلة ، وأفسد في الأرض ، وأعرض عن السنة والفرض ، من ذا الذي يقدم على هذا من عبيده ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ والأمر كله له صورة وحقيقة . وليس هذا الاستثناء نصاً في أن الإذن سيقع ، وإنما هو كقوله : ﴿يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه﴾ [هود : ١٠٥] فهو تمثيل لانفراده بالسلطان والملك في ذلك اليوم ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [التكوير : ١٩] ولهذا قال البيضاوي في تفسير الجملة : «بيان لكبرياء شأنه وأنه لا أحد يساويه أو يدانيه ويستقل بأن يدفع ما يريده شفاعة واستكانة فضلاً عن أن يعاوقه عناداً أو مناصبة» .

وقال الأستاذ الإمام ما محصله : إن في هذا الاستثناء قطعاً لأمل الشافعين والمتكلمين على الشفاعة المعروفة التي كان يقول بها المشركون وأهل الكتاب عامة ببيان انفراده تعالى بالسلطان والملك وعدم جراءة أحد من عبيده على الشفاعة أو التكلم بدون إذنه ، وإذنه غير معروف لأحد من خلقه . ثم قال تعالى :

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ أي ما قبلهم وما بعدهم أو بالعكس أو أمور الدنيا التي خلفوها وأمور الآخرة التي يستقبلونها أو ما يدركون وما يجهلون . وهذا دليل على نفي الشفاعة بالمعنى المعروف . وبيان ذلك أنه لما كان عالماً بكل شيء فعله العباد في الماضي وما هو حاضر بين أيديهم وما يستقبلهم وكان ما يجازيهم به مبنياً على هذا العلم كانت الشفاعة المعهودة مما يستحيل عليه تعالى . لأنها لا تتحقق إلا بإعلام الشفيع المشفوع عنده من أمر المشفوع له ، وما يستحقه ما لم يكن يعلم . مثال ذلك : إذا أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ينفي رجلاً من المدينة ولا يمكن أن يريد ذلك وهو عادل - إلا إذا كان يعتقد المصلحة فيه بأن يكون الرجل مفسداً ضاراً بالناس . فإذا شفع له شافع ولم يبين لعمر ما لم يكن يعلم من أن المصلحة في بقائه دون نفيه . فإنه لا يقبل شفاعته . هذا إذا كانت الشفاعة عند سلطان عادل كعمر .

وأما إذا كانت عند سلطان جائر فيجوز أن تقبل ويترك نفي المفسد الضار بالناس لأجل مرضاة الشفيع ، كأن يكون من أعوان السلطان ويطائنه الذين يؤثر مرضاتهم على المصلحة العامة لأنهم يؤثرون هواه على المصلحة الحقيقية . وفي هذه الحال يظن الغافل أن الشفاعة ليس فيها إعلام المشفوع عنده بما لم يكن يعلم ولو رجع نظر البصيرة لرأى أن الشفيع قد أعلم السلطان أن هذا الرجل الجاني ممن يلوذ به ويهمه شأنه ويرضيه بقاؤه ولم يكن يعلم ذلك . فالشفاعة المعروفة التي يغتر بها الكافرون والفاسقون ويظنون أن الله تعالى يرجع عن تعذيب من استحق العذاب منهم لأجل أشخاص ينتظرون شفاعتهم هي مما يستحيل على الله تعالى لأنها - وهي من شأن أهل الظلم والبغي - تستلزم الجهل وهو ذو العلم المحيط .

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ ومن علم شيئاً منك فلا سبيل له إلى التصدي لإعلامك به . فماذا عسى أن يقول من يريد الشفاعة عنده بالمعنى الذي يعهده الناس ويغتر به الحمقى الذين يرجون النجاة بها في الآخرة بدون مرضاة الله تعالى في الدنيا . قال الأستاذ الإمام : معناه أن الشفاعة تتوقف على إذنه ، وإذنه لا يعلم إلا بوحى منه تعالى يريد أن ذلك ترق في نفيها من دليل إلى آخر ، أي إذا أمكن أن تكون هناك شفاعة بمعنى آخر يليق بجلال الله تعالى كالدعاء المحض . فإنه لا يجراً عليها أحد في ذلك اليوم العصيب إلا بإذن الله تعالى . وإذنه تعالى مما استأثر بعلمه فلا يعلمه غيره إلا إذا شاء إعلامه به . ثم قال : وإنما يعرف إذنه تعالى بما حدده من الأحكام في كتابه أي فمن بين أنه مستحق لعقابه فهو مستحق له لا يجراً أحد أن يدعو له بالنجاة ومن بين أنه مستحق لرضوانه على هفوات ألم بها لم تحول وجهه عن الله تعالى إلى الباطل والفساد الذي يطبع على الروح فتسترسل في الخطايا حتى تحيط بها

وتملك عليها أمرها فذلك مستحق له منته إليه بوعد الله في كتابه وفضله على عباده كما سبق في علمه الأزلي .

ثم قال الأستاذ الإمام: قالوا إن للاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ واقعاً وهو أن نبينا عليه الصلاة والسلام يشفع في فصل القضاء فيفتح باب الشفاعة فيدخل فيه غيره من الشفعاء كالأنبياء والأصفياء كما ثبت في الأحاديث . وهي مسألة أنكرها المعتزلة وأثبتها أهل السنة . والله تعالى يأذن لمن يشاء ، ويطلع على علمه باستحقاق الشفاعة من يشاء ، كما علم من الاستثناء ونقول: أجمع كل من أهل السنة والمعتزلة وسائر فرق المسلمين على كمال علم الله تعالى وإحاطته وذلك يستلزم استحالة الشفاعة عنده بالمعنى المعهود ، كما سبق القول وقلنا هناك : إن مثل هذا الاستثناء ورد في القرآن لتأكيد النفي . وبذلك نجتمع بين الآيات التي تنفي الشفاعة بدون الاستثناء وبين هذه وقلنا: إن ما ورد في الحديث يأتي فيه الخلاف بين السلف والخلف في المتشابهات ، فنفوض معنى ذلك إليه تعالى أو تحمله على الدعاء الذي يفعل الله تعالى عقبه ما سبق في علمه الأزلي أن سيفعله مع القطع بأن الشافع لم يغير شيئاً من علمه ولم يحدث تأثيراً ما في إرادته تعالى . وبذلك تظهر كرامة الله لعبده بما أوقع الفعل عقب دعائه . أقول وبهذا فسر الشفاعة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وراجع تفسير آية ٤٨ ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا...﴾ الخ .

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ قال الأستاذ الإمام السياق يدل على أن الكرسي هو العلم الإلهي . وبذلك قال بعض المفسرين وأهل اللغة - ويقال كرس الرجل كفرح ، أي كثر علمه وازدحم على قلبه - أي أن علمه تعالى محيط بما يعملون مما عبر عنه بقوله: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ وبما لا يعلمون من شؤون سائر الكائنات فبماذا يمكن أن يعلمه الشفعاء . وقيل هو العرش واختاره مفسرنا (الجلال) وهو إنما يثبت بخبر المعصوم . وقيل إنه تمثيل لملك الله تعالى واختاره القفال والزمخشري والآية تدل على أنه شيء يضبط السموات والأرض ولا يتوقف التسليم بها على تعيينه والقول بأنه علم أو ملك أو جسم كثيف أو لطيف ، أي فإن كان هو العلم إلهي فالأمر ظاهر وإن كان خلقاً آخر فهو من عالم الغيب الذي نؤمن به ولا نبحث عن حقيقته ولا نتكلم فيه بالرأي كما قال كثيرون إنه هو الفلك الثامن المكوكب من الأفلاك التسعة التي كان يقول بها فلاسفة اليونان ، ومقلدوهم فذلك من القول على الله بدون علم وهو من أمهات الكبائر .

﴿وَلَا يُؤَدُّرُ حِفْظُهُمَا﴾ أي لا يثقله حفظ هذه العوالم بما فيها ولا يشق عليه ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ فيتعالى بذاته أن يكون شأنه كشأن البشر في حفظ أموالهم ويتنزه بعظمته عن الاحتياج إلى من يعلمه بحقيقة أحوالهم ، أو يستنزله إلى ما لم يكن يريد من

منجاراتهم على أعمالهم، وأقول: إن جملة الآية تملأ القلب بعظمة الله وجلاله وكماله، حتى لا يبقى فيه موضع للغرور بالشفعاء الذين يعظمهم المغرورون تعظيماً خيالياً غير معقول حتى ينسون أنهم بالنسبة إلى الله تعالى عبيد مربوبون، أو عباد مكرمون ﴿لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾ [الأنبياء: ٢٧] فمن تدبر هذه الآيات وأمثالها مما ورد في علم الله وعظمته وانفراده بالسلطة لا سيما في ذلك اليوم وهو يوم الدين فإن عظمته تعالى لا تدع في نفسه غروراً بل يوقن بأن لا سبيل إلى السعادة في الآخرة إلا بمرضاة الله تعالى في الدنيا فمن لم يكن مرضياً لله تعالى لا يتجرأ أحد على الشفاعة له كما تلوت في الآية الكريمة آنفاً.

واتل أيضاً قوله تعالى عن ذلك اليوم ﴿يومئذ يتبعون الداعي لا عوج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً \* يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولاً \* يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً \* وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً \* ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً \* وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا من فيه الوعيد لعلمهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً﴾ [طه: ١٠٨ - ١١٣] وإنك لتجد المسلمين يترنمون بهذه الآيات وقلما تحدث لأحد منهم ذكراً يصرفه عن حمل الظلم لنفسه ولغيره والاعتماد في النجاة على وعد الله لمن يعمل الصالحات وهو مؤمن بل ترى الجماهير يعرضون عن هذا الذكر ويرجون النجاة والسعادة في الدنيا والآخرة بالشفاعات فقط:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجري على اليبس<sup>(١)</sup>

قال الأستاذ الإمام ما مثاله مبسوطاً: جملة الآية وما في معناها إنذار للمسلمين أن يكونوا كأهل الكتاب الذين يتكلمون في نجاتهم على شفاعة سلفهم فأوقعهم ذلك في ترك المبالاة بالدين ولكن المسلمين اتبعوا بعد ذلك سننهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع وسبقوهم في الاتكال على الشفاعة وما يترتب عليه من التهاون بالدين كما نرى - هذه القلوب التي خويت من ذكر الله وخلت من خشيته للجهل بما يجب من معرفته وهي على خطر الهلاك الأبدي - وهذه النفوس المنغمسة في أقدار الشهوات، المسترسلة في فعل المنكرات، وهي تشعر بأنها على شفير جهنم تريد أن تتلهى بما يصمها عن سماع نذير الشريعة للفترة التي أفسدتها الجهالات والأهواء لكيلا تتألم بما ينغص عليها لذاتها، أو يحتم عليها طاعة ربها، فلا ترى ألهيته تضيفها إلى الدين، ويرتضيه لها

(١) البيت من البسيط، وهو لأبي العتاهية في ديوانه ص ١٩٤، وبلا نسبة في تاج العروس (يبس)، والأمثال والحكم ص ١٥٣.

رؤساؤه الرسميون إلا كلمة الشفاعة التي تزعم أنها تعظم بها النبيين والصدّيقين، وإن جعلتها بمعنى وثني يخل بعظمة رب العالمين، وكل من اغتر بذلك فشیطانه هو الذي يوسوس له ويمده في الغي، وأنها لنفوس ما عرفت عظمة الله ولا شعرت بالحياء منه في حياتها ولا ظهر في أعمالها أثر محبته، ولا احترام دينه وشريعته، وما أثر الإيمان به والحب له والرجاء بفضله إلا أخذ دينه بقوة وجد. وآيته بذل المال والروح في إعلاء كلمته، وتأييد شريعته، لا الامتنان عليه وعلى رسوله بقبول لقب الإسلام، وتعظيمه بالقول والخيال، دون القلوب والأعمال، والقرآن شاهد عدل، ﴿إنه لقول فصل \* وما هو بالهزل﴾ [الطارق: ١٣ - ١٤].

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾﴾

المفردات: الرشد بالضم والتحريك إصابة وجه الأمر ومحجة الطريق والهدى إصابة الثاني فهو أخص من الرشد ومثله الرشاد ويستعمل في كل خير وضده الغي. والطاغوت مصدر الطغيان ومبعثه، وهو مجاوزة الحد في الشيء وهو صيغة مبالغة كالملكوت من الملك أو مصدر. ويصح فيه التذكير والتأنيث والإفراد والجمع بحسب المعنى. والعروة من الدلو والكوز المقبض ومن الثوب مدخل الزر ومن الشجر الملتف الذي تشتو فيه الإبل فتأكل منه حيث لا كلاً ولا نبات أو هو ما لا يسقط ورقه كالأراك والسدر أو ما له أصل باق في الأرض - أقوال يدل مجموعها على أن العروة هي ما يمكن الانتفاع به من الشجر في كل فصل لثباته وبقائه وقالوا إذا أمحل الناس عصمت العروة الماشية يعنون ما له أصل باق كالنصي والعرفج وأجناس الخلة والحمض. والوثقى مؤنث الأوثق وهو الأشد الأحكم والموثق من الشجر ما يعول عليه الناس إذا انقطع الكلاً والشجر وأرض وثيقة كثيرة العشب يوثق بها. والانفصام الانكسار والانقطاع، مطاوع فصمه أي كسره أو قطعه ولم يبنه.

سبب النزول: روى أبو داود والنسائي وابن حبان وابن جرير عن ابن عباس قال كانت المرأة تكون مقلاة (أي لا يعيش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش لها أن تهوده فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا لا ندع أبناءنا فأنزل الله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(١)</sup> وأخرج ابن جرير من طريق سعيد أو عكرمة عن ابن عباس قال نزلت: ﴿لا إكراه في الدين﴾ في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد باب ١١٦.

الحصين كان له ابنان نصرانيان وكان هو مسلماً فقال للنبي ﷺ ألا أستكرهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية. وفي بعض التفاسير أنه حاول إكراههما فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر؟ ولا بن جرير عدة روايات في نذر النساء في الجاهلية تهويد أولادهن ليعيشوا وأن المسلمين بعد الإسلام أرادوا إكراه من لهم من الأولاد على دين أهل الكتاب على الإسلام فنزلت الآية فكانت فصل ما بينهم. وفي رواية له عن سعيد بن جبير أن النبي ﷺ قال عندما أنزلت «قد خير الله أصحابكم فإن اختاروكم فهم منكم وإن اختاروهم فهم منهم».

التفسير: أقول هذا هو حكم الدين الذي يزعم الكثيرون من أعدائه - وفيهم من يظن أنه من أوليائه - أنه قام بالسيف والقوة فكان يعرض على الناس والقوة عن يمينه فمن قبله نجا ومن رفضه حكم السيف فيه حكمه. فهل كان السيف يعمل عمله في إكراه الناس على الإسلام في مكة أيام كان النبي ﷺ يصلي مستخفياً وأيام كان المشركون يفتنون المسلم بأنواع من العذاب ولا يجدون رادعاً حتى اضطر النبي وأصحابه إلى الهجرة؟ أم يقولون إن ذلك الإكراه وقع في المدينة بعد أن اعتر الإسلام وهذه الآية قد نزلت في غرة هذا الاعتزاز فإن غزوة بني النضير كانت في ربيع الأول من السنة الرابعة وقال البخاري إنها كانت قبل غزوة أحد التي لا خلاف في أنها كانت في شوال سنة ثلاث وكان كفار مكة لا يزالون يقصدون المسلمين بالحرب. نقض بنو النضير عهد النبي ﷺ فكادوا له وهموا باغتياله مرتين وهم بجواره في ضواحي المدينة فلم يكن له بد من إجلائهم عن المدينة فحاصروهم حتى أجلاهم فخرجوا مغلوبين على أمرهم ولم يأذن لمن استأذنه من أصحابه بإكراه أولادهم المتهودين على الإسلام ومنعهم من الخروج مع اليهود. فذلك أول يوم خطر فيه على بال بعض المسلمين الإكراه على الإسلام. وهو اليوم الذي نزل فيه (لا إكراه في الدين).

قال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى كان معهوداً عند بعض الملل - لا سيما النصارى - حمل الناس على الدخول في دينهم بالإكراه. وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين لأن الإيمان هو أصل الدين وجوهره عبارة عن إذعان النفس ويستحيل أن يكون الإذعان بالإلزام والإكراه. وإنما يكون بالبيان والبرهان ولذلك قال تعالى بعد نفي الإكراه ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ أي قد ظهر أن في هذا الدين الرشد والهدى والفلاح والسير في الجادة على نور، وأن ما خالفه من الملل والنحل على غي وضلال. ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ وهو كل ما تكون عبادته والإيمان به سبباً للطغيان والخروج عن الحق من مخلوق يعبد، ورئيس يقلد، وهوى يتبع، ﴿وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ فلا يعبد إلا إياه، ولا يرجو غيره ولا يخشى سواه، يرجوه ويخشاه لذاته، وبما سته من الأسباب والسنن في عبادته ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفصامَ لَهَا﴾.

أقول: أي فقد طلب أو تحرى باعتقاده وعمله أن يكون ممسكاً بأوثق عرى النجاة، وأثبت أسباب الحياة، أو فقد اعتصم بأوثق العرى، وبالغ في التمسك بها، وقال الأستاذ الإمام: الاستمسك بالعروة الوثقى هو الاستقامة على طريق الحق القويم الذي لا يضل سالكه، كما أن المتعلق بعروة هي أوثق العرى وأحكمها فتلا لا يقع ولا يتفلت. وقد حذف لفظ التي وذلك معروف عن العرب في مثل هذا الكلام، وأقول: أفاد كلامه أن العروة في الآية مستعارة من عروة الثوب ويناسبه الانقسام ولعل الأقرب أن يراد بها عروة الشجر والنبات فهي التي لا ينقطع مددها بالقحط والجذب، كأنه يقول: إن المبالغ بالتمسك بهذا الحق والرشد كمن يأوى بنعمه إلى ذلك الشجر والنبات النبات الذي لا ينقطع مدده ولا يفنى علفه، فإذا نزل الجذب والقحط بمن يعتمدون على الشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، كان هو معتصماً بالشجرة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها، أي أن صاحب هذه العروة يجد فيها السعادة الدائمة دون غيره.

ومما خطر لي عند الكتابة الآن: أن عروة الإيمان إذا كانت لا تنقطع بالمستمسك بها فهو لا يخشى عليه الهلكة إلا إذا كان هو الذي تركها. فإذا كان الإيمان بالله وما يتبعه من الآثار في صفات صاحبه وأعماله - من أسباب الثبات والاستقرار في الوجود لأنه هو الحق والخير الموافق لمصالح العالم، فلا شك أن شدة التمسك به هي العصمة من الهلاك والسبب الأقوى للثبات والاستقرار في الملك والسيادة والسعة في هذه الحياة الدنيا وللبقاء الأبدي في الحياة الأخرى. والتعبير بالاستمسك يدل على أن من لم يكفر بجميع مناشيء الطغيان، ويعتصم بالحق اليقين من أصول الإيمان، فهو لا يعد مستمسكاً بالعروة الوثقى وإن انتمى في الظاهر إلى أهلها، أو ألم بها إمام الممسك بها، فالعبرة بالاعتصام والاستمسك الحقيقي، لا بمجرد الأخذ الضعيف الصوري، والانتماء القولي والتقليدي.

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ لأقوال مدعي الكفر بالطاغوت والإيمان بالله بالسنتهم، ﴿عَلِيمٌ﴾ بما تكنه قلوبهم مما يصدق ذلك أو يكذبه فهو يجزيهم وصفهم فمن شهد بقوة إيمانه جميع الأسباب والسنن الكونية مسخرة بحكمة الله تعالى مسيرة بقدرته وأنه لا تأثير لسواها إلا لوضعها والفاعل بها فهو المؤمن حقاً وله جزاء المستمسك بالعروة الوثقى، ومن كان منطوياً على شيء من نزعات الوثنية، ناحلاً ما جهل سره من عجائب الخلق قوة غير طبيعية، يتقرب إليها أو يتقرب بها إلى الله زلفى، فهو غير معتصم بالعروة الوثقى، وله جزاء الكافرين، الذين يقولون آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين.



وقال الأستاذ الإمام: إن هذه الجملة (والله سميع عليم) تذكر للترغيب والتهديد أي فهي تفسر بحسب المقام كما قلنا. فهي جامعة هنا بين الأمرين.

ورد بمعنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [يونس: ٩٩] ويؤيدهما الآيات الكثيرة الناطقة بأن الدين هداية اختيارية للناس تفرض عليهم مؤيدة بالآيات والبيئات وإن الرسل لم يبعثوا جبارين ولا مسيطرين، وإنما بعثوا مبشرين ومنذرين، ولكن يرد علينا أننا قد أمرنا بالقتال وقد تقدم بيان حكمة ذلك. بل أقول: إن الآية التي نفسرها نزلت في غزوة بني النضير إذ أراد بعض الصحابة إجبار أولادهم المتهودين أن يسلموا ولا يكونوا مع بني النضير في جلائهم كما مر، فبين الله لهم أن الإكراه ممنوع وأن العمدة في دعوة الدين بيانه حتى يتبين الرشد من الغي وإن الناس مخيرون بعد ذلك في قبوله وتركه. شرع القتال لتأمين الدعوة ولكف شر الكافرين عن المؤمنين لكيلا يززعوا ضعيفهم قبل أن تتمكن الهداية من قلبه. ويقهروا قلوبهم بفتنته عن دينه كما كانوا يفعلون في مكة جهراً ولذلك قال: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ [البقرة: ١٩٣] أي حتى يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاندين له بإيذاء صاحبه فيكون دينه خالصاً لله غير مزعزع ولا مضطرب. فالدين لا يكون خالصاً لله إلا إذا كفت الفتن عنه وقوي سلطانه حتى لا يجروا على أهله أحد.

(قال الأستاذ الإمام): وإنما تكف الفتن بأحد أمرين (الأول) إظهار المعاندين الإسلام ولو باللسان لأن من فعل ذلك لا يكون من خصومنا ولا يبارزنا بالعداء وبذلك تكون كلمتنا بالنسبة إليه هي العليا ويكون الدين لله ولا يفتن صاحبه فيه ولا يمنع من الدعوة إليه (والثاني) وهو أدل على عدم الإكراه قبول الجزية وهي شيء من المال يعطوننا إياه جزاء حمايتنا لهم بعد خضوعهم لنا وبهذا الخضوع نكتفي شرهم وتكون كلمة الله هي العليا فقوله تعالى (لا إكراه في الدين) قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام وركن عظيم من أركان سياسته فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه ولا يسمح لأحد أن يكره أحداً من أهله على الخروج منه. وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة إذا كنا أصحاب قوة ومنعة نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتننا في ديننا اعتداء علينا بما هو آمن أن نعتدي بمثله عليه إذا أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا الحكمة والموعظة الحسنة وأن نجادل المخالفين والتي هي أحسن معتمدين على أن تبين الرشد من الغي بالبرهان: هو الصراط المستقيم إلى الإيمان، مع حرية الدعوة، وأمن الفتنة، فالجهاد من الدين بهذا الاعتبار أي أنه ليس من جوهره ومقاصده وإنما هو سياج له وجنة. فهو أمر سياسي لازم له للضرورة.

لا التفات لما يهذى به العوام، ومعلموهم الطغام، إذ يزعمون أن الدين قام

بالسيف وأن الجهاد مطلوب لذاته، فالقرآن من جملته وتفصيله حجة عليهم. وتأمل مع ما ذكرناك به من الآيات قوله تعالى:

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ فهذا القول يهدي إلى أن الإيمان وغيره من ضروب الهداية يكون بتوفيق الله تعالى من شاء وإعداده للنظر في الآيات والخروج من الشبهات بما ينقذ لنظره من نور الدليل لا بالإجبار والإكراه. فالآية بمثابة الدليل على منع الإكراه في الدين والتنبيه لأولئك الآباء الذين أرادوا إكراه أولادهم على ترك اليهودية والدخول في الإسلام على أن الولاية على العقول والقلوب هي لله تعالى وحده. فإذا أعدتها سننه وعنايته لقبول الحق والرشاد كانت الدعوة المبينة كافية لجذبها إلى نور الهداية. وإلا فقد تودع منها لإحاطة الظلمات بها.

وقال الأستاذ الإمام: ذهب كثير من المفسرين في معنى الآية إلى أن الله تعالى هو متولي أمور المؤمنين يوفقهم إلى الخروج من الظلمات ويمدهم في الهداية بمحض القدرة كما أن الطاغوت يمدون الكافرين في الغواية، ويخرجونهم بالإغواء من نور الحق إلى ظلمات الضلالة، وهذا تفسير العوام الذين لا يفهمون أساليب اللغة العالية أو تفسير الأعاجم الذين هم أجدر بعدم الفهم. ومعنى الآية الذي يلتزم مع معنى سابقها ظاهر أتم الظهور وهو أن المؤمن لا ولي له ولا سلطان لأحد على اعتقاده إلا الله تعالى ومتى كان كذلك فإنه يهتدي إلى استعمال الهدايات التي وهبها الله له على وجهها وهي الحواس والعقل والدين. فهؤلاء المؤمنون كلما عرضت لهم شبهة لاح لهم بسلطان الولاية الإلهية على قلوبهم شعاع من نور الحق يطرد ظلمتها فيخرجون منها بسهولة ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ [الأعراف: ٢٠١] جولان الحواس في رياض الأكوان، وإدراكها ما فيها من بديع الصنع والإتقان يعطيهم نوراً. ونظر العقل في فنون المعقولات يعطيهم نوراً، وما جاء به الدين من الآيات البينات يتم لهم نورهم.

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ أي لا سلطان على نفوسهم إلا لتلك المعبودات الباطلة السائقة إلى الطغيان فإذا كان الطاغوت من الأحياء الناطقة ورأي أن عابديه قد لاح لهم شعاع من نور الحق الذي ينبههم إلى فساد ما هم فيه بادر إلى إطفائه بل إلى صرفهم عنه بما يلقيه دونه من حجب الشبهات وأستار زخارف الأقوال التي تقبل منه لأجل الاعتقاد أو بنفس الاعتقاد. وإذا كان الطاغوت من غير الأحياء فإن سدنة هيكله وزعماء حزبه لا يقصرون في تنميق هذه الشبهات، وتزيين تلك الشهوات، أقول: بل هؤلاء الزعماء يعدون من الطاغوت كما علم من تفسيره. فإنهم دعاة الطغيان وأولياؤه فإن لم يكونوا ممن تعتقد فيهم السلطة الغيبية وتوله العقول في مزاياهم الآلهية فإنهم ممن يؤخذ

بقولهم في الاعتقاد بتلك السلطة والمزايا وما ينبغي لمظاهرها أو لأربابها من التعظيم الذي هو عين العبادة وإن سمي توسلاً أو استشفاعاً أو غير ذلك.

ثم قال الأستاذ: الظلمات هي الضلالات التي تعرض على الإنسان في كل طور من أطوار حياته كالكفر والشبهات التي تعرض دون الدين، فتصد عن النظر الصحيح فيه أو تحول دون فهمه والإذعان له، وكالبدع والأهواء التي تحمل على تأويله وصرفه عن وجهه، وكالشهوات والحظوظ التي تشغل عنه وتستحوذ على النفس حتى تقذفها في الكفر.

أقول: ولهذه الظلمة شعبتان إحداهما: ما يخرج صاحبها من الإيمان ظاهراً وباطناً لأنه يرى ذلك وسيلة إلى التمتع بشهواته الحسية أو المعنوية كالسلطة والجاه. والثانية: ما يسترسل صاحبها في الفواحش والمنكرات أو الظلم والطغيان حتى لا يبقى لنور الدين مكان من قلبه وهؤلاء هم المشار إليهم بمثل قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٤ - ١٥] الآيات. وقال رحمه الله تعالى: لا توجد مرآة يرى فيها عبدة الطاغوت أنفسهم كما هي أجلى من القرآن: أي ولكنهم لا ينظرون فيه إما لأنهم استحبوا العمى وألقوه حتى لم يبق من أمل في شفاء بصائرهم وأما لأن طاغوتهم يحولون بينهم وبينه ما تقدم.

﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ لأن النار هي الدار التي تليق بأهل الظلمات الذين لم يبق لنور الحق والرشاد مكان في أنفسهم يصلها بدار النور والرضوان. فما يكون عليه الإنسان في الآخرة هو عاقبة ما كانت عليه نفسه في الدنيا. وقد سبق القول بأن الخوض في حقيقة تلك الدار التي سميت بالنار غير جائز وإنما يعتقد من مجموع النصوص أنها دار شقاء يعذب المرء فيها بما تقدم من عمله السيئ. وقد يكون هذا العذاب بالبرد إذ ورد أن فيها الزمهرير وأزيد الآن: أنه لا يبعد أن تكون شبيهة بالأرض من حيث أن فيها مواضع شديدة الحر كالأماكن التي في خط الاستواء ومواضع شديدة البرد كالقطبين إلا أنها أبعد من الأرض عن الاعتدال، فحرها وبردها أشد ومصادرها غير معروفة لنا. أعاذنا الله منها ومما يؤدي إليها من اعتقاد وقول وعمل بمنه وكرمه آمين.

وهذا وإن في الآيتين من هدم التقليد ما لا يخفى على ذي البصيرة ولكن الأستاذ الإمام لم يتعرض له في الدرس بالنص بل قال كلاماً يستلزم ذلك ويفهم منه. ذلك أن الله تعالى جعل تبين الرشد وظهوره في كتابه هو الطريق إلى الدين فلو لم يكن بيان الكتاب كافياً في أن يتبين للمكلف ما هو مطالب به لما صح قوله ﴿قد تبين الرشد من

الغبي ﴿ ولا تفويض الأمر بعد البيان إلى الناظر ولما عد البيان إذاراً له وإنذاراً، ولما التأم مع هذا قوله ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾ الخ فإن معنى هذه الآية أن أهل الإيمان هم الذين وكلوا إلى ولاية الله تعالى وحده، فلم يكن للبشر سلطان على عقادتهم ولا تصرف في هدايتهم أي أنهم ظلوا على فطرة الله التي فطر الناس عليها فنظروا في الدين بما غرز في فطرتهم من العقل والتمييز فتبين لهم الرشد فاتبعوه والغبي فاجتنبوه والمقلد لم يتبين له شيء من ذلك وإنما هو تابع لاعتقاد غيره فلا تسلم له ولاية الفطرة السليمة التي تؤيدها العناية الإلهية العظيمة وأما أهل الكفر فلهم أولياء الطاغوت يتصرفون في اعتقادهم وهم يقبلون تصرفهم ثقة بهم وتعظيماً لشأنهم. وهذا ليس بعذر عند الله تعالى بعد ما بين الرشد من الغبي، فتبين في نفسه حتى لا يمكن أن يخفى على من نظر فيه طالباً للحق من غير تعصب للأهواء، ولا لتقاليد الآباء، ويؤكد هذه المعاني قوله تعالى: ﴿لا انفصام لها﴾ فإن يفيد أن من تبين له هذا الرشد فإنه لا ينفك عنه والمقلد عرضة للترك والانفكاك، لأنه لا يعرف قيمة ما هو فيه لذاته.

أقول: ومما يجب بيانه في تفسير هذه الآية أيضاً الفرق بين ولاية الله للمؤمنين وولايتهم له وولاية بعضهم لبعض. فإن الجاهلين لا يميزون بين الولايتين فيجعلون لبعض المؤمنين من الولاية ما هو لله تعالى وحده. وذلك شرك في التوحيد خفي عند الجاهل جلي عند العارف ولا بد من تفصيل فيه.

هذه الآية تثبت ولاية الله وحده للمؤمنين وفي معناها آيات تفيد الحصر كقوله تعالى في سورة الشورى ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فالله الولي﴾ [الشورى: ٩] الآية وقوله فيها ﴿وهو الولي الحميد﴾ [الشورى: ٢٨] وثمة آيات كثيرة تنفي ولاية غيره تعالى كآيات التي تقدمت في الكلام على الشفاعة، وكقوله تعالى في سورة هود بعد أمر النبي ومن معه بالاستقامة ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون﴾ [هود: ١١٣] وقوله له في سورة الأنعام ﴿قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم قل إنني أمرت أن أكون أول من أسلم ولا تكونن من المشركين﴾ [الأنعام: ١٤] وقوله ﴿إن ولي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين﴾ [الأعراف: ١٩٦] وكذلك أمر سائر الأنبياء أن لا يتخذوا ولياً لهم غير الله تعالى، أي وأن يعلموا أمهم ذلك. قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت ولي في الدنيا والآخرة﴾ [يوسف: ١٠١] وقال ﴿وكفى بالله ولياً﴾ [النساء: ٤٥] فهذه شواهد على ولاية الله وحده للمؤمنين ونهيبهم عن اتخاذ ولي من دونه وورد في ولايتهم له قوله في سورة يونس ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ [يونس: ٦٢] وفي معناها قوله في سورة

الأنفال بعد ذكر المشركين ﴿وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأنفال: ٣٤].

وقال تعالى في ولاية المؤمنين بعضهم لبعض ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ [الأنفال: ٧٢] وقال ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله﴾ [التوبة: ٧١].

يقابل ولاية الله تعالى للمؤمنين وولايتهم له، ولاية الشيطان والطاغوت للكافرين وولايتهم لهما كما ترى في الآية التي تحن بصدد تفسيرها وقال تعالى ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾ [آل عمران: ١٧٥] وقال ﴿فقاتلوا أولياء الشيطان﴾ [النساء: ٧٦] وقال ﴿إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾ [الأعراف: ٣٠] ويقابل ولاية المؤمنين بعضهم لبعض ولاية الكافرين بعضهم لبعض كما قال ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾ [الأنفال: ٧٣] وقال ﴿بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٥١].

ومن تأمل هذه الآيات رأى معانيها ظاهرة جليلة أما كونه تعالى هو الولي وحده لا ولي سواه فالمراد به أنه هو المتولي لأمر العباد في الواقع ونفس الأمر كما تقدم وذلك بما خلق لهم من المنافع ومن الأعضاء والقوى التي تمكنهم من الانتفاع بها وبما بين لهم من السنن ومهد لهم من الأسباب وهذه هي الولايات العامة المطلقة وأما ولايته للمؤمنين خاصة فهي عبارة عن عنايته بهم وإلهامه وتوفيقه إياهم لما فيه الخير والصلاح الروحاني والجسماني بما اختاروا لأنفسهم من الإيمان به وبما جاءت به رسله. وأما ولايتهم له تعالى فقد عبر عنها بالإيمان والتقوى فهم بالإيمان بولايته لهم يتولونه أي يعتقدون أنه هو المتولي لأمرهم وحده كما تقدم وهم في استفادتهم بقواهم من منافع الكون واتقائهم لمضاره يلاحظون أن هذا من فضله عليهم وتوليه لأمرهم إذ مكنهم من ذلك وهياً أسبابه لهم وإذا ضعفت قواهم دون مطلب من مطالبهم أو جهلوا طريقه وسببه توجهوا إليه وحده مع تعاونهم وتناصرهم لا يتوجهون إلى غيره في استمداد العناية وطلب التوفيق والهداية كما تقدم آنفاً. ثم إنهم مع هذا الإيمان يتقونه تعالى بترك المعاصي والإثم والظلم والبغي في الأرض وغير ذلك مما جعله الله سبب البلاء والشقاء في الدنيا والآخرة بفعل الطاعات والخيرات التي هي أسباب السعادة في الدارين. فهذا معنى تفسير أوليائه الذين آمنوا وكانوا يتقون.

وأما ولاية المؤمنين بعضهم لبعض فهي عبارة عن تعاونهم وتناصرهم في الأمور المشتركة مع استقامتهم على الأعمال الصالحة الخاصة لأن الفساد الشخصي، لا يتفق

مع القيام بالمصالح العامة وذلك ظاهر من قوله بعد ذكره هذه الولاية ﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة﴾ [التوبة : ٧١] الخ ومن صفهم بالمجاهدة في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم كما في الآية الأخرى فكل من كان كذلك فقد وجبت ولايته على جميع المؤمنين ولا معنى لكون المؤمن ولياً للمؤمن إلا هذا أي أنه عون له ونصير في الحق الذي يعلو به شأن الإيمان وأهله فمن تجاوز ذلك فاتخذ له ولياً أو أولياء يعتقد أنهم يتولون شيئاً من أموره فيما وراء هذا التعاون والتناصر بين الناس فقد أشرك إذ اعتدى على ولاية الله الخاصة به التي لا يشاركه فيها أحد لا بالتوسط عنده ولا بالاستقلال دونه .

هذا المعنى هو عين ولاية الكافرين للشيطان أو للطاغوت كما قال ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر : ٣] ولا يقال إن هذا يقتضي أن يسمى بالطاغوت بعض من اتخذ ولياً بهذا المعنى من الأنبياء والصالحين كعيسى عليه السلام فإن الذين اعتقدوا هذه الولاية لعيسى وغيره من الصالحين لم يتبعوهم في ذلك وإنما اتبعوا وحي شياطين الإنس والجن ووساوسهم فهو طاغوتهم كما قال : ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾ [الأنعام : ١٢١] الآية وقال ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾ [الأنعام : ١١٢] وإن بعضهم ليتبرأ من بعض يوم القيامة كما علم من الآيات الأخرى ومن هذا التقرير تعلم أن القرآن حجة على كل من أسند ولاية الله الخاصة إلى غيره وإن كان ينسب إلى الإسلام . وقد أوغل بعض متخذي الأولياء في دعاء أوليائهم ومطالبتهم بما لا يطلب إلا من الله تعالى حتى صار في المنتسبين إلى العلم منهم من يقول ويكتب أن فلاناً الولي يميت ويحيي ويسعد ويشقي ويفقر ويغني ، فعليك أيها المؤمن بهدي القرآن ولا يغرنك تأويل أولياء الشيطان .

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَهُ اللهُ الْمَلَكُ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّىَ أَلَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ قَالَ إِبرَاهِيمُ فَإِنَّكَ اللهُ يَأْتِى بِالسَّمْسِىنَ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾

قال الأستاذ الإمام - وعزاه إلى المحققين - الكلام متصل بما قبله وشاهد عليه كأنه يقول انظروا إلى إبراهيم كيف كان يهتدي بولاية الله له إلى الحجج القيمة والخروج من الشبهات التي تعرض عليه فيظل على نور من ربه وإلى الذي حاجه كيف كان بولاية الطاغوت له يعمى عن نور الحجة وينتقل من ظلمة من ظلمات الشبه والشكوك إلى أخرى قالوا الاستفهام في قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ للتعجب من هذه المحاجة وغرور صاحبها وغباوته مع الإنكار وقوله : ﴿أَنْ

ءَاتَهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴿ معناه أن الذي حمله على هذه المحاجة هو إيتاء الله تعالى الملك له . فكان منشأ إسرافه في غروره وسبب كبريائه وإعجابه بقدرته ﴿ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُعْبَدُ وَيُمَيِّتُ ﴾ وكأنه كان قد سأله عن ربه الذي يدعو إلى عبادته وقد كسر الأصنام التي تعبد من دونه وسفه أحلام عابديها لأجله . فأجاب بهذا الجواب فأنكره الملك الطاغية الذي حكى عنه ادعاء الألوهية لنفسه و ﴿ قَالَ أَنَا أُخِيَّ وَأُمِّيَّتُ ﴾ أحيي من أحكم عليه بالإعدام بالعفو عنه وأميت من شئت إمامته بالأمر بقتله ، فدل جوابه هذا على أنه لم يفهم قول إبراهيم ﷺ .

قال الأستاذ الإمام لم يقل «فقال أنا أحيي وأميت» لأن جوابه منقطع عن الدليل لا يتصل به بالمرّة فإنه أراد أن يكون سبباً للإحياء والإماتة والكلام في الإنشاء والتكوين لا في اتخاذ الأسباب والتوسل في الشيء المكون فالمراد بالذي يحيي ويميت: الذي ينشئ الحياة في جميع العوالم الحية من نبات وحيوان وغيرها ويزيل الحياة بالموت وعبر بالذي الدال على المعهود المعروفة صلته دون «من» التي فيها الإبهام وبالمضارع الدال على التجدد والاستمرار لإفادة أن هذا شأنه دائماً كما هو معهود معروف لمن نظر في الأكوام نظر المفكر المستدل .

ولما رأى إبراهيم أنه لم يفهم أن مراده بالذي يحيي ويميت مصدر التكوين الذي يحيا كل حي بإحيائه ويموت بقطع إمداده له بالحياة ﴿ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ﴾ فهذا إيضاح لقوله الأول وإزالة لشبهة الخصم لا أنه جواب كما فهم الجلال وغيره والمعنى أن ربي الذي يعطي الحياة ويسلبها بقدرته وحكمته هو الذي يطلع الشمس من المشرق أي هو المكون لهذه الكائنات بهذا النظام والسنن الحكيمة التي نشاهدها عليها . فإن كنت تفعل كما يفعل فغير لنا نظام طلوع الشمس واثت بها من الجهة المقابلة للجهة التي جرت سنته تعالى بظهورها منها ﴿ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ أي أدركته الحيرة وأخذة الحصر من نصوع الحجّة وسطوعها فلم يحر جواباً ﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ .

قال الأستاذ الإمام: هذا ترشيح للكلام والمراد بالظلم في هذا المقام الإعراض عن النور الإلهي وهو نور العقل الذي يسير به المرء في طريق الدين فمن ظلم نفسه بإطفاء هذا المصباح فسار يتخبط في الظلمات فإنه لا يهتدي في سيره إلى الصراط المستقيم الموصل إلى السعادة بل يضل عنه حتى يهلك دون الغاية . أقول: يريد بمطفىء المصباح من لم يجعل الحكم في أمر الدين لنظر العقل الصحيح البريء من الهوى ونزعات التقليد بل يحكم الطاغوت الذي استسلم له كتقليده للذين وثق بهم تاركاً ما أعطاه الله من الاستعداد للفهم اكتفاء برأيهم أو اتباعاً لهواه وشهواته التي تزين له ما هو فيه وتوهمه أن النظر في الدليل قد يقنعه

بترك ما هو متمتع به فيفوته فخير له أن يعرض عن النظر والفكر ويسترسل فيما هو فيه .

من فهم الآية على الوجه الذي قررناه يعلم أن لا محل للشبهة التي يوردها بعض الناس على حجة إبراهيم عليه السلام وهي أنه كان لنمرود أن يقول له إذا كان ربك هو الذي يأتي بالشمس من المشرق وهو قادر على ما طالبتني به من الإتيان بها من المغرب فليات بها يوماً ما . قال بعض المقلدين ولا يمكن أن يسأل إبراهيم ربه ذلك لأن فيه خراب العالم وقال بعض المرتابين إنه لو قال له نمرود ذلك لألزمه . وقد فهم نمرود على طغيانه وغروره من الحجة ما لا يفهم هؤلاء القائلون، فهم أن مراد إبراهيم أن هذا النظام في سير الشمس لا بد له من فاعل حكيم إذ لا يكون مثله بالمصادفة والاتفاق وإن ربي الذي أعبدته هو ذلك الفاعل الحكيم الذي قضت حكمته بأن تكون الشمس على ما نرى . ومن فهم هذا لا يمكن أن يقول اطلب من هذا الحكيم أن يرجع عن حكمته ويبطل سنته . كذلك لا محل لقول بعضهم لم سكت إبراهيم عن كشف شبهته الأولى إذ زعم أن ترك القتل إحياء فقد علمت أن مسألة الشمس قد كشفت ذلك انكشافاً لا يخفى إلا على من تخفى عليه الشمس .

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُعْبَهُ هَذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾﴾

(المفردات) الكاف في قوله «أو كالذي» بمعنى مثل فهي اسم ومن الشواهد على ذلك قول الراجز:

بيض ثلاث كنعاج جُمُّ      يضحكن عن كالبرد المنهم<sup>(١)</sup>

(١) يليه:

نحت عرانيين أنوف شُسم

والرجز للنعاج في ملحق ديوانه ٣٢٨/٢، وخزانة الأدب ١٦٦/١٠، ١٦٨، والدرر ١٥٦/٤، وشرح شواهد المغني ٥٠٣/٢، والمقاصد النحوية ٢٩٤/٣، ويلا نسبة في لسان العرب (همم) وأسرار العربية ص ٢٥٨، وأوضح المسالك ٥٤/٣ والجنى الداني ص ٧٩، وجواهر الأدب ص ١٢٦، وشرح الأشموني ٢٩٦/٢، وشرح المفصل ٤٢/٨، ٤٤، ومغني اللبيب ١٨٠/١، وهمع الهوامع ٢/٣١، وتاج العروس (كوف)، (همم) وجمهرة اللغة ص ١٧١، وكتاب العين ٤٦١/٤، والمخصص ١١٩/٩.



أي عن ثنانيا مثل حب البرد الذائب وقول الشاعر:

أنتهون ولن ينهي ذوي شطط كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل<sup>(١)</sup>

وزعم الجلال أنها زائدة انتصاراً لمذهب البصريين الذين أنكروا مجيء الكاف بمعنى مثل ولكن المعنى لا يستقيم كما يليق ببلاغة القرآن إلا على الأول قال الأستاذ الإمام: إن تحكيم مذاهبهم النحوية في القرآن ومحاولة تطبيقه عليها وإن أخل ذلك ببلاغته - جراءة كبيرة على الله تعالى وإذا كان النحو وجد لمثل ذلك فليته لم يوجد. والقرية بالفتح الضيعة والمصر الجامع وأصل معنى المادة الجمع ومنه قرية النمل لمجتمع ترابها ويعبر بالقرية عن الأمة. والخواوية الخالية يقال خوى المنزل خواء، وخوى بطن الحامل وقيل يعني ساقطة من خوى النجم إذا سقط. والعروش السقوف. ويتسنه يتغير بمرور السنين واشتقاقه من السنة. فهاؤه أصلية يقال سنة (كتعب) أتت عليه السنون وتسنت النخلة أتت عليها السنون وتسنت الطعام تكرج وتعفن لطول الزمن أو أصله تسنى أو تسنن والهاء للسكت. ونشزها بالزاي نرفعها من أنشزه إذا رفعه. ونشزها بالراء تقويها ومنهما حديث أبو داود «لا رضاع إلا ما أنشر العظم وأنبت اللحم»<sup>(٢)</sup>.

(التفسير) قال الأستاذ الإمام ما ملخصه: للمفسرين في الآية قولان أحدهما: إن هذا الذي مر على القرية كان من الصديقين أو الأنبياء. وثانيهما: أنه كان من الكافرين وهو ضعيف لأن الكافر لا يؤيد بآيات الله فالكلام على الوجه الأول وهو الصحيح مثل لهداية الله تعالى للمؤمنين وإخراجهم من الظلمات إلى النور، كما كان شأن إبراهيم مع ذلك الكافر. وقالوا إن هذا لا يصح أن يكون معطوفاً على قصة الذي حاج إبراهيم في ربه، لأن ذلك منكر، ورد على طريقة التعجيب والإنكار لأن من شأن مثله أن لا يقع. وهذا وإن كان عجيباً لا يصح إنكار وقوعه لأن الشبهة قد تعرض للمؤمن وهو مؤمن فيطلب المخرج بالبرهان فيهديه الله إليه بما له من الولاية والسلطان على نفسه، ويخرجه من ظلمات الشبهة والحيرة إلى نور البرهان والطمأنينة. وقد قدرنا هنا «أرأيت» لإثبات التعجيب دون الإنكار أي «أؤ» أرأيت ﴿كَأَلَيْكَ مَكْرًا عَلَيَّ قُرَيْشًا﴾ أي مثل الذي مر على قرية في إمام ظلمة الشبهة به وإخراج الله إياه منها إلى النور.

(١) البيت من البسيط، وهو للأعشى في ديوانه ص ١١٣، والأشباه والنظائر ٢٩٧/٧، والجنى الداني ص ٨٢، والحيوان ٤٦٦/٣، وخزانة الأدب ٤٥٣/٩، ٤٥٤، ١٧٠/١٠، والدرر ١٥٩/٤ وسر صناعة الإعراب ٢٨٣/١، وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٣٤، وشرح المفصل ٤٣/٨، ولسان العرب (دنا)، والمقاصد النحوية ٢٩١/٣، وبلا نسبة في الخصائص ٣٨٦/٢، ورفض المباني ص ١٩٥، وشرح ابن عقيل ص ٣٦٦، والمقتضب ١٤١/٤، وجمع الهوامع ٣١/٢.

(٢) أخرجه أبو داود في النكاح باب ٨، وأحمد في المسند ٤٣٢/١.

وقد أبهم الله تعالى هذا المار وهذه القرية، فلم يذكر مكانها وأصحابها، بل اقتصر على الوصف الذي به تقرر الحججة حتى لا يشغل القارىء أو السامع عنها شاغل. فهو من الاختصار البليغ ولكن المفسرين أبوا إلا أن يبحثوا عنها وعمن مر بها، فقال بعضهم إنها قرية الذين خرجوا من ديارهم وقيل غير ذلك وقيل إن الذي مر أرمياء وقيل العزيز رجماً بالغيب أو تسليماً للإسرائيليات.

وقوله: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ معناه وهي خالية من السكان واقعة على عروشها فقوله «على عروشها» خبر بعد خبر أو متعلق بخاوية على القول الثاني أي ساقطة على عروشها. وقيل المعنى: وهي خاوية من السكان وقائمة على عروشها ومن أمثالهم: إذا نزعت القوائم سقطت العروش. والحال تأتي من النكرة خلافاً لمنع ذلك. وأوقع المفسرين في التعسف في التأويل واختيار الجملة الحالية على الحال المفرد لتمثيل حال القرية في النفس بذكر ضميرها وإسناد خاوية إليه ولو قال: على قرية خاوية لما أفاد هذا التمثيل. ﴿قَالَ أَنَّى يُعَيِّمُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ يتعجب من ذلك ويعده غريباً لا يكاد يقع ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ قالوا معناه ألبثه مائة عام ميتاً وذلك أن الموت يكون في لحظة واحدة قال الأستاذ الإمام: وفاتهم أن من الموت ما يمتد زمناً طويلاً وهو ما يكون من فقد الحس والحركة والإدراك من غير أن تفارق الروح البدن بالمرة، وهو ما كان لأهل الكهف وقد عبر عنه تعالى بالضرب على الأذان. أقول: ولعل وجهه أن السمع آخر ما يفقد من إدراك من أخذه النوم أو الموت. وهذا الموت أو الضرب على الأذان هو المراد بالشق الثاني من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [العنكبوت: ٤٢] والبعث هو الإرسال. فإذا كان هذا النوع من الموت يكون بتوفي النفس أي قبضها فزواله إنما يكون بإرسالها وبعثها.

وأقول: قد ثبت في هذا الزمان أن من الناس من تحفظ حياته زمناً طويلاً يكون فيه فاقد الحس والشعور، ويعبرون عن ذلك بالسبات وهو النوم المستغرق الذي سماه الله وفاة. وقد كتب إلى مجلة المقتطف سائل يقول إنه قرأ في بعض التقاويم أن امرأة نامت ٥٥٠٠ يوم أي بلياليها من غير أن تستيقظ ساعة ما في خلال هذه المدة. وسأل هل هذا صحيح؟ فأجابه أصحاب المجلة بأنهم شاهدوا شاباً نام نحو شهر من الزمان ثم أصيب بدخل في عقله. وقرؤوا عن أناس ناموا نوماً طويلاً أكثره أربعة أشهر ونصف واستبعدوا أن ينام إنسان مدة ٥٥٠٠ أي أكثر من ١٥ سنة نوماً متوالياً. وقالوا إنهم لا يكادون يصدقون ذلك. نعم أن الأمر غير مألوف ولكن القادر على حفظ الإنسان أربعة أشهر ونصف و١٥ سنة قادر على حفظه مائة سنة وإن لم نهتد إلى سنته في ذلك. فلبث الرجل الذي ضرب على سمعه هنا مثلاً مائة سنة غير محال في نظر

العقل ولا يشترط عندنا في التسليم بما تواتر به النص من آيات الله تعالى وأخذها على ظاهرها إلا أن تكون من الممكنات دون المستحيلات. وإنما ذكرنا ما وصل إليه علم بعض الناس من هذا السبب الطويل الذي لم يعهده أكثرهم لأجل تقريب إمكان هذه الآية من أذهان الذين يعسر عليهم التمييز بين ما يستبعد لأنه غير مألوف، وما هو محال لا يقبل الثبوت لذاته.

﴿قَالَ كَمْ لَيْتُ قَالَ لَيْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَيْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ أي لم يفسد بمرور السنين. أقول: ولم يبين لنا تعالى نوع ذلك الطعام وذلك الشراب ولا بد أن يكون مما يعد بقاؤه مائة عام من الآيات التي تدل رائيها على ما لا يعلم من قدرة الله تعالى، وإلا فإن من الطعام والشراب ما لا يفسد بطول السنين. وقد اختلفوا في المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾ فقيل معناه انظر كيف مات وتفرقت أو تفتت عظامه فلولا طول المدة لم يكن كذلك وقيل معناه انظر كيف بقي حياً طول هذه المدة على عدم وجود من يعتني بشأنه. كذلك اختلفوا في قوله ﴿وَلَنَجْعَلَ لَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ من حيث العطف ولا معطوف عليه في الكلام، فقدر بعضهم فعلاً محذوفاً أي ولنجعلك آية للناس فعلنا ما فعلنا من الإمامة والإحياء.

وقال الأستاذ الإمام: لنزيل تعجبك ونريك آياتنا في نفسك وطعامك وشرابك وحمارك ولنجعلك آية للناس فالعطف دلنا على المحذوف المطوى دلالة ظاهرة وهذا من لطائف إيجاز القرآن. أما كون ما رأى آية له. فظاهر وأما كونه هو آية للناس فهو أن علمهم بموته مائة سنة ثم بحياته بعد ذلك من أكبر الآيات. وقد قال المفسرون أنه كان عند موته لا يزال شاباً وكان له أولاد قد شابوا وهرموا وقد عرفوه وعرفهم وبيان ذلك أن بدنه لم يعمل في هذه المدة الأعمال التي تضمنيه وتذهب بماء الشباب منه فتهرمه بل حفظت له حالته التي توفيت نفسه وهو عليها.

ثم قال: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب نشرها بالراء من الأنشاز والباقون بالزاي من الأنشاز. قال من ذهب إلى أن الحمار مات: إن المراد بالعظام هنا عظامه ومعنى نشزها نرفعها ونركب بعضها ببعض. ومعنى نشرها نحییها. ولا مندوحة لمن قال بأن الحمار كان لا يزال حياً من القول بأن المراد بالعظام جنسها.

قال الأستاذ الإمام: إنه بعد أن أراه الآية التي تكون حجة خاصة لمن رآها نبهه إلى الحجة العامة والدليل الثابت الذي يمكن أن يحتج به على البعث في كل زمان ومكان وهو سنته تعالى في تكوين الحيوان وإنشاء لحمه وعظمه فالإنشاء معناه التقوية

والإنشاز معناه التنمية لأن الذي ينمو يعلو ويرتفع كأنه يقول كما أطلعناك على بعض الآيات الخاصة التي تدلك على قدرتنا على البعث نهديك إلى الآية الكبرى العامة وهي كيفية التكوين وإنما كانت هي الآية العامة لأن القرآن يحتج بها على جميع الخلق بمثل قوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] وقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وقوله في آيات تبين تفصيل كيفية البدء: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: ١٤].

أقول: ويؤيد هذا التفسير قراءة أبي رضي الله عنه «وانظر إلى العظام كيف ننشئها» من الإنشاء. وعظام الحمار كانت موجودة لم يتعلق بها إنشاء جديد بل الحمار نفسه كان موجوداً على المختار وهو المتبادر من قوله «وانظر إلى حمارك» ثم إعادة العامل (انظر) عند ذكر آية إنشاز العظام وإنشاء الحيوان مع الفصل بينهما بذكر جعله في نفسه آية. فهذا الفصل دليل على الانتقال من الآية الخاصة إلى الآية العامة التي يغفل الناس عنها. ثم قال فهذه العظام توجد في أول الخلقة عارية من لباس الحياة، بل قال فقيرة من مادتها فالقادر على أن يكسوها لحماً يمدّها بالحياة ويجعلها أصلاً لجسم حي: قادر على أن يعيد الخصب والعمران للقرية. كما أن القادر على الإحياء بعد لبث مائة سنة قادر على الإحياء بعد لبث الموتى ألوفاً من السنين. هكذا يشبه بعض أفعاله بعضاً.

﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ﴾ أي ظهر واتضح له ما ذكر: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ علماً يقينياً مؤيداً بآيات الله في نفسي وفي الآفاق. وسأل الأستاذ الإمام سائل عن كيفية هذا التكلم؟ فقال: إن الله تعالى لم يبينه وهو مما لا يدركه كل سامع، فكانت الحكمة في عدم بيانه، أقول: إنما سأل السائل لأن الأستاذ جرى على أن الذي مر على القرية صديق. أما على القول بأنه كان نبياً فهذا التكليم كان من الوحي، ولا يبعد أن يكون ما في القصة لنبي قررت به الحجة هكذا كما وقع لإبراهيم وقد يقع في نفوس الصديقين من المعاني والأفكار الصحيحة ما لا يقع في نفوس غيرهم فيعد من إلهام الله تعالى أيهم ذلك، كالهام أم موسى ما ألهمت به وقد يعبر عنه بالوحي ويحكى عنه بمثل ما يحكى عن التكليم. ويحتمل أن تكون القصة من قبيل التمثيل والله أعلم.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُ تَوَكَّلْ عَلَيَّ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَيَّ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

(المفردات) فصرهن بضم الضاد، أملهن من الإمالة، وكذلك فصرهن بكسر

الصاد يقال: صاره إليه يصوره ويصيره بمعنى أماله. ويقال صار الرجل إذا صوت، ومنه عصفور صوراً. وصاره يصيره قطعه وفصله صور صوراً، يتعدى بنفسه. وقرىء بتشديد الراء مع كسر الصاد وضمها، فأما الكسر فمعناه التصويت أي صوت وصاح بهن. وأما الضم فمعناه الجمع والضم.

(التفسير) هذا مثال ثالث لولاية الله تعالى للمؤمنين وإخراجه إياهم من الظلمات إلى النور وهو كالذي قبله من آيات البعث. وأما المثال الأول وهو محاجة من آتاه الله الملك لإبراهيم فهو من الآيات على وجود الله. والحكمة في ذكر مثال واحد في إثبات الربوبية ومثالين في إثبات البعث أن منكري البعث أكثر من منكري الألوهية قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ قال الجمهور التقدير واذكر إذ قال إبراهيم وقد صرح بمثل هذا المتعلق في قوله ﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء﴾ [الأعراف: ٦٩] وقال بعضهم إنه معطوف على قوله ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم﴾ [البقرة: ٢٥٨] واختار الأستاذ الإمام إنه معطوف على ما قبله والتقدير أو رأيت إذ قال إبراهيم الخ. وقالوا إنه صرح هنا بذكر إبراهيم ولم يصرح في المثال الذي قبله بذكر الذي مر على القرية لأن في سؤال إبراهيم من الأدب مع الله تعالى والثناء عليه ما ليس في سؤال ذاك فصورة ذلك صورة الإنكار وصورة هذا صورة الإقرار مع طلب الزيادة في العلم:

﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ بدأ السؤال بكلمة رب التي تفيد عنايته تعالى بعبده وتربيته لعقولهم وأرواحهم بالمعارف لتكون ثناء واستعطافاً أمام الدعاء أي أرني بعيني كيفية إحيائك للموتى. وقد ذكروا أسباباً لهذا السؤال لا يقبل مثلها إلا بالنقل الصحيح ولا يحتاج إلى شيء منها في فهم الكلام: ﴿قَالَ﴾ تعالى وهو أعلم بما سأل عنه من المسؤول: ﴿أَوَلَمْ تَتُؤْمِنُوا﴾ حذف ما دخلت عليه الهمز لدلالة العطف عليه وقدروا له ألم تعلم ولم تؤمن، وعندني أن الأقرب أن يقدر: ألم يوح إليك ولم تؤمن بذلك: ﴿قَالَ بَلَى﴾ أي قد أوحيت إلي فأمنت وصدقت بالخير: ﴿وَلَكِنْ﴾ تآقت نفسي للخبر، والوقوف على كيفية هذا السر: ﴿لِيُظَمِّنَ قَلْبِي﴾ بالعيان بعد خبر الوحي والبرهان، وقال الأستاذ الإمام ما معناه: في قوله تعالى لإبراهيم «أو لم تؤمن» وهو أعلم بإيمانه ويقينه إرشاد إلى ما ينبغي للإنسان أن يقف عنده ويكتفي به في هذا المقام فلا يتعداه إلى ما ليس من شأنه كأنه يقول إن الإيمان بهذا السر الإلهي والتسليم فيه لخبر الوحي ودلائله وأمثاله هو منتهى ما يطلب من البشر فلو كان وراء الإيمان والتسليم مطلع لناظر لبينه الله لك وفي هذا الإرشاد لخليل الرحمن تأديب للمؤمنين كافة ومنع لهم عن التفكير في كيفية التكوين وإشغال نفوسهم بما استأثر الله تعالى به فلا يليق بهم البحث عنه.

وقد فهم بعض الناس من هذا السؤال أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان قلقاً

مضطرباً في اعتقاده بالبعث وذلك شك فيه . وما أبلد أذهانهم وأبعد أفهامهم عن إصابة المرمى . وقد ورد في حديث الصحيحين «نحن أولى بالشك من إبراهيم»<sup>(١)</sup> أي أننا نقطع بعدم شكه كما نقطع بعدم شكنا أو أشد قطعاً . نعم ليس في الكلام ما يشعر بالشك فإنه ما من أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيماناً يقينياً وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها فهذا التلغراف الذي ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يوقن به كل الناس في كل بلد يوجد فيه ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه السرعة؛ أفيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك بوجود التلغراف؟ طلب المزيد في العلم والرغبة في استكناه الحقائق والتشوف إلى الوقوف على أسرار الخليقة مما فطر الله عليه الإنسان وأكمل الناس علماً وفهما أشدهم للعلم طلباً وللوقوف على المجهولات تشوقاً . ولن يصل أحد من الخلق إلى الإحاطة بكل شيء علماً وقتل كل موجود فقهاً وفهماً . وقد كان طلب الخليل عليه الصلاة والسلام رؤية كيفية إحياء الموتى بعينه من هذا القبيل فهو طلب للطمأنينة فيما تنزع إليه نفسه القدسية من معرفة خفايا أسرار الربوبية، لا طلب للطمأنينة في أصل عقد الإيمان بالبعث الذي عرفه بالوحي والبرهان دون المشاهدة والعيان .

﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ قرأ حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضمها مع تخفيف الراء فيهما . ومعناه أملهن وضمهن إليك وقيل معنى قراءة الكسر فقطعهن ولكنه إذا كان بهذا المعنى لا يتعدى إلى كما تقدم . وقرئ بتشديد الراء وتقدم معناه ومع هذا قالوا إنه قطعهن وقد تكلموا في حكمة اختيار الطير على غيره من الحيوانات فقال الرازي ما لا يصح أن يقال وقال غيره: الحكمة في ذلك أن الطير أقرب إلى الإنسان وأجمع لخواص الحيوان ولسهولة تأني ما يفعل به من التقطيع والتجزئة وذكر الأستاذ الإمام في الدرس وجهاً آخر، وهو أن الطير أكثر نفوراً من الإنسان في الغالب فإتيانها بمجرد الدعوة أبلغ في المثل وسيأتي الوجه الوجيه في تفسير أبي مسلم للآية ثم تكلموا في أنواعها ولا حاجة إليه . وتكلموا في كونها أربعة فقالوا إنه الموافق لعدد الطبائع أو لعدد الرياح وليس بشيء . وقال بعضهم إنها كانت أربعة ليضع في كل جهة من الجهات الأربع بعضها وهو قريب ومال الأستاذ الإمام في ذلك إلى التفويض :

﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ قرأ أبو بكر في روايته عن عاصم جزوا

(١) أخرجه بلفظ: «نحن أحق بالشك من إبراهيم»: البخاري في الأنبياء باب ١١، وتفسير سورة ٢، باب ٤٦، ومسلم في الإيمان حديث ٢٣٨، والفضائل حديث ١٥٢، وابن ماجه في الفتن باب ٢٣، وأحمد في المسند ٣٢٦/٢.

بضم الزاي حيث وقع والباقون بسكونها وهما لغتان قالوا والمعنى جزئهن واجعل على كل جبل منهن جزءاً ورووا أنه ذبح الطيور ومنتفها وقطعها أجزاء وخلط بعضها ببعض ولا يدل الكلام على ذلك: ﴿ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَا تَيْنَكَ سَعِيًّا﴾ أي أدع الطيور يأتينك مسرعات طيراناً ومشياً: ﴿وَأَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فهو بعزته غالب على أمره، وبحكمته قد جعل أمر الإعادة موافقاً لحكمة التكوين.

ملخص معنى الآية عند الجمهور: أن إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم طلب من ربه أن يطلعه على كيفية إحياء الموتى فأمره تعالى بأن يأخذ أربعة من الطير فيقطعهن أجزاء يفرقها على عدة جبال هناك، ثم يدعوها إليه فتجيئه، وقالوا إنه فعل ذلك. وخالفهم أبو مسلم المفسر الشهير فقال ليس في الكلام ما يدل على أنه فعل ذلك وما كل أمر يقصد به الامتثال. فإن من الخبر ما يأتي بصيغة الأمر لا سيما إذا أريد زيادة البيان كما إذا سألك سائل كيف يصنع الحبر مثلاً؟ فتقول خذ كذا وكذا وافعل به كذا وكذا يكن حبراً. تريد هذه كلفته ولا تعني تكليفه صنع الحبر بالفعل. قال: وفي القرآن كثير من الأمر الذي يراد به الخبر والكلام هنا مثل لإحياء الموتى. ومعناه خذ أربعة من الطير فضمها إليك وأنسها بك حتى تأنس وتصير بحيث تجيب دعوتك فإن الطيور من أشد الحيوان استعداداً لذلك ثم اجعل كل واحد منها على جبل ثم ادعها فإنها تسرع إليك لا يمنعها تفرق أمكنتها وبعدها من ذلك. كذلك أمر ربك إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمة التكوين «كونوا أحياء» فيكونوا أحياء كما كان شأنه في بدء الخلق، إذ قال للسموات والأرض اثريا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. هذا ما تجلى به تفسير أبي مسلم وقد أورده الرازي مختصراً. وقال:

والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح إلى الأجساد على سبيل السهولة وأنكر (يعني أبا مسلم) القول بأن المراد منه فقطعهن واحتج عليه بوجوه: الأول: أن المشهور في اللغة في قوله «فصرهن» أملهن. وأما التقطيع والذبح فليس في الآية ما يدل عليه فكان إدراجه في الآية إلحاقاً لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وأنه لا يجوز الثاني: أنه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل «إليك» فإن ذلك لا يتعدى إلى، وإنما يتعدى بهذا الحرف إذا كان بمعنى الإمالة. فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير فخذ إليك أربعة من الطير فصرهن؟ قلنا: التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ إلى التزامه خلاف الظاهر الثالث: أن الضمير في قوله «ثم أدعهن» عائد إليها لا إلى أجزائها وإذا كانت الأجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون الضمير عائداً إلى تلك الأجزاء لا إليها، وهو خلاف الظاهر. وأيضاً الضمير في قوله «يأتينك سعياً» عائد إليها لا إلى أجزائها. وعلى قولكم إذا سعى

بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير في يأتينك عائداً إلى أجزائها لا إليها.

واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه: الأول: أن كل المفسرين الذين كانوا قبل أبي مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها فيكون إنكار ذلك إنكاراً للإجماع والثاني: أن ما ذكره غير مختص بإبراهيم ﷺ فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث: أن إبراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيي الموتى. وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك. وعلى قول أبي مسلم لا تحصل الإجابة في الحقيقة والرابع: أن قوله «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً» يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً. قال أبو مسلم في الجواب عن هذا الوجه: إنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة. والجواب أن ما ذكرته وإن كان محتملاً إلا أن حمل الجزء على ما ذكرنا أظهر. والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً» اهـ كلام الرازي.

آية فهم الرازي وغيره فيها خلاف ما فهمه جميع المفسرين من قبله. ولم يقل أحد أن فهم فئة من الناس حجة على فهم الآخرين، على أن ما فهمه أبو مسلم هو المتبادر من عبارة الآية الكريمة، وما قالوه مأخوذ من روايات حكموها في الآية، ولا يأت الله الحكم الأعلى وعلى ما في تلك الرواية هي لا تدل.

وأما قوله: إن ما ذكره أبو مسلم غير مختص بإبراهيم فلا يكون فيه مزية: فهو مردود بأن هذا المثال لكيفية إحياء الله للموتى أو لكيفية التكوين فيه توضيح لها وتحديد لما يصل إليه علم البشر من أسرار الخليفة ولا دليل على أن العلم بذلك كان عاماً في الناس، فيقال إنه لا خصوصية فيه لإبراهيم. على أنه يرد مثل هذا الإيراد على حجة إبراهيم على الذي آتاه الله الملك، وحجته على عبدة الكواكب في سورة الإنعام. فإن مثل هذه الحجج التي أيد الله تعالى بها إبراهيم مما يحتج به الرازي وغيره. فهل ينفي ذلك أن تكون هداية من الله لإبراهيم وإخراجاً من ظلمات الشبه التي كانت محيططة بأهل زمنه إلى نور الحق وقد قال تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم﴾ [الأنعام: ٨٣] الآية.

وأما قوله: إن إجابة إبراهيم إلى ما سأل لا تحصل بقول أبي مسلم وإنما تحصل بقول الجمهور فالأمر بعكسه وذلك أن إتيان الطيور بعد تقطيعها وتفريق أجزائها في الجبال لا يقتضي رؤية كيفية الإحياء. إذ ليس فيها إلا رؤية الطيور كما كانت قبل التقطيع لأن الإحياء حصل في الجبال البعيدة. وافرض أنك رأيت رجلاً قتل وقطع إرباً إرباً ثم رأته حياً أفقول حينئذ إنك عرفت كيفية إحيائه؟ هذا ما يدل على قولهم. وأما قول أبي مسلم فهو الذي يدل عليه غاية ما يمكن أن يعرف البشر من سر التكوين



والإحياء وهو توضيح معنى قوله تعالى للشيء «كن فيكون» ولولا أن الله تعالى بين لنا ذلك بما حكاه عن خليله لجاز أن يطمع في الوقوف على سر التكوين الطامعون ولو فهم الرازي هذا لما قال إنه لا خصوصية لإبراهيم على الغير. وهذا النوع من الجواب قريب من جواب موسى إذ طلب رؤية الله تعالى. ومن جواب السائلين عن الأهله وليس مثلهما من كل وجه فإنه بين وأوضح ما يمكن علمه في المسألة نفسها ونهى عما زاد على ذلك.

وجملة القول: إن تفسير أبي مسلم للآية هو المتبادر الذي يدل عليه النظم وهو الذي يجلي الحقيقة في المسألة فإن كيفية الإحياء هي عين كيفية التكوين في الابتداء. وإنما تكون بتعلق إرادة الله تعالى بالشيء المعبر عنه بكلمة التكوين (كن) فلا يمكن أن يصل البشر إلى كيفية له إلا إذا أمكن الوقوف على كنه إرادة الله تعالى وكيفية تعلقها بالأشياء. وظاهر القرآن وهو ما عليه المسلمون أن هذا غير ممكن، فصفت الله منزّهة عن الكيفية. والعجز عن الإدراك فيها هو الإدراك وهو ما أفاده قول أبي مسلم رحمه الله تعالى. ومما يؤديه في النظم المحكم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَجْعَلُ﴾ فإنه يدل على التراخي الذي يقتضيه إمالة الطيور وتأنيسها على أن لفظ «صرهن» يدل على التأنيس. ولولا أن هذا هو المراد لقال: فخذ أربعة من الطير فقطعهن واجعل على كل جبل منهن جزءاً، ولم يذكر لفظ الإمالة إليه ويعطف جعلها على الجبال بشم.

ويدل عليه أيضاً ختم الآية باسم العزيز الحكيم دون اسم القدير. والعزيز هو الغالب الذي لا ينال. وما صرف جمهور المتقدمين عن هذا المعنى على وضوحه إلا الرواية بأنه جاء بأربعة طيور من جنس كذا وكذا وقطعها وفرقها على جبال الدنيا ثم دعاها فطار كل جزء إلى مناسبه حتى كانت طيوراً تسرع إليه، فأرادوا تطبيق الكلام على هذا ولو بالتكلف. وأما المتأخرون فهمهم أن يكون في الكلام خصائص للأنبياء من الخوارق الكونية وإن كان المقام مقام العلم والبيان والإخراج من الظلمات إلى النور وهو أكبر الآيات. ولكل أهل زمن غرام في شيء من الأشياء يتحكم في عقولهم وأفهامهم. والواجب على من يريد فهم كتاب الله تعالى أن يتجرد من التأثير بكل ما هو خارج عنه فإنه الحاكم على كل شيء، ولا يحكم عليه شيء. والله در أبي مسلم ما أدق فهمه وأشد استقلاله فيه.

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

لَا يُبْطَلُوا صِدْقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِقَاةً لِلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا  
كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٢٦١﴾

أعاد الأستاذ الإمام التذكير هنا بأن من سنة القرآن الحكيم مزج آيات الأحكام  
بآيات المواعظ والعبير والتوحيد، ليقرر أمر الحكم وينصر النفوس على القيام به (ثم  
قال ما معناه بتصرف): قد قلنا مراراً أن أمر الإنفاق في سبيل الله أشق الأمور على  
النفوس، لا سيما إذا اتسعت دائرة المنفعة فيما ينفق فيه، وبعدت نسبة من ينفق عليه  
عن المنفق، فإن كل إنسان يسهل عليه الإنفاق على نفسه وأهله وولده إلا أفراد من  
أهل الشح المطاع وهذا النوع من الإنفاق لا يوصف صاحبه بالسخاء ومن كان له  
نصيب من السخاء سهل عليه الإنفاق بقدر هذا النصيب فمن كان له أدنى نصيب فإنه  
يرتاح إلى الإنفاق على ذوي القربى والجيران. فإن زاد أنفق على أهل بلده فأتمته  
فالناس كلهم وذلك منتهى الجود والسخاء. وإنما يصعب على المرء الإنفاق على  
منفعة من يبعد عنه، لأنه فطر على أن لا يعمل عملاً لا يتصور لنفسه فائدة منه وأكثر  
النفوس جاهلة باتصال منافعها ومصالحها بالبعداء عنها فلا تشعر بأن الإنفاق في وجوه  
البر العامة كإزالة الجهل بنشر العلم ومساعدة العجزة والضعفاء وترقية الصناعات  
وإنشاء المستشفيات والملاجيء وخدمة الدين المهذب للنفوس هو الذي تقوم به  
المصالح العامة حتى تكون كلها سعيدة عزيزة فعلمهم الله تعالى أن ما ينفقونه في  
المصالح يضاعف لهم أضعافاً كثيرة فهو مفيد لهم في دنياهم وحثهم على أن يجعلوا  
الإنفاق في سبيله وابتغاء مرضاته ليكون مفيداً لهم في آخرتهم أيضاً.

فذكر أولاً أن الإنفاق في سبيل الله بمنزلة إقراضه تعالى ووعد بمضاعفته أضعافاً  
كثيرة ثم ضرب الأمثال وذكر قصص الذين بذلوا أموالهم وأرواحهم في سبيله ثم ذكر  
البعث وإحياء الموتى وانتهاءهم إلى الدار التي يوفون فيها أجورهم في يوم لا تنفع فيه  
فدية ولا خلة ولا شفاعة وإنما تنفعهم أعمالهم التي أهمها الإنفاق في سبيله ثم ضرب  
المثل للمضاعفة. أي بعد أن قرر أمر البعث بالدلائل والأمثال. إذ كان الإيمان به  
أقوى البواعث على بذل المال.

قال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وهي ما يوصل إلى مرضاته من  
المصالح العامة لا سيما ما كان نفعه أعم وأثره أبقي: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ  
فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ﴾ أي كمثل أبرك بزر في أخصب أرض نمت أحسن نمو فجاءت  
غلته مضاعفة سبع مئة ضعف وذلك منتهى الخصب والنماء. أي أن هذا المنفق يلقى  
جزاءه في الدنيا مضاعفاً أضعافاً كثيرة. كما قال في آية سابقة، فالتمثيل للتكثير لا

للحصر ولذلك قال: ﴿وَاللَّهُ يَضْعَفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فيزيده على ذلك زيادة لا تقدر ولا تحصر. فذلك العدد لا مفهوم له وقيل يضاعف تلك المضاعفة التي ضرب لها المثل: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ لا ينحصر فضله ولا يحد عطاؤه: ﴿عَلِيمٌ﴾ بمن يستحق المضاعفة من المخلصين الذين يهديهم لإخلاصهم إلى وضع النفقات في مواضعها التي يكثر نفعها وتبقى فائدتها زمناً طويلاً كالمنفقين في إعلاء شأن الحق وتربية الأمم على آداب الدين وفضائله التي تسوقهم إلى سعادة المعاش والمعاد حتى إذا ما ظهرت آثار نفقاتهم النافعة في قوة ملتهم وسعة انتشار دينهم وسعادة أفراد أمتهم عاد عليهم من بركات ذلك وفوائده ما هو فوق ما أنفقوا بدرجات لا يمكن حصرها. وقد قال الأستاذ الإمام رحمه الله في الدرس: إن المراد بالإنفاق هنا الإنفاق في خدمة الدين وقال في وقت آخر: إن كلمة في سبيل الله تشتمل جميع المصالح العامة وهو ما جرينا عليه آنفاً.

أقول: ومن أراد كمال البيان في ذلك فليعتبر بما يراه في الأمم العزيزة التي ينفق أفرادها ما ينفقون في إعلاء شأنها بنشر العلوم وتأليف الجمعيات الدينية الخيرية وغير ذلك من الأعمال التي تقوم بها المصالح العامة إذ يرى كل فرد من أفراد أدنى طبقاتها عزيزاً بها محترماً باحترامها مكفولاً لا بعنايتها كأن أمته ودولته متمثلتان في شخصه. وليقابل بين هؤلاء الأفراد وبين كبراء الأمم التي ضعفت وذلت بإهمال الإنفاق في المصالح العامة وإعلاء شأن الملة كيف يراهم أحقر في الوجود من صعاليك غيرهم. ثم ليرجع إلى نفسه وليتأمل كيف أن نفقة كل فرد من الأفراد في المصالح العامة يصح أن تعتبر هي المسعدة للأمة كلها من حيث إن مجموع النفقات التي بها تقوم المصالح تتكون مما يبذله الأفراد فلولا الجزئيات لم توجد الكليات، ومن حيث إن الناس يقتدي بعضهم ببعض بمقتضى الجبلة والفطرة فكل من بذل شيئاً في سبيل الله كان إماماً وقدوة لمن يبذل بعده وإن لم يقصدوا الاقتداء به لأن الناس يتأثر بعضهم بفعل بعض من حيث لا يشعرون. والفضل الأكبر في هذه الأمة لمن يبدأ بالإنفاق في عمل نافع لم يسبق إليه. أولئك واضعو سنن الخير والفائزون بأكبر المضاعفة لأن لهم أجورهم ومثل أجور من اقتدى بسنتهم. فقد أخرج مسلم في صحيحه وأبو داود والترمذي أن النبي ﷺ قال: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها»<sup>(١)</sup> الحديث.

ثم قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مِمَّا أَنْفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدَى﴾ الآية: قال الأستاذ الإمام. إن هذه الآية لبيان ثواب الإنفاق في الآخرة بعد

(١) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ٦٩، والعلم حديث ١٥، والنسائي في الزكاة باب ٦٤، وابن ماجه في المقدمة باب ١٤، وأحمد في المسند ٤/٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١.

التنويه بمنفعته في الدنيا. وقد شرط لهذا الثواب ترك المن والأذى فأما المن فهو أن يذكر المحسن إحسانه لمن أحسن هو إليه، يظهر به تفضله عليه، وأما الأذى فهو أعم. ومنه أن يذكر المحسن إحسانه لغير من أحسن عليه بما ربما يكون أشد عليه مما لو ذكره له وقال غيره: المن أن يعتد على من أحسن إليه بإحسانه ويريه إنه أوجب بذلك عليه حقاً. والأذى أن يتناول عليه بسبب إنعامه عليه قالوا وإنما قدم المن لكثرة وقوعه وتوسيط كلمة (لا) للدلالة على شمول النفي بإفادة أن كلا من المن والأذى كافٍ وحده لإحباط العمل، وعدم استحقاق الثواب على الإنفاق. وقالوا إن العطف بـم لإظهار علو رتبة المعطوف عليه.

وقال الأستاذ الإمام: قد يشكل على بعض الناس التعبير بـم التي تفيد التراخي مع العلم بأن المن أو الأذى العاجل أضر، وأجدر بأن يجعل تركه شرطاً لتحصيل الأجر، وجوابه: إن من يقرن النفقة بالمن والأذى أو يتبعها أحدهما أو كليهما عاجلاً لا يستحق أن يدخل في الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله أو يوصف بالسخاء المحمود عند الله. وإذا كان من يمن أو يؤذي بعد الإنفاق بزمن بعيد لا يعتد الله بإنفاقه ولا يأجره عليه ولا يقيه الخوف والحزن، أفلا يكون المتعجل به أجدر بذلك؟ بلى، وإنما الكلام في السخي الذي ينفق في سبيل الله مخلصاً متحرياً للمصلحة والمنفعة لا باغياً جزاء ممن ينفق عليه ولا مكافأة، ولكنه قد يعرض له بعد ذلك ما يحمله على المن والأذى المحبطين للأجر، كأن يرى ممن كان أنفق عليه غمطاً لحقه أو إعراضاً عنه وتركاً لما كان من احترامه إياه، فيشير ذلك غضبه حتى يمن أو يؤذي ومثل هذا قد يقع من المخلصين فخذرهم الله تعالى منه.

وأنت ترى أن ما قاله الأستاذ الإمام هو الظاهر وقد مثل له بالصدقة على الأفراد بما يصنع مثله في الإنفاق في المصالح. ويشهد لذلك ما قاله ابن جرير في الآية فإنه حمل الإنفاق فيها على إعانة المجاهدين وصور المن والأذى بالانتقاد عليهم ورميهم بالتقصير في جهادهم وكونهم لم يقوموا بالواجب عليهم ثم قال «وإنما شرط ذلك في المنفق في سبيل الله وأوجب الأجر لمن كان غير مان ولا مؤذ من أنفق عليه في سبيل الله، لأن النفقة في سبيل الله مما ابتغى به وجه الله وطلب به ما عنده. فإذا كان معنى النفقة في سبيل الله هو ما وصفنا فلا وجه لمن المنفق على من أنفق عليه، لأنه لا يد له قبله ولا صنعة يستحق بها عليه - إن لم يكافئه عليها - المن والأذى إذا كانت نفقة ما أنفق عليه احتساباً وابتغاء ثواب الله وطلب مرضاته وعلى الله مثوبته دون من أنفق عليه» اهـ وهو يلتقي مع كلام الأستاذ الإمام في أن المن في الآية قد يقع متراخياً عن وقت الإنفاق ولكن تخصيصه ذلك بالإنفاق على المجاهدين مما لا دليل عليه. وقوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ يشعر بأن هذا الأجر عظيم، من رب قادر كريم، فقد

أضافهم إليه تشريفاً لهم وإعلاء لشأنهم: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ يوم يخاف الناس وتفزعهم الأهوال: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يوم يحزن البخلاء الممسكون عن الإنفاق في سبيل الله والمبطلون لصدقاتهم بالمن والأذى بل هم أهل الأمن والطمأنينة، والسرور الدائم والسكينة، وقد تقدم تفسير الخوف والحزن من قبل.

ثم قال تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعَهَا أَذًى﴾ قالوا أي كلام جميل تقبله القلوب ولا تنكره يرد به السائل من غير عطاء وستر لما وقع منه من الإلحاف<sup>(١)</sup> في المسألة وغيره مما يثقل على النفوس أو ستر حال الفقير بعدم التشهير به خير له من صدقة يتبعها أذى. وقيل إن المراد بالمغفرة المغفرة من الله تعالى لمن يرد السائل رداً جميلاً وذلك خير له عند الله تعالى من صدقة يتبعها أذى فهو يستحق عليها العقاب من حيث يرجو الثواب. والجملة مستأنفة لتأكيد النهي عن المن والأذى في الآية السابقة.

وقال الأستاذ الإمام: القول بالمعروف يتوجه تارة إلى السائل إن كانت الصدقة عليه، وتارة يتوجه إلى المصلحة العامة، كما إذا هاجم البلد عدو وأرادوا جمع المال للاستعانة على دفعه فمن لم يكن له مال يمكنه أن يساعد بالقول المعروف الذي يحث على العمل وينشط العامل، ويبعث عزيمة الباذل، والمغفرة أن تغضي عن نسبة التقصير في الإنفاق إليك وأن تظهر في هيئة لا ينفر منها المحتاج ولا يتألم من فقره أمامك. والمعنى أن مقابلة المحتاج بكلام يسر وهياة ترضى خير من الصدقة مع الإيذاء بسوء القول أو سوء المقابلة، ولا فرق في المحتاج بين أن يكون فرداً أو جماعة فإن مساعدة الأمة ببعض المال مع سوء القول في العمل الذي ساعدها عليه وإظهار استهجانها وبيان التقصير فيه أو تشكيك الناس في فائدته لا توازي هذه المساعدة: إحسان القول في ذلك العمل الذي تطلب له المساعدة والإغضاء عن التقصير الذي ربما يكون من العاملين فيه فكونك مع الأمة بقلبك ولسانك خير من شيء من المال ترضخ به مع قول السوء وفعل الأذى. ومعنى هذه الخيرية أنه أنفع وأكثر فائدة لا أنه يقوم مقام البذل ويغني عنه. فمن أذى فقد بغض نفسه إلى الناس بظهوره في مظهر البغضاء لهم - ولا شك أن السلم والولاء، خير من العداوة والبغضاء، وأن أضمن شيء لمصلحة الأمة وأقوى معزز لها هو أن يكون كل واحد من أفرادها في عين الآخر وقلبه في مقام المعين له وإن لم يعنه بالفعل.

وأقول: إن هذه الآية مقررة لقاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح، التي هي من أعظم قواعد الشريعة، ومبينة أن الخير لا يكون طريقاً ووسيلة إلى الشر.

(١) ألحف عليه: ألخ، وألحف به: أضمر.

ومرشدة إلى وجوب العناية بجعل العمل الصالح خالياً من الشوائب التي تفسده وتذهب بفائده كلها أو بعضها، وإلى أنه ينبغي لمن عجز عن إحسان عمل من أعمال البر وجعله خالصاً نقياً أن يجتهد في إحسان عمل آخر يؤدي إلى غايته حتى لا يحرم من فائده بالمرّة، كمن شق عليه أن يتصدق ولا يمن ولا يؤدي فحث على الصدقة أو جبر قلب الفقير بقول المعروف. ومن البديهي أن أعمال البر والخير لا يغني بعضها عن بعض، فكيف يغني ترك الشر واتقاء المفسد عن عمل الخير والقيام بالمصالح.

﴿وَاللَّهُ غَنِيٌّ﴾ بذاته وبماله من ملك السموات والأرض عن صدقة عباده فلا يأمر الأغنياء بالبذل في سبيله لحاجة به، وإنما يريد أن يطهرهم ويزكّيهم ويؤلف بين قلوبهم ويصلح شؤونهم الاجتماعية، ليكونوا أعزاء بعضهم لبعض أولياء والمن والأذى ينافيان ذلك فهو غني عن قبول صدقة يتبعها أذى لأنه لا يقبل إلا الطيبات ﴿حَلِيمٌ﴾ لا يعجل بعقوبة من يمن ويؤذي. قال الأستاذ الإمام: يطلق الحلم ويراد به هذا اللازم من لوازمه، أي الإمهال وعدم المعالجة بالمؤاخذه. وقد يراد به لازم آخر وهو الإغضاء والعفو وليس بمراد هنا لأنه لو أريد لكان تحريضاً على الأذى ولكل مقال مقام يعينه. فالأول يطلق في مقابل العجول الطائش والثاني في مقابل الغضوب المنتقم. وفي الاسمين الكريمين تنفيس لكرب الفقراء وتعزية لهم وتعليق لقلوبهم بحبل الرجاء بالله الغني المغني، وتهديد للأغنياء وإنذار لهم أن يغتروا بحلم الله وإمهاله إياهم وعدم معاجلتهم بالعقاب على كفرهم بنعمته عليهم بالمال فإنه يوشك أن يسلبها منهم في يوم من الأيام.

ثم إنه لما كانت النفوس مولعة بذكر ما يصدر عنها من الإحسان للتمدح والفخر وكان ذلك مطية الرياء، وطريق المن والإيذاء، لا سيما إذا أنس المصدق تقصيراً في شكره على صدقته أو احتقاراً لها، فإنه لا يكاد يملك حينئذ نفسه ويكفها عن المن أو الأذى كما تقدم عن الأستاذ الإمام - كان من الهدى القويم ومقتضى البلاغة أن يؤتى في النهي عن المن والأذى والرياء بعبارات مختلفة لأجل التأثير في التنفير عن ذلك والحمل على تركه ولذلك قال:

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ أقول: بين سبحانه وتعالى في الآيتين السابقتين أن ترك المن والأذى شرط لحصول الأجر على الإنفاق في سبيله وأن العدول عن الصدقة التي يتبعها الأذى إلى قول وعمل آخر يكرم به الفقير أو تؤيد به المصلحة العامة خير من نفس تلك الصدقة في الغاية التي شرعت لها. ثم أقبل تعالى على خطاب المؤمنين ونهاهم نهياً صريحاً أن يبطلوا صدقاتهم بالمن والأذى وفي ذلك من المبالغة في التنفير عن هاتين الرذيلتين ما يقتضيه ولوع الناس بهما.

قال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى: واستدلت المعتزلة بالآية على إحباط الكبائر للأعمال الصالحة حتى كأنها لم تعمل. وأجيب عن الآية بأن المراد بها لا تبطلوا ثواب صدقاتكم وبغير ذلك من التكلف الذي لا يحتاج إليه، لأن الكلام في إحباط المن والأذى للفائدة المقصودة من الصدقة وهي تخفيف بؤس المحتاجين وكشف أذى الفقر عنهم إذا كانت الصدقة على الأفراد، وتنشيط القائمين بخدمة الأمة ومساعدتهم إذا كانت الصدقة في مصلحة عامة. فإذا أتبت الصدقة بالمن والأذى كان ذلك هدماً لما بنته وإبطالاً لما عملته وكل عمل لا يؤدي إلى الغاية المقصودة منه فقد حبط وبطل، كأنه لم يكن فكيف إذا أتبع بضد الغاية ونقيضها؟ كذلك تكون صلاة المرآئي باطلة لأن الغرض منها لم يحصل وهو توجه القلب إلى الله تعالى واستشعار سلطانه والإذعان لعظمته والشكر لإحسانه، وقلب المرآئي إنما يتوجه إلى من يرآئيه. هذا هو معنى إبطال المن والأذى للصدقة.

والذي يزعمه المعتزلة هو أن ارتكاب أي كبيرة من الكبائر يبطل جميع الأعمال الصالحة السابقة ويوجب الخلود في النار فاستدلّواهم بالآية على هذا إنما يدل على أنهم لم يفهموا هدى الله تعالى في كتابه ولم يعرفوا فطرة البشر التي جاء الدين لتأديبها. وقد رأيت كلام من أيد مذهبه بهدم مذهبهم، هكذا يتجاذب القرآن أهل المذاهب كل يجذبه إلى مذهبه الذي رضيه لنفسه فتراهم عندما يشاغب بعضهم بعضاً يتعلقون بالكلمة المفردة إذا كانت تحتل ما قالوا ويجعلونها حجة للمذهب ويؤولون ما عداها ولو بالتمحل. وأهل الخلاف ليسوا من أهل القرآن فلا يعول على أقوالهم في بيان معانيه.

ثم شبه تعالى أصحاب المن والأذى بالمرآئي أو إبطال عملهم للصدقة بإبطال رياءه لها فقال: ﴿كَأَلَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِيقَةً نَّاسٍ﴾ أي لأجل رياءهم أو مرآئياً لهم أي لأجل أن يروه فيحمدوه لا ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحري ما حث عليه من رحمة عباده الضعفاء والمعوزين وترقية شأن الأمة بالقيام بمصالح الأمة فهو إنما يحاول إرضاء الناس ﴿وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فيتقرب إليه تعالى بالإنفاق خشية عقابه ورجاء ثوابه في ذلك اليوم ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾ أي إن صفته وحاله في عدم انتفاعه بما ينفق كالحجر الأملس إذا كان عليه شيء من التراب ثم أصابه مطر غزير عظيم القطر أزال عنه ما أصابه حتى عاد أملس ليس عليه شيء من ذلك التراب. ووجه الشبه بين المان والمؤذي بصدقته وبين المرآئي بنفقته أن كلا منهما غش نفسه فألبسها ثوب زور يوهم رآئيه ما لا حقيقة له كمن يلبس لبوس العلماء أو الجند وليس منهم، فلا يلبث أن يظهر أمره ويفتضح سره فيكون ما تلبس به كالتراب على الصفوان يذهب به الوابل، كذلك تكشف الحوادث وما يبتلى به

المؤمنون والمنافقون حقيقة هؤلاء وتفضح سرائرهم فهم ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ وَمَا كَسَبُوا﴾ أي لا ينتفعون بشيء من صدقاتهم ونفقاتهم ولا يجنون ثمراتها في الدنيا ولا في الآخرة. أما في الدنيا فلأن المن والأذى مما ينافي غاية الصدقة كما تقدم ومن فعلهما كان أبغض إلى الناس من البخيل الممسك. والرياء لا يخفى على الناس فهو كما قال الشاعر:

ثوب الرياء يشف عما تحته فإذا اكتسبت به فإنك صار

فلا تكاد تجد مناناً ولا مرئياً غير مذموم ممقوت. وأما في الآخرة فلأن المن والأذى كالرياء في منافاة الإخلاص ولا ثواب في الآخرة إلا للمخلصين في أعمالهم الذين يتحرون بها سنن الله تعالى في تزكية نفوسهم وإصلاح حال الناس ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ أي مضت سنته بأن الإيمان هو الذي يهدي قلب صاحبه إلى الإخلاص ووضع النفقات في مواضعها والاحتباس من الإتيان بما يذهب بفائدتها بعد وجودها فكان الكافر بمقتضى هذه السنة محروماً من هذه الهداية التي تجمع لصاحبها بين صلاح القلب والعمل وسعادة الدنيا والآخرة.

بعد هذا ضرب الله المثل للمخلصين في الإنفاق لأجل المقابلة بينهم وبين أولئك المرئين والمؤذين وعقبه بمثل آخر يتبين به حال الفريقين فقال:

﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنِّ مَسْكِينٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَتَالَتْ أَعْيُنُهَا رِيَاءَهُمْ وَإِذْ جَاءَهَا رِيَاءُ النَّاسِ فَصَبَبُوا عَلَيْهَا مِثْلَ آبٍ سَالٍ مِّنْ سَحَابٍ مَّوَدَّعٍ ﴿٢٦٥﴾ أَيْدٍ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾﴾

يقول ذاك الذي تقدم هو مثل أهل الرياء، وأصحاب المن والإيذاء، ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ أي لطلب رضوان الله ولتثبيت أنفسهم وتمكينها في منازل الإيمان والإحسان حتى تكون مطمئنة في بذلها لا ينازعها فيه زلزال البخل ولا اضطراب الحرص لإيثارها حب الخير عن أمر الله على حب المال عن هوى النفس ووسوسة الشيطان. وإنما يكون هذا التثبيت بتعويد النفس على البذل حيث يفيد البذل حتى يصير الجود لها طبعاً وخلقاً. وإنما قال: «من أنفسهم» ولم يقل لأنفسهم لأن إنفاق المال في سبيل الله يفيد بعض التثبيت والطمأنينة، وإنما كمال ذلك بذل الروح والمال جميعاً في سبيله كما قال تعالى في سورة الحجرات ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥] وقد هدانا



تعليل الإنفاق بهاتين العلتين إلى أن نقصد بأعمالنا أمرين . أولهما ابتغاء رضوانه لذاته تعبداً له . وثانيهما تزكية أنفسنا وتطهيرها من الشوائب التي تعوقها عن الكمال كالبخل والمبالغة في حب المال ، على أن هذا وسيلة لذلك وفائدة كل من الأمرين عائدة علينا والله غني عن العالمين . فإذا صدقنا في القصد صدق علينا هذا المثل وكنا في نفع إنفاقنا .

﴿ كَمَثَلِ جَنَّتٍ بِرَبْوَةٍ ﴾ أي بستان بمكان مرتفع من الأرض - قرأ ابن عامر وعاصم بفتح راء ربوة والباقون بضمها - قالوا وما كان كذلك من الجنات كان عمل الشمس والهواء فيه أكمل فيكون أحسن منظراً وأزكى ثمراً أما الأماكن المنخفضة التي لا تصيبها الشمس في الغالب إلا قليلاً فلا تكون كذلك وقال بعضهم واختاره الإمام الرازي إن المراد بالربوة الأرض المستوية الجيدة التربة بحيث تربو بنزول المطر عليها وتنمو كما قال: ﴿ فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت ﴾ [الحج: ٥] ويؤيده كون المثل مقابلاً لمثل الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر .

﴿ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَكَانَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ ﴾ أي فكان ثمرها مثلي ما كانت تثمر في العادة أو أربعة أمثاله على القول بأن ضعف الشيء مثله مرتين . والأكل كل ما يؤكل وهو بضمين وتسكن الكاف تخفيفاً ، وبها قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ﴿ فَإِنْ لَمْ يُصِيبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ﴾ أي فالذي يصيبها طل أو فطل يكفيها لجودة تربتها وكرم منبتها وحسن موقعها والطل المطر الخفيف المستدق القطر . أقول : وقد عرف بالاختبار أن الأرض الجيدة في المواقع المعتدلة يكفيها القليل من الري لربوثة ثراها وجودة هوائها فإن الشجر يتغذى من الهواء كما يتغذى من الأرض والمعنى : أن هذه الجنة أكلها دائم وظلها ، كثر ما يصيبها من المطر أو قل فإن لم يكن ثمرها مضاعفاً لم يكن معدوماً فإذا لا يكون طالبه قط محروماً .

ووجه الشبه عندي أن المنفق ابتغاء مرضاة الله والتثبيت من نفسه هو في إخلاصه وسخاء نفسه وإخلاص قلبه كالجنة الجيدة التربة الملتفة الشجر العظيمة الخصب في كثرة بره وحسنه . فهو يجود بقدر سعته فإن أصابه خير كثير أغدق ووسع في الإنفاق وإن أصابه خير قليل أنفق منه بقدره . فخيره دائم وبره لا ينقطع ، لأن الباعث عليه ذاتي لا عرضي كأهل الرياء وأصحاب المن والإيذاء . هذا ما سبق إلى فهمي عند الكتابة . قالوا بل والطل على هذا عبارة عن سعة الرزق وما دون السعة . ثم رجعت إلى ما كتبت في مذكرتي عن الأستاذ الإمام فإذا هو قد قال في الدرس أن النية الصالحة في الإنفاق كالوابل للجنة فبها تكون النفقة نافعة للناس ، لأن أصحابها يتحرون فيضعون نفقتهم موضع الحاجة لا يبذرون بغير روية . ثم قال عند ذكر الطل : أي إن أمثال هؤلاء المخلصين لا يخيب قاصدهم لأن رحمة قلوبهم لا يغور معيها فإن

لم تصبه بوابل من عطائها لم يفته طله فهم كالجنة التي لا يخشى عليها اليبس والزوال. وقد ختم الآية بقوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَعِيرٌ﴾ ليذكرنا بأنه لا يخفى عليه المخلص من المرثي تحذيراً لنا من الرياء الذي يتوهم صاحبه أنه يغش الناس باظهاره خلاف ما يضمّر. فكانه يقول الله لا يخفى عليه ما تنطوي عليه سريرتك أيها المنفق فعليك أن تخلص له وأما المثل الثاني فقوله: ﴿أَيُّدٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ مُّنْعَمَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾

المفردات: ود الشيء أحبه مع تمنيه. والأعناب جمع عنب وهو ثمر الكرم الطري واحده عنبه والنخيل جمع نخل أو اسم جمع وهو شجر التمر يذكر ويؤنث وواحده نخلة والقرآن يذكر الكرم بثمره والنخل بشجره لا بثمره وقالوا في تعليل ذلك إن كل شيء في النخيل نافع للناس في ارتفاعهم: ورقه وجدوعه وأليافه وعشاكيله فمنه يتخذون القفف والزناجيل والحبال والعروش والسقوف وغير ذلك. والإعصار ريح عاصفة تستدير في الأرض ثم تنعكس عنها إلى السماء حاملة للغبار فتكون كهيئة العمود جمعه أعاصر وأعاصير. والمراد بالنار السموم الشديد أو البرد الشديد روايتان عن السلف ذكرهما ابن جرير بأسانيد وهو دليل على أن النار تطلق على كل ما يحرق الشيء ولو بتخفيف رطوبته، والصر أي البرد الشديد كالحر الشديد في ذلك كلاهما يحرق الشجر والنبات.

التفسير: الاستفهام لإنكار وقوع أن يود الإنسان لو تكون له جنة معظم شجرها الكرم والنخل اللذان هما أجمل الشجر وأنفعه، كثيرة المياه حاوية لأنواع من الثمرات الكثيرة قد نيطت بها آماله، ورجا أن ينتفع بها عياله، ويصيبه الكبر الذي يقعه عن الكسب في حال كثرة ذريته وضعفهم عن أن يقوموا بشأنه وشأنهم حتى لا يبقى له ولا لهم مورد للرزق غير هذه الجنة وبيننا هو كذلك إذا بالجنة قد أصابها الإعصار، فأحرقها بما فيه من سموم النار.

وقد اختلف في تفسير «له فيها كل من الثمرات» مع كون الجنة من نخيل وأعنان فقال بعضهم إن المراد بالثمرات هنا المنافع أي هو متمتع بجميع فوائدها. وقيل المعنى له فيها رزق من كل الثمرات على حد «وما منا إلا له مقام معلوم» [الصفات: ١٦٤] أي ما منا أحد إلا له الخ وقيل إن «من» بمعنى بعض وهي مبتدأ وقال الأستاذ الإمام ما معناه: إذا التفتنا عن قواعد النحو الوضعية، ولن نلتزم تعليلاتها وتدقيقاتها الفلسفية، وكسرنا قيود سيبويه والخليل، أمكننا أن نفهم العبارة من غير تقدير ولا تأويل، فإن العربي الصريح، الذي طبع على القول الفصيح، لا يفهم من قولك عندي من كل شيء، أولى في بستانني من كل ثمر إلا أنك تريد أن لك حظاً من

كل شيء وسهماً من كل ثمر لا يحتاج في ذلك إلى تقدير قول محذوف، ونظم غير مألوف، وهذا هو الصواب، فطبق عليه ولا تطبقه على قواعد الإعراب.

أما وجه التمثيل فقد خصوه بالمراثي وقالوا إن المعنى أنه سيكون في يوم القيامة عند شدة الحاجة إلى ثواب نفقته التي رأى بها كذلك الشيخ الكبير الذي احترقت جنته التي لا معاش له سواها عندما كثر عياله الضعفاء وعجز عن العمل فلا يملك من ثوابها شيئاً ولا يقدر أن يكسب ما يغنيه عنه. وأقول: إن المثل ينطبق أيضاً على من أبطل صدقته بالمن والأذى وأنه ليس خاصاً بالآخرة فإن باذل المال للفقراء وفي المصالح العامة يكون له من الجاه والمكانة عند الناس ما يشبه تلك الجنة التي وصفها المثل في رونقها ومنافعها، ويوشك أن يذهب مال هذا المنفق وتشتد حاجته وتقتصر يده حتى لا يكون له مرتزق إلا ما غرسته يده من جنته تلك فيحاول أن يجني منها فيحول دون ذلك إعصار من المن والأذى أو من ظهور الرياء فيحرقها حتى تكون كالصريم لا تؤتى ثمرتها، ولا تسر رؤيتها، كذلك تكون عاقبة أهل الرياء وذوي المن والإيذاء، ينبذهم الناس، عند شد حاجتهم إلى الناس، ولذلك أرشدنا تعالى بعد المثل، إلى التفكير في عاقبة هذا العمل، فقال: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ﴾ أي إنه تعالى يبين لكم الآيات الدالة على حقائق الأمور وغاياتها وفوائدها وغوائلها مثل هذا البيان البارز في أبهى معارض التمثيل ﴿لَمَلَّكُمْ تَنفَكُونَ﴾ في العواقب فتضعون نفقاتكم في المواضع التي يرضاها مع الإخلاص وقصد تثبيت النفس حتى لا يستخفها الطيش والإعجاب، فيدفعها إلى المن والأذى. ثم قال تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِعَاجِزِينَ إِلَّا أَن تُقِيمُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَمِيدٌ ﴿١٦٧﴾﴾

أقول حثت الآيات السابقة على الصدقة والإنفاق في سبيل الله أبلغ حث وآكده وأرشدت إلى ما يجب أن يتصف به المنفق عند البذل من الإخلاص وقصد تثبيت النفس وما يجب أن يتقيه بعد البذل وهو المن والأذى، فكان ذلك إرشاداً يتعلق بالبذل والباذل. ثم أراد تعالى أن يبين لنا ما ينبغي مراعاته في المبدول ليكمل الإرشاد في هذا المقام فقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ فبين نوع ما ينفق ويبذل ووصفه. أما الوصف فهو أن يكون من الطيبات والطيب هو الجيد المستطاب وضده الخبيث المستكره. ولذلك قال في مقابل هذا الأمر ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ أصل تيمموا تيمموا. ومن العجيب أن يختلف المفسرون في تفسير الطيب هل يراد به ما ذكر أم هو بمعنى الحلال وأن يرجح بعض

المعروفين بالتدقيق منهم الثاني، وبعضهم أنه ورد هنا بالمعنيين على أن بعضهم عزا الأول إلى الجمهور.

نعم إن كل جيد وحسن يوصف بالطيب وإن كان حسنه معنوياً فيقال البلد الطيب والكلم الطيب، ولكن أسلوب الآية يأبى أن يراد بالطيبات هنا أنواع الحلال وبالخبِيث المحرم وقواعد الشرع لا ترضاه. وما ورد في سبب نزول الآية يؤيد أسلوبها وهو أن بعض المسلمين كانوا يأتون بصدقتهم من حشف التمر وهو رديئه رواه ابن جرير عن البراء بن عازب وفي رواية عن الحسن «كانوا يتصدقون من رذالة مالهم» وفي أخرى عن علي رضي الله عنه «نزلت هذه الآية في الزكاة المفروضة كان الرجل يعمد إلى التمر فيصرمه فيعزل الجيد ناحية فإذا جاء صاحب الصدقة أعطاه من الرديء» وقد أورد ابن جرير في ذلك عدة روايات.

والمعنى أنفقوا من جياذ أموالكم ولا تيمموا أي تقصدوا الخبيث فتجعلوا صدقتكم منه خاصة دون الجيد فهو نهى عن تعمد حصر الصدقة في الخبيث ولا يدل على منع التصدق به من غير تعمد ولا حصر ولو أريد بالخبيث الحرام، لنهى عن الإنفاق منه ألبتة لا عن قصد التخصيص فقط أما وقد جاءت الآية بالأمر بالإنفاق من الطيبات من غير حصر للنفقة فيها وبالنهي عن تحري الإنفاق من الخبيث خاصة دون الطيب لا عن مطلق الإنفاق من الخبيث فلا يجوز مع هذا أن يراد بالطيبات الحلال وبالخبِيث المحرم. على أن الأصل في مال المؤمنين أن يكون حلالاً وإنما خوطبوا بالإنفاق مما في أيديهم فلو أريد بالطيبات والخبِيث ما ذكر لكان الخطاب مبنياً على أن أموال المؤمنين فيها الحلال والحرام وكان منطوق الآية أنفقوا من الحلال ولا تتحروا جعل صدقاتكم من الحرام وحده ومفهومها جواز التصدق بالحرام أيضاً وهذا ما ياباه النظم الكريم، والشرع القويم، ثم إن ما اخترناه مؤيد بقوله تعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ [آل عمران: ٩٢] وبوصف الرزق بالحلال والطيب معاً في آيات كثيرة وبمثل قوله تعالى: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات﴾ [المائدة: ٥] وقوله: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ [الأعراف: ١٧] والآيات في هذا المعنى كثيرة. فهل تقول إن المعنى يحل لهم الحلال ويحرم عليهم الحرام وهو من تحصيل الحاصل؟ واعلم أن الخبيث الذي حرم أخص من الخبيث الذي ينهى عن تحري التفقه فيه، فإن المحرم ما كانت رداءته ضارة كالدم ولحم الخنزير.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَسْتُمْ بِتَاجِرِيهِ إِلَّا أَنْ تُفِضُوا فِيهِ﴾ فهو حجة على من ينفق الخبيث في سبيل الله تشعر بالتوبيخ والتقريع، أي كيف تقصدون الخبيث منه تتصدقون ولستم ترضون بمثله لأنفسكم إلا أن تتساهلوا فيه تساهل من أغمض عينيه عنه فلم ير الغيب فيه؟ ولن يرضى ذلك لنفسه أحد إلا وهو يرى أنه مغبون مغموص الحق. وقد

صوروه فيمن له حق عند امرئ فرد عليه بدلاً مما هو دونه جودة وهو يكون في غير الحقوق أيضاً فالرديء لا يقبل هدية إلا باغماض فيه وتساهل مع المهدي، لأن إهداء الرديء يشعر بقلّة احترام المهدي إليه، وما يبذل في سبيل الله وابتغاء مرضاته هو كالمعطي له فيجب على المؤمن أن يجعله من أجود ما عنده وأحسنه ليكون جديراً بالقبول. فإن الذي يقبل الرديء مغمضاً فيه إنما يقبله لحاجته إلى قبوله والله تعالى لا يحتاج فيغمض ولذلك قال: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ فلا يصح أن يتقرب إليه بما لا يقبله لردائه إلا فقير اليد أو فقير النفس الذي لا يبالي أن يرضى بما ينافي الحمد لقبول الرديء الذي يدل على عدم التعظيم والاحترام.

وأما نوع ما ينفق فهو بعض ما يجنيه المرء بعمله ككسب الفعلة والتجار والصناع وبعض ما يخرج من الأرض من غلات الحبوب وثمرات الشجر والمعادن والركاز وهو ما كان دفن في الأرض قبل الإسلام. وقد أسند إليه تعالى ما يخرج من الأرض مع أن للإنسان فيه كسباً لأن العمدة فيه فضل الله تعالى لا مجرد حرث الإنسان وبزره على أن منه ما ليس للناس فيه عمل ما، أو ما لهم فيه إلا عمل قليل لا يكاد يذكر. قال بعضهم إن تقديم الكسب على ما يخرج الله من الأرض يدل على تفضيله ويعضده حديث البخاري مرفوعاً «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده»<sup>(١)</sup> واختلفوا في الإنفاق هنا. فقيل هو خاص بالزكاة المفروضة وقيل خاص بالتطوع، وقيل يعمهما وهو الصواب. إذ لا دليل على التخصيص.

واختلف الذين قالوا إن الآية في الزكاة المفروضة هل تجب الزكاة في كل ما يخرج الله للناس من الأرض عملاً بعموم اللفظ أم يخص ببعض ذلك. واختلف القائلون بالتخصيص فقال بعضهم إنه خاص بما يقتات به دون نحو الفاكهة والبقول، وقال بعضهم غير ذلك. والآية في نفسها جلية واضحة لا مثار للخلاف فيها وإنما جاء الخلاف من حملها على زكاة الفريضة مع إضافة ما ورد من الروايات القولية في زكاة ما نخرج الأرض إليها. ومن جردها عن الآراء والروايات فهم منها أن الله تعالى يأمرنا بأن ننفق من كل ما ينعم به علينا من الرزق سواء كان سببه كسب أيدينا أو ما يخرج لنا من نبات الأرض ومعادنها، كل ذلك فضل منه يجب شكره له بنفقة بعض الجيد منه في سبيله وابتغاء مرضاته. والآية لم تخصص ولم تعين مقدار ما ينفق بل وكلته إلى رغبة المؤمن في شكر الله تعالى فإن ورد دليل آخر يعين بعض النفقات فله حكمه.

أقول: لم يبق بعد هذا الترغيب والترهيب، والتعليم الكامل والتأديب، إلا أن يكون المؤمن بهذا الهدى أشد الناس رغبة في الصدقة والإنفاق في سبيل الله بحسب

(١) أخرجه البخاري في البيوع باب ١٥.

سعته وحاله وأن يكون في بذله مخلصاً متحريراً مواقع الفائدة مبتعداً بعد البذل عما يذهب بثمرته من المن والأذى. ولكنك تجد كثيراً من اللابسين لباس الإيمان يتقلبون في النعم وهم أشد الناس لها كفراً، إذ كانوا أشد الناس إمساكاً وبخلاً، وقد يعد هذا من مواطن العجب، ولكن الكتاب الحكيم قد جاءنا بما له من العلة والسبب، وأرشدنا إلى طريق التفصي منه والهرب، فقال:

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾

فقوله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾ معناه أنه يخيل إليكم بوسوسته أن الإنفاق يذهب بالمال، ويفضي إلى سوء الحال، فلا بد من إمساكه والحرص عليه استعداداً لما يولده الزمن من الحاجات وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾ فإن الأمر هنا عبارة عما تولده الوسوسة من الإغراء. والفحشاء والبخل وهي في الأصل كل ما فحش أي اشتد قبحه وكان البخل عند العرب من أفحش الفحش قال طرفة:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد<sup>(١)</sup>

﴿وَاللَّهُ يَعِدُكُم﴾ بما أنزله من الوحي وبما أودعه في النفوس الزكية من الإلهام الصحيح، والعقل الرجيع، وفي الفطر السليمة من حب الخير، والرغبة في البر ﴿مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا﴾ فإنه جعل الإنفاق كفارة لكثير من الخطايا وسبباً يفضل به المرء قومه ويسودهم أو يسود فيهم بما يجذب إليه من قلوب من يكون سبباً في رزقهم وهذا الفضل من الجاه بالحق هكذا قال الأستاذ الإمام: والمأثور عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الفضل هو ما يخلفه الله تعالى على المنفق من الرزق. ويؤيده قوله تعالى: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين﴾ [سبأ: ٣٩] وفي حديث الصحيحين «ما من يوم يصبح فيه العباد إلا ملكان ينزلان يقول أحدهما اللهم أعط منفقاً خلفاً ويقول الآخر اللهم أعط ممسكاً تلفاً»<sup>(٢)</sup> أي تلفاً لماله بأن يذهب حيث لا يفيد.

(١) البيت من الطويل، وهو لطرفة بن العبد في ديوانه ص ٣٤، ولسان العرب (شدد)، (فحش)، (عيم)، والتنبيه والإيضاح ٣٢٢/٢، وكتاب العين ٢٦٩/٢، ومقاييس اللغة ٣/١٧٩، ٤/٤٧٨، وتهذيب اللغة ٤/١٨٨، ١١/٢٦٦، وتاج العروس (شدد)، (فحش)، (عقل)، (عيم)، واعتماد الشيء اختار عيمته، والعيمة بالكسر، خيار المال، وكذلك العقيلة خيار الشيء. والفاحش: البخيل جداً، والمعنى أن الموت يختار أفاضل الكرام ويصطفى خيار أموال البخلاء المتشددين في الإمساك والحرص، من اصطفى الشيء أخذ صفوه أي خياره، أي يتحرى ما تشتد إليه حاجة أهله.

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٢٧، ومسلم في الزكاة حديث ٥٧، وأحمد في المسند ١٩٧/٥.

ومعنى هذا الدعاء عندي: أن من سنة الله أن يخلف على المنفق بما يسهل له من أسباب الرزق ويرفع من شأنه في القلوب، وأن يحرم البخيل من مثل ذلك. وعلى هذا يكون وعد الله تعالى بشيئين أحدهما لخير الآخرة وهو المغفرة والثاني لخير الدنيا وهو الخلف الذي يعطيه. وأقول إن من هذا الخلف الرزق المعنوي وهو الجاه الذي هو عبارة عن ملك القلوب فيدخل فيه ما قاله الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ فهو إذا وعد أنجز لسعة فضله. ثم إنه يعلم أين يضع مغفرته وفضله. بمثل هذا يفسرون هذه الأسماء في هذه المواضع. وأقول إن اسم «عليم» يفيد هنا أنه سبحانه يعلم غيب العبد ومستقبله. والشيطان لا يعلم ذلك فوعده تفرير، لا يعبا به العاقل التحرير.

ومن مباحث اللفظ في الآية: استعمال الوعد في الخير والشر وهو شائع لغة، ثم جرى عرف الناس أن يخصصوا الوعد بالخير والإيعاد بالشر. فإذا ذكروا الوعد مع الشر أرادوا به التهكم. على أن ما يعد به الشيطان من الفقر هو على تقدير الإنفاق. ويلزمه الوعد بالغني مع البخل الذي يأمر به.

ثم قال ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ فبين لنا بعد ذكر ما يعد هو جل شأنه به وما يعد به الشيطان ما نحن في أشد الحاجة إليه للتمييز بين ما يقع في النفس من الإلهام الإلهي والوسواس الشيطاني. وتلك هي الحكمة. فسر الأستاذ الإمام الحكمة هنا بالعلم الصحيح يكون صفة محكمة في النفس حاكمة على الإرادة توجهها إلى العمل. ومتى كان العمل صادراً عن العلم الصحيح كان هو العمل الصالح النافع المؤدي إلى السعادة. وكم من محصل لصور كثير من المعلومات خازن لها في دماغه ليعرضها في أوقات معلومة لا تفيده هذه الصور التي تسمى علماً في التمييز بين الحقائق والأوهام، ولا في التزييل بين الوسوسة والإلهام، لأنها لم تتمكن من النفس تمكنا يجعل لها سلطاناً على الإرادة وإنما هي تصورات وخيالات تغيب عند العمل، وتحضر عند المرء والجدل.

قال الأستاذ الإمام ما معناه: والمراد بإيتائه الحكمة من يشاء إعطاؤه ألتها - العقل - كاملة مع توفيقه لحسن استعمال هذه الآلة في تحصيل العلوم الصحيحة فالعقل هو الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات، ويميز به بين أنواع التصورات والتصديقات، فمتى رجحت فيه كفة الحقائق طاشت كفة الأوهام، وسهل التمييز بين الوسوسة والإلهام.

أقول: وهذا القول يتفق مع ما روي عن ابن عباس من «أن الحكمة هي الفقه في القرآن» أي معرفة ما فيه من الهدى والأحكام بعلمها وحكمها، لأن هذا الفقه هو أجل

الحقائق المؤثرة في النفس الماحية لما يعرض لها من الوسوس حتى لا تكون مانعة من العمل الصالح. ولا شك أن من فقه ما ورد في الانفاق وفوائده وآدابه من الآيات لا يكون وعد الشيطان له بالفقر وأمره إياه بالبخل مانعاً له منه ولكن الفقه في القرآن لا يكون إلا بكمال العقل وحسن استعماله في الفهم، والبحث عن فوائد الأحكام وعللها ودلائل المسائل وبراهينها. فالخبر فسر الحكمة بالأخص رعاية للمقام والأستاذ الإمام فسرهما بالأعم بياناً لشمول هداية القرآن. فالآية بإطلاقها رافعة لشأن الحكمة بأوسع معانيها هادية إلى استعمال العقل في أشرف ما خلق له.

ومن رزىء بالتقليد كان محروماً من ثمرة العقل وهي الحكمة، ومحروماً من الخير الكثير الذي أوجبه الله لصاحب الحكمة بقوله ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ فيكون كالكرة تتقاذفه وسوسة شياطين الجن وجهالة شياطين الإنس، يتوهم أنه قد يستغني بعقول الناس عن عقله وبفقه الناس عن فقه القرآن، بدعوى أنه جمع كل ما أوجبه القرآن مع زيادة في البيان. وقد يجد في فقه الناس أن الله لم يوجب عليه غير الزكاة التي لا تجب إلا بعد أن يحول الحول وهو مالك للنصاب، وأنه إذا هو وهب امرأته ماله قبل انقضاء الحول بيوم أو يومين ثم استوهبها إياه بعد دخول الحول الجديد بيوم أو يومين لم تجب عليه الزكاة. ويمكن على هذا أن يملك ألوف الألوف من الدنانير وتمر عليه السنون والأحوال لا ينفق منها شيئاً في سبيل الله ويكون مؤمناً عاملاً بفقه الناس، ولكنه إذا عرض نفسه على القرآن وفقه ما أنزل الله فيه من غير تقليد ولا غرور بعظمة شهرة المحتالين المحرفين فإن يعلم أنه يكون بهذا المنع عدواً لله تعالى ولكتابه، محروماً من الخير الكثير الذي آتاه الله تعالى لأهله.

قرأنا واطلعنا على كثير من كتب الفقه التي هي عمدة المقلدين المنسوبين إلى المذاهب الأربعة. فلم نر في شي منها عشر معشار ما جاء في القرآن الكريم من الترغيب في إنفاق المال في سبيل الله وبيان فوائده ومنافعه وكونه من أكبر آيات الإيمان والتنفير من الإمساك والبخل وبيان كونه من آيات الكفر ولكنها تطيل فيما لم يعن به كتاب الله من بيان النصاب في كل ما تجب به الزكاة والحول وغير ذلك من المسائل التي تستقصي كل شيء إلا ما ينفذ إلى القلب فيجذبه إلى الرب بعد أن ينقذه من وسوس الشياطين، ويزج به في وجدان الدين. وهذا ما أعابه الإمام الغزالي على هذا العلم الذي سموه فقهاً. وقال: إنه ليس من فقه القرآن في شيء. فهل يصح مع هذا أن يقال إنه يمكن الاستغناء به عن فهم القرآن وفقه حكمه وأسراره؟ ألم تر أن أوسع الناس معرفة به هم في الغالب أشدهم بخلًا وحرصاً حتى لا تكاد ترى أحداً منهم مشتركاً في جمعية خيرية أو منفقاً في مصلحة عامة أو خاصة، بل منهم الذين يحتالون ويعلمون الناس الحيل لمنع الزكاة المعينة التي أجمعوا على أنها من أركان الإسلام.



ومنهم من يصف الجمعيات الخيرية بالبدعة ويلمز أهلها في عملهم، يعتذر بذلك عن نفسه أنه لم يقبض يده عن مساعدتهم إلا تمسكاً بالشرع ومحافظة على أحكامه فإذا قيل لهؤلاء: إن صح ما تزعمون فلم لا تنشئون جمعيات خيرية لخدمة الأمة وإعلاء شأن الملة شكوا من كل أحد إلا من أنفسهم، على أنهم لو فعلوا لأسرع الجماهير إلى تلبيتهم لأن السواد الأعظم من المسلمين لا يزال يعتقد بأنهم هم المحافظون على الدين، أفرايت من لا يعمل الخير ولا يأمر به بل يصد عنه يكون قد أوتي الحكمة التي قال الله فيمن أوتيتها إنه أوتي خيراً كثيراً؟ أو يكون قد أوتي فقه القرآن الذي هو أخص ما فسرت به الحكمة؟ لا نعني بما تقدم أن علم الأحكام المعروف بالفقه لا حاجة إليه بالمرّة وإنما نعني أنه لا يستغني به عن فهم القرآن حتى في الأحكام.

ثم أقول إيضاحاً للمقام: إن الله جعل الخير الكثير مع الحكمة في قرن. فهما لا يفترقان كما لا يفترق المعلول عن علته التامة فالحكمة هي العلم الصحيح المحرك للإرادة إلى العمل النافع الذي هو الخير. وآلة الحكمة هي العقل السليم المستقل بالحكم في مسائل العلم فهو لا يحكم إلا بالدليل فمتى حكم جزم فأمضى وأبرم فكل حكيم عليم عامل مصدر للخير الكثير ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ أي وقد جرت سنته تعالى بأنه لا يتعظ بالعلم ويتأثر به تأثيراً يبعث على العمل إلا أصحاب العقول الخالصة من الشوائب، والقلوب السليمة من المعاييب، وهو تذييل يؤيد ما تقدم في تفسير الحكمة. فنسأله تعالى أن يجعلنا من أولي الأبواب المؤيدين بالحكمة وفصل الخطاب، ثم قال تعالى.

﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (٢٧٠)

أرشدنا عز وجل في هذه الآية إلى أنه يجازي على كل صدقة وكل التزام لصدقة وبر لأن علمه محيط بكل عمل وكل قصد، لتذكر ذلك فنختار لأنفسنا أفضل ما نحب أن يعلمه عنا. فقوله ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ﴾ يشتمل قليلها وكثيرها سرها وعلايتها ما كان منها في حق، وما كان منها في شر، ما كان عن إخلاص وما كان رثاء الناس. ما أتبع منها باليمن والأذى وما لم يتبع بشيء منهما وقوله: ﴿أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ﴾ يأتي فيه مثل ذلك ويشمل ما كان نذر قربة وتبرر ونذر لحاج وغضب. فالأول ما قصد به التزام الطاعة قربة لله تعالى بلا شرط ولا قيد لثلا يتهاون فيها كان ينذر نفقة معينة أو لاصلاة نافلة أو بشرط حصول نعمة أو رفع نقمة. كقوله إن شفى الله فلاناً فعلي - أو لله علي - أن أتصدق بكذا أو أقف على الجمعية الخيرية كذا والثاني ما يقصد به حث

النفس على شيء أو منعها عنه . كقوله إن كلمت فلاناً فعلي كذا . واتفقوا على أنه يجب الوفاء بالأول .

وفي الثاني أقوال: منها أنه يجب فيه كفارة يمين بشرطه ومنها أنه يخير بين الوفاء بما التزمه وبين كفارة يمين ولا محل هنا لتفصيل القول فيما ورد وما قيل في النذر . وإنما نقول إنه التزام فعل الشيء بلفظ يدل عليه كقول الناذر لله علي كذا أو علي الله كذا أو نذرت لله كذا . وينبغي أن يكون في طاعة لأنه لا يتقرب إليه تعالى إلا بالطاعة . فإن نذر فعل معصية حرم عليه أن يفعلها . وإن نذر مباحاً فعله لأن فسخ العزائم من النقص . ولذلك أمر النبي ﷺ من نذرت أن تضرب بالدف وتغني يوم قدومه بالوفاء . وقد يقال إن هذا مستحب لا مباح .

وقال تعالى ﴿فَلْيَاكُفِّرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَكَلِمَاتٍ يُتْلَى﴾ جواب الشرط أي فإنه تعالى يعلم ما ذكر من النفقة أو النذر ويجازي عليه إن خيراً فخير وإن شراً فشر . فالجملة وعد ووعيد وترغيب وترهيب ثم أكد ما فيها من الوعيد بقوله ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ ينصرونهم يوم الجزاء فيدفعون عنهم العذاب بجاههم أو يفتدونهم منه بمالهم كقوله: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَسِيرٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] أقول والظالمون في مقام الإنفاق هم الذين ظلموا أنفسهم إذ لم يزكوها ويظهروها من هذه الفحشاء البخل أو من رذائل الرياء والمن والأذى وظلموا الفقراء والمساكين يمنع ما أوجبه الله لهم وظلموا الملة والأمة بترك الإنفاق في المصالح العامة وبما كانوا قدوة سيئة لغيرهم فظلمهم عام شامل . فهل يعتبر بهذا أغنياء المسلمين وهم يرون أمتهم قد صارت يبخلهم أبعد الأمم عن الخير بعد أن كانت خير أمة أخرجت للناس؟ أما إنهم لا يجهلون أن المال هو القطب الذي تدور عليه جميع مصالح الأمم في هذا العصر، وأنهم لو شاؤوا لانتاشوا<sup>(١)</sup> هذه الأمة من هدهتها<sup>(٢)</sup>، وعادوا بها إلى عزتها، ولكنهم قوم ظالمون، قساة لا يتوبون ولا يتذكرون .

﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُسْرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرُ عَنْكُمْ مِنْ سَعْيِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (١٧٧)

هذا حكم آخر من أحكام الصدقات يشعر بالحاجة إليه المخلصون الذين يتحامون الرياء والفخر في الإنفاق . وما كل مظهر للعمل الصالح مرئياً به ولكن كل مخف له بعيد عن الرياء . ولذلك قال تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ أي

(١) انتاش: أخرج .

(٢) الوهدة: الأرض المنخفضة، كالوهد، جمع: أوهد، ووهاد ووهدان، والهوة في الأرض .

فنعم شيئاً إبداءها . وأصلها نعم ما هي . قرأ ابن كثير وورش وحفص (نعماً) بكسر النون والعين وهي لغة هذيل . وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين على الأصل . وقرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر بكسر النون وإخفاء حركة العين (اختلاسها) في رواية وإسكانها في أخرى والأولى أقيس وحكيت الثانية لغة -

قال ﴿وَلَنْ تُخْفُوها وَتُؤْتُوها أَلْفُ قَرَّةٍ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أي إن إعطاءها للفقراء في الخفية والسر أفضل من الإبداء، لما في الإخفاء من البعد عن شبهة الرياء ومثاره، ومن إكرام الفقير وتحامى إظهار فقره وحاجته وقيل خير لكم من الخيور وليس بمعنى التفضيل ويؤيد الأول زيادة الجزاء بقوله ﴿وَيُكْفِرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ أي ويمحو عنكم بعض سيئاتكم - قرأ ابن عامر وعاصم في رواية حفص (ويكفر) بالياء أي الله تعالى . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية ابن عياش ويعقوب (ونكفر) بالنون مرفوعاً أي ونحن نكفر . وقرأ حمزة والكسائي (ونكفر) بالنون مجزوماً بالعطف على محل الفاء - ثم قال ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ أي لا تخفى عليه نياتكم في الإبداء والإخفاء . فإن الخير هو العالم بدقائق الأمور .

بقي في الآية مبحثان (أحدهما): أن بعض المفسرين قال إن الصدقات في الآية عامة تشمل الزكاة المفروضة والتطوع . فإخفاء كل فريضة خير من إبدائها . وقال الأكثرون إنها خاصة بالتطوع لأن الفرائض لا رياء فيها وهي شعائر لا ينبغي إخفاؤها وهو الذي اختاره الأستاذ الإمام: قال إن إبداء الفريضة إشهار لشعيرة من شعائر الإسلام لو أخفيت لتوهم منعها وذلك يؤثر في المتوهم فيسهل عليه المنع لما للقدوة وحال البيئة من التأثير . ولا محل للرياء في الفرائض والشعائر لأن من شأنها أن تكون عامة ولأن المرائي بها لا يكون مصداقاً بفرضيتها ومن كان كذلك فهو كافر .

أقول: فإذا انقلبت الحال فصار المؤدي للفريضة نادراً لا يكاد يعرف فإذا عرف أشير إليه بالبنان فهل يصير الأفضل له إخفاؤها؟ الظاهر أن الإظهار في هذه الحالة يكون أكد لأن ظهور الإسلام وقوته بإظهار شعائره وفرائضه ولمكان القدوة بل قال بعض العلماء إن الإظهار أفضل لمن يرجو اقتداء الناس به في صدقته وإن كانت تطوعاً، لأن نفعها حينئذ يكون متعدياً وهو أفضل من النفع القاصر بلا نزاع . فعلى هذا تكون الخيرية في الآية خاصة بصدقتين متساويتين في الفائدة إحداهما خفية والأخرى جليلة . فلا شك أن الخفية تكون حينئذ أفضل . ولك أن تقول: إن الخيرية فيها عامة إلا أنها مقيدة بقيد الحيثية كما يقولون أي إن كل صدقة خفية خير من كل صدقة جليلة من حيث هي ستر لحال الفقير وتكريم له ومجنية لنزعات الرياء . ولا يلزم من ذلك أن تكون خيراً من كل جبهة . فإذا وجد في الجليلة فائدة ليست في الخفية كالاقتداء تكون خيراً من هذه الجهة أو الحيثية . ولك أن توازن بعد ذلك بين الفضيلتين المختلفتي

الجهة أيتها أرجح وذلك يختلف باختلاف حال معط ومعط، والقدوة. فرب معطى لا يقتدى به أحد ومعطى يقتدى به الواحد والاثنان ومعط، يتبعه الجماهير ورب معطى يرى من العار أن يأخذ من كل أحد ويفضل أن يعطيه زيد وحده في السر ولا يحب أن يأخذ من غيره ولو في السر.

وإن من المنفقين من لا يخاف على نفسه الرياء إذا هو تصدق في الملاء ومنهم من يأمن عليها الرياء ولو أنفق في الخلوة إلا أن يجتهد في ضبط نفسه لتواظب على الكتمان، على أن المخلص لا يعسر عليه أن يجمع بين إخفاء الصدقة الذي يسلم به من منازعة الرياء، وبين إبدائها الذي يكون مدعاة للأسوة والافتداء، ويسهل هذا الجمع في التعاون على المصالح العامة كأن يرسل لمتصدق ورقة مالية لجمعية خيرية، ولا يذكر لها اسمه أو يذكره لمن يبذل له المال، كرئيسها أو أمينها فقط. ومن دأب الجمعيات أن تشيد بمثل هذه الصدقة بالسنة أعضائها وبالسنة الجرائد التي هي أوسع طرق الشهرة في عصرنا وأبعدها مدى.

ولا يبعد عن هدى الآية من يقول إن الانفاق في المصالح العامة كإنشاء المدارس للتربية الملية والتعليم النافع، وإنشاء المستشفيات والدعوة إلى الدين والجهاد ونحو ذلك يشبه إيتاء الزكاة، فلا ينبغي إخفاؤه وإن أخفى المنفق اسمه وأن تفضيل الإخفاء خاص بالصدقة على الفقراء كما هو صريح قوله ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء﴾ [البقرة: ٢٧١] الخ ولم يقل: وإن تخفوها وتجعلوها في سبيل الله فهو خير لكم: وذلك أن الصدقة على الفقير سد لخلعة، فلا يحتاج فيها إلى المباراة في الاستكثار كما يحتاج في إقامة المصالح العامة ثم إن فيها من ستر حاله وحفظ كرامته ما لا يجيء مثله في المصالح.

وقد ورد في حديث البخاري أو «من السبعة الذين يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله رجلا تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه»<sup>(١)</sup> ومن الناس من يظن إن إخفاء كل أعمال الخير أفضل من إظهارها وأنه خير للإنسان أن يكون مغموراً من أن يكون معروفاً بالخير مقتدى به. فأين من هذا الظن قوله تعالى: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾ [القصص: ٥] وقوله عز وجل ﴿وجعلنا منهم أئمةً يهدون بأمرنا﴾ [السجدة: ٢٤] الآية وقوله في بيان دعاء عباده ﴿واجعلنا للمتقين إماماً﴾ [الفرقان: ٧٤] فهل يكون الإمام الذي يقتدى به في الخير مغموراً مجهولاً.

(١) أخرجه البخاري في الأذان باب ٣٦، والزكاة باب ١٦، والترمذي في الزهد باب ٥٣، ومالك في

الشعر حديث ١٤، وأحمد في المسند ٤٣٩/٢.

(المبحث الثاني): أنه أطلق في الآية لفظ الفقراء، ولم يقل فقراءكم. فدل ذلك على أن الصدقة تستحب على كل فقير، وإن كان كافراً فكما وسعت رحمته الكافر فلم يحرمه لكفره من الرزق بسعيه، كذلك لم يحرم عليه الصدقة عنه عجزه عن الكسب الذي يكفيه. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الآية نزلت في الصدقة على أهل الكتابين. أورد ذلك ابن جرير وحكاه عن يزيد بن أبي حبيب. والفقهاء لم يمنعوا صدقة التطوع عن غير المسلم. وإنما قالوا إن الزكاة التي هي إحدى أركان الإسلام خاصة بالمسلمين. وكذلك زكاة الفطر. ولم يمنعوا صدقة التطوع عن مسلم ولا كافر، ولا بر ولا فاجر؛ بل قالوا إذا اضطر الذمي أو المعاهد إلى الفوت وجب على المسلمين سد رمقه، كما يجب عليهم سد رمق المسلم المضطر، إلا من أهدر الشرع دمه. وعموم نصوص القرآن والأحاديث تدل على أن الله كتب الرحمة والإحسان في كل شيء. ومن ذلك حديث الصحيحين «في كل كبد رطبة أجر»<sup>(١)</sup> وفي رواية لغيرهما «في كل كبد حرى أجر»<sup>(٢)</sup> يعني في جميع الأحياء.

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِن خَيْرٍ فَلَأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِن خَيْرٍ يُّوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (٢٧٢) لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَاقًا وَمَا تُنْفِقُوا مِن خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾

أخرج ابن أبي شيبة عن سعيد بن جبيرة قال قال رسول الله ﷺ: «لا تصدقوا إلا على أهل دينكم» فأنزل الله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ وأخرج ابن أبي حاتم وغيره عن ابن عباس أن النبي ﷺ «كان يأمرنا أن لا نتصدق إلا على أهل الإسلام حتى نزلت هذه الآية» وأخرج ابن جرير عنه أنه قال «كان أناس من الأنصار لهم أنساب وقراة، وكانوا يتقون أن يتصدقوا عليهم ويريدونهم أن يسلموا فنزلت» والمعنى أن هذه الوقائع تقدمت نزولها؛ فلما نزلت كانت فصلاً فيها، وإلا فهي مرتبطة بما قبلها وما قبلها نزل في الفقراء عامة.

قال الأستاذ الإمام: إن الآية السابقة قد أطلقت إتياء الفقراء وجعلته على عمومه الشامل للمؤمن والكافر. وقد أرشد الله المسلمين في هذه الآية إلى عدم التحرج من

(١) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في المساقاة باب ٩، والمظالم باب ٢٣، والأدب باب ٢٧، ومسلم في السلام حديث ١٥٣، وأبو داود في الجهاد باب ٤٤، ومالك في صفة النبي حديث ٢٣، وأحمد في المسند ٣٧٥/٢، ٥١٧.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الأدب باب ٨، وأحمد في المسند ٢٢٢، ١٧٥/٤.

الإنفاق على المشركين لأنهم غير مهديين، فإن الرحمة بالفقير وسد خلته لا ينبغي أن تتوقف على إيمانه، بل من شأن المؤمن أن يكون خيره عاماً، وأن يكون سابقاً لسائر الناس بالكرم والفضل.

أقول: والخطاب على ما ورد في حديث سعيد وحديث ابن عباس الأول خاص بالنبي ﷺ لنتيجه عن الإنفاق. وعلى هذا التوجيه عام موجه إلى المؤمنين كافة وإن جاء بضمير المخاطب المفرد. ويؤيده كونه في سائر الآية بضمائر جمع المخاطبين. وإذا كان النبي ﷺ لم يكلف هداية الكافرين بالفعل وإنما كلف البلاغ فقط، وأعلم أن أمر الناس في الاهتداء مفوض إلى ربهم وما وضعه لسير عقولهم وقلوبهم من السنن فغيره أولي بأن لا يكلف ذلك. فليس علينا إذن أن نمنع الخير عن الكافر عقوبة له على كفره أو جذباً له إلى الإيمان واضطراً له إلى الهداية فإن الهداية ليست علينا.

﴿وَلَعَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ بتوفيقه إلى النظر الصحيح المؤدي إلى الاعتقاد الجازم الذي يثمر العمل. وأما الباعث على الإنفاق فيجب أن يكون ما أرشدنا إليه سبحانه في قوله ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِن خَيْرٍ لِّأَنفُسِكُمْ﴾ الخ. قالوا معنى هذا أن نفع الإنفاق في الآخرة خاص بكم. هكذا صرح بعضهم بتقييد النفع بالآخرة وقال الأستاذ الإمام هنا: أي لأن نفعه عائد عليكم في الدنيا والآخرة. وسيأتي أنه بجعله خاصاً بالدنيا، ومعنى كونه خيراً في الدنيا أنه يكف شر الفقراء ويدفع عنهم أذاهم فإن الفقراء إذا ضاق بهم الأمر واشتدت بهم الحاجة يندفعون إلى الاعتداء على أهل الثروة بالسرقة والنهب والإيذاء بحسب استطاعتهم، ثم يسري شرهم إلى غيرهم وربما صار فساداً عاماً بسوء القدوة، فيذهب بالأمن والراحة من الأمة، وقد تقدم لهذا الكلام نظير في موضع آخر.

(قال) وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ قد يكون خيراً على ظاهره، أي لا تنفقون لأجل جاه أو مكانة عند المنفق عليه وإنما تنفقون لوجه الله فلا فرق بين معطى ومعطى إذا كان الفقير مستحقاً يتقرب بإزالة ضرورته إلى الرزاق الرحيم الذي لم يحرم أحداً من رزقه لاعتقاده أقول ويؤيده قوله: ﴿كَلَّا نَمُدُّهُؤَلَاءَ وَهُؤَلَاءَ مِن عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠] قال: وفي كون الإنفاق لا يكون إلا لوجه الله إشارة إلا أن الإنفاق على الكافرين إذا كان إعانة لهم على إيذاء المسلمين لا يكون جائزاً، لأنه لا يكون مرضياً لله تعالى يبتغى به وجهه. وأكثر المفسرين على أنه خبر بمعنى النهي، أي لا تنفقوا إلا لوجهه وابتغاء مرضاته عز وجل.

ثم قال في قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِن خَيْرٍ يُّؤَفِّ إِلَيْكُمْ﴾ أي في الآخرة لا

ينقصكم منه شيء وعد أولاً بأن خير الإنفاق عائد على المنفقين في الدنيا بقوله: ﴿فَلَا تُنْفِقُوا﴾ ثم وعد بالجزاء عليه في الآخرة موفى تاماً وقال ﴿وَأَنْتُمْ لَا تظلمُونَ﴾ أي لا تنقصون من الجزاء عليه شيئاً ولو نقيراً أو فتيلاً. أقول: وقد رأيت أنه جعل هنا قوله تعالى «فلا أنفسكم» خاصاً بالدنيا وما نقلناه عنه أولاً من أنه عام قد قاله في الدرس، فهل كان سبق لسان أم رجع عنه عند تمام تفسير الآية. وكيف فاتنا أن نسأله عن ذلك؟ هذا ما وجدته في مذكرتي لا أذكر شيئاً غير ذلك.

أقول: والذي كان تبادر إلى فهمي من قوله تعالى: ﴿وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ أنه بمعنى ﴿والذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [البقرة: ٢٦٥] أي أن أي نفقة من الخير أنفقتم فهي تفيدكم في تثبيت أنفسكم في مقامات الإسلام والإيمان والإحسان، والحال أنكم ما تنفقون ذلك إلا ابتغاء وجه الله وإزادة رضوانه. ومتى كان الإنفاق كذلك كان مزكياً ومثبتاً للنفس معداً لها ومؤهلاً لرضوان الله لا يمنع من ذلك كون المنفق عليه مؤمناً أو كافراً إذ الإنفاق ليس لأجل التقرب إليه وابتغاء الأجر منه وبعد أن ذكر الفائدة الذاتية للإنفاق في نفس المنفق ذكر الجزاء عليه بقوله: ﴿وما تنفقوا من خير﴾ الخ أي وإنكم على استفادتكم من الإنفاق في أنفسكم بترقيتها وجعلها مستحقة لقرب الله ورضوانه لا يضيع عليكم ما تنفقونه بل توفونه لا تظلمون منه شيئاً - ويدخل في ذلك الأجر عليه في الدنيا والآخرة. والكلام على هذا التفسير أشد الثاماً وأحسن نظاماً، فالجملتان الشرطيتان فيه متعاطفتان وقوله: ﴿وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ جملة حالية قيد في الشرطية الأولى وللإنفاق على هذا فائدتان أولاهما وهي المقصودة بالذات، تثبيت نفس المنفق وترقيتها بالإخلاص لله ابتغاء وجهه. والآخرى الثواب عليه في الدنيا والآخرة وهي دون الأولى عند العارفين.

وابتغاء وجه الله بالعمل هو أن يعمل له دون سواه تقرباً إليه وإرضاء له لذاته لا للتشوف إلى شيء آخر، كأن المراد بذلك عرضه عليه ومقابلته به فقط. ولا يفهم هذا حق فهمه إلا من عرف مراتب الناس ومقاصدهم في خدمة الملوك، ذلك أن منهم من يعمل للملك خوفاً من العقوبة على ترك ما فرضه عليه قانونه أو التقصير فيه. ومنهم من يعمل لأجل اقتضاء الأجر الذي فرض للعمل فهو لا يفكر في غيره. ومنهم من يعمل فيجيد العمل لأجل الارتقاء من جزاء إلى أكبر منه. ومنهم - وهو أعلاهم مرتبة - من يعمل العمل الحسن المرضي للملك لأجل أن يكون في نظره محسناً عارفاً قيمة العمل الذي أمر به وما وراءه من الحكمة التي كانت علة الأمر فمثل هذا يصح أن يقال فيه إنه مبتغ وجه الملك أي أن يكون في الجهة التي يراه فيها محسناً. فإن من يتعرض لأن يرى فإنما يأتي من تلقاء الوجه. ومن الناس من يعمل العمل لا يبتغى به إلا أن

يواجه الناس - لا الملوك خاصة - بما يعتقدون أنه كمال لا يبتغى غير ذلك جلب نفع أو دفع ضرر. فأرشد الله الإنسان أن يكون في عمله الصالح مع الله تعالى كذلك، أي أن يكمل نفسه بالعمل ويبتغى أن يراه الله تعالى كاملاً يعمل العمل لأنه حسن تتحقق به حكمته تعالى، وتقوم به سننه في صلاح البشر.

ولك أن تقول: إن معنى ابتغاء وجه الله تعالى هو طلب إقباله ومحبته للعامل قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم﴾ [يوسف: ٩] فمعنى خلو وجهه لهم أن لا يشاركهم في إقباله عليهم ومحبته لهم مشارك. ولبعض الصوفية منزع دقيق في معنى وجه الله وهو أن لكل شيء وجهين وجهاً إلى هذا العالم الحادث وهو ما يكون عليه فيه ولا بقاء له لأن جميع المحدثات عرضة للزوال ووجهاً إلى الدوام والبقاء وهو وجه الله تعالى، فمعنى ابتغاء وجه الله بالإنفاق على هذا المنزح أن يقصد به ثمرته الدائمة في الآخرة، وهي إنما تكون بارتقاء النفس في الكمال الذي يؤهلها للبقاء في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

إذا فهمت هذا علمت أنه لا حاجة هنا إلى إيراد طريقتي السلف والخلف في المتشابهات وآيات الصفات، كأن نقول إن الوجه صفة لله تعالى أو أنها كناية عن الذات، حتى يكون المعنى على الأول وما تنفقون إلا ابتغاء صفة الله التي سماها وجهاً، وآمنا بها مع تنزيهه تعالى عن صفات المحدثين - وعلى الثاني وما تنفقون إلا ابتغاء ذات الله تعالى. هذا ما لا يظهر معه للآية معنى، وكل ما ذكرناه في تفسيرها أظهر منه وأجلى، وقد رأيت أن الأستاذ اكتفى كالمفسرين بجعله معنى مرضاة الله تعالى. وهو صحيح.

ثم قال تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الآية قال الأستاذ الإمام: بعد ما أمر الله تعالى بالإنفاق في سبيله وبإيتاء الفقراء عامة نبه إلى أمرين أحدهما عدم التحرج من الصدقة على غير المسلم وهو ما بينته الآية السابقة وثانيهما بيان أحق الناس بالصدقة وهم الفقراء الذين ذكرت صفاتهم في هذه الآية. وهي خمس صفات من أفضل الصفات وأعلاها. وقد ورد أنها نزلت في أهل الصفة وهم أربع مائة أرسدوا أنفسهم لحفظ القرآن والخروج مع السرايا: - ولعل ما ذكره كغيره هو أكثر ما انتهى إليه عددهم والمشهور أن متوسط عددهم كان ثلاث مائة والذين عرفت أسماؤهم منهم لا يبلغون مائة. وهم من فقراء المهاجرين لم يكن لأكثرهم ماوى لذلك كانوا يقيمون في صفة المسجد وهي موضع مظلل منه فالصفة بالضم كالظلة لفظاً ومعنى -

(قال) أولئك الذين نزلت فيهم الآية كانوا من الذين هاجروا بدينهم وتركوا أموالهم فحيل بينهم وبينها فهم محضرون في سبيل الله بهذه الهجرة ومحضرون بحبس



أنفسهم على حفظ القرآن، وقد كان حفظه أفضل العبادات على الإطلاق لأنه حفظ الدين كله وأنتم تعرفون أنهم ما كانوا يحفظونه لأجل تلاوته أمام الجنائز، ولا في الأعراس والمآتم ولا لاستجداء الناس به ولا لمجرد التعبد بتلاوة ألفاظه وإنما كانوا يحفظونه للفهم والاهتداء والعمل به، ولحفظ أصل الدين بحفظه. وكانوا أيضاً يحفظون ما بيّنه به النبي ﷺ من سنته.

(قال): ويحتج بأهل الصفة أكلة أموال الناس بالباطل من أهل التكايا الذين ينقطعون إليها تاركين للأعمال النافعة، فلا يتعلمون العلم ولا يجاهدون في سبيل الله وليس فيهم صفة من الصفات الخمس التي وصف الله بها أهل الصفة. وإنما قصارى أمرهم أنهم يأكلون بدينهم يأكلون الصدقات والأوقاف لأجل أن يعبدوا الله تعالى في هذه المواضع خاصة. فهي لهم كالأديار للنصارى وهم فيها كالرهبان وإن كان بعضهم يتزوج - وقد يخرج الذي يتزوج من التكية لأنه قد يكون من شروط المقيم فيها أن لا يتزوج - ومنهم من لا يلتزم الإقامة في التكية وإنما يجمعه بأصحابها اسم الطريقة، كأصحاب السيارات الذين ينزل شيخ الطريقة منهم بزعمته من جماعته بلداً بعد آخر فيكلفون من يستضيفونه الذبائح والطعام الكثير، ثم لا يخرجون إلا مثقلين، يسألون فيلحفون، بل يسلبون وينهبون، فإذا منعوا ما أرادوا انتقموا لأنفسهم بكل ما قدروا عليه من أنواع الانتقام.

أقول: إن الناس يحفظون عنهم شيئاً كثيراً من ضروب الإيذاء، ومنه ما يبرزونه في معرض الكرامات والخوارق حدثني غير واحد أن من الفلاحين من قصر في إجابة مطالب بعض الشيوخ عندما نزل وزعمته به فأحرقوا له جرن (بيدر) الحنطة وزعموا أن الله أحرقه بغير فعل فاعل كرامة لشيخهم. وحدثت أن بعضهم اتخذ في رأس العلم الذي يحمل فوق رأسه عدسية من الزجاج كان يوجهها من ناحية الشمس إلى الجرن الذي يريد إحراقه من حيث لا يشعر الفلاحون. ويقول إنه يريد التصرف فيه فيقع الحريق فيه ولم يدن أحد منه، فلا يشك الفلاحون الجاهلون في أن الحريق كان كرامة للشيخ الذي لا حرفة له إلا أكل أموال الناس بالكذب على الله تعالى وادعاء الولاية والقرب منه. وهؤلاء الأشرار الضالون هم الذين يشبهون أنفسهم بأهل الصفة، ويزعمون أن لأكلهم أموال الناس بالباطل أصلاً في الكتاب والسنة، وحاشى لكتاب الله وسنة رسوله من ذلك.

ما ذكره الأستاذ الإمام من نزول الآية في أهل الصفة هو المروي عن ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي. وعن سعيد بن جبير أنها نزلت في قوم أصابتهم الجراحات في سبيل الله تعالى فصاروا زمنى فجعل لهم في أموال المسلمين حقاً. والقاعدة الأصولية: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فكل من اتصف بهذه الصفة

من الفقراء كان له حكم من نزلت فيهم الآية من استحقاق الصدقة. وقد رأيت المفسرين أوجزوا في تفسير هذه الصفات فأحببت أن أبسط القول فيها فأقول.

**الصفة الأولى:** الإحصار في سبيل الله فقوله تعالى: ﴿أَحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بالبناء للمفعول يدل على أن المراد بالإحصار المانع من الكسب ما كان ترك الكسب فيه بسبب اضطراري ويفهم منه أن حبس النفس في سبيل الله أي في الأعمال المشروعة التي تقوم بها المصالح كالجهاد والعلم لا ينبغي أن يمنع الإنسان عن الكسب الذي يستطيعه للقيام بأوده بل يطلب منه أن يعمل للمصلحة العامة في أوقات الفراغ من العمل الذي به قوام معيشته فإن ترك الكسب مختاراً لم يحل له أن يأخذ الصدقة. أما السبب الاضطراري للإحصار عن الكسب فمنه ما هو طبيعي كالعجز وما هو شرعي كالعلم بتعطيل المصلحة العامة التي أحصر فيها إذا هو تركها لأجل الكسب فإذا تعين بعض الناس لذلك بأن كان غيرهم يعجز عن القيام بالمصلحة وكان جمعهم بينه وبين الكسب متعذراً وجب عليهم ترك الكسب وحبس أنفسهم في سبيل الله وكانوا بذلك محصرين بالاضطرار الشرعي، ووجبت نفقتهم في بيت المال، وإلا فعلى أغنياء الأمة. وإن لم يتعين لذلك أناس مخصوصون كان الأمر من فروض الكفاية كما هو ظاهر. ومنه الإحصار لتعلم الفنون العسكرية.

**الصفة الثانية:** قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلْبِطُوكَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ أي إنهم عاجزون عن الكسب. والضرب في الأرض هو السفر لنحو التجارة وبذلك فسره المفسرون هنا. وهذا يؤيد ما قلناه آنفاً من اشتراط الاضطرار فيما يحصر عنه وإن كان ما يحصر فيه اختيارياً، وأن القادر على الكسب ولو بالسفر لا يحل له أن يأكل الصدقة.

**الصفة الثالثة:** قوله: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ﴾ أي إذا رآهم الجاهل بحقيقة حالهم يظنهم أغنياء لما هم عليه من التعفف وهو المبالغة في التنزه في الطمع فيما في أيدي الناس وكل ما لا يليق كالقبيح والمحرم. وقد فسر أهل اللغة التعفف بالعفة وبالصبر والنزاهة عن الشيء وجعله المفسرون هنا للتكلف ولكن صيغة تفعل تأتي لتكلف الشيء وللمبالغة فيه والثاني أظهر هنا، لأن من يتكلف العفة قلما يخفى حاله على رائيه. وأما المبالغ في العفة فهو الذي لا يكاد يظهر عليه أثر الحاجة فهو المتبادر هنا، والمقام المدح والمبالغ في الفضيلة أحق به من متكلفها.

**الصفة الرابعة:** قوله تعالى: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ أي بعلاماتهم الخاصة بهم قيل هو الخشوع والتواضع. وقيل هي الرثاثة في الثياب أو الحال وليسا بشيء. وقيل بآثار الجوع والحاجة في الوجه. وهذا قريب والصواب أن هذه السيمة لا تتعين بهيأة خاصة

لاختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال وإنما تترك إلى فراسة المؤمن الذي يتحرى بالإنفاق أهل الاستحقاق. فصاحب الحاجة لا يخفى على المتفرس مهما تستر وتعفف فكم من سائل يأتيك رث الثياب خاشع الطرف والصوت تعرف من سيماء إنه يسأل تكثراً وهو غني وكم من رجل يقابلك بطلاقة وجه وحسن بزة فتحكم بالفراسة في لحن قوله ومعارف وجهه أنه مسكين عزيز النفس.

الصفة الخامسة: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَكَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ أي لا يسألون الناس شيئاً مما في أيديهم سؤال إلحاح، كما هو شأن الشحاذين، وأهل الكدية المعروفين، فالإلحاف هو الإلحاح في السؤال. وظاهر العبارة نفي سؤال الإلحاف لا مطلق السؤال. وأما ظاهر السياق فهو أن القيد لبيان حال السائلين في العادة وأن النفي للسؤال مطلقاً. والمعنى أنهم لا يسألون أحداً شيئاً لا سؤال إلحاف، ولا سؤال رفق واستعطاف، وعليه المحققون. وهذا الذي اخترناه هو ما تؤيده الأخبار. ففي حديث أبي هريرة في الصحيحين قال: قال رسول الله ﷺ ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان ولا اللقمة واللقمتان، إنما المسكين الذي يتعفف. اقرأوا إن شئتم: ﴿لَا يَسْأَلُونَكَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾<sup>(١)</sup> وفي لفظ «ليس المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمر والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه ولا يفطن له فيتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس»<sup>(٢)</sup>.

والسؤال محرم في الإسلام لغير ضرورة. روى أحمد وأبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه من حديث أنس عن النبي ﷺ إنه قال «المسألة لا تحل إلا لثلاثة، لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفضع، أو لذي دم موجه»<sup>(٣)</sup> فالفقر المدقع: هو الشديد الذي يلصق صاحبه بالقعاء، وهي الأرض التي لا نبات فيها والغرم بالضم ما يلزم أداؤه تكلفاً لا في مقابلة عوض. ومنه ما يحمله الإنسان من النفقة لإصلاح ذات البين ولنحو ذلك من أعمال البر، كدفع مظلمة وحفظ مصلحة فله أن يسأل الناس مساعدته على ما يحمله من المغارم. وقد اشترط في الحديث أن يكون الغرم الذي تسأل الإعانة عليه مفضعاً أي شديداً فظيماً. فإذا تحمل غرمًا خفيفاً يسهل عليه أداؤه فليس له أن يسأل لأجله. ويختلف ذلك باختلاف حال المتحملين. وأما ذو الدم الموجه فهو الذي يتحمل الدية عن الجاني من قريب أو حميم أو نسيب لثلا يقتل فيتوجع لقتله.

(١) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٥٣، وتفسير سورة ٢، باب ٤٨، ومسلم في الزكاة حديث ١٠٢.

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٥٣، ومسلم في الزكاة حديث ١٠١، والنسائي في الزكاة باب ٧٦، وأحمد في المسند ٣٨٤/١، ٤٤٦، ٣١٦/٢.

(٣) أخرجه أبو داود في الزكاة باب ٢٦، والترمذي في الزكاة باب ٢٣، وابن ماجه في التجارات باب ٢٥، وأحمد في المسند ١١٤/٣، ١٢٧.

وروى أبو داود والترمذي من حديث عبد الله بن عمر والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة وأحمد من حديثهما عن النبي ﷺ إنه قال: «لا تحل الصدقة لغني ولا الذي مرة سوي»<sup>(١)</sup> وقد حسنه الترمذي ول بعضهم مقال في بعض رجاله. وروى أحمد وأبو داود والنسائي والدارقطني عن عبيد الله بن عدي بن الخيار «أن رجلين أخبراه أنهما أتيا النبي ﷺ يسألانه من الصدقة، فقلب فيهما البصر ورأهما جليدين فقال: إن شئتما أعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب»<sup>(٢)</sup> قال أحمد في هذا الحديث هو أجودها إسناداً قاله في المتقي وروى عنه أنه قال نا أجوده من حديث. والمرة في الحديث الأول - بكسر الميم - القوة والسوي الخلق السليم الأعضاء. والمراد به القادر على الكسب وروى أحمد وأبو داود وابن حبان عن سهل ابن الحنظلية عن رسول الله ﷺ قال «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من جمر جهنم» قالوا يا رسول الله وما يغنيه؟ قال «ما يغديه أو يعشيه»<sup>(٣)</sup> وقد احتج الإمام أحمد بهذا الحديث وصححه ابن حبان. وروى أحمد والشيخان من حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره فيتصدق منه ويستغني به عن الناس خير له من أن يسأل رجلاً أعطاه أو منعه»<sup>(٤)</sup> وروى أحمد ومسلم وابن ماجه من حديثه أيضاً «من سأل الناس أموالهم تكثراً فإنما يسأل جمرأً، فليستقل منه أو ليستكثر»<sup>(٥)</sup>.

وأما الحديث المشهور «للسائل حق وإن جاء على فرس»<sup>(٦)</sup> فقد رواه أحمد وأبو داود من حديث الحسين بن علي والروايات عنه كلها مراسيل وفي إسناد الحديث يعلى ابن أبي يحيى قال أبو حاتم الرازي مجهول. وقد حملوه على تحسين الظن بالمسلم وأنه لم يسأل إلا لحاجة تبيح له السؤال المحرم.

قال في نيل الأوطار: فيه أي الحديث الأمر بحسن الظن بالمسلم الذي امتهن نفسه بذل السؤال فلا يقابله بسوء الظن واحتقاره بل يكرمه بإظهار السرور له ويقدر أن

(١) أخرجه أبو داود في الزكاة باب ٢٤، والترمذي في الزكاة باب ٢٣، والنسائي في الزكاة باب ٩٠، وابن ماجه في الزكاة باب ٢٦، والدارمي في الزكاة باب ١٥، وأحمد في المسند ١٦٤/٢، ١٩٢، ٣٧٧، ٣٨٩، ٦٢/٤، ٣٧٥/٥.

(٢) أخرجه أبو داود في الزكاة باب ٢٤، والنسائي في الزكاة باب ٩١، وأحمد في المسند ٢٢٤/٤، ٥/٥، ٣٦٢.

(٣) أخرجه أبو داود في الزكاة باب ٢٤، وأحمد في المسند ١٨١/٦.

(٤) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ١٠٦، والترمذي في الزكاة باب ٣٨، وأحمد في المسند ٣٩٥/٢.

(٥) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٥٢، وابن ماجه في الزكاة باب ٢٥، وأحمد في المسند ٢٣١/٢.

(٦) أخرجه أبو داود في الزكاة باب ٣٣، ومالك في الصدقة حديث ٣، وأحمد في المسند ٢٠١/١.

الفرس التي تحته عارية أو أنه ممن يجوز له أخذ الزكاة مع الغني كمن تحمل حمالة أو غرم غرمًا لإصلاح البين: وما قالوه في الحديث يقال في تفسير السائلين في الآية ١٧٧ من هذه السورة وتفسير: ﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾ [الذاريات: ١٩] آية: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم \* للسائل والمحروم﴾ [المعارج: ٢٤ - ٢٥] أي إن السائل المؤمن يحمل على الصدق في أنه لم يسأل إلا لحاجة تبيح له السؤال المحرم كتحمل غرم أو دية أو ضرورة عارضة فما كل سائل يسأل لفقره هو. فالأستاذ الإمام رحمه الله تعالى كان يسأل بعض أصدقائه الموسرين أي يطلب منهم المال للجمعية الخيرية ولغيرها من أعمال البر. وما كل من يسأل لنفسه يسأل تكثراً أو يجعل السؤال حرفة. والأصل في المؤمن أن يكون عزيز النفس متنزهاً عن الحرام فلا يسأل إلا لضرورة تبيح له السؤال فينبغي أن يجعل الغني قدراً معيناً من ماله الذي يعده للصدقات لما يعرض من أمثال هذه الحاجات أو الضرورات. ومن يعلم إنه يسأل لنفسه تكثراً كالشحاذين الذين جعلوا السؤال حرفة وهم قادرون على العمل فلا يعطون إذ لا حق لهم في هذا المال كما علم من الأحاديث السابقة وقد رأى عمر رضي الله عنه سائلاً يحمل جراباً فأمر أن ينظر ما فيه فإذا هو خبز فأمر بأن يؤخذ منه ويلقى إلى ابل الصدقة.

ثم قال تعالى بعد بيان أحق الناس بالصدقة: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَيْسَ اللَّهُ بِهِ عَلِيمٌ﴾ لا يخفى عليه حسن النية فيه وتحري النفع به ووضعه في موضعه وإيتائه حق الناس فأحقهم به، فهو يجازي عليه بحسب ذلك. فالجملة تذييل مرغوب في الإنفاق على الوجه الذي سبقت الهداية إليه.

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢٧٢).

كل ما تقدم من الآيات في الإنفاق كان في الترغيب فيه وبيان فوائده في أنفس المنفقين وفي المنفق عليهم وفي الأمة التي يكفل أقوياءها وضعفاءها وأغنياءها فقراءها ويقوم فيها القادرون بالمصالح العامة وفي آداب النفقة وفي المستحق لها وأحق الناس بها ونحو ذلك من الأحوال إلا ما يتعلق بالزمان، فقد ذكره الله تعالى في قوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ وفيه بيان عموم الأوقات مع عموم الأحوال من الإظهار والإخفاء، وفي تقديم الليل على النهار والسر على العلانية إيدان بتفضيل صدقة السر ولكن الجمع بين السر والعلانية يقتضي أن لكل منها موضعاً تقتضيه الحال وتفضله المصلحة لا يحل غيره محله وجه كل في تفسير ٢٧١ ﴿إن تبدوا الصدقات﴾ وهؤلاء الذين ينفقون أموالهم في كل وقت وكل حال لا يقبضون

أيديهم مهما لاح لهم طريق للإنفاق هم الذين بلغوا نهاية الكمال في الجود والسخاء وطلب مرضاة الله تعالى .

وقد ورد أن الآية نزلت في الصديق الأكبر عليه الرضوان إذ أنفق أربعين ألف دينار . قيل اتفق أن كان عشرة منها بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية . ونقل الألوسي عن السيوطي أن خبر تصدقه بأربعين ألفاً رواه ابن عساكر في تاريخه عن عائشة ، ولكن ليس فيه أن الآية نزلت في ذلك . وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وغيرهما بسند ضعيف عن ابن عباس رضي الله عنهما إنها نزلت في علي رضي الله عنه كانت له أربعة دارهم فأنفق بالليل درهماً وبالنهار درهماً وسراً درهماً وعلانية درهماً . وفي رواية الكلبي فقال له رسول الله ﷺ « ما حملك على هذا؟ قال حملني أن أستوجب على الله الذي وعدني فقال له رسول الله ﷺ « ألا أن ذلك لك » والعبارة تدل على أنه أنفق ذلك بعد نزول الآية .

وأخرج ابن المنذر عن سعيد بن المسيب إنها نزلت في عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف إذ أنفقا في جيش العسرة . وأخرج الطبراني وابن أبي حاتم إنها نزلت في أصحاب الخيل وفي إسناد هذه الرواية مجهولان . فلم يصح في سبب نزولها شيء . ومعناها عام أي الذين ينفقون أموالهم في كل وقت وكل حال ، لا يحصون الصدقة في الأيام الفاضلة أو رؤوس الأعوام ولا يمتنعون عن الصدقة في العلانية إذا اقتضت الحال العلانية ، وإنما يجعلون لكل وقت حكمه ولكل حال حكمها إذ الأوقات والأحوال لا تقصد لذاتها وقوله : ﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ يشعر بأن هذا الأجر عظيم ، وفي إضافتهم إلى الرب ما فيها من التكريم ، ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ يوم يخاف البخلاء الممسكون من تبعة بخلهم : ﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ وقد تقدم تفسير مثل هذا الوعد الكريم .

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ ﴿٢٧٧﴾ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٨﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٩﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا

(\*) هذه الآية لم تعد في المصحف الذي طبعه فلوجل في ألمانيا فهي تابعة للتي قبلها عنده . وهي ٢٧٧ في عده . وفي الآية التي بعد هذه يتفق مع المصحف المطبوع في الأستانة ويتفقان مع المدني الأول كلهم يعدونها ٢٧٨ .

فَأَذْنُوبًا يَحْرَبِ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾  
 وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرٍ فَنظِيرُهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾  
 وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾

نزلت هذه الآيات في تحريم الربا الذي كان معروفاً في الجاهلية يأتيه اليهود والمشركون. وهي من آخر القرآن نزولاً كما سيأتي. وذكرت في النظم بعد آيات الصدقة التي كان آخرها آية الكاملين في السخاء والجود الذين ينفقون في عامة الأوقات والأحوال، لما بينها من التناسب بالتضاد. فالمتصدق يعطي المال بغير عوض يقابله والمرابي يأخذ المال بغير عوض يقابله. وإننا نذكر تفسير الآيات ثم نفيض الكلام في مسألة الربا وحكمة تحريمه. لأن لهذه المسألة شأناً كبيراً في حياة الأمم السياسية والاجتماعية في هذا العصر ويزعم بعض المتفرنجين من المسلمين أن تحريم الربا هو العقبة الكؤود في طريق مجاراة المسلمين للأمم الغربية في الثروة التي هي مناط العزة والقوة.

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْمَنِ﴾ تنفير من الربا وتبشيع لحال آكله. والمراد بالأكل الأخذ لأجل التصرف وأكثر مكاسب الناس تنفق في الأكل ومن تصرف في شيء من مال غيره يقال آكله وهضمه أي أنه تصرف فيه تمام التصرف حتى لا مطمع في رده والربا في اللغة الزيادة يقال ربا الشيء يربو إذا زاد على ما كان عليه ومنه الرابية لما علا من الأرض فزاد على ما حوله. وتعريف الربا للعهد أي لا تأكلوا الربا الذي عهدتم في الجاهلية وذكر ابن جرير في تفسير الآية وتفسير آية آل عمران كيفية ذلك قال: وكان أكلهم ذلك في جاهليتهم أن الرجل كان يكون له على الرجل مال إلى أجل فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه فيقول له الذي عليه المال: أخرجني دينك وأزيدك على مالك فيفعلان ذلك فذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة فنهاهم الله عز وجل في إسلامهم عنه. اهـ. وذكر وقائع للجاهلية في ذلك سنقلها عنه في موضعها.

وأما قيام آكلي الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فقد قال ابن عطية في تفسيره: المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبط المصروع كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة قد جن. أقول: وهذا هو المتبادر ولكن ذهب الجمهور إلى خلافة وقالوا إن المراد بالقيام من القبر عند البعث وأن الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين. روى ذلك عن ابن عباس وابن مسعود بل روى الطبراني من حديث عوف بن مالك مرفوعاً «إياك والذنوب التي لا تغفر - الغلول فمن غل شيئاً أتى به يوم القيامة، والربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط»

أقول: والمتبادر إلى جميع الأفهام ما قال ابن عطية لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث وهذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سنده وهي لم تنزل مع القرآن ولا جاء المرفوع منها مفسراً للآية. ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قاله ابن عطية إلا من لم يظهر له صحته في الواقع. وكان الوضاعون الذين يختلقون الروايات يتحرون في بعضها ما أشكل عليهم ظاهره من القرآن فيضعون له رواية يفسرونه بها وقلما يصح في التفسير شيء كما قال الإمام أحمد.

أما ما قاله ابن عطية فهو ظاهر في نفسه فإن أولئك الذين فتنهم المال واستعبدهم حتى ضريت نفوسهم بجمعه وجعلوه مقصوداً لذاته وتركوا لأجل الكسب به جميع موارد الكسب الطبيعي تخرج نفوسهم عن الاعتدال الذي عليه أكثر الناس ويظهر ذلك في حركاتهم وتقلبهم في أعمالهم، كما تراه في حركات المولعين بأعمال البورصة والمغرمين بالقمار يزيد فيهم النشاط والانهماك في أعمالهم حتى يكون خفة تعقبها حركات غير منتظمة وهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم وبين تخبط الممسوس فإن التخبط من الخبط وهو ضرب غير منتظم، وكخبط العشواء. وبهذا يمكن الجمع بين ما قاله ابن عطية وما قاله الجمهور. ذلك بأنه إذا كان ما شنع به على المرابين من خروج حركاتهم عن النظام المألوف هو أثر اضطراب نفوسهم وتغير أخلاقهم كان لا بد أن يبعثوا عليه. فإن المرء يبعث على ما مات عليه لأنه يموت على ما عاش عليه وهناك تظهر صفات النفس الخسيسة في أقبح مظاهرها، كما تتجلى صفات النفس الزكية في أبهى مجالها.

ثم إن التشبيه مبني على أن المصروع الذي يعبر عنه بالممسوس يتخبطه الشيطان أي إنه يصرع بمس الشيطان له، وهو ما كان معروفاً عند العرب وجارياً في كلامهم مجرى المثل. قال البيضاوي في التشبيه «وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشواء» اهـ وتبعه أبو السعود كعادته فذكر عبارته بنصها. فالآية على هذا لا تثبت أن الصرع المعروف يحصل بفعل الشيطان حقيقة ولا تنفي ذلك. وفي المسألة خلاف بين العلماء أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة أن يكون للشيطان في الإنسان غير ما يعبر عنه بالوسوسة. وقال بعضهم إن سبب الصرع مس الشيطان كما هو ظاهر التشبيه، وإن لم يكن نصاً فيه - وقد ثبت عند أطباء هذا العصر أن الصرع من الأمراض العصبية التي تعالج كأمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج الحديثة. وقد يعالج بعضها بالأوهام وهذا ليس برهاناً قطعياً على أن هذه المخلوقات الخفية التي يعبر عنها بالجن يستحيل أن يكون لها نوع اتصال بالناس المستعدين للصرع، فتكون من أسبابه في بعض الأحوال والمتكلمون يقولون إن الجن



أجسام حية خفية لا ترى وقد قلنا في (المنار) غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض. قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخز الجن. على أننا نحن المسلمين لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبتته العلم وقرره الأطباء، أو إضافة شيء إليه مما لا دليل في العلم عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم.

قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا﴾ أي ذلك الأكل للربا مسبب عن استحلالهم له وجعله كالبيع وما هو كالبيع فإن البيع معاوضة بين شيئين وأما الربا الذي كانوا يأكلونه فهو زيادة عن دينهم يزيدونها عند تأخير الأجل لا يقابلها شيء وما يؤخذ بغير مقابل فهو من الباطل لذلك حرم الله الربا دون البيع فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ولو كانا متساويين لما اختلف حكمهما عند أحكم الحاكمين فكل ما فيه معاوضة صحيحة من أكل أموال الناس بالباطل الذي لا يقابله عوض فهي بيع حلال، وإنما تحرم الزيادة التي يأخذها صاحب المال لأجل التأخير في الأجل وهي لا معاوضة فيها ولا مقابل لها فهي ظلم. وسيأتي في آية أخرى تعليل تحريم الربا بكونه ظلماً. هذا ما يظهر لنا في معنى هذه العبارة وترى مفسرينا قد بنوا كلامهم فيها على تسليم كون البيع مثل الربا إذ جعلوا تحريم الربا بمعنى الأمر التعبدي وقالوا إن معناه أن الله تعالى رد عليهم بأن أحل هذا وحرم هذا فيجب أن يطاع.

ويظهر من عبارة ابن جرير أن هذا القول الذي أسند إليهم على ظاهره قال: «هذا الذي ذكرنا أنه يصيبهم يوم القيامة من قبح حالهم ووحشة قيامهم من قبورهم وسوء ما حل بهم من أجل أنهم كانوا في الدين يكذبون ويفترون ويقولون إنما البيع الذي أحله الله لعباده مثل الربا. وذلك أن الذين كانوا يأكلون الربا من أهل الجاهلية كان إذا حل مال أحدهم على غريمه يقول الغريم لغريم الحق زدني في الأجل وأزيدك في مالك فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا لا يحل فإذا قيل لهما ذلك قالا سواء علينا زدنا في أول البيع أو عند محل المال. فكذبهم الله تعالى في قيلهم فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾: ثم قال في تفسير هذا ما نصه - يعني جل ثناؤه. وأحل الله الأرباح في التجارة والشراء والبيع وحرم الربا، يعني الزيادة التي يزداد رب المال بسبب زيادته غريمه في الأجل وتأخيره دينه عليه. يقول عز وجل: وليست الزيادة اللتان إحداهما من وجه البيع والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل سواء وذلك أني حرمت إحدى الزياتين وهي التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل، وأحللت الأخرى منهما وهي التي من وجه الزيادة على رأس المال الذي ابتاع به البائع

سلعته التي يبيعهها فيستفضل فضلها. فقال الله عز وجل ليست الزيادة من وجه البيع نظير الزيادة من وجه الربا، لأنني أحللت البيع وحرمت الربا والأمر أمرى والخلق خلقي أقضي فيهم بما أشاء وأستعبدهم بما أريد، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي» اهـ.

أقول: أما ما قاله في بيان الفرق بين الزيادتين فهو الصواب وما ذكره في معنى الربا هو الذي كان معهوداً عندهم، وهو ما يسميه الفقهاء ربا النسيئة كما تقدم. وأما قوله إنهم كان يقال لهم هذا ربا محرم وكانوا يجيبون بما حكى الله عنهم فليست الآية نصاً فيه إذ الحكاية عن الأحوال بالأقوال من الأساليب المعروفة عند العرب ويتوقف جعل القول على حقيقته على إثبات اعتقاد العرب بتحريم الربا أو على جعل الآية خاصة باليهود. فإن الربا محرم في شريعتهم وهم أشد الخلق مراباة وكانوا يستحلون أكل أموال العرب بكل نوع من أنواع الباطل: ﴿ويقولن ليس علينا في الأميين سبيل﴾ [آل عمران: ٧٥] وإنما حرم علينا أكل أموال إخواننا الإسرائيليين: ولا دليل على التخصيص، بل الآيات نزلت في وقائع لغيرهم كما سيأتي. ثم إن ما علل به كون إحدى الزيادتين ليست كالأخرى وهو أن الله حرمها يقال فيه: إنها ليست مثلها في الواقع ونفس الأمر كما بين هو، ولا في النفع والضرر كما سنبين. ولذلك حرمها الله تعالى فما حرم الله تعالى شيئاً إلا لأنه ضار في نفسه، ولا أحل شيئاً إلا وهو نافع في نفسه.

ثم قال تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ تقدم الكلام في معنى الوعظ وكون أحكام القرآن مقرونة بالمواعظ في تفسير آية ٢٣٢ أي فمن بلغه تحريم الله تعالى للربا ونهيه عنه فترك الربا فوراً بلا تراخ ولا تردد، انتهاء عما نهى الله عنه فله ما كان أخذه فيما سلف من الربا لا يكلف رده إلى من أخذه منهم، بل يكتفي منه بأن لا يضاعف عليهم بعد البلاغ شيئاً: ﴿وَأْمُرُهُمْ إِلَى اللَّهِ﴾ يحكم فيه بعدله، ومن العدل أن لا يؤاخذ بما أكل من الربا قبل التحريم وبلوغه الموعظة من ربه، ولكن العبارة تشعر بأن إباحة أكل ما سلف رخصة للضرورة وتوميء إلى أن رد ما أخذه من قبل النهي إلى أربابه الذين أخذ منهم من أفضل العزائم ألم تر أنه عبر عن إباحة ما سلف باللام ولم يقل كما قال بعد ذكر كفارة صيد المحرم: ﴿عفا الله عما سلف﴾ [المائدة: ٩٥] وإنه عقب هذه الإباحة بإيهاهم الجزاء وجعله إلى الله والمعهود في أسلوبه أن يصل مثل ذلك بذكر المغفرة والرحمة، كما قال في آخر آية محرمات النساء: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ [النساء: ٢٣] أباح أكل ما سلف قبل التحريم وأبهم جزاء آكله. لعله يغص بأكل ما في يده منه فيرده إلى صاحبه، ولكنه صرح بأشد الوعيد على من أكل شيئاً بعد النهي

فقال: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ أي ومن عاد إلى ما كان يأكل من الربا المحرم بعد تحريمه فأولئك البعداء عن الاتعاظ بموعظة ربهم الذي لا ينهاهم إلا عما يضر بهم في أفرادهم أو جميعهم هم أهل النار الذين يلازمونها كما يلازم الصاحب صاحبه فيكونون خالدين فيها.

وقد أول الخلود المفسرون لتتفق الآية مع المقرر في العقائد والفقهاء ومن كون المعاصي لا توجب الخلود في النار. فقال أكثرهم إن المراد: ومن عاد إلى تحليل الربا واستباحته اعتقاداً وردّه بعضهم بأن الكلام في أكل الربا وما ذكر عنهم من جعله كالبيع هو بيان لرأيهم فيه قبل التحريم فهو ليس بمعنى استباحة المحرم، فإذا كان الوعيد قاصراً على الاعتقاد بحله لا يكون هناك وعيد على أكله بالفعل. والحق أن القرآن فوق ما كتب المتكلمون والفقهاء يجب إرجاع كل قول في الدين إليه ولا يجوز تأويل شيء منه ليوافق كلام الناس. وما الوعيد بالخلود هنا إلا كالوعيد بالخلود في آية قتل العمد، وليس هناك شبهة في اللفظ على إرادة الاستحلال. ومن العجيب أن يجعل الرازي الآية هنا حجة على القائلين بخلود مرتكب الكبيرة في النار، انتصاراً لأصحابه الأشاعرة.

وخير من هذا التأويل تأويل بعضهم للخلود بطول المكث أما نحن فنقول: ما كل ما يسمى إيماناً يعصم صاحبه من الخلود في النار، الإيمان إيمانان - إيمان لا يعدو التسليم الإجمالي بالدين الذي نشأ فيه المرء أو نسب إليه، ومجاراة أهله ولو بعدم معارضتهم فيما هم عليه، وإيمان هو عبارة عن معرفة صحيحة بالدين عن يقين بالإيمان، متمكنة في العقل بالبرهان، مؤثرة في النفس بمقتضى الإذعان، حاکمة على الإرادة المصرفة للجوارح في الأعمال، بحيث يكون صاحبها خاضعاً لسلطانها في كل حال، إلا ما لا يخلو عنه الإنسان، من غلبة جهالة أو نسيان، وليس الربا من المعاصي التي تنسى أو تغلب النفس عليها خفة الجهالة والطيش، كالحدة وثورة الشهوة، أو يقع صاحبها منها في غمرة النسيان كالغيبية والنظرة، فهذا هو الإيمان الذي يعصم صاحبه بإذن الله، من الخلود في سخط الله، ولكنه لا يجتمع مع الإقدام على كبائر الإثم والفواحش عمداً، إشاراً لحب المال واللذة على دين الله وما فيه من الحكم والمصالح. وأما الإيمان الأول فهو صوري فقط، فلا قيمة له عند الله تعالى لأنه تعالى لا ينظر إلى الصور والأقوال، ولكن ينظر إلى القلوب والأعمال، كما ورد في الحديث<sup>(١)</sup>. والشواهد على هذا الذي قررناه في كتاب الله تعالى كثيرة جداً وهو

(١) لفظ الحديث: «إن الله لا ينظر إلى صورتكم... ولكن ينظر إلى قلوبكم»، أخرجه مسلم في البر

حديث ٣٢، وابن ماجه في الزهد باب ٩، وأحمد في المسند ٢/٢٨٥، ٥٣٩.

مذهب السلف الصالح، وإن جهله كثير ممن يدعون اتباع السنة حتى جرؤا الناس على هدم الدين، بناء على أن مدار السعادة على الاعتراف بالدين وإن لم يعمل به حتى صار الناس يتبجحون بارتكاب الموبقات مع الاعتراف بأنها من كبائر ما حرم كما بلغنا عن بعض كبرائنا أنه قال: إنني لا أنكر أنني آكل الربا ولكنني مسلم أعترف بأنه حرام. وقد فاته أنه يلزمه بهذا القول الاعتراف بأنه من أهل هذا الوعيد وبأنه يرضى أن يكون محارباً لله ولرسوله وظالمات لنفسه وللناس كما سيأتي في آية أخرى فهل يعترف بالملزوم أم ينكر الوعيد المنصوص فيؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض؟ نعوذ بالله من الخذلان.

ثم بين الله تعالى الفرق بين الربا والصدقة، إذ جاء الكلام عنه بعد الكلام عنها ببيان أثرهما فقال: ﴿يَمْحُو اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتُ﴾ فسروا محق الله الربا بإذهاب بركته وإهلاكه أو إهلاك المال الذي يدخل فيه وقد اشتهر هذا حتى عرفه العامة فهم يذكرون دائماً ما يحفظون من أخبار آكلي الربا الذين ذهب أموالهم وخربت بيوتهم. وفي حديث ابن مسعود عند أحمد وابن ماجه والحاكم وأخرجه ابن جرير في التفسير «إن الربا وإن كثر فعاقبته تصير إلى قل»<sup>(١)</sup> وقال الضحاك إن هذا المحق في الآخرة، بأن يبطل ما يكون منه مما يتوقع نفعه، فلا يبقى لأهله منه شيء.

وقال الأستاذ الإمام: ليس المراد بهذا المحق محق الزيادة في المال فإن هذا مكابرة للمشاهدة والأخبار، وإنما المراد ما يلاقي المرابي من عداوة الناس وما يصاب به في نفسه من الوسوس وغيرها. أما عداوة الناس فمن حيث هو عدو المحتاجين وبغيض المعوزين، وقد تفضي العداوة والبغضاء إلى مفسد ومضرات، واعتداء على الأموال والأنفس والثمرات، وقد ظهر أثر ذلك في الأمم التي فشا فيها الربا إذ قام الفقراء فيها يعادون الأغنياء ويتألب العمال عليهم حتى صارت هذه المسألة أعقد المسائل عندهم. وأما ما يصاب به في نفسه من الوسوس والأوهام فهو ما لا يعرفه إلا من راقب هؤلاء العابدين للمال وبلا أخبارهم. ولا أذكر عنه مثلاً على ذلك وما الأمثال فيه بقليلة. فمنهم من يشغله المال عن طعامه وشرابه وعن أهله وولده حتى يقصر في حق نفسه وحقوقهم تقصيراً يفضي إلى الخسر أو المهانة والذل، ومنهم من يركب لذلك الصعب ويقتحم الخطر حتى يكون من الهالكين.

وأقول: المحق في اللغة محو الشيء والذهاب به كمحاق القمر وكل ما لا يحسن المرء عمله محقه كما في الأساس، فلعل المراد بمحق الربا محو ما يطلب الناس بزيادة المال من اللذة وبسطة العيش والجاه والمكانة وزيادة الربا تذهب بذلك

(١) أخرجه أحمد في المسند ١/٣٩٥، ٤٢٤، وابن ماجه في التجارات باب ٥٨.

لاشتغال المرابي غالباً عن اللذة وخفض المعيشة بولفه في ماله ولمقت الناس إياه وكراحتهم له كما علم مما تقدم فهو لم يحسن التصرف في التوصل إلى ثمرة المال . وأما إرباء الصدقات فهو زيادة فائدتها وثمرتها في الدنيا وأجرها في الآخرة كما تقدم في تفسير آيات الصدقة ومضاعفة الله إياها «فمعنى» يحق الله الربا ويربي الصدقات ، أن سنته قضت في عابد المال الذي لا يرحم معوزاً ولا ينظر معسراً إلا بمال يأخذه ربا بدون مقابل أن يكون محروماً من الثمرة الشريفة للثروة وهي كون صاحبها ناعماً عزيزاً شريفاً عند الناس لكونه مصدراً لخيرهم والتفضل عليهم وإعانتهم على زمنهم ، كما يكون محروماً في الآخرة من ثواب المال فهو في عدم انتفاعه بماله هذا الضرب من الانتفاع كمن محق ماله وهلك . وقضت سنته في المتصدق أن يكون انتفاعه بماله أكبر من ماله (وقد تقدم شرح ذلك فلا نعيده) وفي حديث أبي هريرة عند الشيخين أنه ﷺ قال : «من تصدق بعدل ثمرة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا طيباً - فإن الله تعالى يقبلها بيمينه ثم يربها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه، حتى تكون مثل الجبل»<sup>(١)</sup> والحديث من باب التمثيل كما هو ظاهر .

قال تعالى : ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ قالوا لا يحب لا يرضى ، والكفار المستحل للربا ، والأثيم المقيم على الإثم . وأقول : إن حب الله للعبد شأن من شؤونه يعرف باستعمال العبد إتمام حكم الله في صلاح عباده ونفي هذا الحب يعرف بضد ذلك . والكفار هنا هو المتماذي على كفر أنعام الله عليه بالمال إذ لا ينفق منه في سبيله ولا يواسي به المحتاجين من عباده والأثيم هو الذي جعل المال آلة لجذب ما في أيدي الناس إلى يده فافترص إفسارهم ، لاستغلال اضطرارهم .

ثم قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ أي صدقوا تصديق إذعان بما جاء من عند الله في هذه المسألة كغيرها ﴿وَعَكَلُوا أَفْئِدَتِهِمْ﴾ أي الأعمال التي تصلح بها نفوسهم وشأن من يعيش معهم ، ومنها مواساة المحتاجين ، والرحمة بالبائسين ، وإنظار المعسرين ، ومن سنة القرآن أن يقرن الإيمان بالعمل الصالح في مقام الوعد لأن الإيمان الحقيقي المقرون بالإذعان يتبعه العمل الصالح حتماً لا يتخلف عنه وهذا برهان على ما قلناه في تفسير الآية السابقة ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ التي تذكر المؤمن بالله تعالى فتزيد في إيمانه وحبه لربه ومراقبته له حتى تسهل عليه طاعته في كل شيء

(١) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٨ ، والتوحيد باب ٢٣ ، ومسلم في الزكاة حديث ٦٣ ، ٦٤ ، والترمذي في الزكاة باب ٢٨ ، والنسائي في الزكاة باب ٤٨ ، وابن ماجه في الزكاة باب ٢٨ ، والدارمي في الزكاة باب ٣٥ ، ومالك في الصدقة حديث ١ ، وأحمد في المسند ٢/٢٦٨ ، ٣٣١ ، ٣٨٢ ، ٤٠٤ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٣١ ، ٤٧١ ، ٥٣٨ ، ٥٤١ ، ٢٥١/٦ .

﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ التي تزكي النفس من رذيلة البخل والحرص وتمرنها على أعمال البر حتى تسهل عليها ويكون ترك أكل أموال الناس بالربا أسهل. وذكر الصلاة والزكاة بعد الأعمال الصالحة التي تشملهما لأنهما أعظم أركان العبادة النفسية والمالية، فمن أتى بهما كاملتين سهل عليه كل عمل صالح ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ تقدم نظير هذا الجزاء قريباً فلا حاجة لإعادة التذكير بمعناه. وجملة الآية تعريض بأكل الربا - كأنه يقول لو كان من هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات الخ، لكف عنه ولكنه كفار أئيم - وتمهيد لما بعدها وهو.

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾. وصفهم بالإيمان وذكرهم بالتقوى ثم انتقل إلى الأمر بترك ما بقي من الربا لمن كانوا يرابون منهم عند غرمانهم ثم وصل ذلك بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ قال الأستاذ الإمام أي إن كان إيمانكم تاماً شاملاً لجميع ما جاء به محمد ﷺ من الأحكام فذروا بقايا الربا وقد عهد في الأسلوب العربي أن يقال: إن كنت متصفاً بهذا الشيء فافعل كذا: ويذكر أمراً من شأنه أن يكون أثراً لذلك الوصف. أقول: ويؤخذ من هذا أن من لم يترك ما بقي من الربا بعد نهي الله تعالى عنه وتوعده عليه فلا يعد من أهل هذا الإيمان التام الشامل؛ الذي له السلطان الأعلى على إرادة العامل، وهذا يؤيد ما قلناه في مسألة خلود من عاد إلى الربا بعد تحريمه في النار. ومن الناس من يؤمن ببعض الكتاب إيماناً يبعث على العمل ويكفر ببعض فلا يذعن له ويعمل به، فهو يجحده بفعله وإن أقر به بلسانه، ولا يعتد الله بإيمانه إلا إذا صدق قلبه وعمله لسانه «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»<sup>(١)</sup>.

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ أي فإن لم تتركوا ما بقي لكم من الربا كما أمرتم فاعلموا واستيقنوا بأنكم على حرب من الله ورسوله إذ نبذتم ما جاءكم به رسوله عنه. فقوله فأذنوا كقوله فاعلموا وزناً ومعنى وهي قراءة الجمهور، وقرأ حمزة وعاصم في رواية ابن عياش (فأذنوا) بمد الألف من الإيذان بمعنى الإعلام أي فاعلموا أنفسكم - أي ليعلم بعضكم بعضاً - أو المسلمين بأنكم محاربون لله ورسوله بالخروج عن الشريعة وعدم الخضوع للحكم وهذا يستلزم أن يكونوا عالمين بذلك، كأنه يقول إن عدم الخضوع للأمر خروج عن الشريعة فهو إعلام للمسلمين بأنكم خارجون عن حكم الله ورسوله محاربون لهما. فسر الأستاذ الإمام حرب الله لهم بغضبه وانتقامه. قال ونحن إن لم نر أثر هذا في الماضين فلإننا نراه في الحاضرين ممن أصبحوا بعد الغني يتكففون ومن باتوا والمسألة الاجتماعية (مناصبه العمال لأرباب الأموال)

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن باب ٣.

تهددهم بالويل والشبور. وأما الحرب من رسوله لهم فهي مقاومتهم بالفعل في زمنه، واعتبارهم أعداء له في هذا الزمن الذي لا يخلفه فيه أحد يقيم شرعه ﴿وَإِنْ تَبَيَّنَ﴾ ورجعتم عن الربا امتثالاً وخضوعاً ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ﴾ غرماءكم بأخذ الزيادة ﴿وَلَا تَظْلَمُونَ﴾ بنقص شيء من رأس المال بل تأخذونه كاملاً.

روى ابن جرير عن السدي أن الآيتين نزلتا في العباس بن عبد المطلب - عم النبي ﷺ - ورجل من بني المغيرة كانا شريكين في الجاهلية أسلفا في الربا إلى أناس من ثقيف من بني عمرو وهم بنو عمرو بن عمير، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فأنزل الله ذروا ما بقي من فضل كان في الجاهلية من الربا. وأخرج عن ابن جريج قال كانت ثقيف قد صالحت النبي ﷺ على أن مالهم من ربا على الناس وما كان للناس عليهم من ربا فهو موضوع فلما كان فتح مكة استعمل عتاب بن أسيد على مكة وكانت بنو عمرو بن عمير بن عوف يأخذون الربا من بني المغيرة، وكانت بنو المغيرة يربون لهم في الجاهلية فجاء الإسلام ولهم عليهم مال كثير فأتاهم بنو عمرو يطلبون رباهم فأبى بنو المغيرة أن يعطوهم في الإسلام ورفعوا ذلك إلى عتاب بن أسيد فكتب عتاب إلى رسول الله ﷺ فنزلت. فكتب بها رسول الله ﷺ إلى عتاب وقال: «إن رضوا وإلا فآذنتهم بحرب». وأخرج أبو يعلى في مسنده وابن منده من طريق الكلبي عن ابن صالح عن ابن عباس نحوه.

وفي الآية أن الربا حرم لأنه ظلم ولكن بعض ما يعده الفقهاء منه لا ظلم فيه بل ربما كان فيه فائدة للأخذ والمعطي.

﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرٍ فَنظِرَةٌ لِيَّ مَيْسَرَةً﴾ أي وإن وجد غريم معسر من غرمائكم فأنظروه وأمهلوه إلى وقت يسار يتمكن فيه من الأداء وقرأ حمزة ونافع ميسرة بضم السين وهي لغة كالفتح الذي قرأ به الباقر. روي أن بني المغيرة قالوا لبني عمرو بن عمير في القصة السابقة - نحن اليوم أهل عسرة فأخرونا إلى أن تدرك الثمرة فأبوا فنزلت الآية في قصتهم كالأيتين قبلها ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أصل «تصدقوا» تتصدقوا قرأ عاصم بتخفيف الصاد بحذف إحدى التائين والباقر بتشديدها للإدغام أي وتصدقكم على المعسر بوضع الدين عنه وإبرائه منه خير لكم من إنظاره فهو ندب إلى الصدقة والسماح للمدين المعسر لما فيه من التعاطف والتراحم بين الناس وبر بعضهم ببعض وذلك من أعظم أسباب هناء المعيشة وحسن حال الأمة ولذلك نبه إلى العلم بذلك فقال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ لأن من لا يعلم وجه الخيرية في شيء لا يعملها ومن علم عمل حتماً أي إن كنتم تعلمون أنه خير لكم عملتم به وعاملتم إخوانكم بالمسامحة فعليكم بالعلم الذي يهديكم إلى خير العمل الذي يقرب بعضكم من بعض ويجعلكم متحابين متوادين. وقد استدل بعضهم بالآية على وجوب إنظار المعسر

مطلقاً وبعضهم على وجوب ذلك في دين الربا خاصة وقالوا إن هذا الواجب يفضله شيء مندوب وهو الإبراء والتصدق على المعسر فإنه ليس بواجب اتفاقاً وقيل إن المراد بالتصدق هنا الإنظار كأنه يقول وهذا الإنظار الذي أمرتم به خير لكم وهو خلاف المتبادر.

ثم ختم جل ثناؤه آيات الربا بهذه الموعظة العامة التي تسهل على المؤمن إذا وعاهها السماح بالمال بل وبالنفس رجاء أن يلقي الله تعالى على أحسن حال من الفضل والكمال فقال: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ قرأ أبو عمرو ويعقوب (ترجعون) بفتح الفاء وكسر الجيم من رجع والباقون (ترجعون) بضم التاء وفتح الجيم من أرجع بالبناء للمفعول. أي واحذروا يوماً عظيماً ترجعون فيه من غفلاتكم وشواغل الحياة الجسدية التي تشغلكم عن مراقبة الله فتصيرون إلى الله أي إلى الاستغراق في العلم والشعور بأنه لا سلطان إلا سلطانه ولا ملك إلا له.

ذكر معنى ذلك الأستاذ الإمام وقال ما معناه مبسوطاً (\*): أما حقيقة الرجوع فلا تصح هنا لأننا ما غبنا عن الله طرفة عين ولا يمكن أن نغيب عنه فنرجع إليه ولكن الإنسان في غفلته وشغله بشؤونه الحيوانية يتوهم أن له استقلالاً تاماً بنفسه وأن له رؤساء وأمراء يخافهم ويرجوهم ويرى أنه تعرض له حاجات وضرورات يجب عليه أن يستعد لها بتكثير المال وجمعه من حرام وحلال. فأمثال هذه الخواطر تكون له شغلاً شاغلاً ربما يستغرق وقته فيصرفه عن التفكير في منافع التسامح في معاملة الناس والتصدق على المحتاج منهم فكان أنفع دواء لمرض انصراف النفس عن التفكير في سلطان الله وقدرته، والتقرب إليه بما فيه تمام حكمته، التذكير بيوم القيامة الذي تبطل فيه هذه الشواغل، وتتلاشى هذه الصوارف؛ حتى لا يشغل الإنسان فيه شيء ما عن الله تعالى وما أعده من الجزاء للعباد على قدر أعمالهم. ولذلك قال بعد التذكير بالرجوع إليه ﴿ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ أي تجازى على ما عملت في الدنيا جزاء وافياً ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ أي لا ينقصون من أجورهم شيئاً بل قد يزداد المحسنون منهم فيعطون أكثر مما يستحقون على إحسانهم كما ثبت في آيات أخرى أخرج البخاري عن ابن عباس أن آخر آية نزلت آية الربا<sup>(١)</sup>. وأخرج البيهقي عن عمر مثله.

قال في الإتيان: والمراد بها ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من

(\*) إن ما في مذكرتي عنه لا يبلغ خمسة أسطر معناها بالإجمال إنه إذا كان يوم القيامة زالت الشواغل التي كانت تصرف الإنسان عن ربه في الدنيا وبالتفصيل ما ذكرنا (المؤلف).

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٢، باب ٥٤، وابن ماجه في التجارات باب ٥٨، والدارمي في المقدمة باب ١٨، وأحمد في المسند ٣٦/١، ٥٠.



الربا ﴿ وعند أحمد وابن ماجه عن عمر . من آخر ما نزل آية الربا: وعند ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري قال: خطبنا عمر فقال: إن من آخر القرآن نزولاً آية الربا. وأخرج النسائي من طريق عكرمة عن ابن عباس قال آخر شيء نزل من القرآن ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه﴾ الآية. وأخرج ابن مردويه نحوه من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس بلفظ: آخر آية نزلت. وأخرجه ابن جرير من طريق العوفي والضحاك عن ابن عباس. وقال الفريابي في تفسيره حدثنا سفيان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال آخر آية نزلت: ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ وكان بين نزولها وبين موت النبي ﷺ أحد وثمانون يوماً. ثم ذكر في الإتقان مثله عن سعيد بن جبير عند ابن أبي حاتم إلا أنه قال عاش بعد نزول هذه الآية تسع ليال ومثله عن ابن جريج عند ابن جرير.

وعن ابن شهاب عند أبي عبيد أن آخر القرآن عهداً بالعرش آية الربا وآية الدين. وعن سعيد بن المسيب عند ابن جرير مثل هذا اللفظ في آية الدين فقط. قال السيوطي بعد ذلك: ولا منافاة عندي بين هذه الروايات في آية الربا وآية ﴿واتقوا يوماً﴾ وآية الدين لأن الظاهر أنها نزلت دفعة واحدة كترتيبها في المصحف، ولأنها في قصة واحدة، فأخبر كل عن بعض ما نزل بأنه آخر وذلك صحيح اهـ أي إن كل مخبر ذكر ذلك في سياق يقتضيه. وقيل غير ما ذكر في آخر القرآن نزولاً وفي مدة بقائه ﷺ بعد نزول ﴿واتقوا يوماً﴾ الآية. وورد أنه قال «اجعلوها بين آية الربا وآية الدين» وفي رواية أخرى «جاءني جبريل فقال اجعلوها على رأس مائتين وثمانين آية من البقرة» وهكذا كان شأنه ﷺ في ترتيب الآيات.

## فصل في حكمة تحريم الربا

قال الأستاذ الإمام في الدرس ما مثاله: يقول كثير من الناس الذين تعلموا وتربوا تربية عصرية وأخذوا الشهادات من المدارس بل ومن هم أكبر من هؤلاء أن المسلمين منوا بالفقر وذهبت أموالهم إلى أيدي الأجانب وفقدوا الثروة والقوة بسبب تحريم الربا فإنهم لاحتياجهم للأموال يأخذونها بالربا من الأجانب ومن كان غنياً منهم لا يعطى بالربا. فمال الفقير يذهب ومال الغني لا ينمو. ويجعلون هذه المسألة أهم المسائل الاجتماعية والعمرائية عند المسلمين يعنون أنه ما جنى على المسلمين إلا دينهم. قال: وهذه أوهام لم تقل عن اختبار فإن المسلمين في هذه الأيام لا يحكمون الدين في شيء من أعمالهم ومكاسبهم ولو حكموه في هذه المسألة لما استدانوا بالربا وجعلوا أموالهم غنائم لغيرهم. فإن سلمنا أنهم تركوا أكل الربا لأجل الدين فهل يقول المشتبهون إنهم تركوا الصناعة والتجارة والزراعة لأجل الدين؟ ألم تسبقنا جميع الأمم إلى إتقان ذلك فلماذا لم نتقن سائر أعمال الكسب لنعوض منها على أنفسنا ما فاتنا من

كسب الربا المحرم علينا، وديننا يدعونا إلى أن نسبق الأمم في إتقان كل شيء؟  
الحق أن المسلمين في الأغلب قد نبذوا الدين ظهرياً فلم يبق عندهم منه إلا  
تقاليد وعادات أخذوها بالوراثة عن آبائهم ومعاشرهم فمن يدعي أن الدين عائق لهم  
عن الترقى فقد عكس القضية وأضاف إلى جهالاتهم جهالة شراً منها وإنما يجيء هذا  
من عدم البصيرة والتأمل في حال الأمة من بدايتها إلى ما انتهت إليه ولو عرفت الأمة  
نفسها لعرفت ماضيها كما تعرف حاضرها ولكن جهلها بنفسها وعدم قراءة ماضيها هو  
الذي أوقعها فيما هي فيه من البلاء العظيم فهي لا تدري من أين أخذت ولا كيف  
سقطت بعد ما ارتفعت .

أقول: يعني أنها ارتفعت بالدين وسقطت بتركه مع الجهل بالسبب وأفضى بها  
الجهل إلى أن صارت تجعل علة الرقى والارتفاع، هي عين العلة للسقوط  
والانحطاط، ومن ذلك استدانة أفرادنا وحكوماتنا من الأجانب بالربا فإنها أضاعت  
ثروتنا وملكتنا وكان الدين لو أتبعناه عاصماً منها فنحن ننسى مثل هذه الفائدة الكبرى  
للدين في الموضوع نفسه ونذكر من سيئات الدين أنه حرم الربا ولو لم يحرمه لجاز أن  
يكسب بعض أغنيائنا أكثر مما يكسبون الآن. وقد أشار الأستاذ إلى هذا المعنى فقال:  
إن أثر الربا فينا لا يمكننا أن نزيله بمئات من السنين ولو أننا حافظنا على أمر الدين فيه  
لكننا بقينا لأنفسنا: فتأمل قوله: بقينا لأنفسنا.

وقال في تفسير ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾ الخ ما مثاله: مسألة الربا  
مسألة كبيرة اتفقت فيها الأديان ولكن اختلفت فيها الأمم، فاليهود كانوا يرابون مع  
غيرهم والنصارى يرابي بعضهم بعضاً ويرابون سائر الناس وقد كان المسلمون حفظوا  
أنفسهم من هذه الرذيلة زمناً طويلاً ثم قلدوا غيرهم، ومنذ نصف قرن فشت المراباة  
بينهم في أكثر الأقطار وكانوا قبل ذلك يأكلون الربا بالحيلة التي يسمونها شرعية وقد  
أباحها بعض الفقهاء في استثمار مال اليتيم وطالب العلم المنقطع، ومنها مسألة السبحة  
المشهورة وهي أن يتفق الدائن مع المدين على أن يعطيه مئة إلى سنة بمئة وعشرة مثلاً  
فيعطيه المئة نقداً ويبيعه سبحة بعشرة في الذمة فيشترها ثم يهديها إليه على أن الذين  
يأكلون الربا من المسلمين لا يزالون قليلين جداً ولكن الذين يؤكلونه غيرهم كثيرون  
جداً حتى لا تكاد تجد متمولاً في هذه البلاد سالماً من الاستدانة بالربا إلا قليلاً  
والسبب في ذلك تقليد حكامهم في هذه السنة بل كثيراً ما كان حكام هذه البلاد  
يلزمون الرعية بها إلزاماً لأداء ما يفرضونه عليهم من الضرائب والمصادرات ومن هنا  
نرى أن الأديان لم يمكنها أن تقاوم ميل جماهير الناس إلى أكل الربا حتى كأنه ضرورة  
يضطرون إليها. ومن حجتهم عليها أن البيع مثل الربا فكما يجوز أن يبيع الإنسان  
السلعة التي ثمنها عشرة دراهم نقداً بعشرين درهماً نسيئة يجوز له أن يعطي المحتاج

العشرة الدراهم على أن يرد إليه بعد سنة عشرين درهماً لأن السبب في كل من الزيادتين الأجل . هكذا يحتج الناس في أنفسهم كما تحتج الحكومات بأنها لو لم تأخذ المال بالربا لاضطرت إلى تعطيل مصالحها أو خراب أرضها .

والله تعالى قد أجاب عن دعوى مماثلة البيع للربا بجواب ليس على طريقة أجوبة الخطباء المؤثرين ولا على طريقة أقيسة الفلاسفة والمنطقيين ، ولكنه على سنة هداية الدين وهو أن الله أحل البيع وحرم الربا . وقد جعل أكثر المفسرين هذا الجواب من قبيل إبطال القياس بالنص ، أي إنكم تقيسون في الدين والله تعالى لا يجيز هذا القياس ولكن المعهود في القرآن مقارعة الحجة بالحجة وقد كان الناس في زمن التنزيل يفهمون معنى الحجة في رد القرآن لذلك القول إذ لم يكن عندهم من الاصطلاحات الفقهية المسلمة ما هو أصل عندهم في المسائل لا يفهمون الآيات إلا به ولا ينظرون إليها إلا لتحويلها إليه وتطبيقها على آرائهم ومذاهبهم فيه . والمعنى الصحيح أن زعمهم مساواة الربا للبيع في مصلحة التعامل بين الناس إنما يصح إذا أبيع للناس أن يكونوا في تعاملهم كالذئاب كل واحد ينتظر الفرصة التي تمكنه من افتراس الآخر وأكله ، ولكن ههنا إله رحيم يضع لعباده من الأحكام ما يرببهم على التراحم والتعاطف وأن يكون كل منهم عوناً للآخر لا سيما عند شدة الحاجة إليه ولذلك حرم عليهم الربا الذي هو استغلال ضرورة إخوانهم وأحل البيع الذي لا يختص الربح فيه بأكل الغني الواحد مال الفقير الفاقد . فهذا وجه للتباين بين الربا والبيع يقتضي فساد القياس .

وهناك وجه آخر وهو أن الله تعالى جعل طريق تعامل الناس في معاشهم أن يكون استفادة كل واحد من الآخر بعمل ولم يجعل لأحد منهم حقاً على آخر بغير عمل لأنه باطل لا مقابل له وبهذه السنة أحل البيع لأن فيه عوضاً يقابل عوضاً وحرم الربا لأنه زيادة لا مقابل لها . والمعنى أن قياسكم فاسد لأن في البيع من الفائدة ما يقتضي حله وفي الربا من المفسدة ما يقتضي تحريمه . ذلك أن البيع يلاحظ فيه دائماً انتفاع المشتري بالسلعة انتفاعاً حقيقياً لأن من يشتري قمحاً مثلاً فإنما يشتريه ليأكله أو ليبيده أو ليبيعه وهو في كل ذلك ينتفع به انتفاعاً حقيقياً (وأقول والثنى في هذا مقابل للمبيع مقابلة مرضية للبائع والمشتري باختيارهما) وأما الربا وهو عبارة عن إعطاء الدراهم والمثلثات وأخذها مضاعفة في وقت آخر فما يؤخذ منه زيادة عن رأس المال لا مقابل له من عين ولا عمل (أقول وهي لا تعطى بالرضى والاختيار بل بالكراه والاضطرار) .

وثم وجه ثالث لتحريم الربا من دون البيع وهو أن النقدين إنما وضعا ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الأشياء التي ينتفع بها الناس في معاشهم . فإذا تحول هذا وصار

النقد مقصوداً بالاستغلال فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرتها في أيدي الذين يجعلون أعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال، فينمو المال ويربو عندهم ويخزن في الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك، ويبخس العاملون قيم أعمالهم لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه وبذلك يهلك الفقراء. ولو وقف الناس في استغلال المال عند حد الضرورة لما كان فيه مثل هذه المضرات. ولكن أهواء الناس ليس لها حد تقف عنده بنفسها (أي فلا بد لها من الوازع الذي يوقفها بالإقناع أو الإلزام) لذلك حرم الله الربا وهو لا يشرع للناس الأحكام بحسب أهوائهم وشهواتهم كأصحاب القوانين، ولكن بحسب المصلحة الحقيقية العامة الشاملة.

وأما واضعو القوانين فإنهم يضعون للناس الأحكام بحسب حالهم الحاضرة التي يرونها موافقة لما يسمونه الرأي العام من غير نظر في عواقبها ولا في أثرها في تربية الفضائل والبعد عن الرذائل وإنما نرى البلاد التي أحلت قوانينها الربا قد عفت فيها رسوم الدين وقل فيها التعاطف والتراحم، وحلت القسوة محل الرحمة حتى أن الفقير فيها يموت جوعاً لا يجد من يجود عليه بما يسد رمقه فميت من جراء ذلك بمصائب أعظمها ما يسمونه المسألة الاجتماعية وهي مسألة تألب الفعلة والعمال على أصحاب الأموال واعتصابهم المرة بعد المرة لترك العمل وتعطيل المعامل والمصانع، لأن أصحابها لا يقدرون عملهم قدره بل يعطونهم أقل مما يستحقونه، وهم يتوقعون من عاقبة ذلك انقلاباً كبيراً في العالم ولذلك قام كثير من فلاسفتهم وعلمائهم يكتبون الرسائل والأسفار في تلافي شر هذه المسألة وقد صرح كثير منهم بأنه لا علاج لهذا الداء إلا رجوع الناس إلى ما دعاهم إليه الدين. وقد ألف تولستوي الفيلسوف الروسي كتاباً سماه (ما العمل؟) وفيه أمور يضطرب لفظاعتها القارئ وقد قال في آخره: أن أوروبا نجحت في تحرير الناس من الرق ولكنها غفلت عن رفع نير الدينار (الجنيه) عن أعناق الناس الذين ربما استعبدهم المال يوماً ما.

قال الأستاذ رحمه الله تعالى: وهذه بلادنا قد ضعف فيها التعاطف والتراحم وقل الإسعاد والتعاون منذ فشا فيها الربا وإنما لأعي وأدرك ما مر بي منذ أربعين سنة. كنت أرى الرجل يطلب من الآخر قرضاً فيأخذه صاحب المال إلى بيته ويوصد الباب عليه معه ويعطيه ما طلب بعد أن يستوثق منه باليمين إنه لا يحدث الناس بأنه اقترض منه لأنه يستحي أن يكون في نظرهم متفضلاً عليه قال: رأيت هذا من كثيرين في بلاد متعددة ورأيت من وفاء من يقترض أنه يغني المقرض عن المطالبة بله المحاكمة. ثم بعد خمس وعشرين سنة رأيت بعض هؤلاء المحسنين لا يعطي ولده قرضاً طلبه إلا بسند وشهود. فسألته أما أنت الذي كنت تعطي الغرباء ما يطلبون والباب مقفل،

وتقسم عليهم أو تحلفهم أن لا يذكروا ذلك؟ قال: نعم. قلت فما بالك تستوثق من ولدك ولا تأمنه على مالك إلا بسند وشهود وما علمت عليه من سوء؟ قال: لا أعرف سبب ذلك إلا أنني لا أجد الثقة التي كنت أعرفها في نفسي. قلت: وقد أخبرني أن هذا الذي سأل منه عن ذلك هو والده رحمهما الله تعالى.

هذا ما قاله الأستاذ الإمام في حكمة تحريم الربا وما قاله في مضرة استغلال النقد مأخوذ من كلام للإمام الغزالي ومطبق على حال العصر. وإنني أورد عبارة الغزالي فيه من كتاب الشكر من الإحياء لما فيها من الحسن والفوائد قال رحمه الله تعالى:

«من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا وهما حجران لا منفعة في أعيانها ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه، كمن يملك الزعفران مثلاً وهو محتاج إلى جمل يركبه ومن يملك الجمل ربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران فلا بد بينهما من معاوضة ولا بد في مقدار العوض من تقدير إذ لا يبذل صاحب الجمل بكل مقدار من الزعفران ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال يعطي منه مثله في الوزن أو الصورة وكذا من يشتري داراً بشباب أو عبداً بخف أو دقيقاً بحمار فهذه الأشياء لا تناسب فيها فلا يدري أن الجمل كم يسوي بالزعفران فتعذر المعاملات جداً فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينها يحكم فيها بحكم عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المنازل وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما فيقال هذا الجمل يسوي مائة دينار وهذا القدر من الزعفران يسوي مائة فهما من حيث إنهما متساويان بشيء واحد إذن متساويان وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في أعيانها ولو كان في أعيانها غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا يتنظم الأمر فأذن خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى وهي التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانها ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأن غرضه في دابة مثلاً فاحتيج إلى شيء آخر في صورته كأنه ليس بشيء وهو في معناه كأنه كل الأشياء والشيء إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذ لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها كالمرأة لا لون لها وتحكى كل لون.

فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره فهذه هي الحكمة الثانية. وفيهما أيضاً حكم يطول ذكرها. فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم بل يخلف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله تعالى فيهما فإذا من كترهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه لأنه إذا كثر فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمر و خاصة إذ لا غرض للأحاد في أعيانها فإنهما حجران وإنما خلقا لتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس. وعلامة معرفة المقادير مقومة للمراتب فأخبر الله تعالى الذين يعجزون عن قراءة الأسطر الإلهية المكتوبة على صفحات الموجودات بخط إلهي لا حرف فيه ولا صوت الذي لا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة أخبر هؤلاء العاجزين بكلام سمعوه من رسول الله ﷺ حتى وصل إليهم بواسطة الحرف والصوت المعنى الذي عجزوا عن إدراكه فقال تعالى: ﴿والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ [التوبة: ٣٤] وكل من اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة وكان أسوأ حالاً ممن كثر، لأن مثال هذا مثال من استسخر حاكم البلد في الحياكة والمكس والأعمال التي يقوم بها أخساء الناس والحبس أهون منه. وذلك أن الخزف والحديد والرصاص والنحاس تنوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن أن تتبدد وإنما الأواني لحفظ المائعات ولا يكفي الخزف والحديد في المقصود الذي أريد به النقود. فمن لم ينكشف له هذا انكشف له بالترجمة الإلهية. وقيل له «من شرب في آنية من ذهب أو فضة فكانما يجر جر في بطنه نار جهنم»<sup>(١)</sup>.

وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لا غرض في عينهما فإذا أتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصوداً على خلاف وضع الحكمة. إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم ومن معه ثوب ولا نقد معه فقد لا يقدر على أن يشتري به طعاماً ودابة، إذ ربما لا يباع الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه بنقد آخر ليحصل النقد فيتوصل به إلى مقصوده فإنهما وسيلتان إلى الغير لا غرض في أعيانهما. وموقعهما في الأموال كموقع الحرف من الكلام، كما قال النحويون إن الحرف هو الذي جاء لمعنى في غيره. وكموقع

(١) أخرجه البخاري في الأشربة باب ٢٨، ومسلم في اللباس حديث ١، وابن ماجه في الأشربة باب ١٧، والدارمي في الأشربة باب ٢٥، ومالك في صفة النبي حديث ١١، وأحمد في المسند ٩٨/٦، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦.

المرأة من الألوان فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله لبقى النقد متقيداً عنده وينزل منزلة المكنوز. وتقييد الحاكم والبريد الموصل إلى الغير ظلم، كما أن حبسه ظلم. فلا معنى لبيع النقد بالنقد إلا اتخاذ النقد مقصوداً للادخار وهو ظلم اهـ المراد من كلام الغزالي ويليه حكم تحريم أنواع الربا كلها.

من تدبر ما قاله الإمامان علم أن تحريم الربا هو عين الحكمة والرحمة، الموافق لمصلحة البشر المنطبق على قواعد الفلسفة، وأن إباحته مفسدة من أكبر المفسدات للأخلاق وشؤون الاجتماع، زادت في أطماع الناس وجعلتهم ماديين، لا هم لهم إلا الاستكثار من المال وكادت تحصر ثروة البشر في أفراد منهم وتجعل بقية الناس عالة عليهم. فإذا كان المفتونون من المسلمين بهذه المدينة ينكرون من دينهم تحريم الربا بغير فهم ولا عقل فسيجيء يوم يقر فيه المفتونون بأن ما جاء به الإسلام هو النظام الذي لا تتم سعادة البشر في دنياهم، فضلاً عن آخرتهم إلا به، يوم يفوز الاشتراكيون في الممالك الأوربية ويهدمون أكثر دعائم هذه الأثرة المادية، ويرغمون أنوف المحتكرين للأموال ويلزمونهم برعاية حقوق المساكين والعمال.

## الربا المحرم بنص القرآن

### والربا المحرم بأحاديث الأحاد والقياس

التفرقة بين ما ثبت بنص القرآن من الأحكام وما ثبت بروايات الأحاد وأقيسة الفقهاء ضرورية فإن من جحد ما جاء في القرآن يحكم بكفره ومن يجحد غيره ينظر في عذره. فما من إمام مجتهد إلا وقد قال أقوالاً مخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة لأسباب يعذر بها وتبعه الناس على ذلك. ولا يعد ذلك أحد عليهم خروجاً من الدين حتى من لا عذر له في التقليد، فما بالك بمخالفة بعضهم في الأقوال الاجتهادية التي تختلف فيها أقيستهم.

وقد فشا بين المسلمين أكل الربا مع ذلك الوعيد الذي نطق به القرآن وأكثرهم يعتقدون أن لفظ الربا فيه يتناول جميع ما قال فقهاء مذاهبيهم أنه منه حتى بيع الحلبي من الذهب بجنيهاً يزيد وزنها على وزنه لمكان الصنعة في الحلبي. وبعض العقود التي يعدها الفقهاء فاسدة أو باطلة وإنا نعلم أنه لا يكاد يوجد في عشرات الألوف من المسلمين رجل واحد يتحامي كل ما عده الفقهاء من الربا ولعله يندر في الفقهاء أنفسهم من طبق شراء الحلبي للنساء على قواعد الفقه، كأن يشتري ما كان من الذهب بفضة، وما كان من الفضة بذهب يداً بيد، فيهما أو يتخذ لذلك حيلة فقهية. فالناس في أشد الحاجة إلى التمييز بين الربا القطعي المتوعد عليه في القرآن بالخلود في النار

وبين غيره مما اختلف فيه أو كان وعيده دون وعيده لأن ضرره دون ضرره وإليك البيان .

قد علم مما تقدم في تفسير الآيات أنها نزلت في وقائع كانت للمرابين من المسلمين قبل التحريم . فالمراد بالربا فيها ما كان معروفاً في الجاهلية من ربا النسيئة أي ما يؤخذ من المال لأجل الإنساء أي التأخير في أجل الدين . فكان يكون للرجل على آخر دين مؤجل يختلف سببه بين أن يكون ثمن شيء اشتراه منه أو قرضاً اقترضه فإذا جاء الأجل ولم يكن للمدين مال يفي به طلب من صاحب المال أن ينسى له في الأجل ويزيد في المال وكان يتكرر ذلك حتى يكون أضعافاً مضاعفة فهذا ما ورد القرآن بتحريمه لم يحرم فيه سواه وقد وصفه في آية آل عمران التي جاءت دون غيرها بصيغة النهي وهي قوله عز وجل : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ [آل عمران : ١٣٠] وهذه أول آية نزلت في تحريم الربا فهو تحريم لربا مخصوص بهذا القيد وهو المشهور عندهم .

فقوله تعالى : ﴿الذين يأكلون الربا﴾ الآيات يحمل الربا فيها على ما سبق ذكر في النهي الأول عملاً بقاعدة إعادة المعرفة ووفقاً لقاعدة حمل المطلق على المقيد ويدعم ذلك مقابله بالصدقة حيث ذكر وتسميته ظلماً . وقد أورد ابن جرير وهو إمام المفسرين وأعلمهم بالرواية روايات كثيرة في ذلك أشرنا إليها في تفسير الآيات . وهذا النوع من الربا هو أشدها ضرراً وهو مذموم عند كل عاقل بل هو ممنوع في قوانين الأمم التي تبيح غيره من أنواع الربا .

قال ابن القيم في (إعلام الموقعين) : الربا نوعان جلبي وخفي ، فالجلبي حرم لما فيه من الضرر العظيم ، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلبي . فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة . فأما الجلبي فربا النسيئة وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة . وفي الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج فإذا رأى المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها لها تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبته ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل له ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه فيأكل مال أخيه بالباطل ويحصل أخوه على غاية الضرر .

فمن رحمة أرحم الراحمين وحكمته وإحسانه إلى خلقه أن حرم الربا ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه وأذن من لم يدعه بحرب الله وحرب رسوله . ولم يجيء مثل هذا الوعيد في كبيرة وغيره ولهذا كان أكبر الكبائر وسئل الإمام أحمد عن الربا الذي



لا يشك فيه؟ فقال: هو أن يكون له دين فيقول له أتقضي أم تربى؟ فإن لم يقضه زاده في المال وزاده هذا في الأجل. وقد جعل الله سبحانه الربا ضد الصدقة. فالمرابي ضد المتصدق قال الله تعالى: ﴿يُمحَقُّ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ وقال ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيُرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوا عِنْدَ اللهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعَّفُونَ﴾ [الروم: ٣٩] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٠ - ١٣١] ثم ذكر الجنة التي أعدت للمتقين ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَاءِ وَالضَّرَاءِ﴾ [آل عمران: ١٣٤] وهؤلاء ضد المرابين فنهى سبحانه عن الربا الذي هو ظلم الناس وأمر بالصدقة التي هي إحسان إليهم.

وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال «الربا في النسيئة»<sup>(١)</sup> ومثل هذا يراد به حصر الكمال، وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة كما قال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢] إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ وكقول ابن مسعود: «وإنما العالم الذي يخشى الله»: اهـ كلام ابن القيم في الربا الجلي الذي لا شك فيه. وأورد بعد ذلك فصلاً في ربا الفضل الذي حرم من باب سد الذرائع وهو أن يبيع الدرهم بدرهمين وذكر خلاف الفقهاء فيه.

أقول: فهذا الربا الذي سماه العلامة ابن القيم بالربا الجلي. وقال الإمام: أحمد إنه الربا الذي لا يشك فيه المحرم بنص القرآن وحده: هو هو ربا النسيئة الذي كانوا يضاعفونه على الفقير الذي لا يجد وفاء بتوالي الأيام والسنين، هو هو مخرب البيوت، ومزيل الرحمة من القلوب، ومولدة العداوة بين الأغنياء والفقراء. وما معنى حصر النبي ﷺ الربا فيه إلا بيان ما أراد الله تعالى من الربا الذي توعد عليه بأشد الوعيد الذي توعد به على الكفر: فهل يسمح لعاقل عقله أن يقول: إن تحريم هذا الربا ضار بالناس أو عائق لهم عن إنماء ثروتهم؟ إذا كانت الثروة لا تنمو إلا بتخريب بيوت المعوزين لإرضاء نهمة الطامعين فلا كان بشر يستحسن إنماء هذه الثروة.

وقد علمت أنه لا يدخل في هذا الربا الذي لا يشك فيه كما قال الإمام أحمد شراء أسورة من الذهب بجنيهاً تزيد عليها وزناً، لأن هذه الزيادة في مقابلة صنعة الصانع وقد تكون قيمة الصنعة. أعظم من قيمة مادة المصنوع. فإنه لا نسيئة في هذا

(١) أخرجه البخاري في البيوع باب ٧٩، ومسلم في المساقاة حديث ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، والنسائي في البيوع باب ٥٠، وابن ماجه في التجارات باب ٤٩، والدارمي في البيوع باب ٤٢، وأحمد في المسند ٢٠٠/٥، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٩.

البيع، بل ولا ربا لا مقابل له ليكون باطلاً ولا ضرر فيه على المشتري ولا ظلم ولا يدخل فيه أيضاً من يعطي آخر مالا يستغله ويجعل له من كسبه حظاً معيناً لأن مخالفة قواعد الفقهاء في جعل الحظ معيناً قل الربح أو كثر لا يدخل ذلك في الربا الجلي المركب المخرب للبيوت لأن هذه المعاملة نافعة للعامل ولصاحب المال معاً وذلك الربا ضار بواحد بلا ذنب غير الاضطرار ونافع لآخر بلا عمل سوى القسوة والطمع. فلا يمكن أن يكون حكمهما في عدل الله واحداً بل لا يقول عادل ولا عاقل من البشر إن النافع يقاس على الضار ويكون حكمهما واحداً.

إن كان شراء ذلك الحلي وهذا التعامل من الربا الخفي الذي يمكن إدخاله في عموم روايات الأحاد في بيع أحد النقدين بالآخر ونحو ذلك فهو محرم لسد الذرائع، كما قال ابن القيم لا لذاته وهو من الربا المشكوك فيه لا من المنصوص عليه في القرآن الذي لا شك فيه فليس لنا أن نكفر منكر حرمة ونحكم بفسخ نكاحه ونحرم دفنه بين المسلمين ليتأمل الذين لا يفرقون بين الربا المحرم في القرآن وبين غيره مقدار الحرج إذا حكموا بأن كل من اشترى حلية من الذهب بنقد منه وحلية من الفضة بنقد منها، وكان النقد غير مساو للحلي في الوزن أو أحل شيئاً من ثمنه فهو كافر إن استحل ذلك ومرتكب أكبر الكبائر محارب لله ولرسوله إن كان فعله مع اعتقاد حرمة.

ولو كان مثل ذلك من المنصوص الذي لا شك فيه لما وقع فيه خلاف وقد اختلف الصحابة والأئمة ومن بعدهم من الفقهاء في كثير من مسائل الربا. ومن ذلك بيع الحلية فقد أوضح ابن القيم الحجة على جواز بيعها بجنسها من غير اشتراط المساواة في الوزن ومما قال في ذلك: إن ربا الفضل إنما حرمة الله لسد الذريعة. لا لذاته وما حرم سداً للذريعة أبيح للمصالحة (راجع ص ٢٠٣ من الجزء الأول من أعلام الموقعين).

وممن جوز من الصحابة والتابعين ربا الفضل مطلقاً عبد الله بن عمر ولكن روى عنه أنه رجح عن ذلك وابن عباس، واختلف في رجوعه، وأسامة بن زيد وابن الزبير وزيد بن أرقم وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير واستدلوا بحديث الصحيحين المتقدم «إنما الربا في النسيئة»<sup>(١)</sup> فلو كان ربا الفضل كرها النسيئة لم يقع هذا الخلاف بين الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

والغرض مما تقدم كله أن نفهم في تفسير القرآن ما حرم القرآن من الربا وتوعد عليه بأشد الوعيد وأن نفهم حكمته وانطباقه على مصلحة البشر وموافقته لرحمة الله

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل، راجع الحاشية السابقة.

تعالى بهم، وكونه لا حرج فيه ولا ضرر. وأما ما ورد، في روايات الأحاد وما قاله العلماء والفقهاء مما ليس في القرآن فليس التفسير بموضع لبيانه وقد تقدم في كلام الأستاذ الإمام وكلام حجة الإسلام وكلام العلامة ابن القيم نتف تشعر بحكمة بعضه وليطلب تعليل باقية من كلام الأخيرين من شاء والله أعلم وأحكم.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُتِبُوهٗ وَلِيَكْتَبَ بَيْنَكُمُ كِتَابٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَن تَكْتُبُوهٗ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَفْسَسُ عِنْدَ اللَّهِ وَقَوْمٌ لِلشُّهَدَةِ وَأَذَىٰ ۖ أَلَّا تَرْتَابُوا ۗ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُقٌ بِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾ ۖ وَإِن كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً فَإِن مِّنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلَیُوذُ الَّذِي أُوتِیْنَ ءَامَنَتُهُ وَلِیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشُّهَدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءِثْمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾﴾

ذكر الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى في وجوه الاتصال بين هاتين الآيتين وما قبلهما صفة ما قال المفسرون موضحاً ونذكر صفة ما قاله كذلك: الكلام في الأموال بدأ بالترغيب في الصدقات والانفاق في سبيل الله وذلك محض الرحمة وثنى بالنهي عن الربا الذي هو محض القساوة ثم جاء بأحكام الدين والتجارة والرهن. أقول: وهي محض العدالة فقد أمرنا الله ببذل المال حيث ينبغي البذل وهو الصدقة والانفاق في سبيله، ويتركه حيث ينبغي الترك وهو الربا، وبتأخيره حيث ينبغي التأخير وهو إنظار المعسر وبحفظه حيث ينبغي الحفظ وهو كتابة الدين والإشهاد عليه وعلى غيره من المعاوضات وأخذ الرهن إذا لم يتيسر الاستيثاق بالكتابة والإشهاد. ذلك بأن من يضيع ماله بإهمال المحافظة عليه لا يكون محموداً عند الناس ولا ماجوراً عند الله، كما قال الحسن عليه الرضوان في المغبون بالبيع.

قال الأستاذ الإمام: ولما كانت سلطة صاحب الربا قد زالت بتحريمه ولم يبق له إلا رأس المال وقد أمر بإنظار المعسر فيه وكان لا بد لحفظه من كتابته إذ ربما يخشى ضياعه بالإنظار إلى الأجل - جاء بعد أحكام الربا بأحكام الدين ونحوه ويقول بعض المعسرين: وله الحق، إنه تقدم في الآيات طلب الإنفاق والتصدق ثم حكم الربا الذي يناقض الصدقة ثم جاء هنا بما يحفظ المال الحلال لأن الذي يؤمر بالإنفاق والصدقة،

ويترك الربا لا بد له من كسب ينمي ماله ويحفظه من الضياع ليتسنى له القيام بالإنفاق في سبيل الله ولا يضطر بالفاقة إلى الوقوع فيما حرم الله. وهذا يدل على أن المال ليس مذموماً لذاته في دين الله ولا مبغضاً عنده تعالى على الإطلاق كيف وقد شرع لنا الكسب الحلال وهدانا إلى حفظ المال وعدم تضييعه وإلى اختيار الطرق النافعة في إنفاقه بأن نستعمل عقولنا في تعرفها ونوجه إرادتنا إلى العمل بخير ما نعرفه منها.

ففي آية الدين بعد ما تقدم احتراس أو استدراك مزيل ما عساه يتوهم من الكلام السابق وهو أن المبالغة في الترغيب في الانفاق في سبيل الله والتشديد في تحريم الربا يدلان على أن جمع المال وحفظه مذموم على الإطلاق كما هو ظاهر نصوص بعض الأديان السابقة. فكأنه يقول إنا لا نأمركم بإضاعة المال وإهماله، يترك استثماره واستغلاله، إنما نأمركم بأن تكسبوه من طرق الحل وتنفقوا منه في طرق الخير والبر، أقول ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى في سورة النساء ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾ [النساء: ٥] أي تقوم وثبت بها منافعكم ومصالحكم وحديث «نعمنا المال الصالح للمرء الصالح»<sup>(١)</sup> رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط من حديث عمرو بن العاص بسند صحيح وإنما المذموم في الشرع أن يكون الإنسان عبداً للمال، ييخل به ويجمعه من الحرام والحلال، كما ورد في حديث أبي هريرة عند البخاري «تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم»<sup>(٢)</sup> الحديث. ولولا أن إزاله هذا الوهم مقصود لما جاءت آية الدين بما جاءت به من المبالغة والتأكيد في كتابة الدين والإشهاد عليه مع ما يعهد في أسلوب القرآن من الإيجاز لا سيما في الأحكام العلمية وقد عد القفال هذه التأكيدات في الآية فبلغت تسعة. أقول وفي الآية الأولى خمسة عشر أمراً ونهياً.

وذكر الرازي وجهاً آخر للاتصال في النظم عزاه إلى قوم من المفسرين «قالوا إن المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه لما منع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل إليها بالطريق الحرام إلا وضع الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل تلك اللذة طريقاً حلالاً وسبيلاً مشروعاً» اهـ وأقول: إن الفرق بين الربا القطعي المحرم في القرآن وبين السلم أن الربح في السلم ليس من شأنه أن يكون أضعافاً مضاعفة كربا النسيئة ولولا ذلك لم يظهر لتحريم الربا مع إباحة السلم

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/١٩٧، ٢٠٢.

(٢) روي الحديث بلفظ: «تعس عبد الدينار والدرهم»، أخرجه البخاري في الجهاد باب ٧٠، والرقاق باب ١٠، وابن ماجه في الزهد باب ٨.

فائدة إذ ليس في أمور المكاسب والمعاش تعبد لا يقبل . وإذ قد فهمت وجه اتصال اللآيتين بما قبلهما فهناك تفسيرهما وفيهما عدة أحكام:

١ - ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ تداينتم دايين بعضكم بعضاً، وهو يأتي بمعنى تعاملتم بالدين وبمعنى تجازيتم ولما قال بدين تعين المعنى بالنص القطعي والمراد بالدين المال الذي يكون في الذمة لا المصدر. وقد حمل المدائنة بعضهم على السلف (السلم) وروي عن ابن عباس فقد أخرج البخاري وغيره عنه أنه قال: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى أن الله قد أحله وقرأ هذه الآية: وبعضهم على القرض وضعفه الرازي بأن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل وما في الآية قد اشترط فيه الأجل. وقوله هذا هو الضعيف وقال الجمهور إن الدين عام يشمل القرض والسلم وبيع الأعيان إلى أجل وهو الصواب. والأجل الوقت المضروب لانتهاء شيء والمسمى المعين بالتسمية كشهر وسنة مثلاً. بعد أن أمر بالكتابة إجمالاً بين كفيتهما ومن يتولاها فقال:

٢ - ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ أي ليكن فيكم كاتب للديون عادل في كتابته يساوي بين المتعاملين لا يميل إلى أحدهما فيجعل له من الحق ما ليس له ولا يميل عن الآخر فيبخسه من حقه شيئاً. وقال الأستاذ الإمام إن قوله تعالى: ﴿فاكتبوه﴾ أمر عام للمتعاملين وفيهم الأمي الذي لا يكتب ولذلك احتيج إلى هذه الجملة: وقد ذكروا أن العدل في الكاتب يستلزم العلم بشروط المعاملات التي تحفظ الحقوق لأن الكاتب الجاهل قد يترك بعض الشروط أو يزيد فيها أو يبيهم في الكتابة بجهله فليتبس بذلك الحق بالباطل ويضيع حق أحد المتعاملين كما يضيع بتعمد الترك أو الزيادة أو الإبهام إذا لم يكن عادلاً وافقهم الأستاذ الإمام على ذلك. أقول: وقد يغني عن أخذ ذلك بطريق اللزوم قوله:

٣ - ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ فإن تعليم الله إياه ليس خاصاً بصناعة الكتابة، بل هو يعم ما وفقه له من علم الأحكام والفقهاء فيها. فالكتابة لا تكون ضماناً تاماً إلا إذا كان الكاتب عالماً بما يجب علمه في ذلك من الأحكام الشرعية والشروط المرعية والاصطلاحات العرفية، وكان عادلاً مستقيماً لا غرض له إلا بيان الحق كما هو من غير محاباة ولا مراعاة. وإنما قدم صفة العدالة على صفة العلم بذلك لأن من كان عادلاً يسهل عليه أن يتعلم ما ينبغي لكتابة الوثائق لأن العدالة تهديه إلى ذلك ومن كان عالماً غير عدل فإن العلم بذلك لا يهديه إلى العدالة. قلما يقع فساد من عدل ناقص العلم، وإنما أكثر الفساد من العلماء الفاقدين لمملكة العدالة.

وقال الأستاذ الإمام: إن كاتب العقود والوثائق بمنزلة المحكمة الفاصلة بين

الناس وليس كل من يخط بالقلم أهلاً لذلك وإنما أهله من يصح أن يكون قاضي العدل والإنصاف، وقال إن ما ذكر في وصف الكاتب إرشاد من الله تعالى لتكفل الأمة الأمية إلى نظام معروف وهو أن يكون كاتب الديون عادلاً عارفاً بالحقوق والأحكام فيها حتى لا يقع التنازع بعد ذلك فيما يكتبه. وإرشاد للمسلمين إلى أنه ينبغي أن يكون فيهم هذا الصنف من الكتاب فهذه قاعدة شرعية لإيجاد المقتدرين على كتابة العقود وهو ما يسمونه اليوم العقود الرسمية ويتحتم ذلك على القول بأن الكتابة واجبة. قال: وفيه أيضاً أن الكاتب ينبغي أن يكون غير المتعاقدين وإن كانا يحسنان الكتابة لثلا يغالط أحدهما الآخر أو يغشه وكان هذا أمر حتم وعليه العمل الآن فإن للعقود الرسمية كتاباً يختصون بها. أقول: وفي قوله (ولا يأب كاتب) الخ دليل على أن العالم بما فيه مصلحة الناس يجب عليه إذا دعي إلى القيام بها أن يجيب الدعوة ولذلك لم يكتب بالنهي عن الإباء عن الكتابة بل أمر بها أمراً صريحاً فقال (فليكتب) وهذا ظاهر لا سيما على قول من قال من أهل الأصول إن النهي عن الشيء ليس أمراً بضده. وقال الأستاذ الإمام: إنه تأكيد لأن الموضوع غريب في نظر الأميين الذين خوطبوا به أولاً.

٤ - ﴿وَيُمَلِّبُ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ أي ويلق على الكاتب ما يكتبه من عليه الحق من المتعاملين، ليكون إملاؤه حجة عليه تبينها الكتابة وتحفظها والإملاء والإملاء واحد، يقال أمل على الكاتب وأملى عليه إذا ألقى عليه ما يكتبه والأصل فيه اللام. ﴿وَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ رَبُّهُ﴾ في إملاؤه بأن يبين الحق الذي عليه كاملاً ﴿وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئاً﴾ أي لا ينقص منه شيئاً ما، وإن قل. أمر الذي عليه الحق بتقوى الله في إملاؤه على الكاتب وذكره بأن الله ربه الذي غذاه بنعمه وسخر له قلب الدائن فبذل له ماله ليحمله بالتذكير بجلال الذات الإلهية وهو من قبيل الترهيب وبجمال نعم الربوبية وهو من قبيل الترغيب على شكر الله بالاستقامة وشكر الدائن بالاعتراف بحقه على وجه الكمال لأنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس<sup>(١)</sup> كما ورد في الحديث ثم نهاء بعد هذا الأمر المؤكد أن يبخس من الحق شيئاً لأن الإنسان عرضة للطمع فربما يستخفه طمعه إلى نقص شيء من الحق أو الإبهام في الإقرار الذي يملي على الكاتب تمهيداً للمحاولة والمماطلة ونحو ذلك. فهذا التأكيد بالنهي بعد الأمر لمقاومة هذا الأمر.

٥ - ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَلَّ هُوَ فَلْيُمَلِّ

(١) وروي أيضاً الحديث بلفظ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله» أخرجه أبو داود في الأدب باب ١١، والترمذي في البر باب ٣٥، وأحمد في المسند ٢/٢٥٨، ٢٩٥، ٣٠٣، ٣٨٨، ٤٦١، ٤٩٢، ٣/٣٢، ٧٤، ٢٧٨/٤، ٣٧٥، ٢١١/٥، ٢١٢.

وَلَيْتُ بِالْمَعْدِلِ ﴿ ذكر الذي عليه الحق مظهراً في موضع الإضمار لزيادة الكشف والبيان كما قالوا وفسر السفيه بضعيف الرأي أي من لا يحسن التصرف في المال لضعف عقله واختاره الأستاذ الإمام وقيل هو العاجز الأحمق وقيل الجاهل بالإملاط وقال الإمام الشافعي هو المبذر لماله المفسد لدينه وهو بمعنى الأول. والضعيف الصبي والشيخ الهرم. ومن لا يستطيع الإملاط هو الجاهل والألكن والأخرس. وولى الإنسان من يتولى أموره ويقوم بها عنه وقد اكتفى في أمر الولي بالعدل كالكتاب ولم يؤمر وليه بمثل ما أمر ونهى به من عليه الحق لأن من يبيع دينه بدنيا غيره قليل بالنسبة إلى من يبيع دينه بدنيا نفسه.

٦ - ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ أي اطلبوا أن يشهد على ذلك رجلان ممن حضر ذلك منكم أو أشهدوهما على ذلك. فالشاهد من شهد الشيء وحضره بإمعان كما يؤخذ من صيغة المبالغة، واستشده سأل أن يشهد أي أن يكون شاهداً بذلك عند الحاجة إليه. ويطلق الشهيد على الأمين في الشهادة كما في القاموس ولعل الوصف منتزع من صيغة المبالغة ولكن حمل هذا التفسير على الشهيد اسماً لله تعالى ولا دليل على التخصيص. والسياق يدل مع الصيغة على أن وصف الكمال معتبر فيمن استشهد كما اعتبر مثله في الكتاب والولي. وما بيناه في معنى الشهيد يرد قول القائلين إن المراد بالشهيد من سيكونان شاهدين بذلك الحق من باب مجاز الأول. وقوله «من رجالكم» والخطاب للمؤمنين يدل على أنهم لا يستشهدون من لم يكن منهم. وكون استشهاد غيرهم ليس مشروعاً لهم أو ليس جائزاً عملاً بمفهوم الصفة لا يعد نصاً على أن شهادته إذا هو شهد لا تصح أولاً تدل على شيء ولكن العلماء اتفقوا على شروط في الشهادة الشرعية منها الإسلام والعدلة لهذه الآية ولقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] وجعلوا قوله تعالى في آية الوصية ﴿اثنان ذوي عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ [المائدة: ١٠٦] خاصاً بمثل تلك الواقعة. وأولها بعضهم بغير ذلك كما يأتي في محله. ولا أحفظ عن الأستاذ الإمام شيئاً في المسألة وقد حقق العلامة ابن القيم أن البينة في الشرع أعم من الشهادة فكل ما يتبين به الحق بينه كالقرائن القطعية ويمكن أن تدخل شهادة غير المسلم في البينة بهذا المعنى الذي استدل عليه بالكتاب والسنة واللغة إذا تبين للحاكم بها الحق.

٧ و ٨ - ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا﴾ أي من تستشهدونهما ﴿رَجُلَيْنِ﴾ وجعل المفسرون الضمير للشاهدين بحسب الإرادة والقصد ﴿فَرَجُلٌ وَأَمْرَأَتَانِ﴾ يستشهدان أو فليستشهد رجلا وامرأتان. وتقديرنا أولى من تقدير الجمهور الإشهاد وإنما وافقوا اصطلاح الفقهاء واتبعنا نظم القرآن ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ قالوا أي ممن ترضون دينهم وعدالتهم حال كونهم من الشهداء وإنما وصف الرجل مع المرأتين بهذا الوصف

لضعف شهادة النساء وقلة ثقة الناس بها، ولذلك وكل الأمر فيه إلى رضى المستشهادين ثم بين علة جعل المرأتين بمنزلة رجل واحد بقوله عز وجل ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ أي حذر أن تضل إحداهما أي تخطيء لعدم ضبطها وقلة عنايتها فتذكر كل منهما الأخرى بما كان فتكون شهادتها متممة لشهادتها. أي إن كلا منهما عرضة للخطأ والضلال أي الضياع وعدم الاهتمام إلى ما كان وقع بالضبط فاحتيج إلى إقامة الشنتين مقام الرجل الواحد لأنهما بتذكير كل منهما للأخرى تقوم مقام الجرل. ولهذا أعاد لفظ «إحداهما» مظهراً وليس المعنى لثلاث تنسى واحدة فتذكرها الثانية كما فهم كثير من المفسرين. وقال بعضهم (وهو الحسين بن علي المغربي) معناه أن تضل إحدى الشهادتين عن إحدى المرأتين فتذكرها بها المرأة الأخرى، فجعل إحدى الأولى للشهادة والثانية للمرأة وأيده الطبرسي بأن نسيان الشهادة لا يسمى ضلالاً، لأن الضلال معناه الضياع والمرأة لا تضيع واستدل على التفرقة بين الضلال والنسيان بقوله تعالى: ﴿ضَلُّوا عَنْهَا﴾ [الأعراف: ٣٧] ومثله ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢] وكان الأستاذ الإمام أقره عند ما ذكره ورد به بعضهم بما فيه من التفكيك وبأن تفسير الضلال بالنسيان مروى عن سعيد بن جبير والضحاك وغيرهما ونقله ابن الأثير لغة. أقول: وما ذكرته يغني عن هذا وذكر الألوسي في وجه العدول عن قوله: ﴿فتذكرها﴾ إلى قوله: ﴿فتذكر أحداهما الأخرى﴾ أنه رأى في طراز المجالس أن الخفاجي سأل قاضي القضاة شهاب الدين الغزنوي عن سر تكرار «إحدى» معرضاً بما ذكره المغربي فقال:

ومن نداه على كل الوري نشره  
ها) في آية لذوي الإشهاد في البقره  
تكرار (إحداهما) لو أنه ذكره  
أولاهما ليس مرضياً لدى المهرة  
من بحر علمك ثم ابعث لنا درره

يا رأس أهل العلو السادة البررة  
ما سر تكرار (إحدى) دون (تذكر  
وظاهر الحال إيجاز الضمير على  
وحمل الإحدى على نفس الشهادة في  
فغص بفكرك لاستخراج جوهره  
فأجاب القاضي:

ومن فضائله بالكون مشتهره  
وافى سؤالك والأسرار مستترة  
كليهما فهي للإظهار مفتقره  
تعيين واحدة للحكم معتبره  
أشرت لمريضاً لمن سبره  
والله أعلم في الفحوى بما ذكره

يا من فوائده بالعلم منتشرة  
يا من تفرد في كشف العلو لقد  
«تضل إحداهما» فالقول محتمل  
ولو أتى بضمير كان مقتضياً  
ومن رددتم عليه الحل فهو كما  
هذا الذي سمح الذهن الكليل به



وقد علل بعضهم كون النساء عرضة للضلال أو النسيان بأنهن ناقصات عقل ودين، وعلله بعضهم بكثرة الرطوبة في أمزجتهن وقال الأستاذ الإمام: تكلم المفسرون في هذا وجعلوا سببه المزاج، فقالوا إن مزاج المرأة يعتريه البرد فيتبعه النسيان وهذا غير متحقق. والسبب الصحيح أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوزات فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل يعني أن من طبع البشر ذكراً وإناً أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم ويكثر اشتغالهم بها. ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية فإنه قليل لا يعول عليه. والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر في الأشياء وبالأصل فيها.

وقال الأستاذ الإمام: إن الله تعالى جعل شهادة المرأتين شهادة واحدة فإذا تركت إحداهما شيئاً من الشهادة كأن نسيته أو ضل عنها تذكرها الأخرى وتم شهادتها، وللقاضي بل عليه أن يسأل إحداهما بحضور الأخرى ويعتد بجزء الشهادة من إحداهما وبقايتها من الأخرى. قال هذا هو الواجب وإن كان القضاة لا يعملون به جهلاً منهم - وأما الرجال فلا يجوز له أن يعاملهم بذلك بل عليه أن يفرق بينهم فإن قصر أحد الشاهدين أو نسي فليس للآخر أن يذكره وإذا ترك شيئاً تكون الشهادة باطلة يعني إذا ترك شيئاً مما يبين الحق فكانت شهادته وحده غير كافية لبيانه فإنها لا يعتد بها ولا بشهادة الآخر وحدها وإن بينت.

٩ - ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ إلى تحمل الشهادة كما روي عن الربيع أنها نزلت حين كان الرجل يطوف في القوم الكثير فيدعوهم إلى الشهادة فلا يجيبه أحد. فالشهداء على هذا مجاز وربما قواه ما يأتي من النهي عن كتمان الشهادة أو إلى أداء الشهادة وهو الظاهر الذي لا تجوز فيه وقال بعضهم بالإطلاق الشامل للتحمل والأداء وعزاه الأستاذ الإمام إلى الجمهور واختاره. وظاهر النهي أن الامتناع عن الشهادة تحملاً وأداء محرم وأن الإجابة واجبة. وقد صرح من قال بذلك بأنه فرض كفاية لا يحب على من دعي إليه إلا إذا لم يوجد غيره يقوم به.

١٠ - ﴿وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ أي لا تملوا أو تضجروا أو لا تكسلوا من كتابة الدين أو الحق سواء كان صغيراً أو كبيراً مبيناً ثبوته في الذمة إلى أجله المسمى. قال الأستاذ الإمام: وهذا دليل على أن الكتابة يعمل بها، وأنها من الأدلة التي تعتبر عند استيفاء شرطها أقول: وهو دليل أيضاً على أن الكتابة واجبة في القليل والكثير. ولذلك قدم ذكر الصغير الذي يتهاون فيه الناس لعدم مبالاتهم بضياعه ومن لا يحرص على الصغير والقليل أن يضيع فقلما يتقن حفظ الكبير والكثير ففي الآية إرشاد إلى عدم التهاون بشيء من الحقوق أن يذهب سدى وهي قاعدة عظيمة من

قواعد الاقتصاد والعمل بها آية الكياسة والعقل وكم من حريص على الدرهم والدانق  
يجود بالدنانير والبدر.

ثم قال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ الخطاب  
للمؤمنين والإشارة إلى جميع ما ذكر من الأحكام لا لواحد منها وتلك سنة القرآن في  
بيان حكمة الحكم وعلّة الأمر والنهي بعد ذكرهما وقيل إن الإشارة للاشهاد وقيل  
للكتاب أي الكتابة لأنه الأقرب في الذكر وعزاه الأستاذ الإمام إلى الجمهور، وقال إنه  
من دلائل العمل بالكتابة. ومعنى كونه أقسط عند الله أنه أعدل في حكمه أي أخرى  
بإقامة العدل بين المتعاملين. ومعنى كونه أقوم للشهادة أنه أعون على إقامتها على  
وجهها قال الأستاذ الإمام وفي هذا دليل على أن للشاهد أن يطلب وثيقة العقد  
المكتوب ليتذكر ما كان على وجهه، وقد يقال إن كون المشار إليه أقوم للشهادة دليل  
على أن المراد به الكتابة التي تعين على الشهادة فتكون الإشارة إلى الكتابة حتماً.  
ويجاب عنه بأن ما ذكر من أحكام الشهادة مما يعين على إقامتها على وجهها أيضاً،  
وكذلك ما ذكر من أحكام الإملاء. فالمختار عندي أن الإشارة إلى جميع ما ذكر كما  
تقدم. وقوله: ﴿وَأَدْنَىٰ أَنْ لَا تَرْتَابُوا﴾ معناه وأقرب إلى انتفاء ارتياب بعضكم ببعض  
فإن هذا الاحتياط في كتابة الحقوق والإشهاد عليها وتقوى الله والعدل من المتعاملين  
والكتاب والشهداء يمنع كل ريبة وكل ما يترتب على الارتياب من المفسدات والعداوات  
والمخاصمات. وقال ابن جرير: المراد انتفاء الريب في الشهادة وقال غيره: في جنس  
الدين وقدره وأجله نحو ذلك. والأول هو ما تبادر إلى فهمنا، ولعله الصواب إن شاء  
الله. قال الأستاذ الإمام وهذه مزية ثالثة للكتابة تؤكد القول بالأخذ بها والاعتماد عليها  
وجعلها مذكرة للشهود والاحتجاج بها إذا استوفيت شروطها.

١١ - ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا  
تَكْتُبُوهَا﴾ قرأ عاصم (تجارة) بالنصب والباقون بالضم والإعراب ظاهر على الحالين  
والاستثناء من الكتابة وهو المختار، وقيل الإشهاد. وقيل هما. والمعنى أن ذلك  
مطلوب واجب إلا أن تكون المعاملة تجارة حاضرة أو إلا أن توجد تجارة حاضرة تدار  
بين المتعاملين بالتعاطي بأن يأخذ المشتري المبيع والبائع الثمن فلا حرج في ترك  
كتابتها ولا إثم، إذ لا يترتب عليه شيء من الارتياب الذي يجبر إلى التنازع والتخاصم  
وما وراء ذلك من المفسدات. أقول: وفي نفي الجناح إشارة إلى أن كتابة ذلك أولى  
وهو إرشاد إلى استحباب ضبط الإنسان لماله وإحصائه لما يرد عليه وما يصدر عنه.  
وذلك من الكمال المدني ومن أسباب ارتقاء أمور الكسب ولم يجعل هذا حتماً لأنه  
مما يشق على غير المرتقين في المدينة والترخيص فيه دليل على وجوب كتابة الديون  
المؤجلة كما هو ظاهر ما تقدم.

١٢ - ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ قيل معناه هذا التبایع المذكور هنا وهو التجارة الحاضرة وقيل مطلقاً. واختار الأستاذ الإمام الأول قال لأن البيع بالكاليء يستلزم الدين وهو الذي أمر بكتابته والاستشهاد عليه والإشهاد لازم لما يحصل من المجاحدين في بعض العقود الحاضرة بعد العقد من التنازع والخلاف وكأنه يعني أن من شأن هذه المجاهدة أن تحصل عن قريب. ولذلك اكتفى بالإشهاد لتلافي ما عساه يقع منها. وأما الديون المؤجلة فربما يقع التنازع فيها بعد موت الشهود، لأنها مما يطول زمنها لا سيما إذا كان الأجل بعيداً. فلهذا لهذا وجبت كتابتها وشرع الاحتجاج عليها بالكتابة.

١٣ - ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ لفظ يضار يحتمل البناء للفاعل وللمفعول ويروى أن بعض الصحابة قد قرؤوا بفك الإدغام فعمر وابن عباس على الأول وابن مسعود على الثاني. ولعل ذلك كان تفسيراً لا قراءة والمعنى على الأول نهى الكاتب والشهيد أن يضرا أحد المتعاملين بعدم الإجابة أو بالتحريف والتغيير ونحو ذلك. ومعنى الثاني نهى المتعاملين عن ضر الكاتب أو الشهيد بأن يدعيا إلى ذلك وهما مشغولان بمهم لهما فيكلفان تركه. وروى ابن جرير ما يؤيد هذا وهو أن الرجل كان يجيء الكاتب فيقول اكتب لي، فيعذر بعذره ويدل على غيره، فلا يقبل منه، ويقال له إنك قد أمرت أن تكتب فيلزم بذلك ويضار فتزلت. وهذه الرواية لا تصلح سبباً إلا إذا كان نزول هذا النهي متراحياً عن نزول الأمر بالكتابة وهما في آية واحدة نزلت دفعة واحدة. وأقوى منها في تأييده: ما قد اشترط في الكاتب والشهداء من الشروط التي تستلزم نفي المضارة فبقي أن يؤمر المتعاملون بعدم مضارة الكتاب والشهداء بإلزامهم بترك منافعهم لأجل الكتابة والشهادة أو بتحميلهم المشقة في ذلك بلا عوض.

فالمتبادر من النهي أنه عن مضارة المتعاملين للكاتب والشهيد. وإذا قيل بأنها ترشد إلى إعطائهما أجره ما يحملان من الكلفة لم يكن ببعيد، ومقتضى مذهب الشافعية في جواز استعمال المشترك في معنييه واللفظ في حقيقته ومجازته: أنه يجوز أن يراد بيضار البناء للفاعل وللمفعول معاً لأنه من قبيل الأول، واستعمل يضر الدال على المشاركة للإشارة إلى أن ضر الإنسان لغيره ضر لنفسه والله أعلم: ﴿وَإِنْ تَفَعَّلُوا﴾ ما نهيتهم عنه من إضرار الكاتب والشهيد: ﴿فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ أي فإن هذا الفعل خروج بكم عن حدود طاعة الله تعالى إلى معصيته وأشير بقوله «وإن» إلى أن مثل هذا الفعل الذي يتحقق به الفسق لا يكاد يقع من المخاطبين، وهم الذين آمنوا. لأن من شأن الإيمان أن يمنع منه.

ثم ختم الآية بالمواعظة العامة التي تعين النفس على الامتثال في جميع الأعمال وذلك قوله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَرَمِكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ أي اتقوا

الله في جميع ما أمركم به ونهاكم عنه وهو يعلمكم ما فيه قيام مصالحكم وحفظ أموالكم وتقوية رابطةكم فإنكم لولا هدايته لا تعلمون ذلك. وهو سبحانه العليم بكل شيء فإذا شرع شيئاً فإنما يشرعه عن علم محيط بأسباب درء المفسد وجلب المصالح لمن تبع شرعه. وكرر لفظ الجلالة لكمال التذكير وقوة التأثير. وقال البيضاوي كثر لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلالها، فإن الأولى حث على التقوى والثانية وعد بأنعامه والثالثة تعظيم شأنه ولأنه أدخل في التعظيم من الكناية: وهذا مبني على أن الثانية جملة مستأنفة وقيل هي جملة حالية.

قال الأستاذ الإمام: اشتهر على السنة المدعين للتصوف في معنى هاتين الجملتين (واتقوا الله ويعلمكم الله) أن التقوى تكون سبباً للعلم وبنوا على ذلك أن سلوك طريقتهم وما يأتونه فيها من الرياضة وتلاوة الأوراد والأحزاب تثمر لهم العلوم الإلهية وعلم النفس وغير ذلك من العلوم بدون تعلم. وهذا الزعم فتح للجاهلين الذين يلبسون لباس الصلاح دعوى العلم بالله وفهم القرآن والحديث ومعرفة أسرار الشريعة من غير أن يكونوا قد تعلموا من ذلك شيئاً والعامّة تسلم لهم بهذه الدعوى وتصديق قولهم إن الله هو الذي تولى تعليمهم ويسمون علمهم هذا بالعلم اللدني.

ويرد استدلالهم بالآية على ذلك من وجهين: أحدهما: أنه لا يرضى به سبويه وله الحق في ذلك لأن عطف «يعلمكم» على «اتقوا الله» يناهى أن يكون جزاء له ومرتباً عليه لأن العطف يقتضي المغايرة. ولو قال «يعلمكم» بالجزم لكان مفيداً لما قالوه وكذلك لو كان العطف بالفاء أو اتصل بالفعل لام التعليل. والثاني: أن قولهم هذا عبارة عن جعل المسبب سبباً والفرع أصلاً والنتيجة مقدمة. فإن المعروف المعقول أن العلم هو الذي يثمر التقوى فلا تقوى بلا علم فالعلم هو الأول، وعليه المعول. وبعد أن أطال بعض الإطالة في بيان تأثير العلم في الإرادة بتوجيهها إلى العمل الصالح وصرفها عن العمل القبيح - وتلك هي التقوى - قال إننا لا ننكر العلم الذي يسمونه لدنيا وإنما ننكر أن يكون غاية لذلك الطريق الجائر الذي يشترط فيه الجهل ونقول إن العلم بالله تعالى والعلم بالشرع والعمل به مع الإخلاص قد يصرف العالم العامل المخلص إلى الله تعالى حتى يكون كالمنفصل بقلبه وروحه عن العالم الطبيعي وقد يحصل له عند ذلك إشراف على ما لا يشرف عليه غيره يعني من أسرار الحكمة الإلهية والتحقق ببعض المعارف الغيبية فيعلم مما قصه الله علينا من خبر الآخرة والملائكة ما لا يعلمه كل ناظر في معاني الألفاظ والأساليب في الكتاب وأين هذا مما يدعيه أعوان الجهل وأعداء العلم.

وأقول: إنهم يستدلون على زعمهم ذاك بآية أخرى توهم بعض من كتب في التفسير أنها بمعنى ما قالوه هنا وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله

يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم ﴿ [الأنفال: ٢٩] الآية وهو غلط. فسر بعض أهل الأثر الفرقان هنا بالمخرج، فالشرطية عنده كالشرطية في قوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ [الطلاق: ٢] وبعضهم بالنجاة وبعضهم بالنصر. قال ابن جرير: وكل ذلك متقارب المعنى وإن اختلفت العبارات، وهو كما قال فإن الآية في سورة الأنفال ومعظمها يتعلق بحال المسلمين قبل واقعة بدر، وكانوا في ضيق شديد كان الخروج منه بإنجائهم من عدوهم ونصرهم عليه وما نصروا على قلتهم إلا بتقوى الله التي جمعت كلمتهم وقوت عزيمتهم. والتقوى تكون سبب الفرقان والمخرج في كل شيء بحسبه، لأنها عبارة عن اتقاء أسباب الضرر والخذلان في النفس وفي الخارج ولذلك يفسر المخرج في آية سورة الطلاق وهي في مقام الإنفاق على النساء بما لا يفسر به في سورة الأنفال وهي في مقام المدافعة والقتال لحماية الدعوة وأهلها.

هذا وأن الفرقان في اللغة هو الصبح الذي يفرق بين الليل والنهار ويسمى القرآن فرقاناً لأنه كالصبح يفرق بين الحق والباطل وتقوى الله تعالى في الأمور كلها تعطي صاحبها نوراً يفرق به بين دقائق الشبهات التي لا يعلمهن كثير من الناس فهي تفيده علماً خاصاً لم يكن ليهتدي إليه لولاها. وهذا العلم هو غير العلم الذي يتوقف على التلقين كالشرع أصوله وفروعه، وهو ما لا تتحقق التقوى بدونه لأنها عبارة عن العمل فعلاً وتركاً بعلم. فالعلم الذي هو أصل التقوى وسببها لا يكون إلا بالتعلم كما ورد في الحديث «العلم بالتعلم»<sup>(١)</sup>.

والعلم الذي هو فرعها وثمرتها هو ما تفتن له النفس بعد فيفيدها الرسوخ في العلم الأول بالعمل به، فإن العلم يكون في النفس مجملاً مبهماً حتى يعمل به فإذا عمل به صار مفصلاً جلياً راسخاً تتبين به الدقائق والخفايا. وبذلك تفتن نفس العامل إلى مسائل أخرى تطلبها بالتجربة والبحث حتى تصل إليها كما يعرف كل واقف على ترقى العلوم الطبيعية في الأنفس والأشياء وهو المشار إليه بحديث «ومن تعلم فعمل علمه الله ما لم يعلم» رواه أبو الشيخ عن ابن عباس وحديث «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس. وإذا علمت أن التقوى عمل يتوقف على العلم وأن هذا العلم لا بد أن يؤخذ بالتعليم والتلقي وأن العمل

(١) جزم البخاري بتعليقه وروى عن غير واحد من الصحابة من عدة طرق رواه الدارقطني في الأفراد والعلل والخطيب في التاريخ من حديث أبي هريرة والعسكري من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث معاوية قال الحافظ ابن حجر: إسناد حديث معاوية حسن لأن فيه مبهماً اعتضد بمجيئه من وجه آخر والبيهقي في المدخل والعسكري في الأمثال من حديث ابن مسعود والطبراني والدارقطني من حديث أبي الدرداء (المؤلف).

بالعلم من أسباب المزيد فيه وخروجه من مضيق الإبهام والإجمال إلى فضاء الجلاء والتفصيل فهمت المراد بالفرقان على عمومه، وعلمت أن ادعاء التصوف الجاهلين لا حظ لهم من ذلك العلم الأول، ولا من هذه التقوى التي هي أثره ولا من هذا العلم الأخير الذي هو أثر العلم والتقوى جميعاً. فبينهم وبين العلم اللدني مرحلتان بعيدتان - العلم الذي يؤخذ بالتلقي والتقوى بالعمل به.

١٤ - ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو فرهن كسقف (بضمين) والباقون فرهان كحبال وكلاهما جمع رهن بمعنى مرهون. وليس تعليق مشروعية أخذ الرهن بالسفر وعدم وجود كاتب يكتب وثيقة بالدين لاشتراطهما معاً وإنما المراد بيان الرخصة في ترك الكتابة لعذر وكون الرهن يقوم مقام الكتابة في الاستيثاق عند عدم تيسرها كما يكون في حال السفر وإلا فقد رهن النبي ﷺ درعه في المدينة ليهودي<sup>(١)</sup> رواه الشيخان وقد خالف الجمهور في هذا مجاهد والضحاك. وأقول إن في جعل عدم وجدان الكاتب مقيداً بحال السفر إشارة إلى أنه ليس من شأن مواطن الإقامة أن تكون خلواً من الكتاب والكتابة مفروضة على المؤمنين والإيمان لا يتحقق إلا بالإذعان والعمل وناهيك بالفريضة إذا أكدت كالكتابة حينئذ يقطع بأن المؤمنين لا بد أن يأتوها، بل لا يفرض أن يخالفوها وإن لا يوجد الكتاب عندهم إلا حيث يمكن أن يكونوا معذورين كما يكون في السفر وهذا مفهوم من العبارة بالإشارة وهو من أدق أساليب البلاغة.

١٥ - ﴿فَإِنْ آمَنَ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلَئِنَّ الَّذِي أَوْثَمَنَ أَمَنَّتُهُ وَلِئِنَّ اللَّهَ رَبُّكُمْ﴾ قيد الضحاك جواز الائتمان بالسفر ومنعه في الإقامة حيث يجب الاستيثاق بالكتاب والإشهاد وهو ضعيف، وزعم بعضهم أن هذا ناسخ لما ذكر في الآية السابقة من الأمر بهما وهو ضعيف أيضاً. فإن الآيتين نزلتا معاً في أحكام الأموال فلا يعقل نسخ حكم فيهما قد أكد بأشد المؤكدات بحكم آخر، ذكر معلقاً بأداة الشرط التي لا تقتضي الوقوع وهي «أن» وعندي أن المؤمن عليه مهنا عام يشمل الوديعة وغيرها. فالمعنى إن اتفق أن أحداً منكم ائتمن آخر على شيء فعلى المؤمن أن يؤدي الأمانة إلى من ائتمنه وليتق الله ربه فلا يتخون من الأمانة شيئاً أنه لا حجة عليه بها ولا شهيد فإن الله ربه خير الشاهدين فهو أولى بأن يتقى ويطاع.

(١) لفظ الحديث: «توفي رسول الله ودرعه مرهونة عند يهودي»، أخرجه البخاري في الجهاد باب ٨٩، والمغازي باب ٨٦، والترمذي في البيوع باب ٧، والنسائي في البيوع باب ٥٨، ٨٣، وابن ماجه في الرهن باب ١، والدارمي في البيوع باب ٤٤، وأحمد في المسند ١/٢٣٦، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٦١، ٣/١٠٢، ١٣٣، ٢٠٨، ٢٣٨، ٤٥٣/٦، ٤٥٧.

١٦ - ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ النهي عن كتمان الشهادة بعد النهي عن إباء تحملها على أحد الوجوه في قوله: ﴿ولا ياب الشهداء إذا ما دعوا﴾ تأكيد كتأكيد أمر الكاتب بأن يكتب بعد نهيه عن الإباء فقد أمر الله الكتاب والشهود بأن يعينوا الناس على حفظ أموالهم وحرم عليهم أن يقصروا في ذلك كما حرم على أرباب الأموال أن يضاروهم فلا بد من الجمع بين مصلحة الجميع ولما كان الذي يدرك الوقائع التي شهد بها ويعيها هو القلب وهو لب الإنسان وآلة عقله وشعوره كان كتمان الشهادة عبارة عن حبس ذلك فيه ولذلك جعله هو الآثم أي هو موضع الآثم في هذا الكتمان وحده وإلا فهو مصدر كل آثم. وهذا يدفع ما يزعمه الجاهلون من أن الآثم لا يكون إلا بعمل الجوارح وحركات الأعضاء الظاهرة. وما قال تعالى: ﴿إِن السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] إلا لأن للفؤاد أي القلب أو النفس أعمالاً خاصة به وأعمالاً يزعج الجوارح إليها، فأضيف إليه ما هو خاص به وأسند الباقي إلى مظهره من السمع والبصر في هذه الآية، ومن الأيدي والأرجل في نصوص أخرى. ومن آثم القلب سوء القصد وفساد النية وهي شر الذنوب والآثام، ودلت الآية على أن الإنسان يؤاخذ على ترك المعروف كما يؤاخذ على فعل المنكر، لأن الترك في الحقيقة فعل للنفس يعبر عنه بالكتم والكتمان في مثل الشهادة، وبالكف في غيرها ولكل مقام مقال فكل ذلك يعد في الحقيقة فعلاً وعملاً. ولذلك قال: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ وفي هذا من الوعيد ما مر بيان مثله.

هذا وإن الأحكام في الآيتين على كونها أظهر من الشمس معنى وعلة وحكمة قد وقع فيهما خلاف أشرنا إلى بعضه وقد بسط الأستاذ الإمام القول في مسألة وجوب كتابة الدين ولم يكذب على ما قال المفسرون في غير ذلك من مواقع الخلاف شيئاً فلا بد من بيان ما اختلف وتحقيق الحق فيه على النسق الذي أورده في الدرس مع بيان رأيه رحمه الله تعالى.

ذهب الجمهور إلى أن الأمر بكتابة الدين للندب واستدلوا بثلاثة أمور: أحدها: قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته﴾ فإنه أجاز ذلك بإقرارهم عليه وهو يستلزم عدم الكتابة والاستشهاد. والثاني: كون المسلمين لم يلتزموا الكتابة والاستشهاد في العصر الأول ولا فيما بعده بل كانوا يأتونه تارة ويتركونه تارة، ولو فهموا أنه واجب لالتزموه. أقول: وجعل الرازي هذا الترك من المسلمين في جميع ديار الإسلام إجماعاً وما هو من الإجماع في شيء: والثالث: إن في الكتابة حرجاً وهو منفي بالنص.

وذهب أقوام إلى أن الأمر للوجوب وبه قال عطاء والشعبي وابن جرير في تفسيره وهو الأصل في الأمر عند الجمهور. وقد تتابعت الأوامر في الآيتين وتأكدت

حتى في حال السفه والضعف والعجز فقد أمر ولي من عليه الحق من هؤلاء بأن يملي عنه للكاتب ولم يعفهم من الكتابة. ومثل هذا التأكيد لا يكون في غير الواجب ويؤيده التعليل بكون ذلك أقسط عند الله الخ قالوا أما قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضاً﴾ الخ فهو محمول على حال الضرورة كالأوقات التي لا يوجد فيها كاتب ولا شهود، فإذا احتاج امرؤ إلى اقتراض من أخيه في مثل هذه الحال فإن الله تعالى لا يحرم عليه قضاء حاجته وسد خلته إذا هو ائتمنه أقول وتقدم لنا أن الآية في الأمانة على الإطلاق فإذا دخل في عمومها ما ذكر من الائتمان على الثمن عند فقد الكاتب فلا يجعل دليلاً على ترك الواجب - وهو الكتابة - في كل حال وقال ابن جرير بعد أن بين الرخصة في إقامة الرهن مقام الكتابة عند فقد الكاتب: لوجب أن يكون قوله: ﴿وإن كنتم على سفر﴾ [البقرة: ٢٨٣] الخ ناسخاً قوله: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ الخ. لوجب أن يكون قوله: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ [النساء: ٤٣] ناسخاً للوضوء بالماء في الحضر والسفر: الخ.

قالوا: وأما دعوى تعامل أهل الصدر الأول وغيرهم من المسلمين بغير كتابة ولا إشهاد فهي على إطلاقها باطلة فإنه لم يؤثر عن الصحابة الذين يحتج بمعاملاتهم ولا عن التابعين شيء صحيح يؤيد هذه الدعوى، وإنما اغتر هؤلاء القائلون من الفقهاء بعدم وجوب الكتابة والإشهاد بمعاملات أهل عصرهم، فجعلوا ذلك عاماً ولم يرووا عن الصحابة فيه شيئاً صحيحاً واقعاً بالفعل. وأما قولهم إن في ذلك ضيقاً وحرماً فجوابه أن هذا الضيق والخرج في بادي الرأي هو عين السهولة والسعة واليسر في حقيقة الأمر فإن التعامل الذي لا يكتب ولا يستشهد عليه يترتب عليه مفسد كثيرة منها ما يكون عن عمد إذا كان أحد المتدائنين ضعيف الأمانة فيدعي بعد طول الزمن خلاف الواقع ومنها ما يكون عن خطأ ونسيان فإذا ارتاب المتعاملان واختلفا ولا شيء يرجع إليه في إزالة الريبة ورفع الخلاف من كتابة أو شهود أساء كل منهما الظن بالآخر ولم يسهل عليه الرجوع عن اعتقاده إلى قول خصمه فلج في خصامه وعدائه وكان وراء ذلك من شرور المنازعات ما يرهقها عسراً ويرميها بأشد الحرج وربما ارتكبا في ذلك محارم كثيرة.

هكذا أوضح الأستاذ الإمام رأي القائلين بأن هذا الأمر للوجوب وهو المختار عنده. ومما قال في رد قولهم: إن هذا من الحرج المرفوع: كيف يكون هذا حرجاً وهو مما لا يقع إلا قليلاً لبعض المكلفين، ولا يكون الوضوء حرجاً وهو مما يجب على كل مكلف كل يوم يصلي فيه خمس مرات، فما كل ما يتكرر يكون حرجاً: يعني إنه لا حرج في هذا ولا ذاك كما سيأتي عنه. وأقول: ليس المراد بالحرج والعسر



المنفيين بالنص أنه لا مشقة ولا كلفة في شيء من التكاليف الشرعية بل المراد أنه لا شيء منها للإعنات وتجشيم المشاق والإيقاع في العسر والحرج وإنما لكل حكم منها فائدة أو فوائد ترفع الحرج والعسر ويصلح بها أمر الناس في أنفسهم وفي شؤونهم الاجتماعية فهي كسائر الأعمال التي عرف الناس فوائدها بالضرورة أو الاختبار والاستدلال فهم يعملونها وإن كان فيها مشقة ما طلباً لفوائدها التي هي أرجح وأجدر بالإيثار. ثم إن وراء هذه المصلحة الخاصة في كتابة الدين مصلحة عامة وهي جعل المسلمين أمة كتاب ونظام الإسلام بدأ بالعرب وهي أمة أمية وقد أمتن عليها بالرسول الذي علمها الكتاب والحكمة ففرض كتابه الدين عليهم هو من وسائل إخراجهم من الأمية.

وقال الأستاذ الإمام: هبوا أن هذه الأوامر المؤكدة للندب فهل ينبغي أن يترك المسلمون جملة ما ندب إليه كتاب الله بحجة أن فيه حرجاً أو بغير ذلك من الحجج حتى صار من تراه من المسلمين يعني بكتابة ديونه، فإنما يفعل ذلك لضعف ثقته بمدينه، لا عملاً بهداية دينه، ألا إن الحرج في هذا كالحرج في تحريم جميع أنواع الشرك والمعاصي فكما لا يجوز أن تكون شركاً بنوع ما من أنواع الشرك، لا يجوز أن تفرط في شيء من الحق. والحق لا مرأى فيه إنه لا شيء من الحرج في الكتابة فإن البلد قد يكفيه كاتب واحد للديون المؤجلة وقد رخص الله لنا في ترك كتابة التجارة الحاضرة. والحاصل أن ظاهر الآية وأسلوبها وطريقة تأديتها تدل على أن الأمر فيها للوجوب وإن كان الجمهور على خلافه.

قال: وقد اختلف الفقهاء بعد هذا بالعمل بالخط ونحمد الله أن كان المفتى به هو العمل بالخط إذ لو كان المفتى به هو خلاف ما أمر به القرآن لكان المصائب عظيماً واستدل القائلون بعدم العمل بالخط بأنه يحتمل فيه التزوير وزعموا أن فائدة الكتابة التذكارية فقط، كما أن الأمر بالإشهاد لأجل التذكارية ومنشأ الشبهة في هذا قوله تعالى في المرأتين: ﴿أن تفضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ والصواب أن كلا من الكتابة والاستشهاد قد شرع للاستيثاق بين الدائن والمدين لا لأجل التذكر بعد النسيان والكتابة أقوى من الشهادة فيه. وهي عون للشهادة فهي آلة الاستيثاق للمتعاملين فالدائن يستوثق بماله فيأمن من إنكاره كله أو بعضه والمدين يستوثق بما عليه فلا يخاف أن يزداد فيه والشاهد يستوثق بشهادته فإذا شك أو نسي رجع إلى الكتاب فتذكر واطمأن قلبه ولذلك قال تعالى: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ ونفع الكتابة الأكبر يكون بعد الشهيدين أو أحدهما: فلا يصح في هذه الحال أن تضيع الحقوق ولا حافظ لها حيثئذ إلا الكتابة يرجع إليها فيعمل بها.

قال: واحتجاجهم على أن الشهادة هي الأصل في إثبات الحقوق وأن الكتابة

ليست إلا مذكرة بها بأن الخط يحتمل فيه التزوير منقوض بأن احتمال وقوع التزوير في الشهادة أشد بل حصوله فيها بالفعل أكثر حتى أن النسبة بينهما تكاد تكون كنسبة الخمسة إلى الألف. ثم إن في الشهادة احتمالات أخرى تسقطها عن مرتبة الكتابة كالنسيان والذهول. ومن محاسن الأجوبة في هذا المقام ما وقع لأحد القضاة في الوجه القبلي (الصعيد) إذ جاءه مدع يطالب آخر بدين له كتب في صك وختم بخاتم المدعى عليه. فقال القاضي للمدعي إن هذا الصك لا يعمل به لأن الختم ليس بيينة فلا بد من الشهود. قال المدعي من قال بهذا؟ قال القاضي الإمام أبو حنيفة. قال المدعي هل عندك شهود سمعت منه ذلك؟ فبهت القاضي قال الأستاذ فالأشياء البديهية يلهم حكمها كل الناس: أقول يعني بالناس أصحاب الفطرة السليمة ولا غرو فالإسلام دين الفطرة ولا يفسد الفطرة شيء كالتقاليد.

أقول: ومما اختلفوا فيه من أحكام الآية شهادة الأرقاء فالظاهر دخولهم في عموم «رجالكم» وبذلك قال شريح وعثمان البتي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبو ثور وذهب الجمهور إلى عدم جواز شهادتهم لما يلحقهم من نقص الرق ولأن الخطاب في الآية للمتعاملين بالأموال وهم ليسوا من أربابها. وأنت ترى أن الدليلين ضعيفان. أما الأول فإن الله تعالى اشترط في الشاهدين العدالة لا الحرية والرق لا ينافي العدالة. وأما الثاني فالخطاب للمؤمنين عامة، يقول من يتداين منكم فعليهم كذا من الكتابة والإشهاد. والكتاب والشهداء لا يلزم أن يكونوا من أرباب الأموال ولو صح هذا لوجب أن يشترط في الكاتب لوثيقة الدين أن يكون حراً ولم يقل بذلك أحد منهم. وقال الشعبي والنخعي تصح شهادة العبد في القليل دون الكثير وهو تحكم لا يقوم عليه دليل.

واختلفوا أيضاً في الإشهاد على البيع هل هو واجب أم مندوب. ظاهر الأمر به أنه واجب كما تقدم وروي ذلك عن أبي موسى الأشعري وعمر وبه قال الضحاك وعطاء وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد ومجاهد وداود بن علي الظاهري واختاره ابن جرير، وينبغي أن يخص بما أجل فيه الثمن.

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾

جعل بعض المفسرين قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ بمشابهة الدليل على ما قبله. وقال الأستاذ الإمام الآية متصلة بقوله تعالى: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾ ويصح أن تكون متممة لها لأن مقتضى كونه عليمًا بكل شيء أن له كل شيء فهذا كالدليل على كونه عالماً بكل شيء أي أنه عليم به.

لأنه له وهو خالقه فهو كقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ وبهذا الاستدلال يتقرر النهي عن كتم الشهادة وكونه إنما يعاقب عليه وأكده بقوله: ﴿وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ لدخول كتمان الشهادة في عموم ما في النفس قال ويصح أن تكون الآية متصلة بآية الدين من أولها لأنه شرع لنا أحكاماً تتعلق بالدين كالكتابة والشهادة فكأنه يقول إن تساهلتم في هذه الأحكام وأضعتم الحقوق فتظاهرتُم بالأمانة مع انطواء النفس على الخيانة وغالطتم الناس وأكلتم أموالهم بذلك أو أضعتموها بكتمان الشهادة ونحو ذلك فإن الله يحاسبكم ويعاقبكم على ذلك لأن له ما في السموات وما في الأرض منها أنتم وأعمالكم النفسية أو البدنية أقول: وجعلها بعضهم متعلقاً بأحكام السورة كلها.

قال: والمراد بقوله «ما في أنفسكم» الأشياء الثابتة في أنفسكم وتصدر عنها أعمالكم كالحقد والحسد وألفة المنكرات التي يترتب عليها ترك النهي عن المنكر فإن السكوت عن النهي أمر كبير يحل الله عقوبته في الأمة بسببه وليس هو مجرد اتفاق السكوت وإنما هو باعتبار سببه في النفس وهو ألفة المنكر والأنس به وللإنسان عمل اختياري في نفسه هو الذي يحاسب عليه. نعم إن الخواطر والهواجس قد تأتي بغير إرادة الإنسان ولا يكون له فيها تعمل ولكنه إذا مضى معها واسترسل تحسب عليه عملاً يجازى عليه لأنه سايرها مختاراً وكان يقدر على مطاردتها وجهادها. وسواء كانت هذه الخواطر والهواجس صادرة عن ملكة في النفس تثيرها أو عن شيء لا يدخل في حيز الملكة. مثال ذلك الحسود تبعث ملكة الحسد في نفسه خواطر الانتقام من المحسود والسعي في إزالة نعمته لتمكنها في نفسه وامتلاكها لمنازع فكره، وهذه الخواطر مما يحاسب عليها أبدأها أو أخفاها إلا أن يجاهدتها ويدافعها فذلك ما يكلفه. ومثال الثاني المظلوم يذكر ظالمه فيشتغل فكره في دفع ظلمه والهرب من أذاه وربما استرسل مع خواطره إلى أن تجره إلى تدبير الحيل للإيقاع به ومقابلة ظلمه بما هو شر منه فيكون مؤاخذاً عليها، أبدأها أو أخفاها وقد قال تعالى: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ \* كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مَنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٨ - ٧٩] وذلك أن فظاعة المنكر زالت من نفوسهم بالأنس بها من أول الأمر. وهكذا يقال في كل أعمال القلب التي أمرنا الشرع بمجاهدتها ولا يدخل في هذا ما يمر في النفس من الخواطر والوساوس كما قيل، وبنوا عليه أن الصحابة رضي الله عنهم شق عليهم العمل بالآية وشكوا للنبي ﷺ الوسوسة فنزلت الآية التي بعدها دفعاً للحرج. ولفظ الآية يدفع هذا لأنها نص فيما هو ثابت في النفس و متمكن منها كالأخلاق والملكات والعزائم القوية التي يترتب عليها العمل بأثرها فيها إذا انتفت الموانع وتركت المجاهدة. وكذلك يدفعه ما كان عليه

الصحابة الكرام من علو الهمة والأخذ بالعزائم، وهم الذين كانوا يفهمون القرآن حق الفهم ويتأدبون به ويقيمونه كما يجب، وما أبعدهم عن الاسترسال مع الوسواس والأوهام.

هذا ما قاله الأستاذ الإمام مفصلاً وهو المتبادر من لفظ الآية ولا شك أن ما يجازى عليه مما في النفس يعم الملكات الفاضلة والمقاصد الشريفة وإنما مثل هو وغيره بالحق والحسد لمناسبة السياق، ولهذا السياق خصه بعضهم بكتمان الشهادة، وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة والشعبي ومجاهد. ورد ذلك الأكثرون بأنه مخالف لعموم اللفظ، وخصه بعضهم بالكفار وهو تخصيص بلا مخصص أيضاً، وذهب الجمهور إلى أن الآية منسوخة بما بعدها. أخرج أحمد ومسلم وأبو داود في ناسخه وغيرهم عن أبي هريرة قال «لما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿الله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم جثوا على الركب فقالوا يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطبق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة. وقد أنزل الله هذه الآية ولا نطبقها. فقال رسول الله ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتاب من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا إليك المصير» فلما اقتراها القوم وذلت بها ألسنتهم أنزل الله في أثرها ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾ [البقرة: ٢٨٥]. فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها<sup>(١)</sup> وأخرج أحمد ومسلم والترمذي والنسائي من حديث ابن عباس نحوه. وأخرج البخاري والبيهقي عن مروان الأصغر عن رجل من الصحابة أحسبه ابن عمر ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾ قال نسخها ما بعدها. واحتجوا للنسخ بحديث أبي هريرة في الصحيحين والسنن «إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»<sup>(٢)</sup>.

وأقول: ليس في هذه الروايات أن النبي ﷺ صرح بأن الآية منسوخة وإنما قصارها أن بعض الصحابة فهم أنها نسخت والروايات عنهم في ذلك مختلفة والقول بالنسخ ممنوع من وجوه أحدها: أن قوله تعالى: ﴿يحاسبكم به الله﴾ خبر والأخبار لا تنسخ كما هو معروف في علم الأصول.

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٢، باب ٥٤، ٥٥، ومسلم في الإيمان حديث ١٩٩، ٢٠٠، وأحمد في المسند ١/٢٣٣، ٣٣٢.

(٢) أخرجه البخاري في العتق باب ٦، والطلاق باب ١١، والإيمان باب ١٥، ومسلم في الإيمان حديث ٢٠١، ٢٠٢، وأبو داود في الطلاق باب ١٥، والترمذي في الطلاق باب ٨، والنسائي في الطلاق باب ٢٢، وابن ماجه في الطلاق باب ١٤، ١٦، وأحمد في المسند ٢/٣٩٨، ٤٢٥، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٩١.

**ثانيها:** أن كسب القلب وعمله مما دل الكتاب والسنة والإجماع والقياس على ثبوته والجزاء عليه ظهر أثره على الجوارح أم لم يظهر، وهو ما دلت عليه الآية فالقول بنسخها إبطال للشريعة ونسخ للدين كله أو إثبات لكونه ديناً جثمانياً مادياً لا حظ للأرواح والقلوب منه - قال تعالى: ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ [البقرة: ٢٢٥] وقال: ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقال: ﴿ إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ [النور: ١٩] والحب من أعمال القلب الثابتة في النفس . فقوله تعالى: ﴿ ما في أنفسكم ﴾ معناه ما ثبت واستقر في أنفسكم كما تقدم ويدخل في الكفر والأخلاق الراسخة والصفات الثابتة من الحب والبغض في الجور وكتمان الشهادة وقصد السوء أو سوء القصد وفساد النية وخبث السريرة وهذه الأعمال والصفات هي الأصل في الشقاوة وعليها مدار الحساب والجزاء ولولا أن للأعمال البدنية أثراً في النفس تزكيتها أو تدسيها، لما أخذ الله تعالى في الآخرة أحداً عليها، لأنه تعالى لا يعاقب الناس حياً في الانتقام ولا يظلم نفساً شيئاً ولكنه جعل سنته في الإنسان أن يرتقي أو يتسفل نفساً وعقلاً بالعمل . فلهذا كان العمل مجزياً عليه في الآخرة فإن أثره في النفس هو متعلق الجزاء .

**ثالثها:** أن الخواطر السانحة والوساوس العارضة وحديث النفس الذي لا يصل إلى درجة القصد الثابت والعزم الراسخ لا يدخل في مفهوم الآية كما قال المحققون واختاره الأستاذ الإمام كما تقدم لأن ما ذكر غير ثابت ولا مستقر وقوله: «في أنفسكم» يفيد الثبات والاستقرار . وإنما كان هذا وجهاً لإبطال النسخ لأنه إذا ثبت أن ما ذكر داخل في الآية فللقائل أن يقول إن الآية خبر يفيد النهي عن هذه الخواطر والوساوس في المعنى، فهو من تكليف ما لا يطاق فيجب أن يكون قوله بعده ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ناسخاً له وبهذا تعلم أن حديث التجاوز عن حديث النفس لا ينافي الآية ولا يصلح دعامة للقول بنسخها .

**رابعها:** أن تكليف ما ليس في الوسع ينافي الحكمة الإلهية البالغة والرحمة الربانية السابغة، فهو لم يقع فيقال إن الآية منه ونسخت بما بعده .

**خامسها:** المعقول في النسخ أن يشرع حكم يوافق مصلحة المكلفين ثم يأتي زمن أو تطراً حال يكون ذلك الحكم فيه مخالفاً للمصلحة وكون ما في النفس يحاسب عليه من الحقائق التي لا تختلف باختلاف الأزمنة والأحوال .

فإن قيل: إذا كان معنى الآية ما ذكرت فلماذا قال الصحابة فيها ما قالوا؟

أقول: إن الصحابة عليهم الرضوان قد دخلوا في الإسلام وأكثرهم رجال قد تربوا في حجر الجاهلية وانطبعت في نفوسهم قبله أخلاقها وأثرت في قلوبهم عاداتها فكانوا يتزكون منها ويتطهرون من لوثها تدريجاً بزيادة الإيمان، كلما نزل شيء من القرآن وباتباع الرسول، فيما يفعل ويقول، فلما نزلت هذه الآية خافوا أن يؤاخذوا على ما كان لا يزال باقياً في أنفسهم من أثر التربية الجاهلية الأولى وناهيك بما كانوا عليه من الخوف من الله عز وجل واعتقاد النقص في أنفسهم حتى بعد كمال التزكية وتمام الطهارة حتى كان مثل عمر بن الخطاب يسأل حذيفة بن اليمان «هل يجد فيه شيئاً من علامات النفاق» فأخبرهم الله تعالى بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يؤاخذها إلا على ما كلفها فهم مكلفون بتزكية أنفسهم ومجاهدتها بقدر الاستطاعة والطاقة وطلب العفو عما لا طاقة لهم به، كما سيأتي تفصيله ولا يبعد أن يكون بعضهم قد خاف أن تدخل الوسوسة والشبهة قبل التمكن من دفعها في عموم الآية. فكان ما بعدها مبيناً لغلظهم في ذلك.

وأما تسمية بعضهم ذلك نسخاً فقد أجاب عنه بعض المفسرين بأنه عبر بالنسخ عن البيان والايضاح تجوزاً. ولك أن تقول: إن المراد به النسخ اللغوي وهو الإزالة والتحويل لا الاصطلاح أي إن الآية الثانية كانت مزيلة لما أخافهم من الأولى أو محولة له إلى وجه آخر ويحتمل أن يكون الصحابي لم ينطق بلفظ النسخ وإنما فهمه الراوي من القصة فذكره. وكثيراً ما يروون الأحاديث المرفوعة بالمعنى على أنه ليس من النص المرفوع ورأي الصحابي ليس بحجة عند الجماهير، لا سيما إذا خالف ظاهر الكتاب. وإنني لا أعتقد صحة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن، وإن وثقوا رجاله فرب راوٍ يوثق للاغترار بظاهر حاله، وهو سيئ الباطن ولو انتقدت الروايات من جهة فحوى متنها كما تنتقد من جهة سندها لقضت المتون على كثير من الأسانيد بالنقض. وقد قالوا إن من علامة الحديث الموضوع مخالفته لظاهر القرآن أو القواعد المقررة في الشريعة أو للبرهان العقلي أو للحس والعيان وسائر اليقينيات.

أما إبداء ما في النفس فهو إظهاره بالقول أو بالفعل، وأما إخفاؤه فهو ضده والإبداء والإخفاء سيان عند الله تعالى لأنه ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾ [غافر: ١٩] فالمدار في مرضاته على تزكية النفس وطهارة السريرة لا على لوك اللسان وحركات الأبدان. وأما المحاسبة فهي على ظاهرها وإن فسرها بعض بالعلم وبعض بالجزاء الذي هو غيبها ولازمها، ذلك أن للنفوس في اعتقاداتها وملكاتهما وعزائمها وإرادتها موازين يعرف بها يوم الدين رجحان الحق والخير أو الباطل والشر هي أدق مما وضع البشر من موازين الأعيان وموازن الأعراض كالحر والبر ﴿ونضع الموازين

القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين ﴿ [الأنبياء : ٣٧] وسيأتي قول الأستاذ الإمام في الحساب والجزاء .

﴿ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ﴾ أي فهو بماله من الملك المطلق يغفر لمن يشاء أن يغفر له ويعذب من يشاء عذابه . وقرأ غير ابن عامر وعاصم ويعقوب بجزم يغفر ويعذب بالعطف على يحاسبكم . وإنما يشاء ما فيه الرحمة، والعدل والحكمة، والأصل في العدل أن يكون الجزاء السيئ على قدر الإساءة وتأثيرها في تدسية نفوس المسيئين، والجزاء الحسن على قدر الإحسان وتأثيره في أرواح المحسنين، ولكنه تعالى برحمته وفضله يضاعف جزاء الحسنة عشرة أضعاف ويزيد من يشاء ولا يضاعف السيئة . والآيات المفصلة في هذا المعنى كثيرة وبها يفسر المجمل . وقد بينا معنى المغفرة غير مرة بإيضاح . وحسبك هنا أن تعلم أن الذنب المغفور هو الذي يوفق الله صاحبه لعمل صالح يغلب أثره في النفس . والجاهل بهدي الكتاب يحسب أن الأمر فوضى والكيل جزاف ويمني نفسه بالمغفرة على إصراره وإقامته على أوزاره، ألم يقرأ في دعاء الملائكة للمؤمنين ﴿ ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾ ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم . إنك أنت العزيز الحكيم \* وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم ﴿ [غافر : ٦ - ٨] .

وقال الأستاذ الإمام : شأن الله تعالى في المحاسبة أن يذكر الإنسان أو يسأله : لم فعلت؟ فبعد أن يرى العبد أعماله الظاهرة والباطنة يغفر أو يعذب . فمن الناس من لم تصل أعماله المنكرة إلى أن تكون ملكات له فالله سبحانه يغفرها له . ومنهم من تكون ملكات له فهو يعاقبه عليها وهو يفعل ما يشاء ويختار . وقد يظن من لا يؤمن بالكتاب كله أن في هذا سبيلاً للمروق من التكليف لأن أمر المغفرة والتعذيب موكول للمشيشة والرجاء فيه أكبر وهذا ضلال عن فهم الكتاب بالمرّة فالآية إنذار وتخويف ليس فيها موضع للقطع بمغفرة ذنب ما وإن كان صغيراً . أقول : وقد ذكرني قوله بكلمة لأبي الحسن الشاذلي . قال : وقد أبهمت الأمر علينا نرجو ونخاف فأمن خوفنا ولا تخيب رجاءنا وهذا من أحسن الدعاء . وقد قرر ما ذكر من تعليق الأمر بالمشيشة واحتج عليه بقوله : ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ أي فهو بقدرته ينفذ ما تعلق به مشيئته . فنسأله العناية . والتوفيق والهداية لأقوم طريق .

﴿ ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا إِنَّكَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

قيل: إن الآيتين متعلقتان بما قبلهما لما فيه من ذكر كمال الألوهية الذي يقابله من كمال الإيمان والدعاء ما يناسبه أو لما فيه من ذكر الحساب والعلم بالخفايا المقتضي للإيمان والدعاء. وقيل إنه لما افتتحت هذه السورة ببيان كون القرآن لا ريب فيه وكونه هدى للمتقين وذكر صفات هؤلاء المتقين وأصول الإيمان التي أخذوا بها وخبر سائر الناس من الكافرين والمرتابين ثم ذكر فيها كثير من الأحكام ومحاجة من لم يهتد به من بعض الأمم ناسب بعد هذا كله ختم السورة بالشهادة للمؤمنين مع النبي ﷺ بالإيمان وهم المهتدون تمام الاهتداء، ولقنهم من الدعاء ما ستعلم حكمته. وهذا الوجه هو الذي اختاره الأستاذ الإمام قال تعالى:

﴿ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ أي صدق الرسول بما أنزل إليه في هذه السورة وغيرها من العقائد والأحكام والسنن والبيانات والهدى تصديق إذعان واطمئنان وكذلك المؤمنون من أصحابه (عليهم الرضوان) وقد شهد لهم بهذا الإيمان أثره في نفوسهم الزكية وهممهم العلية، وأعمالهم المرضية والله أكبر شهادة. وقد اعترف كثير من علماء الإفرنج الباحثين في شؤون المسلمين وعلومهم وسائر شؤون أمم الشرق بأن النبي ﷺ كان على اعتقاد جازم بأنه مرسل من الله وموحى إليه، وكانوا من قبل متفقين على أنه ادعى الوحي لأنه رآه أقرب الطرق لنشر حكمته والإقناع بفلسفته أو لنيل السلطة وهو غير معتقد به.

﴿كُلُّ ءَأَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ﴾ وقرأ حمزة (وكتابه) أي كل منهم آمن بوجود الله ووحدانيته وتنزيهه وكمال صفاته وحكمته وسننه في خلقه، وبوجود الملائكة الذين هم السفراء بين الله وبين الرسل من البشر ينزلون بالوحي على قلوب الأنبياء. قال المفسرون ليس المراد بالإيمان بالملائكة الإيمان بذواتهم بل الإيمان بسفارتهم في الوحي، كما يفهم من النظم والترتيب، ولذلك عطف عليهم الإيمان بحقية كتبه وصدق رسله. لكن ما يفيد الترتيب والنظم من إرادة الإيمان بالملائكة من حيث هم حملة الوحي إلى الرسل لا ينافي ملاحظة الإيمان بهم من حيث هم من عالم الغيب بل يستلزمه. وأما البحث عن ذواتهم ما هي وعن صفاتهم وأعمالهم كيف هي؟ فهو مما لم يأذن به الله في دينه.

والمراد بالإيمان بالكتب والرسل جنسها أي يؤمنون بذلك إيماناً إجمالياً فيما أجمله القرآن وتفصيلاً فيما فصله لا يزيدون على ذلك شيئاً ويقولون ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ قرأ يعقوب وأبو عمرو في رواية عنه «لا يفرق» وهو يعود على لفظ



كل . وذكر المقول مع حذف القول كثير في الكلام البليغ وله مواضع في الكتاب لا يقف الفهم في شيء منها .

قال الأستاذ الإمام : والمعنى أن من شأن المؤمنين أن يقولوا هذا معتقدين أنهم في الرسالة والتشريع سواء ، كثر قوم الرسول منهم أم قلوا وكثرت الأحكام المنزلة عليه أم قلت ، وتقدمت البعثة أم تأخرت . وهذا لا ينافي قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فإن التفضيل ليس في أصل الرسالة والوحي كما تقدم في تفسير الآية . أقول : وفي هذا مزية للمؤمنين من هذه الأمة على غيرهم من أهل الكتاب الذين يفرقون بين الله ورسوله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض كأنهم لم يعقلوا معنى الرسالة في نفسها إذ لو عقلوها لما فرقوا بين من أوتوها . وقد رأيت غير واحد من أذكياة النصارى يدرك هذه المزية .

آمنوا بما ذكر قائلين بعدم التفريق ﴿ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ أي بلغنا فسمعنا القول سماع وعي وفهم ، وأطعنا ما أمرنا به فيه إطاعة إذعان وانقياد . قال الأستاذ الإمام في الدرس : وقد بينا لكم مراراً أن فرقاً بين إيمان الاذعان وبين ما يسميه الإنسان إيماناً واعتقاداً ، لأنه نشأ عليه وقبله بالتقليد ولم يسمع له ناقضاً . فمثل هذا ليس اعتقاداً حقيقياً ، وقلما ينشأ عنه عمل لأنه تقليد ، بقاؤه في الغفلة عن ناقضه ، والإذعان ينبه النفس دائماً إلى ما تدعن له ، ويبعثها دائماً إلى العمل به إلا إذا عرض ما لا يسلم منه المرء من الموانع ، ولهذا عطف «أطعنا» على «سمعنا» . ولما كان العامل المدعن المخلص يراقب قلبه ويحاسب نفسه على التقصير الذي تأتي به العوارض الطارئة ويلومها على ما دون الكمال عن الأعمال كان من شأن المؤمنين أن يقولوا مع السمع والطاعة ﴿ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ أي يسألونه تعالى أن يغفر لهم ما عساه يطرأ على أنفسهم فيعوقها عن الرقي في معارج الكمال الذي دعاها إليه الإيمان . والغفران كالمغفرة الستر ، وستر الذنب يكون بعدم الفضيحة عليه في الدنيا وترك الجزاء عليه في الآخرة . وإنما يطلب هذه بالتوبة واتباع السيئة الحسنة مع الدعاء الذي يزيد في الإيمان ، وبذلك يمحي أثر الذنوب من النفس في الدنيا فيرجى أن تصير إليه تعالى في الآخرة نقيه زكية . لأن هذا المصير إليه وحده هو الذي يكون وراءه الجزاء بحسب درجات النفوس في معارج الكمال .

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ولا يحاسبها إلا على ما كلفها والتكليف هو الإلزام بما فيه كلفة ، والوسع ما تسعه قدرة الإنسان من غير حرج ولا عسر ، وقال بعضهم هو ما يسهل عليه من الأمور المقدور عليها ، وهو ما دون مدى طاقته والمعنى أن شأنه تعالى وسنته في شرع الدين أن لا يكلف عباده ما لا يطيقون . قال المفسرون : إن الآية تدل على عدم وقوع تكليف ما لا يطاق لا على عدم جوازه ولكن هذا لا يلتزم

مع قولهم إن الكلام في شأنه وسنته تعالى في التكليف، وستأتي تنمة هذا البحث قريباً. وإذا كان هذا التكليف لم يقع كما قالوا امتنع أن تكون الآية ناسخة لما قبلها لأنه لا يتضمن تكليف ما ليس في الوسع كما تقدم، ولا لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٣] كما قيل. وفي الجملة وجهان قيل هي ابتداء خبر من الله تعالى كأنه بشارة بغفران ما طلبوا غفرانه من التقصير وتيسير ما قد يشتم من الآية السابقة من التعسير، وقيل إنها داخلة في قول المؤمنين، فهم بعد سؤال الغفران قد أذنوا بأن يصفوا الله تعالى بهذا النوع من الرأفة بعباد، والحكمة في سياستهم.

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ قيل إن الكسب والاكْتَسَاب واحد في اللغة نقل عن الواحدي. وقيل إن الاكْتَسَاب أخص واختلفوا في توجيهه واختار الأستاذ الإمام في الدرس ما قاله الزمخشري، وقال إنه الصواب، وهو أن الفرق بينهما كالفرق بين عمل واعتمَل، فكل من اكتسب واعتمَل يفيد الاختراع والتكلف فالآية تشير أو تدل على أن فطرة الإنسان مجبولة على الخير وأنه يتعود الشر بالتكلف والتأسي. والمعنى أن لها ثواب ما كسبت من الخير وعليها عقاب ما اكتسبت من الشر.

وقد اختلف الناس في الإنسان هل هو خير بالطبع أو شرير بالطبع وإلى أي الأمرين يكون أميل بفطرته مع صرف النظر عما يتفق له في تربيته. المسألة مشهورة وقد قال الأستاذ الإمام: لا شك أن الميل إلى الخير مما أودع في طبع الإنسان والخير كل ما فيه نفع نفسك ونفع الناس. وجماع ذلك كله أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك كما ورد في الحديث<sup>(١)</sup> والإنسان يفعل الخير بطبعه وتكون فيه لذته ويميل إلى عبادة الله تعالى لأن شكر المنعم مغروس في الطبع ويظهر أثره في كل إنسان وأقله البشاشة والارتياح للمنعم ولا يحتاج الإنسان إلى تكلف في فعل الخير لأنه يعلم أن كل أحد يرتاح إليه ويراه بعين الرضى.

وأما الشر فإنه يعرض للنفس بأسباب ليست من طبيعتها ولا مقتضى فطرتها ومهما كان الإنسان شريراً فإنه لا يخفى عليه أن الشر ممقوت في نظر الناس وصاحبه مهين عندهم فإن الطفل ينشأ على الصدق حتى يسمع الكذب من الناس فيتعلمه وإذا رأى إعجاب الناس بكلام من يصف شيئاً يزيد فيه ويبالغ كاذباً استحب الكذب وافتراه

(١) لفظ الحديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، أخرجه البخاري في الإيمان باب ٧، ومسلم في الإيمان حديث ٧١، ٧٢، والترمذي في القيامة باب ٥٩، والنسائي في الإيمان باب ١٩، ٢٣، وابن ماجه في المقدمة باب ١٩، والجنائز باب ١، والدارمي في الاستئذان باب ٥، والرقاق باب ٢٩، وأحمد في المسند ٨٩/١، ١٧٦/٣، ٢٠٦، ٢٥١، ٢٧٢، ٢٧٨، ٢٨٩.

لينال الحظوة عند الناس ويحظى باعجابهم وهو مع ذلك لا ينفك يشعر بقبحه حتى إذا نبز أمامه أحد بلقب الكاذب أو الكذاب أحس بمهانة نفسه وخزيها. وهكذا شأن الإنسان عند اقتراف كل شر يشعر في نفسه بقبحه ويجد من أعماق سريره هاتفاً يقول له لا تفعل ويحاسبه بعد الفعل ويوبخه إلا في النادر ومن النادر أن يصير الإنسان شراً محضاً - يريد أنه قلما يألف أحد الشر وينطبع به حتى يكون طبعاً له لا تشعر نفسه بقبحه عند الشروع فيه ولا في أثنائه ولا بعد الفراغ منه حتى إنه قال - إنه لا يوجد في المليون من الناس شرير واحد يفعل الشر وهو لا يشعر بأنه شر قبيح في نفسه.

والذين ذهبوا إلى أن الإنسان شرير بالطبع أرادوا من الطبع ما يرون عليه غالب الناس ولم يلاحظوا فيه معنى الغريزة ومناشئ العمل من الفطرة. ذلك أن الإنسان ينشأ بين منازعات الكون وفواعل الطبيعة وأحيائها ومغالبه أبناء جنسه على المنافع والمرافق وقد يدفعه هذا الجهاد إلى الأثرة وتوفير الخبر لنفسه خاصة ويلجئه الظلم إلى الظلم فيأتيه متعلماً إياه متعلماً متكلفاً له تكلفاً وفي نفسه ذلك الهاتف الفطري يقول له لا تفعل وهو النبراس الإلهي الذي لا ينطفىء. فإذا رجع الإنسان إلى أصل فطرته لا يرى إلا الخير، ولا يميل إلا إليه وإذا تأمل في الشر الذي يعرض له لم يخف عليه أنه ليس من أصل الفطرة وإنما هو من الطوارئ التي تعرض عليها لا سيما من ينشأ بين قوم فسدت فطرتهم وأشد ما يضر الإنسان في ذلك نظره إلى حال غيره ولذلك أمرنا في الحديث أن ننظر في شؤون الدنيا إلى من دوننا وهذا الأمر خاص بالأفراد بعضهم مع بعض، فإن نظر الواحد إلى من دونه يجعله راضياً بما أوتيته من المنعم بعيداً عن الحسد الذي هو منبع الشرور وأما الأمم فينبغي أن ننظر في حال من فوقنا منها لأجل مباراتها ومساماتها.

هذا ما قاله الإمام في هذه المسألة بإيضاح، ومنه يعلم وجه قوله تعالى في الخير كسبت وفي الشر اكتسبت، وكان رحمه الله تعالى يرى أن أحق ما يتعجب له من حال الإنسان كثرة عمل الشر وقلة عمل الخير ويعلل ذلك بأن عمل الخير سهل وعاقبته حميدة وعمل الشر عسر ومغبته ذميمة ولا عجب في تعجبه، فقد كان مجبولاً من طينة الخير سليم الفطرة من عوارض الشر حتى لم تؤثر في نفسه الزكية الشرور التي كانت تحيط به من أول نشأته إلى يوم وفاته قدس الله روحه ورضي عنه والمسألة تحتاج إلى زيادة في البسط لكثرة اشتباه الناس فيها ولشد ما عارضنا في تقريرها الطلاب في الدرس والباحثون في المحاضرات ولئن سألتهم ما هو الشر الفطري في البشر ليقولن حب الشهوات والغضب وما ينشأ عنهما من الأعمال والأخلاق ولولا هاتان الغريزتان لما جلب أحد لنفسه ولا لغيره نفعاً، ولما دفع ضرراً، ولما ظهر من أعمال الإنسان ما نرى من أسرار الطبيعة ومحاسن الخليقة بل لولاها لبادت الأفراد وانقرض النوع من

الأرض . وفي الفطرة والدين المرشد إلى كمالها ما يكفي لإقامة الميزان القسط فيهما غالباً حتى لا يغلب في الأمة تفريط ولا إفراط ويكون الخير أصلاً عاماً والشر عرضاً مفارقاً .

والأصل الذي لا ينازع فيه أحد أن الإنسان قد جبل على أن لا يعمل عملاً إلا إذا اعتقد أنه نافع وأن فعله خير له من تركه وذلك شأنه في الترك أيضاً وأن هداياته الأربع الحس والوجدان والعقل والدين - كافيته لأن يعتقد أن كل خير نافع وكل شر ضار . فإذا قصر في الاهتداء بهذه الهدايات فوقع في الشر كان وقوعه فيه أثراً لتنكب طريق الفطرة لا للسير على جادتها وأكثر أعمال الناس نافعة لهم غير ضارة بغيرهم . ومن التفصيل في المسألة ما تقدم من القول في كذب الأطفال ومنه ما سئلنا عنه في الدرس ومجالس البحث من الميل إلى الزنا مثلاً وأجبنا بأن الإنسان لا يميل بفطرته إلى الزنا وإنما يميل إلى الوقاع وهذا من الخير وأصول الكمال في الفطرة وإنما الزنا وضع له في غير موضعه وذلك من العوارض الطارئة التي تكثر بترك مقومات الفطرة وحوافظها من نذر الدين وقضايا العقل وآداب الاجتماع ولقد كنت قبل الوقوف على أحوال الناس لا سيما في بلاد مصر أظن أن الزنا لا يكاد يقع إلا نادراً من بعض أفراد الجاهلين وهذا ما يعتقده كل من ينشأ في بيئة تغلب فيها العفة ولم يعرف حال غيرها ولا أخبار الشاذين فيها ولو كان فطرياً لشعر كل أحد من نفسه بالحاجة إليه كما يشعر بأنه في حاجة إلى زوج يتحد به . ولعل ما أوردناه كاف للمتدبر ولا يتسع التفسير لأكثر منه .

بين الله تعالى لنا شأن المؤمن في السمع والطاعة ثم طلب المغفرة لما يلزم به أو يتهم به نفسه من التقصير، وفضله ومنتته في عدم تكليف النفس ما ليس في وسعها ثم علمنا هذا الدعاء لندعوه به وهو ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ فتركنا ما ينبغي فعله أو فعلنا ما يجب تركه أو جئنا بالشيء على غير وجهه . وهذا يدل على أن من شأن النسيان والخطأ أن يؤاخذ عليهما وسيأتي بيان الوجه فيه . والمؤاخذة المعاقبة، وهي من الأخذ لأن من يراد عقابه يؤخذ بيد القهر .

قال الأستاذ الإمام ومن الناس من قال إن الخطأ والنسيان لا مؤاخذة عليهما لأن الناسي والمخطيء لا إرادة لهما فيما فعلاه نسياناً أو خطأ ومثل هذا الكلام يوجد في كتب الأصول والكلام، ويتبعه من المناقشات ما يبعد به عن حدود الإفهام، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل الأمر في ذاته علم أن الناسي يصح أن يؤاخذ فيقال له لم نسيته؟ فإن النسيان قد يكون من عدم العناية بالشيء وترك إجماله الفكر فيه وترديده في النفس ليستقر في الذاكرة فتبرزه عند الحاجة إليه . ولذلك ينسى الإنسان ما لا يهمه ويحفظ ما يهمه . فإذا كان النسيان غير اختياري فسببه الذي بيناه آنفاً اختياري ولذلك يؤاخذ الناس بعضهم بعضاً بالنسيان لا سيما نسيان الأدنى لما يأمره به الأعلى فإذا

عهدت إلى من لك عليه سلطان أو فضل بأن يفعل كذا أو يجيثك في يوم كذا فنسي ولم يمثل فإنك تسأله وتؤاخذه بما ترميه به من الإهمال وعدم العناية بأمرك وقد أخذ الله آدم على ذنبه ثم تاب عليه مع قوله فيه: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾ [طه: ١١٢] وقال في جواب من يسأل يوم القيامة ربه لم حشره أعمى من هذه السورة ﴿كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾ [طه: ١٦٢] وقال في أهل الكتاب ﴿ونسوا حظاً مما ذكروا به﴾ [المائدة: ١٣] وفي آية ﴿فنسوا حظاً مما ذكروا به﴾ [المائدة: ١٤] وهناك آية أخرى وقد فسر النسيان فيها بالترك الذي هو لازمه وذلك لا يمنع الاستدلال بها لأن المراد بالنسيان هنا أيضاً لازمه وهو ترك الامتثال.

وكذلك الخطأ ينشأ من التساهل وعدم الاحتياط والتروى ولذلك أوجبت الشريعة الضمان في إتلاف الخطأ والدية في جنايته فإذا أراد امرؤ أن يرمي صيداً فأصاب إنساناً فقتله كان مؤاخذاً في الشريعة وكذا في القوانين الوضعية فثبت أن المؤاخذة على النسيان والخطأ ما جاءت به الشريعة وجرى عليه عرف الناس في معاملاتهم وقوانينهم، ولو لم يكن كل من الناسي والمخطيء مقصراً لما كان هذا، وكما جاز ذلك وحسن يجوز أن يؤاخذ الله الناس في الآخرة بكل ما يأتونه من المنكر ناسين تحريمه أو واقعين فيه خطأ، ولكنه تعالى علمنا أن ندعوه بأن لا يؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، وذلك من فضله علينا وإحسانه في هدايتنا فإن هذا الدعاء يذكرنا بما ينبغي من العناية والاحتياط والتفكير والتذكر لعلمنا نسلم من الخطأ والنسيان أو يقل وقوعهما منا فيكون ذنباً جديراً بالعفو والمغفرة، فهذا الدعاء لا يدل على أن حكم الله في النسيان والخطأ أن لا يؤاخذ عليهما بل قصارى ما يؤخذ منه أنهما مما يرجى العفو عنهما إذا وقع العبد فيهما بعد بذل جهده والاحتياط والتحري والتفكير والتذكر وأخذ الدين بقوة وشعر بتقصيره فلجأ إلى الدعاء الذي يقوي في النفس خشية الله تعالى والرجاء بفضله فيكون هذا الإقبال على الله تعالى نوراً تنقشع به ظلمة ذلك التقصير، ولعل إيراد الشرط بأن للإيدان بأن هذا خلاف ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن وأنه لا يقع إلا قليلاً. وهذا وما قبله مما زدته على كلام الأستاذ الإمام في هذا المقام.

وقد يرد على هذا التفسير حديث ابن عباس المرفوع عند ابن ماجه وابن المنذر وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن وهو «إن الله تجاوز عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»<sup>(١)</sup> وهو ضعيف لا يسلم له إسناد ولكنه لكثرة طرقه يعد عندهم من الحسن لغيره (قاله في فتح البيان): وقد يقال إن مخالفته لظاهر الآية تدل على وضعه لا ضعفه إلا أن يؤول بأن هذه الأمور أنفسها مما يتجاوز عنها في الآخرة ولما يترتب عليها

(١) أخرجه ابن ماجه في الطلاق باب ١٦.

حكمه فإن كان صلاة أعيدت وإن كان ذنباً وجبت التوبة منه والتضرع إلى الله بالدعاء وإلا أُوخذ الناسي والمخطيء على ما يترتب على النسيان والخطأ دونهما وقد أخطأ القرافي في فروقه بما كتب في هذا المقام خطأ ندعو الله أن يغفره له .

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ الإصر العباء الثقيل يأصر صاحبه أي يحبسه مكانه لا يستقل به لنقله، وحمله أكثر المفسرين على التكليف الشاقة لأن الآية نزلت في زمن التشريع ونزول الوحي ولذلك قال ﴿كَمَا حَمَلْتُمْ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ أي من الأمم التي بعث فيها الرسل كبنِي إسرائيل فقد كانت التكليف شاقة عليهم جداً. وفي تعليمنا هذا الدعاء بشارة بأنه تعالى لا يكلفنا ما يشق علينا كما صرح بذلك بعد في قوله: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ [المائدة: ٦] وهو يتضمن الامتنان علينا وإعلامنا بأنه كان يجوز أن يحمل علينا الإصر وأنه يجب علينا شكره لذلك وحكمة الدعاء بذلك الآن استشعار النعمة والشكر عليها. وقال بعضهم: إن الإصر هو العقوبة على ترك الامتثال وعدم حمل الشريعة على وجهها فطلب منا أن ندعوه بأن لا تكون عقوبتنا على ذلك كعقوبة الأمم السابقة الذين نزلت بهم ألوان من العذاب ودمرتهم تدميراً حتى هلكوا هلاكاً حسيماً. فلم يبق منهم أحد أو هلاكاً معنوياً بأن ضاعت أو تضعفت شريعتهم ونسوا ما ذكروا به حتى عادوا إلى الوثنية والهمجية.

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ من العقوبة أو من البلياء والفتن والمحن وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد به الشرائع والأحكام وجعلوه دليلاً على جواز تكليف ما لا يطاق كما تقدم فهو عندهم بمعنى ما قبله، قال الأستاذ الإمام: مسألة تكليف ما لا يطاق من الكلام الذي نعوذ بالله منه والخلاف فيها لا يترتب عليه أثر ما في الشريعة، وأصل المسألة هل يجوز على الله عقلاً أن يكلف الناس ما لا يطيقون أم لا؟ والمتقدمون على أن ذلك لم يقع. وما لا يطاق هو ما لا يدخل في مكنة الإنسان وطوقه وما يطاق هو ما يمكن أن يأتيه ولو مع المشقة. وقد جعلوا ما لا يطاق بمعنى المتعذر الذي يعلو القدرة كالذي يستحيل فعله عقلاً أو عادة والواجب علينا أن نفهم القرآن بلغته التي أنزل بها لا يعرف أفلاطون وفلسفة أرسطو وقد رأينا العرب تعبر بما لا يطاق عما فيه مشقة شديدة كقول الشاعر:

وليس يبين فضل المرء إلا إذا كلفته ما لا يطيق

أقول؛ يريد رحمه الله تعالى أننا إذا فسرنا ما لا طاقة لنا به بالأحكام والتكليف كان معناها ما فيه مشقة شديدة، ولا يصح ذلك إلا إذا فسرنا الإصر بالعقوبة تفادياً من التكرار والأولى أن يفسر الإصر بالتكليف الشاقة وما لا طاقة به بالعقوبة على التقصير فيها وهو يتضمن الدعاء بنفي سبب العقوبة فيكون المعنى: ربنا لا تحمل علينا ما يشق علينا من الأحكام بل حملنا اليسير الذي يسهل علينا حملة ربنا ووقفنا لحمل ما حملتنا

والنهوض به كما تحب وترضى لكيلا نستحق بمقتضى سننك أن تحملنا ما لا طاقة لنا به من عقوبة المفرطين في دينهم المسرفين في أهوائهم .

﴿وَأَعْفُ عَنَّا﴾ بمحو أثر ما عسانا نلم به من أنفسنا وعدم العقوبة عليه ﴿وَأَغْفِرْ لَنَا﴾ أي لا تفضحنا بإظهاره بذاته ولا بالمؤاخذه عليه ﴿وَأَرْحَمْنَا﴾ في كل حال بما توفقنا له من إقامة دينك والسير على سننك التي جعلتها بحكمتك طرقاً للسعادة ﴿أَنْتَ مَوْلَانَا﴾ الذي منحتنا أنواع الهداية، وأيدتنا بالتوفيق والعناية، فلا نعبد إلا إياك، ولا نستعين بسواك، ﴿فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ الذين اتخذوا من دونك أولياء، وجعلوا سننك في أنفسهم وفي سائر الأشياء، فأعرضوا عما مددت لهم من الأسباب، وجعلوا الملائكة والنبیین ومن دونهم من الأرباب، والذين حجبتهم سننك الكونية، عن الإيمان بالألوهية والربوبية، انصرونا على الجاحدين والمرتابين منهم بالحجة والبرهان، وعلى المعتدين بالسيف والسنان، وغير ذلك من أسباب حماية الحق التي تختلف باختلاف الزمان .

استحسن الأستاذ الإمام تفسير الجلال «النصر» بالغلبة بالحجة وبالسيف وقال إن النصر بالحجة هو أعلى النصر وأفضله لأنه نصر على الروح والعقل والنصر بالسيف إنما هو نصر على الجسد ولا نأثر عنه في تفسير هذه الجمل الأخيرة من الآية شيئاً إلا هذه العبارة، ولكنه قال في شأن هذا الدعاء كله ما مثاله: إن الله تعالى ما علمنا هذا الدعاء لأجل أن نلوكه بألسنتنا ونحرك به شفاهاً فقط كما يفعل أهل الأوراد والأحزاب بل علمنا إياه لأجل أن ندعوه به مخلصين له لاجئين إليه بعد أخذ ما أنزله بقوة والعمل به على قدر الطاقة واستعمال ما يصل إليه كسبنا من الوسائل والذرائع التي هي وسائل الاستجابة في الحقيقة فمن دعاه بلسان مقاله ولسان حاله معاً فإنه يستجيب له بلا شك، ومن لم يعرف من الدعاء إلا حركة اللسان مع مخالفة الأحكام وتنكب السنن فهو بدعائه كالساحر من ربه الذي لا يستحق إلا مقتته وخذلانه . فإذا كان سبحانه قد بين لنا سبب المغفرة والعفو، وهدانا إلى طرق الغلبة والنصر، فأعرضنا عن هدايته، وتنكبنا سننه في خليقته، ثم طلبنا منه ذلك بألسنتنا دون قلوبنا وجوارحنا، أفلا نكون نحن الجانين على أنفسنا؟ وتوقف الدعاء على العمل يستلزم توقفه على العلم، فلا يكون الداعي داعياً حقيقة كما يحب الله ويرضى إلا إذا كان قد عرف ما يجب عليه من الشريعة وسنن الاجتماع واتبعه بقدر استطاعته . فإذا اتخذت الأمة الوسائل التي أمرت بها ودعت الله تعالى أن يشبها ويتم لها ما ليس في وسعها من أسباب النصر فإن الله تعالى يستجيب لها حتماً كما ورد في الحديث أن هذه الأمة لا تغلب من قلة فنسأله تعالى التوفيق وهداية أقوم طريق .

## سورة آل عمران

وهي السورة الثالثة وآياتها مائتان

نزلت هذه السورة في المدينة وآياتها مائتان باتفاق العادين ولكنهم اختلفوا في مواضع عددها بعضهم دون بعض، منها (ألم) أول السورة عدت في الكوفي آية و(الإنجيل) الأولى لم تعد في الشامي وهو الظاهر.

الاتصال بين هذه السورة وما قبلها من وجوه (فمنها) أن كلاً منهما بديء بذكر الكتاب وشأن الناس في الاهتداء به، ففي السورة الأولى ذكر أصناف الناس من يؤمن به ومن لا يؤمن والمناسب في ذلك التقديم لأنه كلام في أصل الدعوة، وفي الثانية ذكر الزائغين الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله والراسخين في العلم الذين يؤمنون بمحكمه ومتشابهه ويقولون كل من عند ربنا والمناسب فيه التأخير. لأنه فيما وقع بعد انتشار الدعوة.

(ومنها) أن كلاً منهما قد حاج أهل الكتاب ولكن الأولى أفاضت في محاجة اليهود واختصرت في محاجة النصارى، والثانية بالعكس، والنصارى متأخرون عن اليهود في الوجود وفي الخطاب بالدعوة إلى الإسلام. فناسب أن تكون الإفاضة في محاجتهم في السورة الثانية.

(ومنها) ما في الأولى من التذكير بخلق آدم وفي الثانية من التذكير بخلق عيسى وتشبيه الثاني بالأول في كونه جاء بديعاً على غير سنة سابقة في الخلق. وذلك يقتضى أن يذكر كل منهما في السورة التي ذكر فيها (ومنها) أن في كل منهما أحكاماً مشتركة كأحكام القتال. ومن قابل بين هذه الأحكام رأى أن ما في الأولى أحق بالتقديم وما في الثانية أجدر بالتأخير (ومنها) الدعاء في آخر كل منهما فالدعاء في الأولى يناسب بدء الدين لأن معظمه فيما يتعلق بالتكليف وطلب النصر على جاحدي الدعوة ومحاربي أهلها. وفي الثانية يناسب ما بعد ذلك لأنه يتضمن الكلام في قبول الدعوة وطلب الجزاء عليه في الآخرة (ومنها) ما قاله بعضهم من ختم الثانية بما يناسب بدء الأولى كأنها متممة لها. ذلك أن بدأ الأولى بإثبات الفلاح للمتقين وختم الثانية بقوله: ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾.



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿١﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا نَزَّلَ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٤﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦﴾ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِوَيْهِ كُلِّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا لَا تُخِجْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ جَمِيعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَبَّ فِيهِ إِلَّا كَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ أَلِيمَكَ ﴿٩﴾

قوله تعالى: ﴿آلِم﴾ هو اسم السورة على المختار، كما تقدم في أول سورة البقرة ويقال: قرأت آلم البقرة وآلم آل عمران وآلم السجدة. ويقرأ بأسماء الحروف لا بمسمياتها، وتذكر ساكنة كما تذكر أسماء العدد. فتقول ألف، لام، ميم، كما تقول واحد اثنان ثلاثة وتمد اللام والميم وإذا وصلت به لفظ الجلالة جاز لك في الميم المد والقصر باتفاق القراء والجمهور يصلون فيفتحون الميم ويطرحون الهمزة من لفظ الجلالة للتخفيف وقرأ أبو جعفر والأعشى والبرجمي عن أبي بكر عن عاصم بسكون الميم وقطع الهمزة.

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْقَيُّومُ﴾ تقرير لحقيقة التوحيد الذي هو أعظم قواعد الدين وتقدم تفسيره في أول آية الكرسي بالأسهاب ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ أي أوحى إليك هذا القرآن المكتوب بالتدرج متصفاً بالحق متلبساً به. وإنما عبر عن الوحي بالتنزيل وبالإنزال كما في آيات أخرى للإشعار بعلو مرتبة الموحى على الموحى إليه ويصح التعبير بالإنزال عن كل عطاء منه تعالى كما قال: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] وأما التدرج فقد استفيد من صيغة التنزيل وكذلك كان فقد نزل القرآن نجوماً متفرقة بحسب الأحوال والوقائع. ومعنى تنزيله بالحق أن فيه ما يحقق أنه من عند الله تعالى فلا يحتاج إلى دليل من غيره على حقيقته أو معناه أن كل ما جاء به من العقائد والأخبار والأحكام والحكم حق وقد يوصف الحكم بكونه حقاً في نفسه إذا كانت المصلحة والفائدة تتحقق به وفي أشهر التفاسير أن المراد بالحق العدل أو الصدق في الأخبار أو الحجج الدالة على كونه من عند الله وما قلناه أعم وأوضح ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي مبيناً صدق ما تقدمه من الكتب المنزلة على الأنبياء أي كونها وحياً من الله تعالى وذلك أنه أثبت الوحي وذكر أنه تعالى أرسل رسلاً أوحى إليهم فهذا تصديق إجمالي لأصل الوحي لا يتضمن تصديق ما عند الأمم التي تنتمي إلى أولئك الأنبياء

من الكتب بأعيانها ومسائلها. ومثاله تصديقنا لنبينا ﷺ في جميع ما أخبر به فهو لا يستلزم تصديق كل ما في كتب الحديث المروية عنه بل ما ثبت منها عندنا فقط.

﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ التوراة كلمة عبرانية معناها المراد الشريعة أو الناموس، وهو تطلق عند أهل الكتاب على خمسة أسفار يقولون إن موسى كتبها وهي سفر التكوين وفيه الكلام عن بدء الخليقة وأخبار بعض الأنبياء وسفر الخروج وسفر اللاويين أو الأخبار وسفر العدد وسفر تثنية الاشتراع ويقال التثنية فقط. ويطلق النصارى لفظ التوراة على جميع الكتب التي يسمونها العهد العتيق وهي كتب الأنبياء وتاريخ قضاة بني إسرائيل وملوكهم قبل المسيح ومنها ما لا يعرفون كاتبه وقد يطلقونه عليها وعلى العهد الجديد معاً وهو المعبر عنه بالإنجيل وسيأتي تفسيره. أما التوراة في عرف القرآن فهي ما أنزله الله تعالى من الوحي على موسى عليه الصلاة والسلام ليبلغه قومه لعلهم يهتدون به وقد بين تعالى أن قومه لم يحفظوه كله إذ قال في سورة المائدة: ﴿ونسوا حظاً مما ذكروا به﴾ [المائدة: ١٣] كما أخبر عنهم في آيات أنهم حرفوا الكلم عن مواضعه وذلك فيما حفظوه واعتقدوه وهذه الأسفار الخمسة التي في أيديهم تنطق بما يؤيد ذلك ومنه ما في سفر التثنية من أن موسى كتب التوراة وأخذ العهد على بني إسرائيل بحفظها والعمل بها ففي الفصل (الإصحاح) الحادي والثلاثين منه ما نصه:

﴿٢٤﴾ فعندما كمل موسى كتابة كلمات هذه التوراة في كتاب إلى تمامها ٢٥ أمر موسى اللاويين حاملي تابوت عهد الرب قائلاً ٢٦ خذوا كتاب التوراة هذا وضعوه بجانب تابوت عهد الرب إلهكم ليكون هناك شاهداً عليكم ٢٧ لأنني أنا عارف تمردكم ورقابكم الصلبة. هو ذا وأنا بعد حي معكم اليوم قد صرتم تقاومون الرب فكم بالحري بعد موتي ٢٨ أجمعوا إلي كل شيوخ أسباطكم وعرفائكم لأنطق في مسامعهم بهذه الكلمات وأشهد عليهم السماء والأرض ٢٩ لأنني عارف أنكم بعد موتي تفسدون وتزيغون من الطريق الذي أوصيتكم ٣٠ ويصيبكم الشر في آخر الأيام لأنكم تعملون الشر أمام الرب حتى تغيظوه بأعمال أيديكم ٣٠ فنطق موسى في مسامع كل جماعة إسرائيل بكلمات هذا النشيد إلى تمامه - وههنا ذكر النشيد في الفصل الثاني والثلاثين ثم قال أي الكاتب لسفر التثنية - ﴿٤٤﴾ فأتى موسى ونطق بجميع كلمات هذا النشيد في مسامع الشعب هو ويشوع بن نون ٤٥ ولما فرغ موسى من مخاطبة جميع بني إسرائيل بهذه الكلمات ٤٦ قال لهم وجهوا قلوبكم إلى جميع الكلمات التي أنا أشهد عليكم بها اليوم لكي توصوا بها أولادكم ليحرصوا أن يعملوا بجميع كلمات هذه التوراة لأنها ليست أمراً باطلاً عليكم بل هي حياتكم وبهذا الأمر تطيلون الأيام على الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتمتلكوها».

ومنه خبر موت موسى وكونه لم يقم في بني إسرائيل نبي مثله بعد أي إلى وقت الكتابة. فهذان الخبران عن كتابة موسى للتوراة وعن موته معدودان عندهم من التوراة وما هما في الحقيقة من الشريعة المنزلة على موسى التي كتبها ووضعها بجانب التابوت بل كتبها كغيرهما بعده. وقد ظهر تأويل علم موسى في بني إسرائيل فإنهم فسدوا وزاغوا بعده كما قال وأضاعوا التوراة التي كتبها ثم كتبوا غيرها ولا ندري عن أي شيء أخذوا ما كتبوه على أنه فقد أيضاً وفي الفصل الرابع والثلاثين من أخبار الأيام الثاني أن حلقيا الكاهن وجد سفر شريعة الرب وسلمه إلى شافان الكاتب فجاء به شافان إلى الملك. قال صاحب دائرة المعارف العربية: إنهم ادعوا أن هذا السفر الذي وجده حلقيا هو الذي كتبه موسى ولا دليل لهم على ذلك، على أنهم أضاعوه أيضاً ثم إن عزرا الكاهن الذي «هياً قلبه لطلب شريعة الرب والعمل بها وليعلم إسرائيل فريضة وقضاء» قد كتب لهم الشريعة بأمر أرتحشستا ملك فارس الذي أذن لهم (أي لبني إسرائيل) بالعودة إلى أورشليم.

وقد أمر هذا الملك بأن تقام شريعتهم وشريعته كما في سفر عزرا (راجع الفصل السابع منه). فجميع أسفار التوراة التي عند أهل الكتاب قد كتبت بعد السبي كما كتب غيرها من أسفار العهد العتيق ويدل على ذلك كثرة الألفاظ البابلية فيها وقد اعترف علماء اللاهوت من النصارى بفقد توراة موسى التي هي أصل دينهم وأساسه. قال صاحب كتاب (خلاصة الأدلة السنوية على صدق أصول الديانة المسيحية) والأمر مستحيل أن تبقى نسخة موسى الأصلية في الوجود إلى الآن ولا نعلم ماذا كان من أمرها والمرجح أنها فقدت مع التابوت لما خرب بختنصر الهيكل. وربما كان ذلك سبب حديث كان جارياً بين اليهود على أن الكتب المقدسة فقدت وأن عزرا الكاتب الذي كان نبياً جمع النسخ المتفرقة من الكتب المقدسة وأصلح غلطها وبذلك عادت إلى منزلتها الأصلية» اهـ بحروفه.

ولقد نعلم أنهم يجيبون من يسأل: من أين جمع عزرا تلك الكتب بعد فقدها وإنما يجمع الموجود، وعلى أي شيء اعتمد في إصلاح غلطها؟ قائلين: إنه كتب ما كتب بالإلهام فكان صواباً ولكن هذا الإلهام مما لا سبيل إلى إقامة البرهان عليه ولا هو مما يحتاج فيه إلى جمع ما في أيدي الناس الذين لا ثقة بنقلهم ولو كتب عزرا بالإلهام الصحيح لكتب شريعة موسى مجردة من الأخبار التاريخية ومنها ذكر كتابته لها ووضعها في جانب التابوت وذكر موته وعدم مجيء مثله.

وقد بين بعض علماء أوربا أن أسفار التوراة كتبت بأساليب مختلفة لا يمكن أن تكون كتابة واحد. وليس من غرضنا أن نطيل في ذلك وإنما نقول إن التوراة التي يشهد لها القرآن هي ما أوحاه الله إلى موسى ليبلغه قومه بالقول والكتاب وأما التوراة

التي عند القوم فهي كتب تاريخية مشتملة على كثير من تلك الشريعة المنزلة لأن القرآن يقول في اليهود: إنهم أوتوا نصيباً من الكتاب، كما يقول: إنهم نسوا حظاً مما ذكروا به ولأنه يستحيل أن تنسى تلك الأمة بعد فقد كتاب شريعتها جميع أحكامها فما كتبه عزرا وغيره مشتمل على ما حفظ منها إلى عهده وعلى غيره من الأخبار وهذا كاف للاحتجاج على بني إسرائيل بإقامة التوراة وللشهادة بأن فيها حكم الله كما في سورة المائدة. وبهذا يجمع بين الآيات الواردة في التوراة وبين المعقول والمعروف في تاريخ القوم.

أما لفظ «الإنجيل» فهو يوناني الأصل ومعناه البشارة قيل والتعليم الجديد وهو يطلق عند النصارى على أربعة كتب تعرف بالإنجيل الأربعة وعلى ما يسمونه العهد الجديد وهو هذه الكتب الأربعة مع كتاب أعمال الرسل (أي الحواريين) ورسائل بولس وبطرس ويوحنا ويعقوب ورؤيا يوحنا. أي على المجموع فلا يطلق على شيء مما عدا الكتب الأربعة بالانفراد. والآنجيل الأربعة عبارة عن كتب وجيزة في سيرة المسيح عليه السلام وشيء من تاريخه وتعليمه ولهذا سميت أنجيل وليس لهذه الكتب سند متصل عند أهلها وهم مختلفون في تاريخ كتابتها على أقوال كثيرة.

ففي السنة التي كتب فيها الإنجيل الأول تسعة أقوال وفي كل واحد من الثلاثة عدة أقوال أيضاً على أنهم يقولون إنها كتبت في النصف الثاني من القرن الأول للمسيح لكن أحد الأقوال في الإنجيل الأول أنه كتب سنة ٣٧ ومنها أنه كتب سنة ٦٤ ومن الأقوال في الرابع أنه كتب في ٩٨ للميلاد ومنهم من أنكر أنه من تصنيف يوحنا وإن خلافهم في سائر كتب العهد الجديد لأقوى وأشد وأما الإنجيل في عرف القرآن فهو ما أوحاه الله إلى رسوله عيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام من البشارة بالنبى الذي يتمم الشريعة والحكم والأحكام وهو ما يدل عليه اللفظ وقد أخبرنا سبحانه وتعالى في ٥: ٤ أن النصارى نسوا حظاً مما ذكروا به كاليهود وهم أجدر بذلك فإن التوراة كتبت في زمن نزولها وكان الألوف من الناس يعملون بها ثم فقدت والكثير من أحكامها محفوظ معروف ولا ثقة بقول بعض علماء الإفرنج أن الكتابة لم تكن معروفة في زمن موسى عليه السلام.

وأما كتب النصارى. فلم تعرف وتشتهر إلا في القرن الرابع للمسيح لأن أتباع المسيح كانوا مضطهدين بين اليهود والرومان فلما آمنوا باعتراف الملك قسطنطين النصرانية سياسة ظهرت كتبهم ومنها تواريخ المسيح المشتملة على بعض كلامه الذي هو إنجيله وكانت كثيرة فتحكم فيها الرؤساء حتى اتفقوا على هذه الأربعة. فمن فهم ما قلناه في الفرق بين عرف القرآن وعرف القوم في مفهوم التوراة والإنجيل يتبين له أن ما جاء في القرآن هو الممحص للحقيقة التي أضاعها القوم وهي ما يفهم من لفظ

التوراة والإنجيل ويصح أن يعد هذا التمحيص من آيات كون القرآن موحى به من الله ولولا ذلك لما أمكن ذلك الأمي الذي لم يقرأ هذه الأسفار والأنجيل المعروفة ولا تواريخ أهلها أن يعرف أنهم نسوا حظاً مما أوحى إليهم وأوتوا نصيباً منه فقط بل كان يجاريهم على ما هم عليه ويقول الأنجيل لا الإنجيل . ثم إن من فهم هذا لا تروج عنده شبهات القسيسين الذين يوهمون عوام المسلمين أن ما في أيديهم من التوراة والأنجيل هي التي شهد بصدقها القرآن .

وقال الأستاذ الإمام في تفسير هذه الجملة: المتبادر من كلمة «أنزل» أن التوراة نزلت على موسى مرة واحدة وإن كانت مرتبة في الأسفار المنسوبة إليه فإنها مع ترتيبها مكررة والقرآن لا يعرف هذه الأسفار ولم ينص عليها . وكذلك الإنجيل نزل مرة واحدة ليس هو هذه الكتب التي يسمونها الأنجيل لأنه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائماً مع أنها كانت متعددة عند النصارى حينئذ وحاول بعض المفسرين بيان اشتقاق التوراة والإنجيل من أصل عربي وما هما بعربيين ومعنى التوراة وهي عبرية الشريعة ومعنى الإنجيل وهي يونانية البشارة وإنما المسيح مبشر بالنبى الخاتم الذي يكمل الشريعة للبشر . وأما كونهما هدى للناس فهو ظاهر .

﴿وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ﴾ أقول الفرقان مصدر كالفقران وهو هنا ما يفرق ويفصل به بين الحق والباطل قال بعضهم المراد به القرآن وهو مردود بقوله في أول الآية ﴿نزل عليك الكتاب﴾ [آل عمران: ٣] وقال غيرهم هو كل ما يفرق به بين الحق والباطل في كل أمر كالدلائل والبراهين واختاره ابن جرير، وقيل هو خاص ببيان الحق في أمر عيسى عليه السلام كما جاء في هذه السورة . وقال الأستاذ الإمام: إن الفرقان هو العقل الذي به تكون التفرقة بين الحق والباطل وإنزاله من قبيل إنزال الحديد . لأن كل ما كان عن الحضرة العلية الإلهية يسمى إعطاؤه إنزالاً: وما قاله قريب مما اختاره ابن جرير من التفسير المأثور فإن العقل هو آلة التفرقة ويؤيد ذلك قوله تعالى في سورة الشورى ﴿هو الذي نزل عليك الكتاب بالحق والميزان﴾ [الشورى: ١٥] وقد فسروا الميزان بالعدل فالله تعالى قرن بالكتاب أمرين أحدهما الفرقان وهو ما نعرف به الحق في العقائد فنفرقه من الباطل وثانيهما الميزان وهو ما نعرف به الحقوق في الأحكام فنعدل بين الناس فيها وكل من العقل والعدل من الأمور الثابتة في نفسها فكل ما قام عليه البرهان العقلي في العقائد وغيرها فهو حق منزل من الله وكل ما قام به العدل فهو حكم منزل من الله وإن لم ينص عليه في الكتاب فإنه تعالى هو المنزل أي المعطي للعقل والعدل أو الفرقان والميزان كما أنه سبحانه هو المنزل أي المعطي للكتاب ولنا نستغني بشيء من مواهبه المنزلة عن آخر .

وما زال علماء الكلام وأهل التوحيد يعدون البراهين العقلية هي الأصل في

معرفة العقائد الدينية ويجب على علماء الأحكام وأهل الفقه أن يحذوا حذوهم في العدل فيعلموا أنه يمكن أن يعرف ويطلب لذاته وأن النصوص الواردة في بعض الأحكام مبينة له وهادية إليه وأكثر الأحكام القضائية في الإسلام اجتهادية فيجب أن يكون أساسها تحري العدل. والغزالي يفسر الميزان بالعقل الذي يؤلف الحجج ويميز بين الحق والباطل والعدل والجور وغير ذلك. وفي حديث جابر عند البيهقي «قوام المرء العقل ولا دين لمن لا عقل له» ومن حديثه عند أبي الشيخ في الثواب وابن النجار «دين المرء عقله ومن لا عقل له لا دين له».

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ التي أنزلها لهداية عباده وإرشادهم إلى طرق السعادة في المعاش والمعاد ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ بما يلقي الكفر في عقولهم من الخرافات والأباطيل التي تطفئ نورها، وما يجرحهم إليه من المعاصي والمفاسد التي تدسي نفوسهم وتدنسها حتى تكون ظلمة عقولهم وفساد نفوسهم منشأ عذابهم الشديد في تلك الدار الآخرة التي تغلب فيها الحياة الروحية العقلية على الحياة البدنية المادية فلا يكون لهم شاغل ولا مسأل من المادة عما فاتهم من النعيم وما أصابهم من الجحيم ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ فهو بعزته ينفذ سننه فينتقم ممن خالفها بسلطانه الذي لا يعارض. والانتقام من النعمة وهي السطوة والسلطة ويستعمل أهل هذا العصر الانتقام بمعنى التشفي بالعقوبة وهو بهذا المعنى محال على الله تعالى.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ فهو ينزل لعباده من الكتب ويعطيهم من المواهب ما يعلم أن فيه صلاحهم إذا أقاموه ويعلم حقيقة أمرهم في سرهم وجهرهم لا يخفى عليه أمر المؤمن الصادق وأمر الكافر والمنافق ولا حال من أسر الكفر واستبطن النفاق وأظهر الإيمان والصلاح ومن أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، وكان هذا الاستثناف البياني دليل على ما قبله ثم استدل عليه باستثناف مثله على سبيل الالتفات فقال ﴿هُوَ الَّذِي يُبَوِّزُكُمْ فِي الْأَنْحَارِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ الأرحام: هو جمع رحم وهو مستودع الجنين من المرأة ومن عرف ما في تصوير الأجنة في الأرحام من الحكم والنظام على أنه يستحيل أن يكون بالمصادفة والاتفاق وأذعن بأن ذلك فعل عالم خبير بالدقائق، حكيم يستحيل عليه العبث عزيز لا يغلب على ما قضى به علمه وتعلقت به إرادته، واحد لا شريك له في إبداعه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

وإذا فهمت معنى هذه الآيات في نفسها فاعلم أن المفسرين قالوا - كما أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر - إنها نزلت وما بعدها إلى نحو ثمانين آية في نصارى نجران، إذ وفدوا على رسول الله ﷺ وكانوا ستين راكباً فذكروا عقائدهم واحتجوا على التثليث والوهية المسيح بكونه خلق على غير السنة التي عرفت في توالد البشر، وبما جرى على يديه من الآيات وبالقرآن نفسه فأنزل الله هذه الآيات. وقد ذكر

ذلك الأستاذ الإمام غير جازم به وأشار إلى وجه الرد عليهم في تفسيرها ولم يزد على ذلك إلا ما ذكرناه عنه في تفسير التوراة والإنجيل والفرقان، أما ما قاله في توجيه الرد عليهم فهو: بدأ بذكر توحيد الله ليفي عقيدتهم من أول الأمر ثم وصفه بما يؤكد هذا النبي «كقوله» «الحي القيوم» أي الذي قامت به السموات والأرض، وهي قد وجدت قبل عيسى فكيف تقوم به قبل وجوده؟

ثم قال إنه نزل الكتاب وأنزل التوراة لبيان أن الله تعالى قد أنزل الوحي وشرع الشريعة قبل وجود عيسى كما أنزل عليه وأنزل على من بعده فلم يكن هو المنزل للكتب على الأنبياء وإنما كان نبياً مثلهم، وقوله «وأنزل الفرقان» لبيان أنه هو الذي وهب العقل للبشر ليفرقوا به بين الحق والباطل، وعيسى لم يكن واهباً للعقول. وفيه تعريض بأن السائلين تجاوزوا حدود العقل -

أقول وفي هذا وما قبله شيء آخر وهو الإشعار بأن ما أنزله الله تعالى من الكتب والفرقان يدل على إثبات الوحدانية لله تعالى وتنزيهه عن الولد والحلول أو الاتحاد بأحد أو بشيء من الحوادث - قال وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ﴾ رد لاستدلالهم على ألوهية عيسى بأخباره عن بعض المغيبات فهو يثبت أن الإله لا يخفى عليه شيء مطلقاً سواء كان في هذا العالم أو غيره من العوالم السماوية. وعيسى لم يكن كذلك وقوله «هو الذي يصوركم» الخ رد لشبهتهم في ولادة عيسى من غير أب، أي إن الولادة من غير أب ليست دليلاً على الألوهية فالمخلوق عبد كيفما خلق، وإنما الإله هو الخالق الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء، وعيسى لم يصور أحداً في رحم أمه ولذلك صرح بعد هذا بكلمة التوحيد وبوصفه تعالى بالعزة والحكمة. أقول: ولا يخفى ما في ذكر الأرحام من التعريض بأن عيسى تكون وصور في الرحم كغيره من الناس.

ثم قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ قال الأستاذ: وهذا رد لاستدلالهم ببعض آيات القرآن على تمييز عيسى على غيره من البشر، إذ ورد فيه أنه روح الله وكلمته. فهو يقول إن هذه الآيات من المتشابهات التي اشتبه عليكم معناها حتى حاولتم جعلها ناقضة للآيات المحكمة في توحيد الله وتنزيهه.

### بحث المحكم والمتشابه

أقول: المحكمات من أحكم الشيء بمعنى: وثقه أتقنه. والمعنى العام لهذه المادة المنع. فإن كل محكم يمنع بأحكامه تطرق الخلل إلى نفسه أو غيره ومنه الحكم والحكمة وحكمة الفرس، قيل وهي أصل المادة. و «المتشابه» يطلق في اللغة على ما

له أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً وعلى ما يشته من الأمر أي يلتبس قال في الأساس «وتشابه الشيطان واشتبهها، وشبهته به وشبهته إياه واشتبهت الأمور وتشابهت: التبتت لأشبه بعضها بعضاً، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وشبه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبّهات الأمور المشكلات» وقد وصف القرآن بالأحكام على الإطلاق في أول سورة هود بقوله: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ [هود: ١] وهو من أحكام النظم وإتقانه أو من الحكمة التي اشتملت آياته عليها. ووصف كله بالمتشابه في سورة الزمر: ﴿الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ [الزمر: ٢٢] أي يشبه بعضه بعضاً في هدايته وبلاغته وسلامته من التناقض والتفاوت والاختلاف: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨١] أما قوله تعالى: ﴿وأتوا به متشابهاً﴾ [البقرة: ٢٥] فمفهومه أن ما جيئوا به من الثمرات أخيراً يشبه ما رزقوه من قبل وأنهم اشتبهوا به لهذا التشابه.

وقالوا إن الأصل في ورود التشابه بمعنى المشكل الملتبس أن يكون الالتباس فيه بسبب شبه لغيره ثم أطلق على كل ملتبس مجازاً وإن كان ظاهر الأساس أن المعنيين حقيقتان فيه. ولا شك أن القرآن يصح أن يوصف كله بالمحكم وبالتشابه من حيث هو متقن ويشبه بعضه بعضاً فيما ذكر والتقسيم في هذه الآية مبني على استعمال كل من المحكم والمتشابه في معنى خاص ولذلك اختلف فيه المفسرون على أقوال:

أحدها: أن المحكمات هي قوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً﴾ [الأنعام: ١٥٢] إلى آخر الآية والآيتين اللتين بعدها. والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه. وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما وزعم الفخر الرازي أن المراد به أن المحكم ما لا تختلف فيه الشرائع كالوصايا في تلك الآيات الثلاث والمتشابه ما يسمى بالمجمل أو هو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية إلا بدليل منفصل. وهذا رأي مستقل يجعل المعنى الخاص عاماً وهو لا يفهم من هذه الرواية.

ثانيها: أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ وهو مروى عن ابن عباس أيضاً وعن ابن مسعود وغيرهما.

ثالثها: أن المحكم ما كان دليلاً واضحاً لائحاً، كدلائل الوحدانية والقدرة والحكمة، والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل. عزاه الرازي إلى الأصم وبحث فيه.



رابعها: أن المحكم كل ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جلي أو خفي والمتشابه ما لا سبيل إلى العلم به، كوقت قيام الساعة ومقادير الجزاء على الأعمال.

وهذه الأربعة ذكرها الرازي وكأنه لم يطلع على غيرها وفي تفسير ابن جرير وغيره أقوال أخرى مروية عن المفسرين منها ما يقرب من بعض ما ذكر فنوردها في سياق العدد.

خامسها: أن المحكمات ما أحكم الله فيها بيان حلاله وحرامه والمتشابه منها ما أشبه بعضه في المعاني وإن اختلف ألفاظه. رواه ابن جرير عن مجاهد وعبارته عنده: محكمات ما فيه من الحلال وما سوى ذلك فهو متشابه يصرف بعضه بعضاً وهو مثل قوله: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] ومثل قوله: ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ [الأنعام: ١٢٥] ومثل قوله: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾ [محمد: ١٧] وكان مجاهداً يعني بالمتشابه ما فيه إبهام أو عموم أو إطلاق أو كل ما لم يكن حكماً عملياً فهو عنده خاص بالإنشاء دون الخبر.

سادسها: أن المحكم من أي الكتاب ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهاً رواه ابن جرير عن محمد بن جعفر بن الزبير وعبارته عنده هكذا: آيات محكمات من حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت عليه وآخر متشابهة في الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق اهـ وعبارة ابن جرير في حكايته عنه تجعل المحكم بمعنى النص عند الأصوليين والمتشابه ما يقابله.

سابعها: أن التقسيم خاص بالقصص. فالمحكم منها ما أحكم وفصل فيه خبر الأنبياء مع أممهم والمتشابه ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عن التكرير في السور، وأطال في التمثيل له.

ثامنها: أن المتشابه ما يحتاج إلى بيان وهو مروى عن الإمام أحمد. والمحكم ما يقابله.

تاسعها: أن المتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به. ذكره ابن تيمية والظاهر أنه جميع الأخبار فالمحكم هو قسم الإنشاء.

عاشرها: أن المتشابه آيات الصفات: (أي صفات الله) خاصة ومثلها أحاديثها ذكره ابن تيمية أيضاً.

وقال الأستاذ الإمام في معنى المتشابهات: التشابه إنما يكون بين شيئين فأكثر وهو لا يفيد عدم فهم المعنى مطلقاً كما قال المفسر (الجلال) ووصف التشابه في هذه

الآية هو للآيات باعتبار معانيها، أي إنك إذا تأملت في هذه الآيات تجد معاني متشابهة في فهمها من اللفظ لا يجد الذهن مرجحاً لبعضها على بعض. وقالوا أيضاً إن المتشابه ما كان اثبات المعنى فيه للفظ الدال عليه ونفيه عنه متساويان فقد تشابه فيه النفي والإثبات أو ما دل فيه اللفظ على شيء والعقل على خلافه فتشابهت الدلالة ولم يمكن الترجيح كالاستواء على العرش وكون عيسى روح الله وكلمته فهذا هو المتشابه الذي يقابله المحكم الذي لا ينفي العقل شيئاً من ظاهر معناه أما كون المحكمات هن أم الكتاب فمعناه أنهن أصله وعماده أو معظمه وهذا ظاهر لكنه لا ينطبق إلا على بعض الأقوال.

وقال الأستاذ الإمام: إن معنى ذلك أنها هي الأصل الذي دعى الناس إليه ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها وعنهما يتفرع غيرها وإليها يرجع فإن اشتبه علينا شيء نرده إليها وليس المراد بالرد أن نؤوله بل أن نؤمن بأنه من عند الله وأنه لا ينافي الأصل المحكم الذي هو أم الكتاب وأساس الدين الذي أمرنا أن نأخذ به على ظاهره الذي لا يحتمل غيره إلا احتمالاً مرجوحاً. مثال هذه المتشابهات قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] وقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] وقوله: ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] وهذا رأي جمهور المفسرين وذهب جمهور عظيم منهم إلى أنه لا متشابه في القرآن إلا أخبار الغيب كصفة الآخرة وأحوالها من نعيم وعذاب.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ قال الأستاذ الإمام: معنى اتباعه ابتغاء الفتنة أنهم يتبعونه بالإنكار والتنفير استعانة بما في أنفس الناس من إنكار ما لم يصل إليه علمهم ولا يناله حسهم كالإحياء بعد الموت وشؤون تلك الحياة الأخرى. وابتغاء الفتنة بالنسبة إلى الوجه الأول في معنى المتشابه: هو أن يتبع أهل الزيغ من المشركين والمجسمة مثل قوله تعالى: ﴿وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] فيأخذونه على ظاهره من غير نظر إلى الأصل المحكم ليفتنوا الناس بدعوتهم إلى أهوائهم ويختلبوهم بشبهتهم فيقولون: إن الله روح والمسيح روح منه، فهو من جنسه وجنسه لا يتبعض فهو هو. فالتأويل هنا بمعنى الإرجاع أي أنهم يرجعون إلى أهوائهم وتقاليدهم لا إلى الأصل المحكم الذي بنى عليه الاعتقاد وأما ابتغاء تأويله لهم إنهم يطبقونه على أحوال الناس في الدنيا فيحولون خبر الإحياء بعد الموت وأخبار الحساب والجنة والنار عن معانيها ويصرفونها إلى معان من أحوال الناس في الدنيا ليخرجوا الناس من الدين بالمرّة والقرآن مملوء بالرد عليهم كقوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٩].

﴿وَمَا يَسْأَلُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتًا بِهِمْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ قال

بعض السلف: إن قوله والراسخون في العلم كلام مستأنف وبعضهم أنه معطوف على لفظ الجلالة. قال الأستاذ الإمام استدلل الذين قالوا بالوقف عند لفظ الجلالة وبكون ما بعده استئنافاً بأدلة (منها) إن الله تعالى ذم الذين يتبعون تأويله (ومنها) قوله: ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران: ٧] فإن ظاهر الآية التسليم المحض لله تعالى ومن عرف الشيء وفهمه لا يعبر عنه بما يدل على التسليم المحض وهذا رأي كثير من الصحابة رضي الله عنهم كأبي بن كعب وعائشة وذهب ابن عباس وجمهور من الصحابة إلى القول الثاني وكان ابن عباس يقول «أنا من الراسخين في العالم أنا أعلم تأويله». وقالوا في استدلال أولئك أن الله تعالى إنما ذم الذين يبتغون التأويل بذهابهم فيه إلى ما يخالف المحكمات يبتغون بذلك الفتنة والراسخون في العلم ليسوا كذلك، فإنهم أهل اليقين الثابت الذي لا زلزال فيه ولا اضطراب فهوؤلاء يفيض الله تعالى عليهم فهم المتشابه بما يتفق مع المحكم. وأما دلالة قولهم «آمنا به كل من عند ربنا» على التسليم المحض فهو لا ينافي العلم فإنهم إنما سلموا بالمشابهة في ظاهره أو بالنسبة إلى غيرهم لعلمهم باتفاقه مع المحكم فهم لرسوخهم في العلم ووقوفهم على حق اليقين لا يضطربون ولا يتزعزعون بل يؤمنون بهذا وبذاك على حد سواء لأن كلا منهما من عند الله ربنا ولا غرو فالجاهل في اضطراب دائم والراسخ في ثبات لازم. ومن أطلع على ينبوع الحقيقة لا تشبه عليه المجاري فهو يعرف الحق بذاته ويرجع كل قول إليه قائلاً. آمنا به كل من عند ربنا.

هذا ما قاله الأستاذ الإمام في بيان التفسير المأثور في الآية ثم قال: بينا أن المتشابه ما استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة أو ما خالف ظاهر لفظه المراد منه وورود المتشابه بالمعنى الأول في القرآن ضروري، لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة فيجب الإيمان بما جاء به الرسول من ذلك على أنه من الغيب كما نؤمن بالملائكة والجن، ونقول إنه لا يعلم من تأويل ذلك أي حقيقة ما تؤول إليه هذه الألفاظ إلا الله والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواء وإنما يعرف الراسخون ما يقع تحت حكم الحس والعقل فيقفون عند حدهم ولا يتناولون إلى معرفة حقيقة ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب، لأنهم يعلمون أنه لا مجال لحسهم ولا لعقلهم فيه وإنما سبيله التسليم فيقولون آمنا به كل من عند ربنا: فعلى هذا يكون الوقف على لفظ الجلالة لازماً وإنما خص الراسخين بما ذكر لأنهم هم الذين يفرقون بين المرتبتين ما يجول فيه علمهم وما لا يجول فيه ومن المحال أن يخلو الكتاب من هذا النوع فيكون كله محكماً بالمعنى الذي يقابل المتشابه. ومن الشواهد على أن التأويل هنا بمعنى ما يؤول إليه الشيء وينطبق عليه لا بمعنى ما يفسر به: قوله تعالى: ﴿يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف:

٥٢]. فتبين مما قررناه أنه لا يقال على هذا لماذا كان القرآن منه محكم ومنه متشابه لأن المتشابه بهذا المعنى من مقاصد الدين فلا يلتمس له سبب لأنه جاء على أصله .

قال: وأما التفسير الثاني للمتشابه وهو كونه ليس قاصراً على أحوال الآخرة بل يتناول غيرها من صفات الله التي لا يجوز في العقل أخذها على ظاهرها وصفات الأنبياء التي من هذا القبيل نحو قوله تعالى: ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] فإن هذا مما يمنع الدليل العقلي والدليل السمعي من حمله على ظاهره فهذا هو الذي يأتي الخلاف في علم الراسخين بتأويله كما تقدم . فالذين قالوا بالنفي جعلوا حكمة تخصيص الراسخين بالتسليم والتفويض هي تمييزهم بين الأمرين وإعطاء كل حكمه كما تقدم آنفاً . وأما القائلون بالإثبات الذين يردون ما تشابه ظاهره من صفات الله وأنبيائه إلى أن الكتاب الذي هو المحكم ويأخذون من مجموع المحكم ما يمكنهم من فهم المتشابه فهؤلاء يقولون إنه ما خص الراسخين بهذا العلم إلا لبيان منع غيرهم من الخوض فيه قال فهذا خاص بالراسخين لا يجوز تقليدهم فيه وليس لغيرهم التهجم عليه . وهذا خاص بما لا يتعلق بعالم الغيب .

قال: وههنا يأتي السؤال: لم كان في القرآن متشابه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم؟ ولم لم يكن كله محكماً يستوي في فهمه جميع الناس، وهو قد نزل هادياً والمتشابه يحول دون الهداية بما يوقع اللبس في العقائد، ويفتح باب الفتنة لأهل التأويل؟ أقول: وقد ذكر الرازي هذا السؤال مفصلاً وذكر للعلماء خمسة أجوبة عنه قال في المسألة الرابعة من مسائل الآية أن بعض الملحدة طعن في القرآن لاشتماله على المتشابهات وقال إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة ثم إنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه وذكر شيئاً من احتجاج الجبرية والقدرية وغيرهم وقال إن صاحب كل مذهب يعد ما دل عليه من المحكم وما يخالفه من المتشابه ويلجأ إلى التأويل وإن كان ضعيفاً .

قال: أليس أنه لو جعله نقياً عن هذه المتشابهات كان أقرب إلى حصول الغرض في دينه ثم قال: إن العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوهاً: ونحن ننقلها كما أوردها باختصار قليل لا يضيع شيئاً من المعنى وهي:

الوجه الأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . قال الله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾ [آل عمران: ١٤٢] .

الثاني: لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب . وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله

وعن النظر فيه فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملاً في المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤثر مقاله فحينئذ ينظر فيه جميع أصحاب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل من باطله ويصل إلى الحق.

الثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة.

الرابع: لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقروا إلى تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه.

الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب اشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل فكان الأصح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب. والله أعلم اهـ.

أقول: إنه رحمه الله تعالى لم يأت بشيء نير ولم يحسن بيان ما قاله العلماء وأسخف هذه الوجوه وأشدها تشوهاً الثاني ولا أدري كيف أجاز له عقله أن يقول إن القرآن جاء بالمتشابهات ليستميل أهل المذاهب إلى النظر فيه وأن هذا طريق إلى الحق؟ أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟ ويقرب من هذا ما قاله في بيان السبب الأقوى من دعوة العوام إلى المتشابهة أولاً!! وهاك أيها القارئ ما قاله الأستاذ الإمام في بيان أجوبة العلماء، وهي عنده ثلاثة:

١ - إن الله أنزل المتشابه ليمتحن قلوبنا في التصديق به فإنه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولاً واضحاً لا شبهة فيه عند أحد من الأذكياء ولا من البلغاء لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله تعالى والتسليم لرسله.

٢ - جعل الله المتشابه في القرآن حافزاً لعقل المؤمن إلى النظر كيلاً يضعف فيموت فإن السهل الجلي جداً لا عمل للعقل فيه. والدين أعز شيء على الإنسان فإذا

لم يجد فيه مجالاً للبحث يموت فيه وإذا مات فيه لا يكون حياً بغيره فالعقل شيء واحد إذا قوي في شيء قوي في كل شيء، وإذا ضعف ضعف في كل شيء ولذلك قال: ﴿والراسخون في العلم﴾ ولم يقل والراسخون في الدين لأن العلم أعم وأشمل فمن رحمته تعالى أن جعل في الدين مجالاً لبحث العقل بما أودع فيه من المتشابه فهو يبحث أولاً في تمييز المتشابه من غيره وذلك يستلزم البحث في الأدلة الكونية والبراهين العقلية وطرق الخطاب ووجوه الدلالة ليصل إلى فهمه ويهتدي إلى تأويله. وهذا الوجه لا يأتي إلا على قول من عطف (والراسخون) على لفظ الجلالة، وليكن كذلك.

٣- إن الأنبياء بعثوا إلى جميع الأصناف من عامة الناس وخاصتهم سواء كانت بعثتهم لأقوامهم خاصة كالأنبياء السالفين عليهم السلام أو لجميع البشر كنبينا ﷺ فإذا كانت الدعوة إلى الدين موجهة إلى العالم والجاهل والذكي والبليد والمرأة والخادم، وكان من المعاني ما لا يمكن التعبير بعبارة تكشف عن حقيقته وتشرح كنهه بحيث يفهمه كل مخاطب عامياً كان أو خاصياً ألا يكون في ذلك من المعاني العالية والحكم الدقيقة ما يفهمه الخاصة ولو بطريق الكناية والتعريض ويؤمر العامة بتفويض الأمر فيه إلى الله تعالى والوقوف عند حد المحكم فيكون لكل نصيبه على قدر استعداده. مثال ذلك: إطلاق لفظ «كلمة الله» و «روح من الله» على عيسى فالخاصة يفهمون من هذا ما لا تفهمه العامة. ولذلك فتن النصاري بمثل هذا التعبير إذ لم يقفوا عند حد المحكم وهو التنزيه واستحالة أن يكون لله جنس أو أم أو لد، والمحكم عندنا في هذا قوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾ [آل عمران: ٥٩] وسيأتي في هذه السورة. أقول: وعندهم مثل قول المسيح في إنجيل يوحنا «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته».

قال: ومن المتشابه ما يحتمل معاني متعددة وينطبق على حالات مختلفة لو أخذ منها أي معنى وحمل على أية حالة لصح ويوجد هذا النوع في كلام جميع الأنبياء وهو على حد قوله تعالى: ﴿وإنا إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] ومنه إبهام القرآن لمواقيت الصلاة لحكمة وقد بين النبي ﷺ ذلك في بلاد العرب المعتدلة بالأوقات الخمسة للصلوات الخمس. وما كانت العرب تعلم أن في الدنيا بلاداً لا يمكن تحديد هذه المواقيت فيها، كالبلاد التي تشرق فيها الشمس نحو ساعتين لا يزيد نهار أهلها على ذلك. أشار القرآن إلى مواقيت الصلاة بقوله: ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون﴾ [الروم: ١٧] وسبب هذا الإبهام أن القرآن دين عام لا خاص ببلاد العرب ونحوها. فوجب أن يسهل الاهتداء به حيثما بلغ ومثل هذا الإجمال والإبهام في مواقيت الصلاة

يجعل لعقول الراسخين في العلم وسيلة للمراوحة فيه واستخراج الأحكام منه في كل مكان بحسبه . فأينما ظهرت الحقيقة وبدت لها حكماً في القرآن وهذا النوع من المتشابه من أجل نعم الله تعالى ولا سبيل إلى الاعتراض على اشتمال الكتاب عليه .

﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ قال الأستاذ الإمام أي وما يعقل ذلك ويفقه حكمته إلا أرباب القلوب النيرة والعقول الكبيرة، وإنما وصف الراسخون بذلك لأنهم لم يكونوا راسخين إلا بالتعقل والتدبر لجميع الآيات المحكمة التي هي الأصول والقواعد حتى إذا عرض المتشابه بعد ذلك يتسنى لهم أن يتذكروا تلك القواعد المحكمة وينظروا ما يناسب المتشابه منها فيردونه إليه . أقول وهذا التخريج يصدق على أحد الوجهين السابقين . وأما على القول بأن المتشابه ما كان نبأ عن عالم الغيب فهم الذين يعلمون أن قياس الشاهد على الغائب قياس بالفارق اهـ .

## فصل

اعلم أنه ليس في كتب التفسير المتداولة ما يروي الغليل في هذه المسألة وما ذكرناه آنفاً هو صفوة ما قالوه، وخيره كلام الأستاذ الإمام وقد رأينا أن نرجع بعد كتابته إلى كلام في المتشابه والتأويل لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية كنا قرأنا بعضه من قبل في تفسيره لسورة الإخلاص، فرجعنا إليه وقرأناه بإمعان، فإذا هو منتهى التحقيق والعرفان، والبيان الذي ليس وراءه بيان، أثبت فيه أنه ليس في القرآن كلام لا يفهم معناه، وأن المتشابه إضافي إذا اشتبه فيه الضعيف لا يشتبه فيه الراسخ وأن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى هو ما تؤول إليه تلك الآيات في الواقع ككيفية صفات الله تعالى وكيفية عالم الغيب من الجنة والنار وما فيهما، فلا يعلم أحد غيره تعالى كيفية قدرته وتعلقها بالإيجاد والإعدام وكيفية استوائه على العرش مع أن العرش مخلوق له وقائم بقدرته ولا كيفية عذاب أهل النار ولا نعيم أهل الجنة كما قال تعالى في هؤلاء: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧] فليست نار الآخرة كنار الدنيا وإنما هي شيء آخر . وليست ثمرات الجنة ولبنها وعسلها من جنس المعهود لنا في هذا العالم وإنما هو شيء آخر يليق بذلك العالم ويناسبه، وإننا نبين ذلك بالإطناب الذي يحتمله المقام مستمدين من كلام هذا الحبر العظيم ناقلين بعض ما كتبه فنقول:

إنما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية لأنهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواصفات الاصطلاحية قد كان منشأ غلط يصعب حصره . ذكر التأويل في سبع سور من القرآن - هذه السورة أولها والثانية: (سورة النساء ٩٤) وليس فيها إلا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرِّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ

تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿ [النساء: ٥٩] فسر التأويل ههنا مجاهد وقتادة بالشواب والجزاء والسدي وابن زيد وابن قتيبة والزجاج بالعاقبة، وكلاهما بمعنى المآل، لكن الثاني أعم فهو يشمل حسن المآل في الدنيا. وقد يكون التنازع في الأمور الدنوية أكثر والرجوع فيه إلى كتاب الله ورسوله في حياته وسنته من بعده يكون مآل الوفاق والسلامة من البغضاء ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير أو صرف الكلام عن ظاهره إلى غيره، لأن الكلام في التنازع وحسن عاقبة رده إلى الله ورسوله.

**والثالثة: (سورة الأعراف ٧) وفيها قوله تعالى: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوله لقوم يؤمنون \* هل ينظرون إلا تأويله؟ يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاء رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ [الأعراف: ٥٢ - ٥٣] فسر ابن عباس (تأويله) هنا بتصديق وعده ووعيده أي يوم يظهر صدق ما أخبر به من أمر الآخرة. وقال قتادة تأويله ثوابه ومجاهد جزاؤه والسدي عاقبته وابن زيد حقيقته. وكل هذه الألفاظ متقاربة المعنى والمراد ما يؤول إليه الأمر من وقوع ما أخبر به القرآن من أمر الآخرة ولا يحتمل أن يراد به تفسيره.**

**الرابعة: (سورة يونس ١٠) قال تعالى بعد ذكر القرآن بكونه تصديقاً لما بين يديه ومنزهاً عن الافتراء والريب ودعواهم الباطلة فيه وبعد تعجيزهم بطلب الإيتان بسورة من مثله: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾ فسر أهل الأثر تأويله هنا بنحو ما تقدم، أي ما يؤول إليه الأمر من ظهور صدقه ووقوع ما أخبر به ولما كانت عاقبة المكذبين قبلهم الهلاك كان تأويله أن تكون عاقبتهم كعاقبة من قبلهم.**

**الخامسة: (سورة يوسف ١٢) جاء فيها قوله تعالى: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ٦] وقوله حكاية عن الفتيين اللذين كانا مع يوسف في السجن: ﴿نبئنا بتأويله﴾ [يوسف: ٣٦] أي ما رأياه في المنام. وقوله حكاية عنه: ﴿قال لا يأتیکما طعام ترزقانه إلا نبأتکما بتأويله قبل أن يأتیکما﴾ [يوسف: ٣٧] وقوله حكاية عن ملا فرعون: ﴿وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ [يوسف: ٤٤] وقوله حكاية عن الذي نجا من ذينك الفتيين: ﴿أنا أنبئکم بتأويله﴾ [يوسف: ٤٥] وقوله حكاية لخطاب يوسف لأبيه: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ [يوسف: ١٠٠] وقوله حكاية عنه: ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ١٠١] فتأويل الأحاديث والأحلام هو الأمر الوجودي الذي تدل عليه وهو فعل لا قول كما هو صريح في مثل قوله: ﴿نبأتکما**



بتأويله قبل أن يأتيكما ﴿ [يوسف: ٣٧] فأخباره بالتأويل هو إخباره بالأمر الذي سيقع في المآل - وفي قوله: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف: ١٠٠] أي هذا الذي وقع من سجود أبويه وإخوته الأحد عشر له هو الأمر الواقعي الذي آلت إليه رؤياه المذكورة في أول السورة بقوله تعالى: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ [يوسف: ٤].

السادسة: (سورة الإسراء ١٧) وفيها قوله: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [الإسراء: ٣٥] أي مآلاً.

السابعة: (سورة الكهف ١٨) وفيها قوله تعالى حكاية عن العبد الذي آتاه الله رحمة وعلماً من لدنه في خطاب موسى: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ [الكهف: ٧٨] وقوله بعد أن نبأه بما تؤول إليه تلك الأعمال التي أنكرها موسى: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً﴾ [الكهف: ٨٢] فالإنباء بالتأويل إنباء بأمور عملية ستقع في المآل لا بالأقوال فتبين من هذه الآيات أن لفظ التأويل لم يرد في القرآن إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقاً لخبر أو رؤيا أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل فيجب أن تفسر آية آل عمران بذلك ولا يجوز أن يحمل التأويل فيها إلى المعنى الذي اصطلح عليه قدماء المفسرين وهو جعله بمعنى التفسير كما يقول ابن جرير: القول في تأويل هذه الآية كذا، ولا على ما اصطلح عليه متأخروهم من جعل التأويل عبارة عن نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهراً للفظ ومثله قول أهل الأصول: التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح للدليل.

بحمل التأويل في القرآن على المعنى الاصطلاحي تمسكت الباطنية في دعواهم إذ قالوا إن أحداً لم يفهم القرآن في زمن التنزيل ولا بعده وأن الله وعد بتأويله فلا بد من انتظار من يبعثه الله تعالى بهذا التأويل. والبايية وهم آخر فرقة ظهرت من الباطنية تدعي أن الباب هو ذلك الموعود به والبهائية منهم يقولون بل هو البهاء وقد سمعت من دعواتهم من يحتج بقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ [الأعراف: ٥٣] الآية. وقد ذكرت آنفاً فقلت له تأويله ما وعد به كقوله: ﴿فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة﴾ [الزخرف: ٦٦] - وقوله - ﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون﴾ [يس: ٤٩] فهذا وأمثاله هو تأويله. والقرآن كله مفهوم إن اشتبه منه شيء على بعض الناس علمه غيرهم. قال ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص بعد كلام في ذلك ما نصه:

«والمقصود هنا أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين

وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ سواء كان من هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون أو كان للتأويل معنيان يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال الراسخون في العلم يعلمون كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي. فإن معنا الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره. وهذا مما يجب القطع به وليس معنا قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه فإن السلف قد قال كثير منهم إنهم يعلمون تأويله منهم مجاهد مع جلاله قدره والربيع بن أنس ومحمد بن جعفر بن الزبير ونقلوا ذلك عن ابن عباس وأنه قال «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله» وقول أحمد فيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهيمة، فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ثم تكلم على معناها دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه وأن المذموم تأويله على غير تأويله فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده وهو التفسير في لغة السلف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السلف إن في القرآن آيات لا يعرف الرسول ولا غيره معناها بل يتلون لفظاً لا يعرفون معناها.

وهذا القول اختيار كثير من أهل السنة، منهم ابن قتيبة وأبو سليمان الدمشقي وغيرهما. وابن قتيبة من المنتسبين إلى أحمد وإسحاق والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة وله في ذلك مصنفات متعددة قال فيه صاحب كتاب التحديث بمناقب أهل الحديث: وهو أحد أعلام الأئمة والعلماء والفضلاء أجودهم تصنيفاً وأحسنهم ترصيفاً له زهاء ثلاثمائة مصنف وكان يميل إلى مذهب أحمد وإسحاق وكان معاصراً لإبراهيم الحربي ومحمد بن نصر المروزي وكان أهل المغرب يعظمونه ويقولون: من استجاز الواقعة في ابن قتيبة يتهم بالزندقة، ويقولون كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه لا خير فيه.

قلت: ويقال هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب السنة، كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة وقد نقل عن ابن عباس أيضاً القول الآخر ونقل ذلك عن غيره من الصحابة وطائفة من التابعين ولم يذكر هؤلاء على قولهم نصاً عن رسول الله ﷺ فصارت مسألة نزاع فترد إلى الله والرسول، وأولئك احتجوا بأنه قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله وبأن النبي ﷺ ذم مبتغي المتشابه وقال «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأحذروهم»<sup>(١)</sup> ولهذا ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغ بن عسل لما

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٣، باب ١، وأبو داود في السنة باب ٢، والدارمي في المقدمة باب ١٩.

سأله عن المتشابه ولأنه قال (والراسخون في العلم يقولون) ولو كانت الواو واو عطف مفرد على مفرد لا واو الاستئناف التي تعطف جملة على جملة لقال: ويقولون: فأجاب الآخرون عن هذا بأن الله قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم - أموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾ [الحشر: ٨] ثم قال: ﴿والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجحدون﴾ [الحشر: ٩] ثم قال: ﴿والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾ [الحشر: ١٠] قالوا: فهذا عطف مفرد على مفرد والفعل حال من المعطوف فقط. وهو نظير قوله: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾.

قالوا: ولأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالإيمان لم يخص الراسخين بل قال والمؤمنون يقولون آمنا به فإن كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به فلما خص الراسخين في العلم بالذكر علم أنهم امتازوا بعلم تأويله فعلموه لأنهم عالمون، وآمنوا به لأنهم يؤمنون. وكان إيمانهم به مع العلم أكمل في الوصف وقد قال عقب ذلك ﴿وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ وهذا يدل على أن هنا تذكراً يختص به أولو الألباب فإنه ما مائم إلا إيمان بالألفاظ فلا يذكر لما يدلهم على ما أريد بالمشابه ونظير هذا قوله في الآية الأخرى ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [النساء: ١٦٢] فلما وصفهم بالرسوخ في العلم وأنهم يؤمنون قرن بهم المؤمنين فلو أريد هنا مجرد الإيمان لقال: والراسخون في العلم والمؤمنون يقولون آمنا به، كما قال في تلك الآية لما كان مراده مجرد الاختيار بالإيمان جمع بين الطائفتين.

قالوا: وأما الذم فإنما وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة ابتغاء، تأويله وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن، فلا يطلب إلا المتشابه لإفساد القلوب وهي فتنتها به ويطلبون تأويله. وليس طلبهم لتأويله لأجل العلم والاهتداء بل لأجل الفتنة. وكذلك صبيغ بن عسل ضربه عمر لأن قصده بالسؤال عن المتشابه كان لابتغاء الفتنة. وهذا كمن يورد أسئلة إشكالات على كلام الغير ويقول ماذا أريد بكذا؟ وغرضه التشكيك والطمع فيه ليس غرضه معرفة الحق وهؤلاء هم الذين عناهم النبي ﷺ بقوله «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه»<sup>(١)</sup> ولهذا يتبعون أي يطلبون المتشابه ويقصدونه دون المحكم مثل المستتبع للشيء الذي يتحراه ويقصده وهذا فعل من قصده الفتنة وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متتبع له مؤمن بالمتشابه لا يقصد فتنة، فهذا لم يذمه الله.

وهكذا كان الصحابة رضي الله عنهم يقولون مثل الأثر المعروف الذي رواه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: حدثنا يزيد بن عبد ربه ثنا بقية ثنا عتبة بن أبي حكيم ثني عمرة بن راشد الكناني عن زياد عن معاذ بن جبل قال «يقرأ القرآن رجلان فرجل له فيه هوى ونية يفليه فلي الرأس يلتمس أن يجد فيه أمر يخرج به على الناس. أولئك شرار أمتهم. أولئك يعمى الله عليهم سبل الهدى ورجل يقرؤه ليس له فيه هوى ولا نية يفليه فلي الرأس، فما تبين له منه عمل به وما اشتبه عليه وكله إلى الله، ليتفقهن أولئك فقهاً ما فقهه قوم قط، حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التي أشكلت عليه أو يفهمه إياها من قبل نفسه قال بقية استهدى ابن عيينة حديث عتبة هذا. فهذا معاذ يذم من اتبع المتشابه لقصد الفتنة. وأما من قصده الفقه فقد أخبر أن الله لا بد أن يفقهه المتشابه فقهاً ما فقهه قوم قط.

«قالوا والدليل على ذلك أن الصحابة كانوا إذا عرض لأحدهم شبهة في آية أو حديث سأل عن ذلك كما سأل عمر فقال «ألم تكن تحدثنا أنا نأتي البيت ونطوف به» وسأله عمر أيضاً «ما بالنا نقصر الصلاة وقد آمننا» ولما نزل قوله: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] شق عليهم وقالوا أينما لم يظلم نفسه؟ حتى بين لهم ولما نزل قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ [البقرة: ٢٨٤] شق عليهم حتى بين لهم الحكمة في ذلك ولما قال النبي ﷺ «من نوقش الحساب عذب» قالت عائشة «ألم يقل الله ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾؟ قال إنما ذلك العرض»<sup>(١)</sup> قالوا والدليل على ما قلناه إجماع السلف فإنهم فسروا جميع القرآن. وقال مجاهد «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عندها» وتلقوا ذلك عن النبي ﷺ كما قال أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا الذين كانوا يقرؤنا القرآن عن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً.

وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه لا لأن أحداً من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لم يعلمه: وأيضاً فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه. والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف. فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره. وهذا أيضاً مما يحتاجون به

(١) أخرجه البخاري في العلم باب ٣٥، وتفسير سورة ٨٤، باب ١، والرقاق باب ٤٩، ومسلم في الجنة حديث ٧٩، ٨٠، وأبو داود في الجنائز باب ٨، والترمذي في القيامة باب ٥، وتفسير سورة ٨٤، باب ١، وأحمد في المسند ٤٧/٦، ٤٨، ٩١، ١٠٨، ١٢٧، ١٨٥، ٢٠٦.

ويقولون المتشابه أمر نسبي إضافي، فقد يشته على هذا ما لا يشته على غيره قال لأن الله أخبر أن القرآن بيان وهدى وشفاء ونور ولم يستثن منه شيئاً عن هذا الوصف وهذا ممتنع بدون فهم المعنى.

«قالوا: ولأن من العظيم أن يقال إن الله أنزل على نبيه كلاماً لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل، بل وعلى قول هؤلاء كان النبي ﷺ يحدث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك ما هو نظير متشابه القرآن عندهم ولم يكن يعرف معنى ما يقوله. وهذا لا يظن بأقل الناس. وأيضاً فالكلام إنما المقصود به الإفهام فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزل على خلقه لا يريد به إفهامهم؟ وهذا من أقوى حجج الملحدين. وأيضاً فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها وبينوا ذلك. وإذا قيل فقد يختلفون في بعض ذلك. قيل كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها. وهذا أيضاً مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه فإن المتشابه قد يكون في آيات الأمر والنهي كما يكون في آيات الخبر وتلك مما اتفق العلماء على معرفة الراسخين لمعناها فكذلك الأخرى. فإنه على قول النفاة لم يعلم معنى للمتشابه إلا الله لا ملك ولا رسول ولا عالم. وهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنهي.

وأيضاً فلفظ التأويل يكون للمحكم كما يكون للمتشابه كما دل القرآن والسنة وأقوال الصحابة على ذلك وهم يعلمون معنى المحكم فكذلك معنى المتشابه وأي فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه والمحكم أفضل منه. وقد بين معناه لعباده، فأى فضيلة في المتشابه حتى يستأثر الله بعلم معناه؟ وما استأثر الله بعلمه كوقت الساعة لم ينزل خطاباً ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت الساعة. ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها وإنما النزاع في كلام أنزله وأخبر أنه هدى وبيان وشفاء، وأمر بتدبره. ثم يقال: إن منه ما لا يعرف معناه إلا الله ولم يبين الله ولا رسوله ذلك القدر الذي لا يعرف أحد معناه؟ ولهذا صار كل من أعرض عن آيات لا يؤمن بمعناها يجعلها من المتشابه بمجرد دعواه ثم سبب نزول الآية قصة أهل نجران وقد احتجوا بقوله «إنا». و «نحن» وبقوله «كلمة منه، وروح منه» وهذا قد اتفق المسلمون على معرفة معناه، فكيف يقال إن المتشابه لا يعرف معناه لا الملائكة ولا الأنبياء ولا أحد من السلف وهو من كلام الله الذي أنزله إلينا وأمرنا أن نتدبره ونعقله، وأخبر أنه بيان وهدى وشفاء ونور؟ وليس المراد من الكلام إلا معانيه ولولا المعنى لم يجز التكلم بلفظ لا معنى له وقد قال الحسن «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فبماذا أنزلت وماذا عنى بها».

«ومن قال إن سبب نزول الآية سؤال اليهود عن حروف المعجم في ألم بحساب الجمل . فهذا نقل باطل . أما أولاً: فلأنه من رواية الكلبي . وأما ثانياً: فهذا قد قيل إنهم قالوه في أول مقدم النبي ﷺ إلى المدينة، وسورة آل عمران إنما نزل صدرها متأخراً لما قدم وفد نجران بالنقل المستفيض المتواتر، وفيها فرض الحج وإنما فرض سنة تسع أو عشر لم يفرض في أول الهجرة باتفاق المسلمين وأما ثالثاً فلأن حروف المعجم ودلالة الحرف على بقاء هذه الأمة ليس هو من تأويل القرآن الذي استأثر الله بعلمه بل إما أن يقال إنه ليس مما أراد الله بكلامه فلا يقال إنه انفرد بعلمه، بل دعوى دلالة الحروف على ذلك باطل، وإما أن يقال بل يدل عليه وقد علم بعض الناس ما يدل عليه، وحيثنذ فقد علم الناس ذلك أما دعوى دلالة القرآن على ذلك وأن أحداً لا يعلمه فهذا هو الباطل وأيضاً فإذا كانت الأمور العلمية التي أخبر الله بها في القرآن لا يعرفها الرسول كان هذا من أعظم قدح الملاحظة فيه وكان حجة لما يقولونه من أنه كان لا يعرف الأمور العلمية أو أنه كان يعرفها ولم يبينها، بل هذا القول يقتضي أنه لم يكن يعلمها فإن ما لا يعلمه إلا الله لا يعلمه النبي ولا غيره .

«وبالجملة فالدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ولا غيره . نعم قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلاً عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكل على هذا ما يعرفه هذا وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب فيجب القطع بأن قوله: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به» أن الصواب قول من يجعله معطوفاً ويجعل الواو لعطف مفرد على مفرد أو يكون كلا القولين حقاً وهي قراءتان والتأويل المنفي غير التأويل المثبت وإن كان الصواب هو قول من يجعلها واو استئناف فيكون التأويل المنفي علمه عن غير الله هو الكيفيات التي لا يعلمها غيره . وهذا فيه نظر وابن عباس جاء عنه أنه قال «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله» وجاء عنه أن الراسخين لا يعلمون تأويله، وجاء عنه أنه قال «التفسير على أربعة أوجه، تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله ومن ادعى علمه فهو كاذب» وهذا القول يجمع القولين ويبين أن العلماء يعلمون من تفسيره ما لا يعلمه غيرهم وأن فيه ما لا يعلمه إلا الله .

«فأما من جعل الصواب قول من جعل الوقف عند قوله «إلا الله» وجعل التأويل بمعنى التفسير فهذا خطأ قطعاً وأما التأويل بالمعنى الثالث وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح فهذا الاصطلاح لم يكن بعد عرف في عهد

الصحابة بل ولا التابعين بل ولا الأئمة الأربعة ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة بل ولا علمت أحداً فيهم خص لفظ التأويل بهذا، ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا شائعاً في عرف كثير من المتأخرين فظنوا أن التأويل في الآية هذا معناه صاروا يعتقدون أن لمتشابه القرآن معاني تخالف ما يفهم منه؛ وفرقوا دينهم بعد ذلك وصاروا شعباً والمتشابه المذكور الذي كان سبب نزول الآية لا يدل ظاهره على معنى فاسد وإنما الخطأ في فهم السامع.

نعم قد يقال إن مجرد هذا الخطاب لا يبين كمال المطلوب ولكن فرق بين عدم دلالة على المطلوب وبين دلالة على نقيض المطلوب. فهذا الثاني هو المنفي بل وليس في القرآن ما يدل على الباطل البتة كما قد بسط في موضعه ولكن كثيراً من الناس يزعم أن لظاهر الآية معنى، إما معنى يعتقدونه وإما معنى باطلاً فيحتاج إلى تأويله ويكون ما قاله باطلاً لا تدل الآية على معتقده ولا على المعنى الباطل. وهذا كثير جداً وهؤلاء هم الذين يجعلون القرآن كثيراً ما يحتاج إلى التأويل المحدث وهو صرف اللفظ عن مدلوله إلى خلاف مدلوله.

«ومما يحتج به من قال الراسخون في العلم يعلمون التأويل ما ثبت في صحيح البخاري وغيره عن ابن عباس أن النبي ﷺ دعا له وقال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»<sup>(١)</sup> فقد دعا له بعلم التأويل مطلقاً وابن عباس فسر القرآن كله. قال مجاهد «عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقفه عند كل آية وأسأله عنها وكان يقول: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله» وأيضاً فالتقول متواترة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه تكلم في جميع معاني القرآن من الأمر والخبر. فله من الكلام في الأسماء والصفات والوعد والوعيد والقصص ومن الكلام في الأمر والنهي والأحكام ما بين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن وأيضاً فقد قال ابن مسعود «ما من آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم في ماذا أنزلت» وأيضاً فإنهم متفقون على أن آيات الأحكام يعلم تأويلها وهي نحو خمسمائة آية وسائر القرآن خبر عن الله وأسمائه وصفاته أو عن اليوم الآخر والجنة والنار أو عن القصص وعاقبة أهل الإيمان وعاقبة أهل الكفر فإن كان هذا هو المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله فجمهور القرآن لا يعرف أحد معناه لا الرسول ولا أحد من الأمة. ومعلوم أن هذا مكابرة ظاهرة.

وأيضاً فمعلوم أن العلم بتأويل الرؤيا أصعب من العلم بتأويل الكلام الذي يخبر به فإن دلالة الرؤيا على تأويلها دلالة خفية غامضة لا يهتدي لها جمهور الناس بخلاف

(١) أخرجه البخاري في الوضوء باب ١٠، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ١٣٨، وأحمد في المسند

دلالة لفظ الكلام على معناه فإذا كان الله قد علم عباده تأويل الأحاديث التي يرونها في المنام فلأن يعلمهم تأويل الكلام العربي المبين الذي ينزله على أنبيائه بطريق الأولى والأخرى. قال يعقوب ليوسف ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ٦] وقال يوسف ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ١٠١] وقال ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ [يوسف: ٣٧].

«وأيضاً فقد ذم الله الكفار بقوله: ﴿أم يقولون افتراه قل فائتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين \* بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ [يونس: ٣٨، ٣٩] وقال ﴿ويوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون \* حتى إذا جاءوا قال أكذبتهم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً؛ أم ماذا كنتم تعملون﴾ [النمل: ٨٤] وهذا ذم لمن كذب بما لم يحط بعمله فما قاله الناس من الأقوال المختلفة في تفسير القرآن وتأويله ليس لأحد أن يصدق بقول دون قول بلا علم ولا يكذب بشيء منها إلا أن يحيط بعلمه. وهذا لا يمكن إلا إذا عرف الحق الذي أريد بالآية، فيعلم أن ما سواه باطل، فيكذب بالباطل الذي أحاط بعلمه. وأما إذا لم يعرف معناها ولم يحط بشيء منها علماً فلا يجوز له التكذيب بشيء منها مع أن الأقوال المتناقضة بعضها باطل قطعاً ويكون حينئذ المكذب بالقرآن كالمكذب بالأقوال المتناقضة والمكذب بالحق كالمكذب بالباطل وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

«وأيضاً فإنه إن بنى على ما يعتقد من أنه لا يعلم معاني الآيات الخبرية إلا الله لزمه أن يكذب كل من احتج بآية من القرآن خبرية على شيء من أمور الإيمان بالله واليوم الآخر ومن تكلم في تفسير ذلك. وكذلك يلزم مثل ذلك في أحاديث الرسول ﷺ. وإن قال المتشابه هو بعض الخيريات لزمه أن يتبين فصلاً يبين به ما يجوز أن يعلم معناه من آيات القرآن وما لا يجوز أن يعلم معناه بحيث لا يجوز أن يعلم معناه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا أحد من الصحابة ولا غيرهم. ومعلوم أنه لا يمكن أحداً ذكر حد فاصل بين ما يجوز أن يعلم معناه بعض الناس وبين ما لا يجوز أن يعلم معناه أحد ولو ذكر ما ذكر انتقض عليه فعلم أن المتشابه ليس هو الذي لا يمكن أحداً معرفة معناه وهذا دليل مستقل في المسألة.

«وأيضاً فقوله ﴿لم يحيطوا بعلمه﴾ [يونس: ١٠] ﴿أكذبتهم بآياتي ولم يحيطوا بها علماً﴾ [النمل: ٨٤] ذم لهم على عدم الإحاطة مع التكذيب، ولو كان الناس كلهم مشتركين في عدم الإحاطة بعلم المتشابه لم يكن في ذمهم بهذا الوصف فائدة ولكان الذم على مجرد التكذيب فإن هذا بمنزلة أن يقال أكذبتهم بما لم يحيطوا به علماً ولا يحيط به علماً إلا الله؟ ومن كذب بما لا يعلمه إلا الله كان أقرب إلى العذر من أن



يكذب بما يعلمه الناس فلو لم يحط به علماً الراسخون كان ترك هذا الوصف أقرب في ذمهم من ذكره .

«ويتبين هذا بوجه آخر هو دليل في المسألة، وهو أن الله ذم الزائغين بالجهل وسوء القصد، فإنهم يقصدون المتشابه يتغنون تأويله ولا يعلم تأويله إلا الراسخون في العلم وليسوا منهم . وهم يقصدون الفتنة لا يقصدون العلم والحق . وهذا كقوله تعالى: ﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾ [الأنفال: ٢٣] فإن المعنى بقوله «أسمعهم» أفهمهم القرآن يقول: لو علم الله فيهم حسن قصد وقبول للحق لأفهمهم القرآن لكن لو أفهمهم لتولوا عن الإيمان وقبول الحق لسوء قصدهم . فهم جاهلون ظالمون . كذلك الذين في قلوبهم زيغ هم مذمومون بسوء القصد مع طلب علم ما ليسوا من أهله . وليس إذا عيب هؤلاء على العلم ومنعوه يعاب من حسن قصده وجعله الله من الراسخين في العلم .

«فإن قيل: فأكثر السلف على أن الراسخين في العلم لا يعلمون التأويل وكذلك أكثر أهل اللغة يروى هذا عن ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعروة وقتادة وعمر بن عبد العزيز والفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري قال ابن الأنباري في قراءة عبد الله: إن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم . وفي قراءة أبي وابن عباس: ويقول الراسخون في العلم . قال وقد أنزل الله في كتابه أشياء استأثر بعلمها كقوله تعالى: ﴿قل إنما علمها عند الله﴾ [الأعراف: ١٨٧] وقوله ﴿وقرؤنا بين ذلك كثيراً﴾ [الفرقان: ٣٨] فأنزل المحكم ليؤمن به المؤمن فيسعد ويكفر به الكافر فيشقى . قال ابن الأنباري والذي يروي القول الآخر عن مجاهد هو ابن أبي نجیح ولا تصح روايته التفسير عن مجاهد، فيقال: قول القائل إن أكثر السلف على هذا قول بلا علم فإنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، بل الثابت عن الصحابة أن المتشابه يعلمه الراسخون، وما ذكر من قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب ليس لها إسناد يعرف حتى يحتج بها . والمعروف عن ابن مسعود أنه كان يقول «ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيماذا أنزلت» وقال أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا الذين كانوا يقرؤنا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما «أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل» وهذا أمر مشهور رواه الناس عامة أهل الحديث والتفسير وله إسناد معروف بخلاف ما ذكر من قراءتهما وكذلك ابن عباس قد عرف عنه أنه كان يقول «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله» وقد صح عن النبي ﷺ أنه دعا له بعلم تأويل الكتاب، فكيف لا يعلم التأويل؟ مع أن قراءة عبد الله «إن تأويله إلا عند الله» لا تناقض هذا القول فإن نفس التأويل لا يأتي به إلا الله كما قال تعالى: ﴿هل ينظرون إلا

تأويله ﴿ [الأعراف: ٥٣] وقال: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ [يونس: ٣٩] وقد اشتهر عن عامة السلف أن الوعد والوعيد من المتشابه وتأويل ذلك هو مجيء الموعد به، وذلك عند الله لا يأتي به إلا هو، وليس في القرآن أن علم تأويله إلا عند الله، كما قال في الساعة ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها؟ قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو. ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة. يسألونك كأنك حفي عنها. قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون \* قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾ [الأعراف: ١٨٧، ١٨٨] وكذلك لما قال فرعون لموسى ﴿فما بال القرون الأولى؟ قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾ [طه: ٥١، ٥٢] فلو كانت قراءة ابن مسعود نفي العلم عن الراسخين لكانت: إن علم تأويله إلا عند الله. لم يقرأ إن تأويله إلا عند الله. فإن هذا حق بلا نزاع.

وأما القراءة الأخرى المروية عن أبي وابن عباس فقد نقل عن ابن عباس ما يناقضها وأخص أصحابه بالتفسير مجاهد وعلى تفسير مجاهد يعتمد أكثر الأئمة كالثوري والشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، والشافعي في كتبه أكثر الذي ينقله عن ابن عيينة عن أبي نجيح عن مجاهد، وكذلك البخاري في صحيحه يعتمد على هذا التفسير. وقول القائل لا تصح رواية ابن أبي نجيح عن مجاهد: جوابه أن تفسير ابن أبي نجيح عن مجاهد من أصح التفاسير بل ليس بأيدي أهل التفسير كتاب في التفسير أصح من تفسير ابن أبي نجيح عن مجاهد، إلا أن يكون نظيره في الصحة ثم معه ما يصدده وهو قوله عرضت المصحف على ابن عباس أفقه عند كل آية وأسأله عنها. وأيضاً فابي بن كعب رضي الله عنه قد عرف أنه كان يفسر ما تشابه من القرآن كما فسر قوله: ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾ [مريم: ١٩] وفسر قوله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [النور: ٣٥] وقوله: ﴿وإذ أخذ ربك﴾ [الأعراف: ١٧٢] ونقل ذلك معروف عنه بالإسناد أثبت من نقل هذه القراءة التي لا يعرف لها إسناد وقد كان يسأل عن المتشابه من معنى القرآن فيجيب عنه كما سأله عمر. وسئل عن ليلة القدر (كذا).

وأما قوله: إن الله أنزل المجمل ليؤمن به المؤمن فيقال: هذا حق لكن هل في الكتاب والسنة أو قول أحد من السلف أن الأنبياء والملائكة والصحابة لا يفهمون ذلك الكلام المجمل، أم العلماء متفقون على أن المجمل في القرآن يفهم معناه ويعرف ما فيه من الإجمال كما مثل به من وقت الساعة؟ فقد علم المسلمون كلهم معنى الكلام الذي أخبر الله به عن الساعة وأنها آتية لا محالة وأن الله انفرد بعلم وقتها فلم يطلع

على ذلك أحداً. ولهذا قال النبي ﷺ لما سأله السائل عن الساعة وهو في الظاهر أعرابي لا يعرف قال له: متى الساعة؟ «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل» ولم يقل إن الكلام الذي نزل في ذكرها لا يفهمه أحد بل هذا خلاف إجماع المسلمين بل والعقلاء. فإن إخبار الله عن الساعة وإشراتها كلام بين واضح يفهم معناه، وكذلك قوله: ﴿وقرناً بين ذلك كثيراً﴾ [الفرقان: ٣٨] قد علم المراد بهذا الخطاب وأن الله خلق قرناً كثيرة لا يعلم عددهم إلا الله كما قال: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ [المدثر: ٣١] فأى شيء من هذا مما يدل على أن ما أخبر الله به من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لا يفهم معناه أحد لا من الملائكة والأنبياء ولا الصحابة ولا غيرهم؟ وأما ما ذكر عن عروة فعروة قد عرف من طريقه أنه كان لا يفسر عامة آي القرآن إلا آيات قليلة رواها عن عائشة. ومعلوم أنه إذا لم يعرف عروة التفسير لم يلزم أنه لا يعرفه غيره من الخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة كابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وغيرهم.

وأما اللغويون الذين يقولون: إن الراسخين لا يعلمون معنى التشابه متناقضون في ذلك، فإن هؤلاء كلهم يتكلمون في تفسير كل شيء في القرآن ويتوسعون في القول في ذلك حتى ما منهم أحد إلا وقد قال في ذلك أقوالاً لم يسبق إليها وهي خطأ، وابن الأنباري الذي بالغ في نصر ذلك القول هو من أكثر الناس كلاماً في معاني الآي المتشابهات يذكر فيها من الأقوال ما لم ينقل عن أحد من السلف ويحتج لما يقوله في القرآن بالشاذ من اللغة وهو قصده بذلك الإنكار على ابن قتيبة وليس هو أعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسنة من ابن قتيبة ولا أفقه في ذلك وإن كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة وقد نقم هو وغيره على ابن قتيبة كونه رد على أبي عبيد أشياء من تفسير غريب الحديث وابن قتيبة قد اعتذر عن ذلك وسلك في ذلك مسلك أمثاله من أهل العلم وهو وأمثاله يصيبون تارة ويخطؤون أخرى.

فإن كان المتشابه لا يعلم معناه إلا الله فهم كلهم يجترؤن على الله يتكلمون في شيء لا سبيل إلى معرفته، وإن كان ما بينوه من معاني المتشابه قد أصابوا ولو في كلمة واحدة ظهر خطوهم في قولهم إن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله ولا يعلمه أحد من المخلوقين فليختبر من ينصر قولهم هذا أو هذا، ومعلوم أنهم أصابوا في شيء كثير مما يفسرون به المتشابه وأخطؤوا في بعض ذلك، فيكون تفسيرهم لهذه الآية مما أخطؤوا فيه العلم اليقيني فإنهم أصابوا في كثير من تفسير المتشابه وكذلك ما نقل عن قتادة من أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه فكتابه في التفسير من أشهر الكتب ونقله ثابت عنه من رواية معمر عنه ومن رواية سعيد بن أبي عروبة عنه ولهذا

كان المصنفون في التفسير عامتهم يذكرون قوله لصحة النقل . ومع هذا يفسر القرآن كله محكمه ومتشابهه .

والذي اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع والجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم ، فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد وهذا أصل معروف لأهل البدع أنهم يفسرون القرآن برأيهم العقلي وتأويلهم اللغوي فتفاسير المعتزلة مملوءة بتأويل النصوص المثبتة للصفات والقدر على غير ما أراد الله ورسوله فإنكار السلف والأئمة لهذه التأويلات الفاسدة كما قال الإمام أحمد فيما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله .

فهذا الذي أنكره السلف والأئمة من التأويل فجاء بعدهم قوم انتسبوا إلى السنة بغير خبرة تامة بها وبما يخالفها وظنوا أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله فظنوا أن معنى التأويل هو معناه في اصطلاح المتأخرين وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى المرجوح فصاروا في موضع يقولون وينصرون أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله ثم يتناقضون في ذلك من وجوه أحدها : أنهم يقولون النصوص تجري على ظواهرها ولا يزيدون على المعنى الظاهر منها . ولهذا يبطلون كل تأويل يخالف الظاهر ويقررون المعنى الظاهر ويقولون مع هذا إن له تأويلاً لا يعلمه إلا الله والتأويل عندهم ما يناقض الظاهر ، فكيف يكون له تأويل يخالف الظاهر؟ وقد قرر معناه الظاهر وهذا مما أنكره عليهم مناظروهم حتى أنكر ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى ومنها : أنا وجدنا هؤلاء كلهم لا يحتج عليهم بنص يخالف قولهم لا في مسألة أصلية ولا فرعية إلا تأولوا ذلك النص بتأويلات متكلفة مستخرجة من جنس تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات الجهمية والقدرية التي تخالفهم ، فأين هذا من قولهم لا يعلم معاني النصوص المتشابهة إلا الله؟ واعتبر هذا بما تجده في كتبهم من مناظرتهم المعتزلة على قولهم بالآيات التي تناقض قول هؤلاء ، مثل أن يحتجوا بقوله : ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر: ٧] ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢] ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ [البقرة: ٣٠] ونحو ذلك كيف تجدهم يتأولون هذه النصوص بتأويلات غالبها فاسد؟ وإن كان في بعضها حق . فإن كان ما تأولوه حقاً دل على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه . فظهر تناقضهم . وإن كان باطلاً فذلك أبعد لهم .

وهذا أحمد بن حنبل إمام أهل السنة الصابر في المحنة الذي قد صار للمسلمين معياراً يفرقون به بين أهل السنة والبدعة لما صنف كتابه في الرد على الزنادقة

والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله تكلم في معاني المتشابه الذي أتبعه الزائغون ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله آية آية وبين معناها وفسرها ليبين فساد تأويل الزائغين واحتج على أن الله يرى وأن القرآن غير مخلوق وأن الله فوق العرش بالحجج العقلية والسمعية ورد ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية وبين معاني الآيات التي سماها هو متشابهة وفسرها آية آية . وكذلك لما ناظره واحتجوا عليه بالنصوص جعل يفسرها آية آية وحديثاً حديثاً، وبين فساد ما تأولها عليه الزائغون ويبين هو معناها ولم يقل أحمد إن هذه الآيات والأحاديث لا يفهم معناها إلا الله ولا قال أحد له ذلك، بل الطوائف كلها مجتمعة على إمكان معرفة معناها لكن يتنازعون في المراد كما يتنازعون في آيات الأمر والنهي وكذلك تفسير المتشابه من الآيات والأحاديث التي يحتج بها الزائغون من الخوارج وغيرهم كقوله : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الشارب الخمر حين يشرب وهو مؤمن»<sup>(١)</sup> وأمثال ذلك ويبطل قول المرجئة والجهمية وقول الخوارج والمعتزلة وكل هذه الطوائف تحتج بنصوص المتشابه على قولها ولم يقل أحد لا من أهل السنة ولا من هؤلاء لما يستدل به هو أو يستدل به عليه منازعه هذه آيات وأحاديث لا يعلم معناها أحد من البشر فأمسكوا عن الاستدلال بها .

وكان الإمام أحمد ينكر طريقة أهل البدع الذين يفسرون القرآن برأيهم وتأويلهم من غير استدلال بسنة رسول الله ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين الذين بلغهم الصحابة معاني القرآن كما بلغوهم ألفاظه ونقلوا هذا كما نقلوا هذا، ولكن أهل البدع يتأولون النصوص بتأويلات تخالف مراد الله ورسوله ويدعون أن هذا هو التأويل الذي يعلمه الراسخون وهم مبطلون في ذلك لا سيما تأويلات القرامطة والباطنية والملاحدة وكذلك أهل الكلام المحدث من الجهمية والقدرية وغيرهم، ولكن هؤلاء يعترفون بأنهم لا يعلمون التأويل وإنما غايتهم أن يقولوا ظاهر هذه الآية غير مراد ولكن يحتمل أن يراد كذا وأن يراد كذا ولو تأولها الواحد منهم بتأويل معين فهو لا يعلم أنه مراد الله ورسوله، بل يجوز أن يكون مراد الله ورسوله عندهم غير ذلك كالتأويلات التي يذكرونها في نصوص الكتاب كما يذكرونه في قوله : ﴿وجاء ربك والملك صفافاً﴾ [الفجر : ٢٢] «وينزل ربنا» و ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه : ٥] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء : ١٦٤] ﴿غضب الله عليهم﴾ [المجادلة : ١٤] و ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يكون له كمن فيكون﴾ [يس : ٨٢] وأمثال ذلك من النصوص فإن غاية ما عندهم يحتمل أن يراد به كذا ويجوز كذا ونحو ذلك وليس هذا علماً بالتأويل .

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن باب ٣ .

وكذلك كل من ذكر في نص أقوالاً واحتمالات ولم يعرف المراد فإنه لم يعرف تفسير ذلك وتأويله. وإنما يعرف ذلك من عرف المراد.

ومن زعم من الملاحظة أن الأدلة السمعية لا تفيد العلم فمضمون مدلولاته لا يعلم أحد تفسير المحكم ولا تفسير المتشابه ولا تأويل ذلك. وهذا إقرار منه على نفسه بأنه ليس من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويل المتشابه فضلاً عن تأويل المحكم. فإذا انضم إلى ذلك أن يكون كلامهم في العقلية فيه من السفسطة والتليس ما لا يكون معه دليل على الحق لم يكن عند هؤلاء لا معرفة بالسمعية ولا بالعقلية وقد أخبر الله عن أهل النار أنهم قالوا ﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ١٠] ومدح الذين إذا ذكروا بآياته لم يخروا عليها صماً وعمياً: والذين يفقهون ويعقلون. وذم الذين لا يفهمون ولا يعقلون في غير موضع من كتابه، وأهل البدع المخالفون للكتاب والسنة يدعون العلم والعرفان والتحقيق، وهم من أجهل الناس بالسمعية والعقلية، وهم يجعلون ألفاظاً لهم مجملة متشابهة تتضمن حقاً وباطلاً يجعلونها هي الأصول المحكمة، ويجعلون ما عارضها من نصوص الكتاب والسنة من المتشابه الذي لا يعلم معناه عندهم إلا الله وما يتأولونه بالاحتمالات لا يفيد فيجعلون البراهين شبهات والشبهات براهين كما قد بسط ذلك في موضع آخر.

وقد نقل القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد أنه قال: المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان والمتشابه ما احتج إلى بيان وكذلك قال الإمام أحمد في رواية وعن الشافعي قال: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتتمل من التأويل وجوهاً. وكذلك قال الإمام أحمد وكذلك قال ابن الأنباري: المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه الذي تعتوره التأويلات فيقال حينئذ: فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن التي تحتمل التأويلات وهؤلاء الذين يفسرون أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه هم من أكثر الناس كلاماً فيه. والأئمة كالشافعي وأحمد ومن قبلهم كلهم يتكلمون فيما يحتمل معاني ويرجحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع مسائل العلم الأصولية والفروعية لا يعرف عن عالم من علماء المسلمين أنه قال عن نص احتج به محتج في مسألة إن هذا لا يعرف أحد معناه فلا يحتج به ولو قال أحد ذلك لقليل له مثل ذلك وإذا ادعى في مسائل النزاع المشهورة بين الأئمة أن نصه محكم يعلم معناه وأن النص الآخر متشابه لا يعلم أحد معناه قوبل بمثل هذه الدعوى.

وهذا بخلاف قول القائل إن من المنصوص ما معناه جلي واضح ظاهر لا يحتمل إلا وجهاً واحداً لا يقع فيه اشتباه ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في

العلم فإن هذا مستقيم صحيح . وحينئذ فالخلف في المتشابه يدل على أنه كله يعرف معناه . فمن قال أنه يعرف معناه يبين حجة على ذلك . وأيضاً فما ذكره السلف والخلف في المتشابه يدل على أنه كله يعرف معناه .

فمن قال إن المتشابه هو المنسوخ فمعنى المنسوخ معروف . وهذا القول مأثور عن ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي وغيرهم وابن مسعود وابن عباس وقتادة هم الذين نقل عنهم أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله . ومعلوم قطعاً باتفاق المسلمين أن الراسخين يعلمون معنى المنسوخ . فكان هذا النقل عنهم يناقض ذلك النقل . ويدل على أنه كذب إن كان هذا صدقاً وإلا تعارض النقلان عنهم . والمتواتر عنهم أن الراسخين يعلمون معنى المتشابه .

**القول الثاني:** مأثور عن جابر بن عبد الله أنه قال: المحكم ما علم العلماء تأويله والمتشابه ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل كقيام الساعة ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه إلا الله . فإذا أريد بلفظ التأويل هذا كان المراد به لا يعلم وقت تأويله إلا الله . وهذا حق . ولا يدل ذلك على أنه لا يعرف معنى الخطاب بذلك . وكذلك إن أريد بالتأويل حقائق ما يوجد وقيل: لا يعلم كيفية ذلك إلا الله . فهذا قد قدمناه، وذكر أنه على قول هؤلاء من وقف عند قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ هو الذي يجب أن يراد بالتأويل . وإما أن يراد بالتأويل التفسير ومعرفة المعنى ويقف على قوله: ﴿إلا الله﴾ فهذا خطأ قطعاً مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين . ومن قال ذلك من المتأخرين فإنه متناقض يقول ذلك ويقول ما يناقضه وهذا القول يناقض الإيمان بالله ورسوله من وجوه كثيرة، ويوجب القدح في الرسالة ولا ريب في أن الذين قالوه لم يتدبروا لوازمه وحقيقته ما أطلقوه . وكان أكبر قصدهم دفع تأويلات أهل البدع المتشابهة . وهذا الذي قصدوه حق وكل مسلم يوافقهم عليه، لكن لا ندفع باطلاً بباطل آخر ولا نرد بدعة ببدعة، ولا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال: الرسول والصحابة كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن . ففي هذا من الظن في الرسول وسلف الأمة ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات، والعاقل لا ييني قصراً ويهدم مصراً .

**والقول الثالث:** أن المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور . يروى هذا عن ابن عباس . وعلى هذا القول فالحروف المقطعة ليست كلاماً تاماً من الجمل الاسمية والفعلية وإنما هي أسماء موقوفة ولهذا لم تعرب فإن الإعراب إنما يكون بعد العقد والتركيب وإنما نطق بها موقوفة . كما يقال أ ب ت ولهذا تكتب بصورة الحرف لا بصورة الاسم الذي ينطق به . فإنها في النطق أسماء ولهذا لما سأل الخليل أصحابه عن النطق بالزاي من زيد قالوا قال نطقتم بالاسم وإنما النطق بالحرف زه فهي في اللفظ

أسماء وفي الخط حروف مقطعة ألم لا تكتب ألف لام ميم كما يكتب قول النبي ﷺ: «من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات أما إنني لا أقول ألم حرف ولكن: ألف حرف ولام حرف وميم حرف» والحرف في لغة الرسول وأصحابه يتناول الذي يسميه النحاة اسماً وفعلاً وحرفاً لهذا قال سيبويه في تقسيم الكلام: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا بفعل. فإنه لما كان معروفاً من اللغة أن الاسم حرف والفعل حرف خص هذا القسم الثالث الذي يطلق النحاة عليه الحرف أنه جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. وهذه حروف المعاني التي يتألف منها الكلام. وأما حروف الهجاء فتلك إنما تكتب في صورة الحرف المجرد وينطق بها غير معربة. ولا يقال فيها معرب ولا مبني، لأن ذلك إنما يقال في المؤلف، فإذا كان على هذا القول كل ما سوى هذه محكم حصل المقصود فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله.

ثم يقال: هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس، فإن كان معناها معروفاً فقد عرف معنى المتشابه وإن لم يكن معروفاً وهو المتشابه كان ما سواها معلوم المعنى وهذا المطلوب. وأيضاً فإن الله تعالى قال: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ وهذه الحروف ليست آيات عند جمهور العلماء، وإنما يعدها آيات الكوفيون. وسبب نزول هذه الآية الصحيح يدل على أن غيرها أيضاً متشابه. ولكن هذا القول يوافق ما نقل عن اليهود من طلب علم المدد من حروف الهجاء.

والرابع: أن المتشابه ما اشتبهت معانيه قاله مجاهد. وهذا يوافق قول أكثر العلماء وكلهم يتكلم في تفسير هذا المتشابه ويبين معناه.

والخامس: أن المتشابه ما تكررت ألفاظه قاله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال المحكم ما ذكر الله في كتابه من قصص الأنبياء ففصله وبينه، والمتشابه هو ما اختلفت ألفاظه في قصصهم عند التكرير كما قال في موضع من قصة نوح ﴿أحمل فيها﴾ [هود: ٤٠] وقال في موضع آخر ﴿أسلك فيها﴾ [المؤمنون: ٢٧] وقال في عصا موسى ﴿فإذا هي حية تسعى﴾ [طه: ٢٠] وفي موضع ﴿فإذا هي ثعبان مبين﴾ [الأعراف: ١٠٧] وصاحب هذا القول جعل المتشابه اختلاف اللفظ مع اتفاق المعنى كما يشته على حافظ القرآن هذا اللفظ بذاك اللفظ وقد صنف بعضهم في هذا المتشابه لأن القصة الواحدة يتشابه معناها في الموضعين فاشتبه على القارئ أحد اللفظين بالآخر وهذا المتشابه لا ينفي معرفة المعاني بلا ريب، ولا يقال في مثل هذا إن الراسخين يختصون بعلم تأويله. فهذا القول إن كان صحيحاً كان حجة لنا وإن كان ضعيفاً لم يضرنا.



السادس: أنه ما احتاج إلى بيان كما نقل عن أحمد.

والسابع: أنه ما احتتمل وجوهاً كما نقل عن الشافعي وأحمد وقد نقل عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: «إنك لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً» وقد صنف الناس كتب الوجوه والنظائر فالنظائر اللفظ الذي اتفق معناه في الموضعين وأكثر الوجوه الذي اختلف معناه، كما يقال الأسماء المتواطئة والمشاركة وإن كان بينهما فرق. لبسطه موضع آخر. وقد قيل هي نظائر في اللفظ ومعانيها مختلفة فتكون كالمشاركة وليس كذلك بل الصواب أن المراد بالوجوه والنظائر هو الأول وقد تكلم المسلمون سلفهم وخلفهم في معاني الوجوه وفيما يحتاج إلى بيان وما يحتمل وجوهاً فعلم يقيناً أن المسلمين متفقون على أن جميع القرآن مما يمكن العلماء معرفة معانيه. واعلم أن من قال إن من القرآن كلاماً لا يفهم أحد معناه ولا يعرف معناه إلا الله فإنه مخالف لإجماع الأمة مع مخالفته للكتاب والسنة.

والثامن: أن المتشابه هو القصص والأمثال وهذا أيضاً يعرف معناه.

والتاسع: أنه ما يؤمن به وهذا أيضاً مما يعرف معناه.

والعاشر: قول بعض المتأخرين إن المتشابه آيات الصفات وأحاديث الصفات وهذا أيضاً مما يعلم معناه فإن أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته كقول مالك «الاستواء معلوم والكيف مجهول» وكذلك قال سائر أئمة السنة وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول فإن سمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال هذا التأويل لا يعلمه إلى الله كما قدمناه أولاً.

وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلاً وقيل إن النبي ﷺ وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ولا يعرفون معنى قوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] ولا معنى قوله: ﴿غضب الله عليهم﴾ [المجادلة: ١٤] بل هذا عندهم بمنزلة الكلام العجمي الذي لا يفهمه العربي وكذلك إذا قيل كان عندهم قوله تعالى: ﴿ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله: ﴿وكان سميعاً بصيراً﴾ [النساء: ٥٨] وقوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة: ١١٩] وقوله: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾ [محمد: ٤٧] وقوله: ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ [التوبة: ١١٠]

١٠٥] وقوله: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف: ٣] وقوله: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة: ٦] وقوله: ﴿فلما أتاها نودي أن بورك من في النار ومن حولها﴾ [النمل: ٨] وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر: ٨٩] ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام: ١٥٨] ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [فصلت: ١١] ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: ٨٢] إلى أمثال هذه الآيات فمن قال<sup>(١)</sup> عن جبريل ومحمد صلوات الله عليهما وعن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين والجماعة أنهم كانوا لا يعرفون شيئاً من معاني هذه الآيات بل استأثر الله بعلم معناها كما استأثر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرؤون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً فقد كذب على القوم. والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناء عليه فذاك لا يمنع أن يعلموا من أسمائه وصفاته ما علمهم سبحانه وتعالى كما أنهم إذا علموا أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير لم يلزم أن يعرفوا كيفية علمه وقدرته وإذا عرفوا أنه حق موجود لم يلزم أن يعرفوا كيفية ذاته. وهذا مما يستدل به على أن الراسخين يعلمون التأويل فإن الناس متفقون على أنهم يعرفون تأويل المحكم ومعلوم أنهم لا يعرفون كيفية ما أخبر الله به عن نفسه في الآيات المحكمات فدل ذلك على أن عدم العلم بالكيفية لا ينفي العلم بالتأويل الذي هو تفسير الكلام وبيان معناه بل يعلمون تأويل المحكم والمتشابه ولا يعرفون كيفية الرب لا في هذا ولا في هذا.

فإن قيل: هذا يقدر فيما ذكرتم من الفرق بين التأويل الذي يراد به التفسير وبين التأويل الذي في كتاب الله تعالى. قيل لا يقدر في ذلك فإن معرفة تفسير اللفظ ومعناه وتصوير ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة الموجودة في الخارج المرادة بذلك الكلام فإن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان فالكلام لفظ له معنى في القلب ويكتب ذلك اللفظ بالخط فإذا عرف الكلام وتصوير معناه في القلب وعبر عنه باللسان فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج وليس كل من عرف الأول عرف عين الثاني.

مثال ذلك: أن أهل الكتاب يعلمون ما في كتبهم من صفة محمد ﷺ وخبره ونعمته وهذا معرفة الكلام ومعناه وتفسيره، وتأويل ذلك هو نفس محمد المبعوث

(١) جملة فمن قال الخ هي جواب قوله «وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً» الخ (المؤلف).

فالمعرفة بعينه معرفة تأويل ذلك الكلام وكذلك الإنسان قد يعرف الحج والمشاعر كالبيت والمساجد ومنى وعرفة ومزدلفة ويفهم معنى ذلك ولا يعرف الأمكنة حتى يشاهدها فيعرف أن الكعبة المشاهدة هي المذكورة في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وكذلك أرض عرفات هي المذكورة في قوله: ﴿فَإِذَا أَفْتَمْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٨] وكذلك المشعر الحرام هي المزدلفة التي بين مازمي عرفة ووادي محسر يعرف أنها المذكورة في قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨] وكذلك الرؤيا يراها الرجل ويذكر له العابر تأويلها فيفهمه ويتصوره مثل أن يقول هذا يدل على أنه كان كذا ويكون كذا وكذا ثم إذا كان ذلك فهو تأويل الرؤيا ليس تأويلها نفس علمه وتصوره وكلامه. ولهذا قال يوسف الصديق: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ﴾ [يوسف: ١٠٠] وقال: ﴿لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانَهُ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَا تَأْوِيلًا وَإِنْ كَانَ التَّأْوِيلُ لَمْ يَقْعَ بَعْدَ وَإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ مَتَى يَقْعُ. فَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَ مَا ذَكَرَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْوَعْدِ الْوَعِيدِ وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْرِفُ مَتَى يَقْعُ هَذَا التَّأْوِيلُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣].

أقول: ثم إنه رحمه الله أطال في البيان والشواهد واحتج بالآيات الكثيرة التي تحث على فهم القرآن وتدبره وعلى العلم والعقل والفقه فيه وذكر أن بعضهم استدل بأن الله تعالى لم ينف عن غيره علم شيء إلا إذا كان منفرداً به وذكر الآيات الشاهدة بذلك. ومنه علم الساعة والغيب فمن أراد التفصيل فليرجع إليه.

## آيات وأحاديث الصفات

اعلم أن ما تلقيناه في كتب العقائد التي تقرأ للمبتدئين من طلاب العلم في ديار مصر والشام كالجوهرة والسنوسية الصغرى وما كتب عليهما من شروح وحواش هو أن للمسلمين في الآيات والأحاديث المتشابهات في الصفات مذهبين مذهب السلف وهو الإيمان بظواهرها مع تنزيه الله تعالى عما يوهمه ذلك الظاهر وتفويض الأمر فيه إلى الله تعالى - ومذهب الخلف وهو تأويل ما ورد من النصوص في ذلك بحمله على المجاز أو الكناية ليتفق النقل مع العقل. وقالوا إن مذهب السلف أسلم لجواز أن يكون ما حمل عليه اللفظ المتشابه غير مراد الله تعالى ومذهب الخلف أعلم لأنه يفسر النصوص جميعها ويحمل بعضها على بعض فلا يكون صاحبه مضطرباً في شيء من دينه. وقالوا إن الخلاف في التأويل والتفويض مبني على الخلاف في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ هل هو معطوف على ما قبله أم الواو للاستئناف والراسخون مبتدأ خبره ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ الخ هذا ملخص ما يلقن الطلاب في هذا العصر كتبنا

من غير مراجعة لهذه الكتب القاصرة التي اعتمد عليها الأزهريون ومن على شاكلتهم فليراجعها من شاء في حاشية الجوهرة للباجوري عند قول المتن:

وكل نص أوهم لتشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

وكنا نظن في أوائل الطلب أن مذهب السلف ضعيف وأنهم لم يؤولوا كما أول الخلف لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم لا سيما الحنابلة أو بعضهم. ولما تغلغلنا في علم الكلام وظفرنا بعد النظر في الكتب التي هي منتهى فلسفة الأشاعرة في الكلام بالكتب التي تبين مذهب السلف حق البيان لا سيما كتب ابن تيمية علمنا علم اليقين أن مذهب السلف هو الحق الذي ليس وراءه غاية ولا مطلب وأن كل ما خالفه فهو ظنون وأوهام لا تغني من الحق شيئاً.

وذهب بعض العلماء إلى مذهب بين المذهبين ففرق بين النص المتشابه الذي إذا صرف عن ظاهره يتعين فيه معنى واحد من المجاوز وبين ما يحتمل أكثر من معنى فأوجب تأويل الأول دون الثاني. والمشهور أن الناس قسمان مثبتون للصفات وناقون لها وأكثر المحدثين وأهل الأثر مثبتون مفوضون وأكثر المتكلمين نفاة مؤولون قال السعد التفتازاني في مبحث الصفات المختلف فيها من شرح المقاصد. «ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] واليد في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] ﴿وما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص: ٧٥] والوجه في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن: ٢٧] والعين في قوله: ﴿ولتصنع على عيني﴾ [طه: ٣٩] ﴿وتجري بأعيننا﴾ [القمر: ١٤] فعن الشيخ أن كلاً منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو أحد قولي الشيخ إنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر. فإن قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم ﷺ سيما بلفظ المثني وما وجه الجمع في قوله (بأعيننا) أجيب بأنه أريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشریف له وتكريم. ومعنى (تجري بأعيننا) أنها تجري بالمكان المحووظ بالكلاء والحفظ والرعاية، يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عناية وتكتنفه رعايته، وقيل المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد. وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص اهـ كلام السعد ونحوه في المواقف وشرحه.

ومثل هذه الصفات التي هي في الحادث أعضاء وحركات أعضاء الصفات التي هي في الحادث انفعالات نفسية كالمحبة والرحمة والرضا والغضب والكراهة فالسلف يمرونها على ظاهرها مع تنزيه الله تعالى عن انفعالات المخلوقين فيقولون إن الله تعالى محبة تليق بشأنه ليست انفعالاً نفسياً كمحبة الناس . والخلف يؤولون ما ورد من النصوص في ذلك فيرجعون إلى القدرة أو إلى الإرادة فيقولون الرحمة هي الإحسان بالفعل أو إرادة الإحسان . ومنهم من لا يسمي هذا تأويلاً بل يقولون إن الرحمة تدل على الانفعال الذي هو رقة القلب المخصوصة على الفعل الذي يترتب على ذلك الانفعال وقالوا إن هذه الألفاظ إذا أطلقت على الباري تعالى يراد بها غايتها التي هي أفعال دون مبادئها التي هي انفعالات .

وإنما يردون هذه الصفات إلى القدرة والإرادة بناء على أن إطلاق لفظ القدرة والإرادة وكذا العلم على صفات الله إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً والحق أن جميع ما أطلق على الله تعالى فهو منقول مما أطلق على البشر ولما كان العقل والنقل متفقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة البشر تعين أن نجمع بين النصوص فنقول إن الله تعالى قدرة حقيقة ولكنها ليست كقدرة البشر وأن له رحمة ليست كرحمة البشر وهكذا نقول في جميع ما أطلق عليه تعالى جمعاً بين النصوص ولا ندعي أن إطلاق بعضها حقيقي وإطلاق البعض الآخر مجازي فكما أن القدرة شأن من شؤونه لا يعرف كنهه ولا يجهل أثره كذلك الرحمة شأن من شؤونه لا يعرف كنهه ولا يخفى أثره وهذا هو مذهب السلف فهم لا يقولون إن هذه الألفاظ لا يفهم لها معنى بالمرّة ولا يقولون إنها على ظاهرها بمعنى أن رحمة الله كرحمة الإنسان ويده كيده، وإن ظن ذلك في الحنابلة بعض الجاهلين . ومحققوا الصوفية لا يفرقون بين صفات الله تعالى . ولا يجعلون بعضها محكماً إطلاق اللفظ عليه حقيقياً، وبعضها متشابهاً إطلاقه عليه مجازياً . بل كل ما أطلق عليه تعالى فهو مجاز .

قال الإمام أبو حامد الغزالي في بيان معنى محبة الله للعبد من الإحياء بعد كلام :  
«وقد ذكرنا أن محبة الله تعالى حقيقة وليست بمجاز إذ المحبة في وضع اللسان عبارة عن ميل النفس إلى الشيء الموافق والعشق عبارة عن الميل الغالب المفرط وقد بينا أن الإحسان موافق للنفس، والجمال موافق أيضاً، وأن الجمال والإحسان تارة يدرك بالبصر، وتارة يدرك بالبصيرة، والحب يتبع كل واحد منهما فلا يخص بالبصر . فأما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً . حتى أن اسم الوجود الذي هو أعم الأسماء اشتراكاً لا يشمل الخالق والخلق على وجه واحد بل كل ما سوى الله تعالى فوجوده مستفاد من وجود الله تعالى فالوجود التابع لا يكون مساوياً للوجود المتبوع وإنما الاستواء في إطلاق الاسم نظير اشتراك الفرس والشجر في اسم الجسم .

إذ معنى الجسمية وحقيقتها متشابه فيهما من غير استحقاق أحدهما لأنه يكون فيه أصلاً. فليست الجسمية لأحدهما مستفادة من الآخر وليس كذلك اسم الوجود لله ولا لخلقه، وهذا التباعد في سائر الأسماء أظهر، كالعلم والإرادة والقدرة وغيرها. فكل ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق وواضح اللغة إنما وضع هذه لأسماء أولاً للخلق فإن الخلق أسبق إلى العقول والأفهام من الخالق، فكان استعمالها في حق الخالق بطريق الاستعارة والتجوز والنقل اهـ ما نريده. ثم فسر محبة الله للعبد بكلام طويل فيه مجال للبحث والنظر.

وقال في كتاب الشكر من الإحياء: «إن الله عز وجل في جلاله وكبريائه صفة عنها يصدر الخلق والاختراع، وتلك الصفة أعلى وأجل من أن تلمحها عين واضع اللغة حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها وخصوص حقيقتها فلم يكن لها في العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعي اللغات عن أن يمتد فهمهم إلى مبادئ إشراقها فانخفضت عن ذروتها أبصارهم كما تنخفض أبصار الخفافيش عن نور الشمس لا لغموض في نور الشمس ولكن لضعف في أبصار الخفافيش فاضطر الذين فتحت أبصارهم لملاحظة جلالها إلى أن يستعبروا من حضيض عالم المتناطقين باللغات عبارة تفهم من مبادئ حقائقها شيئاً ضعيفاً جداً فاستعاروا لها اسم القدرة فتجاسرنا بسبب استعارتهم على النطق. فقلنا الله تعالى صفة هي القدرة عنها يصدر الخلق والاختراع.

«ثم الخلق ينقسم في الوجود إلى أقسام وخصوص صفات ومصدر انقسام هذه الأقسام واختصاصها بخصوص صفاتها صفة أخرى استعير لها بمثل الضرورة التي سبقت عبارة «المشيئة» فهي توهم منها أمراً مجملاً عند المتناطقين باللغات التي هي حروف وأصوات للمتفاهمين بها وقصور لفظ المشيئة عن الدلالة على كنه تلك الصفة وحقيقتها كقصور لفظ القدرة.

«ثم انقسمت الأفعال الصادرة من القدرة إلى ما ينساق إلى المنتهى الذي هو غاية حكمتها وإلى ما يقف دون الغاية وكان لكل واحد نسبة إلى صفة المشيئة لرجوعها إلى الاختصاصات التي بها تتم القسمة والاختلافات. فاستعير لنسبة البالغ غايته عبارة «المحبة» واستعير لنسبة الواقف دون غايته عبارة «الكراهة» وقيل إنهما داخلان في وصف المشيئة، ولكن لكل واحد خاصية أخرى في النسبة يوهم لفظ المحبة والكراهة منهما مجملاً عند طالبي الفهم من الألفاظ واللغات اهـ المراد. ثم ذكر نحو ذلك في الرضا والغضب والكفر والشكر وبين أن المرضي عنه من كان في عمله متمماً لحكمة الله تعالى في عباده أي بالقيام بسننه الكونية والشرعية وهو الشاكر لله أو الشكور والمغضوب عليه ضده وهو الكافر أو الكفور وليس في هذا البيان العجيب من منازع المتكلمين إلا جعل المحبة والكرامة والرضا والكراهة داخلة في

وصف المشيئة على تردد في ذلك والأشبه بمذهب السلف أن يقال إنها شؤون خاصة لله تعالى ظهر أثرها في خلقه بما ذكر.

وقال في كتابه المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: وكأننا إذا عرفنا أن الله تعالى حي قادر عالم فلم نعرف أولاً إلا أنفسنا ولم نعرفه إلا بأنفسنا إذ الأصم لا يتصور معنى قولنا إن الله سميع والأكمه لا يعرف معنى قولنا إنه بصير وكذلك إذا قال القائل كيف يكون الله تعالى عالماً بالأشياء؟ فنقول له كما تعلم أنت أشياء. فإذا قال كيف يكون قادراً؟ فنقول كما تقدر أنت فلا يمكنه أن يفهم شيئاً إلا إذا كان فيه مما يناسبه فيعلم أولاً ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة إليه. فإذا كان لله وصف وخاصة ليس فينا ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه ألبتة فما عرف أحد إلا نفسه. ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتتعالى صفات الله تعالى وتتقدس عن أن تشبه صفاتنا اهـ.

فحاصل ما تقدم أن جميع ما أطلق على الله تعالى من الأسماء والصفات هو مما أطلق قبل ذلك على الخلق إذ لو وضع لصفات الله تعالى ألفاظ خاصة وخطب بها الناس لما فهموا منها شيئاً قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم: ٤] وقد جاء الرسل عليهم الصلاة والسلام بما دل عليه العقل من تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين وكونه لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء، فعلم أن جميع ما أطلقوه عليه من الألفاظ الدالة على الصفات كالقدرة والرحمة على الأفعال والحركات كالخلق والرزق والاستواء على العرش وعلى الإضافة ككونه فوق عباده لا يناهض أصل التنزيه بل يجب الإيمان بها وبما تدل عليه مع التنزيه فنقول: إن له قدرة ليست كقدرتنا ورحمة ليست كرحمتنا وخلقاً ليس كخلقنا. فإن الخلق في اللغة التقدير المعروف من الناس للأشياء وهو تعالى أحسن الخلقين، لا يخلق كخلق أحد كما قال: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقته فتشابه الخلق عليهم. قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد: ١٦].

وليس استواؤه على عرشه كاستواء الملوك على عروشهم كما أن عرشه ليس كعروشهم ولا علوه على خلقه كعلو بعض الأجسام على بعض كما أنه تعالى ليس جسماً مماثلاً لهم. والسلف والخلف أو الأثريون والمتكلمون كلهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة خلقه وعلى أن جميع ما جاء على السنة الرسل في وصفه تعالى والحكاية عنه حق إلا أن المتكلمين يقولون: إن العقل دل على أن لهذا العالم خالقاً عالماً مريداً قادراً فهذه الصفات ثابتة له عقلاً، وعليها مدار إثبات الألوهية بالبرهان، لأن جميع الكائنات دالة عليها. فما يرد من الصفات السمعية يجب إرجاعه إليها ولا نعهده صفة زائدة والسلف الأثريون يقولون لا نفرق بين صفات الله تعالى الذي أثبتنا

لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله . وإنما هذا خلاف صوري إذ لا خلاف في التنزيه وفي كون كل ما جاء عن الله في ذلك حتى ولو لا أن المسلمين انقسموا إلى مذاهب عنى أهل كل مذهب منها بإثبات مذهبهم وتأبيده، وإبطال مخالفه وتفنيده، لزال هذا الخلاف وعرف الأكثرون الحق صورة ومعنى حتى لا يشنع أشعري على حنبلي ولا أثري على نظري . ولذلك ترى محققي المتكلمين رجعوا في آخر عهدهم إلى مذهب السلف . وبذلك صرح الشيخ أبو الحسن الأشعري في الإبانة وأبو حامد الغزالي في (إلجام العوام عن علم الكلام) وغيره من كتبه التي ألفها في آخر حياته .

هذا ولا ننكر أن الأثريين من الحنابلة وغيرهم قد وقع لبعضهم ما يكاد يكون نصاً في التجسيم، أو جعل كل ما ورد في صفات الله وأفعاله صفات لا تفهم وإنما تؤخذ بالتسليم، وإنما العبرة بما كتبه علماءهم المحققون كابن تيمية وابن القيم وقد قال ابن تيمية إن خطأ المتكلمين في نفي الصفات أكثر وخطأ الأثريين في الإثبات أكثره . أقول: ومن عجيب صنع بعضهم أنهم ذكروا السمع والبصر والكلام وعدوها من الصفات التي عليها مدار الإيمان بالألوهية على أنهم سموها صفات سمعية ولم يذكروا الحكمة والرحمة والمحبة مع أن السمع ورد بها والدلائل العقلية عليها أظهر إذ العقل يجيز أن يقال إن صفة العلم الإلهي محيطة بالمسموعات والمبصرات وبذلك يسمى سمياً بصيراً ولا حاجة إلى القول بأن السمع والبصر صفتان زائدتان من صفات الألوهية ولا يظهر مثل هذا القول في أدراج الحكمة والرحمة والمحبة ونحوها في صفتي الإرادة والقدرة .

وإنني أنقل هذا المقام جملة من كلام أهل الأثر وتابعي السلف في معنى ما تقدم من عدم التفرقة بين صفات الله تعالى ليعلم الجامدون على ما في كتب الكلام والتفسير التي ألفها الأشاعرة إنهم كتبوا بعقل، وهم أجود الناس فهماً للنقل، جاء في شرح عقيدة السفاريني الحنبلي في هذا المبحث ما نصه:

«قال شيخ الإسلام في التدمرية: القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله تعالى حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مرید بإرادة ويجعل ذلك كله حقيقة وينازع في محبته تعالى ورضاه وغضبه وكراهته فيجعل ذلك مجازاً ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات قيل له لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبتته بل القول في أحدهما كالقول في الآخر . فإن قلت إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه . وهذا هو التمثيل . وإن قلت له إرادة تليق به كما للمخلوق إرادة تليق به . قيل لك وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به، وله تعالى رضى وغضب يليق به كما للمخلوق رضى وغضب يليق به فإن قال الغضب غليان دم القلب لطلب



الانتقام قيل له والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. فإن قلت هذه إرادة المخلوق قيل لك وهذا غضب المخلوق وكذلك يلزم بالقول في علمه وسمعه وبصره وقدرته ونحو ذلك فهذا الفرق بين بعض الصفات وبعض ما يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبتته فإن قال تلك الصفات أثبتها بالعقل لأن الفعل دل على القدرة والتخصيص دل على الإرادة والأحكام دل على العلم وهذه الصفات مستلزمة للحياة والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك قال له سائر أهل الإثبات لك جوابان:

أحدهما: أن يقال عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه من غير دليل لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي. فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم الثاني: أن يقال يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقلية فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم وما يوجد في المخلوقات من المنافع للمحتاجين وكشف الضر عن المضرورين وأنواع الرزق والهدى والمسرات دليل على رحمة الخالق كدلالة التخصص على الإرادة والمشية والقرآن يثبت دلائل الربوبية بهذه الطريق تارة يدلهم بالآيات المخلوقة على وجود الخالق ويثبت علمه وقدرته وحياته وتارة يدلهم بالنعمة والآيات على وجود بره وإحسانه المستلزم رحمته وهذا كثير في القرآن وإن لم يكن مثل الأول أو أكثر منه لم يكن أقل منه بكثير وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكفار يدل على بغضهم كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه والغايات الموجودة في مفعولاته ومأموراته وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة، كما يدل التخصص على الإرادة وأولى لقوة العلة الغائية. ولهذا كان ما في القرآن من بيان مخلوقاته من النعم والحكم أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشية

«قال شيخ الإسلام طيب الله مضجعه: ومما يوضح ذلك أن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر به الله ورسوله من صفاته تعالى ليس موقوفاً على أن يقوم دليل عقلي على تلك الصفة بعينها فإن مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤] ومن سلك هذا السبيل فليس في الحقيقة مؤمناً بالرسول ولا متلقياً عنه الأخبار بشأن الربوبية ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به فإن ما أخبر

به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به بل يتأوله أو يفوضه وما لم يخبر به أن علمه بعقله آمن به فلا فرق عند من سلك هذه السبيل بين وجود الرسول وأخباره وبين عدم الرسول وإخباره وكان ما يذكر من القرآن والحديث والإجماع عديم الأثر عنده.

قال شيخ الإسلام في شرح الأصفهانية وقد صرح بهذا أئمة هذا الطريق قال ثم أهل الطريق الثبوتية فيهم من يحيل على الكشف وكل من الطريقين فيها من الاضطراب والاختلاف ما لا ينضبط وليست واحدة منهما تحصل المقصود بدون الطريق النبوية والطريق النبوية بها يحصل الإيمان النافع في الآخرة ثم إن حصل قياس أو كشف يوافق ما أخبر به الرسول ﷺ كان حسناً مع أن القرآن قد نبه على الطريق الاعتبارية التي بها يستدل على مثل ما في القرآن كما قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] فأخبر أنه يري عبادته من الآيات المشهودة التي هي أدلة عقلية ما يبين أن القرآن حق وليس لقائل أن يقول إنما خصت هذه الصفات بالذكر لأن السمع موقوف عليها دون غيرها فإن الأمر ليس كذلك لأن التصديق بالسمعية ليس موقوفاً على إثبات السمع والبصر ونحو ذلك.

ثم قال شيخ الإسلام قدس الله روحه: والمقصود هنا التنبيه على أن ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ليس مقصوراً على ما ذكره هؤلاء مع إثباتهم بعض صفاته بالعقل وبعضها بالسمع فإن من عرف حقائق أقوال الناس بطرقهم التي دعتهم إلى تلك الأقوال حصل له العلم والرحمة فعلم الحق ورحم الخلق، وكان مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين. وهذه خاصة أهل السنة المتبعين للرسول ﷺ فإنهم يتبعون الحق ويرحمون من خالفهم باجتهاده حيث عذره الله ورسوله وأما أهل البدع فيبتدعون بدعة باطلة ويكفرون من خالفهم فيها انتهى وبالله التوفيق.

أقول: وقد اشتهر عن الحنابلة وغيرهم من أهل الأثر إثبات صفة العلو لله تعالى حتى رماهم بعض المتكلمين بالقول بالتجسيم لأن ذلك قول بالجهة وهو يستلزم الحد والجسمية فأخذوهم بلازم المذهب وهم يجهلون مذهبهم وهم لم يقولوا إلا بالنقل الموافق للعقل وهاك كلام واحد منهم نقلاً عن شرح عقيدة السفاريني وهو:

«ذكر الإمام أبو العباس عماد الدين أحمد الواسطي الصوفي المحقق العارف تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله سرهما الذي قال فيه شيخ الإسلام إنه جنيد زمانه في رسالته نصيحة الإخوان ما حاصله في مسألة العلو والفوقية والاستواء هو أن الله عز وجل كان ولا مكان ولا عرش ولا ماء ولا فضاء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء وإنه كان منفرداً في قدمه وأزليته متوحداً في فردانيته لا يوصف بأنه فوق كذا إذ لا شيء غيره هو تعالى سابق التحت والفوق اللذين هما جهتا العالم وهو لا زمان له

تعالى وهو تعالى في تلك الفردانية منزّه عن لوازم الحدث وصفاته فلما اقتضت الإرادة أن يكون الكون له جهات من العلو والسفل وهو سبحانه منزّه عن صفات الحدث فكون الأكوان وجعل جهتي العلو والسفل واقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الكون في جهة التحت لكونه مربوباً مخلوقاً واقتضت العظمة الربانية أن يكون هو تعالى فوق الكون باعتبار الكون لا باعتبار فردانيته إذ لا فوق فيها ولا تحت والرّب سبحانه وتعالى كما كان في قدمه وأزليته وفردانيته لم يحدث له في ذاته ولا في صفاته ما لم يكن له في قدمه وأوليته فهو الآن كما كان. لما أحدث المربوب المخلوق ذا الجهات والحدود والملاّ ذا الفوقية والتحتية كان مقتضي حكم العظمة الربوبية أن يكون فوق ملكه وأن تكون المملكة تحتة باعتبار الحدوث من الكون لا باعتبار القدم المكون فإذا أشير إليه بشيء يستحيل أن يشار إليه من جهة التحتية أو من جهة اليمين أو من جهة اليسرى بل لا يليق أن يشار إليه إلا من جهة العلو والفوقية ثم الإشارة وهي بحسب الكون وحدوثه وأسفله فالإشارة تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة وتقع على عظمة الله تعالى كما يليق به لا كما يقع على الحقيقة المحسوسة عندنا في أعلى جزء من الكون فإنها إشارة إلى جسم وتلك إلى إثبات.

إذا علم ذلك في الاستواء صفة كانت له سبحانه وتعالى في قدمه لكن لم يظهر حكمها إلا خلق العرش كما أن الحساب صفة قديمة لا يظهر حكمها إلا في الآخرة وكذلك التجلي في الآخرة لا يظهر حكمه إلا في محلة قال فإذا علم ذلك فالأمر الذي تهرب المتأولة منه حيث أولوا الفوقية بفوقية المرتبة الاستواء بالاستيلاء فنحن أشد الناس هرباً من ذلك وتنزيهاً للباري تعالى عن الحد الذي لا يحصره فلا يحد بحد يحصره بل بحد تتميز به عظمة ذاته عن مخلوقاته والإشارة إلى الجهة إنما هو بحسب الكون وسفله إذ لا تمكن الإشارة إليه إلا هكذا وهو في قدسه سبحانه منزّه عن صفات الحدث وليس في القدم فوقية ولا تحتية وإنما من هو محصور في التحت لا يمكنه معرفة بارئه إلا من فوقه فتقع الإشارة إلى العرش حقيقة إشارة معقولة وتنتهي الجهات عند العرش ويبقى ما وراءه لا يدركه العقل ولا يكفيه الوهم فتقع الإشارة عليه كما يليق به مجملاً مثبتاً مكيفاً لا ممثلاً.

قال: فإذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصنا من شبهة التأويل وعماوة التعطيل وحمافة التشبيه والتمثيل وأثبتنا علم ربنا وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته والحق واضح في ذلك والصدر ينشرح له فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة مثل تحريف الاستواء بالاستيلاء وغيره والوقوف في ذلك جهل وغي مع كون الرب وصف نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها فوقونا عن إثباتها ونقيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها فما وصف لنا نفسه بها إلا لثبت ما وصف به نفسه ولا نقف في ذلك. قال

وكذلك التشبيه والتمثيل حماقة وجهالة فمن وفقه الله للإثبات فلا تحريف ولا تكييف ولا وقوف فقد وقع على الأمر المطلوب منه إن شاء الله تعالى والله أعلم اهـ.

أقول: ولأستاذة ابن تيمية نحو ذلك في بيان معنى ما ورد من أن الله تعالى هو القاهر فوق عباده ذاته في السماء فلا يعنون بشيء مما ورد أن ذات الله القديم محصورة في السماء أو العرش أو محدودة في الجهة التي فوق رؤوسنا بل صرح ابن تيمية وابن القيم وغيرهما بأن جهة الرأس كسائر الجهات من اليمين والشمال وغيرهما هي من الأمور النسبية التي لا حقيقة لها في نفسها وإنما يفسرن ذلك بما علمت. فإن قلت إن ما ذكر آنفاً يشبه تأويل المتكلمين في قولهم إن العلو علو المرتبة أو هو هو؟ أقول نعم إنه يتفق معه في تنزيه الباري تعالى عن مماثلة الأجسام المحدودة أو المحدثات المقهورة الخاضعة لإرادة القاهر فوق عباده، ولكنه يفارقه بعدم حظر استعمال ما جاءت به النصوص للعامة والخاصة مع اعتقاد التنزيه، لا مع ملاحظة ما قيل في التأويل، فأهل التأويل يحظرون أن يقول الناس في مخاطباتهم مثل إن الله في السماء لثلا يوهم ذلك أن ذات الخالق القديم محصور في هذا المخلوق الذي فوق رؤوسنا، فهم يريدون المبالغة في التنزيه والأثريون يجيزون استعمال كل ما ورد محتجين بنصوص الكتاب والسنة وما كان لبشر أن يدعي أنه أحرص على تنزيه الله من الله ورسوله وقد يببالغ هؤلاء فيستعملون من ذلك ما لم يرد به نص، أو النص في غير ما ورد فيه أو على غير الوجه الذي ورد فيه توسعاً وعملاً بالقياس. والقياس في هذا ممنوع المقام وللإمام الغزالي تفصيل في كيفية الاستعمال وتحقيق في هذا البحث قاله بعد الرجوع إلى مذهب السلف فنقله هنا من كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) وهو:

## الباب الأول

### في شرح اعتقاد السلف في هذه الأخبار

(اعلم أن الحق الصريح الذي لا مرأه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وها أنا أورد بيانه وبيان برهانه (فأقول): حقيقة مذهب السلف - وهو الحق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة (أما التقديس) فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسيمة وتوابعها (وأما التصديق) فهو الإيمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده (وأما الاعتراف بالعجز) فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته وأن ذلك ليس

من شأنه وحرفته (وأما السكوت) فإن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه في خوضه فيه مخاطر بدينه وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر (وأما الإمساك) فإن لا نتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة (وأما الكف) فإن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه (وأما التسليم لأهله) فإن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسوله الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء فهذه سبع وظائف أعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام، لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها فلنشرحها وظيفه وظيفه إن شاء الله تعالى.

## الوظيفة الأولى

### التقديس

ومعناه: أنه إذا سمع اليد والأصبع وقوله ﷺ «إن الله خمر طينة آدم بيده» و «إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»<sup>(١)</sup> فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين: أحدهما: هو الوضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة أعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان. وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً، كما يقال البلدة في يد الأمير، فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلاً، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول عليه السلام لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس. فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم. فإن كل جسم فهو مخلوق وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم كان كفراً لأنه مخلوق وكان مخلوقاً لأنه جسم فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف، كان ذلك الجسم كثيفاً كالجبال الصم الصلاب، أو لطيفاً كالهواء والماء، وسواء كان مظلماً كالأرض أو مشرقاً كالشمس والقمر والكواكب، أو مشفياً لا لون له كالهواء أو عظيماً كالعرش والكرسي والسماء، أو صغيراً كالذرة والهباء، أو جماداً كالحجارة أو حيواناً كالإنسان. فالجسم صنم، فبأن يقدر حسنه وجماله أو عظمه أو صغره أو صلابته ويقاؤه لا يخرج عن كونه صنماً.

(١) روي الحديث: «إن القلوب بين أصبعين من أصابع الله»، أخرجه بهذا اللفظ: الترمذي في القدر باب ٧، والدعوات باب ٨٩، ومسلم في القدر حديث ١٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١٣، وأحمد في المسند ١٦٨/٢، ١٧٣، ١٨٢/٦، ٢٥١، ٣٠٢، ٣١٥.

ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب  
وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقده بعده أنه عبارة عن معنى من  
المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم يليق ذلك المعنى بالله تعالى فإن كان لا  
يدرئ ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلاً فمعرفة  
تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه أن لا يخوض فيه كما سيأتي.

مثال آخر: إذا سمع الصورة في قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على  
صورته»<sup>(١)</sup> و «إني رأيت ربي في أحسن صورة»<sup>(٢)</sup> فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم  
مشترك قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة مولدة مرتبة ترتيباً مخصوصاً  
مثل الأنف والعين والفم والخد التي هي أجسام وهي لحوم وعظام. وقد يطلق ويراد  
به ما ليس بجسم ولا هيئة في جسم، ولا هو ترتيب في أجسام، كقولك عرف صورته  
وما يجري مجراه. فليتحقق كل مؤمن أن الصورة في حق الله لم تطلق لإرادة المعنى  
الأول الذي هو جسم لحمي وعظمي مركب من أنف وفم وخد. فإن جميع ذلك  
أجسام وهيئات في أجسام. وخالق الأجسام والهيئات كلها منزه عن مشابهتها أو  
صفاتهما. وإذا علم هذا يقيناً فهو مؤمن. فإن خطر له أنه إن لم يرد هذا المعنى الذي  
أراده فينبغي أن يعلم أن ذلك لم يأمر به بل أمر بأن لا يخوض فيه فإنه ليس على قدر  
طاقته لكن ينبغي أن يعتقد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله وعظمته مما ليس بجسم  
ولا عرض في جسم.

مثال آخر: إذا قرع سمعه النزول في قوله ﷺ «ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى  
السماء الدنيا»<sup>(٣)</sup> فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق اطلاقاً يفتقر  
فيه إلى ثلاثة أجسام جسم عالٍ هو مكان لساكنه وجسم سافل كذلك وجسم منتقل من  
السافل إلى العالي ومن العالي إلى السافل فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعوداً  
وعروجاً ورقياً. وإن كان من علو إلى أسفل سمي نزولاً وهبوطاً وقد يطلق على معنى  
آخر ولا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم، كما قال الله تعالى: ﴿وأنزل لكم

(١) أخرجه البخاري في الاستئذان باب ١، ومسلم في البر حديث ١١٥، والجنة حديث ٢٨، وأحمد في  
المسند ٢/٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣، ٤٣٤، ٤٦٣، ٥١٩.

(٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٩، باب ١٥، والتعبير باب ٤٨، والدارمي في الرؤيا باب ١٢،  
وأحمد في المسند ١/٣٦٨، ٤/٨٨، ٥/٢٤٣، ٣٧٨.

(٣) أخرجه البخاري في التهجد باب ١٤، ومسلم في المسافرين حديث ١٦٨ - ١٧٠، وأبو داود في السنة  
باب ١٩، والترمذي في الصلاة باب ٢١١، والدعوات باب ٧٨، وابن ماجه في الإقامة باب ١٨٢،  
والدارمي في الصلاة باب ١٦٨، ومالك في القرآن حديث ٣٠، وأحمد في المسند ٢/٢٦٤، ٢٦٧،  
٢٨٢، ٤١٩، ٤٨٧، ٥٠٤.

من الأنعام ثمانية أزواج ﴿ [الزمر: ٦] وما روي البعير والبقر نازلاً من السماء بالانتقال، بل هي مخلوقة في الأرحام ولإنزالها معنى لا محالة كما قال الشافعي رضي الله عنه: دخلت في مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت ثم نزلت: فلم يرد به انتقال جسده إلى أسفل. فتحقق المؤمن قطعاً أن النزول في حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول وهو انتقال شخص وجسد من علو إلى أسفل فإن الشخص والجسد أجسام والرب جل جلاله ليس بجسم. فإن خطر له أنه أن لم يرد هذا فما الذي أراد؟ فيقال له: أنت إذا عجزت عن فهم نزول البعير من السماء فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز. فليس هذا بعشك فأدرجي، واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت واعلم أنه أريد به معنى من المعاني التي يجوز أن تراد بالنزول في لغة العرب ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته.

مثال آخر: إذا سمع لفظ الفوق في قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] وفي قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠] فيعلم أن الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين، أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعني أن الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد يطلق لفوقية الرتبة وبهذا المعنى يقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير وكما يقال العلم فوق العلم والأول يستدعي جسماً ينسب إلى جسم والثاني: لا يستدعيه فليعتقد المؤمن قطعاً أن الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فإنه من لوازم الأجسام ولوازم أعراض الأجسام وإذا عرف نفي هذا المحال فلا عليه إن لم يعرف أنه لماذا أطلق وماذا أريد فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره.

## الوظيفة الثانية

### الإيمان والتصديق

وهو أنه يعلم قطعاً أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته وأن رسول الله ﷺ صادق في وصف الله تعالى به فليؤمن بذلك وليوقن بأن ما قاله صدق وما أخبر عنه حق لا ريب فيه وليقل آمنا وصدقنا وإن ما وصف الله تعالى به نفسه أو وصفه به رسوله فهو كما وصفه وحق بالمعنى الذي أراده وعلى الوجه له الذي قاله وإن كنت لا تقف على حقيقته فإن قلت التصديق إنما يكون بعد التصور والإيمان إنما يكون بعد التفهم فهذه الألفاظ إذا لم يفهم العبد معانيها كيف يعتقد صدق قائلها فيها؟ فجوابك أن التصديق بالأمور الجميلة ليس بمحال وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان وأن كل اسم فله مسمى إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه أن يعتقد كونه صادقاً مخبراً عنه على ما هو عليه. فهذا معقول على

سبيل الإجمال بل يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أمور جمالية غير مفصلة . ويمكن التصديق كما إذا قال في البيت حيوان أمكن أن يصدق دون أن يعرف أنه إنسان أو فرس أو غيره بل لو قال فيه شيء أمكن تصديقه وإن لم يعرف ما ذلك الشيء ، فكذلك من سمع الاستواء على العرش فهم على الجملة أنه أريد بذلك نسبة خاصة إلى العرش فيمكنه التصديق قبل أن يعرف أن تلك النسبة هي نسبة الاستقرار عليه أو الإقبال على خلقه أو الاستيلاء عليه بالقهر أو معنى آخر من معاني النسبة . فأمكن التصديق به .

وإن قلت : فأني فائدة في مخاطبة الخلق بما لا يفهمون؟ فجوابك : أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهله ، وهم الأولياء والراسخون في العلم . وقد فهموا وليس من شرط من خاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان ، والعوام بالإضافة إلى العارفين كالصبيان بالإضافة إلى البالغين . ولكن على الصبيان أن يسألوا البالغين عما يفهمونه وعلى البالغين أن يجيبوا الصبيان بأن هذا ليس من شأنكم ولستم من أهله فخوضوا في حديث غيره . فقد قيل للجاهلين ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [النحل : ٤٢] فإن كانوا يطبقون فهمه فهموه وإلا قالوا لهم ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء : ٨٥] فلا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم . ما لكم ولهذا السؤال؟ هذه معان الإيمان بها واجب والكيفية مجهولة لكم ، والسؤال عنه بدعة كما قال مالك «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب» فإذا كان الإيمان بالجماليات التي ليست مفصلة في الذهن ممكن ولكن تقديسه الذي هو نفي للمحال عنه ينبغي أن يكون مفصلاً فإن المنفي هي الجسمية ولوازمها ونعني بالجسم هنا الشخص المقدر الطويل العريض العميق الذي يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الذي يدفع ما يطلب مكانه إن كان قوياً ويندفع ويتنحى عن مكانه بقوة دافعة إن كان ضعيفاً وإنما شرحنا هذا اللفظ مع ظهوره لأن العامي ربما لا يفهم المراد به .

### الوظيفة الثالثة

#### - الاعتراف بالعجز

ويجب على كل من لا يقف على كنه هذه المعاني وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمعنى المراد به أن يقر بالعجز فإن التصديق واجب وهو عن دركه عاجز فإن ادعى المعرفة فقد كذب . وهذا معنى قول مالك : الكيفية مجهولة يعني تفصيل المراد به غير معلوم ، بل الراسخون في العلم والعارفون من الأولياء إن جازوا في ميدان المعرفة حدود العوام وجالوا في المعرفة قطعوا من بواديها أميالاً كثيرة فما بقي لهم مما لم يبلغوه وهو بين أيديهم أكثر ، بل لا نسبة لما طوى عنهم إلى ما كشف لهم لكثرة المطوى وقلة المكشوف بالإضافة إليه وبالإضافة إلى المطوى المستور قال سيد الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه «لا أحصي ثناء عليك أنت كما



أثنت على نفسك<sup>(١)</sup> وبالإضافة إلى المكشوف قال صلوات الله عليه «أعرفكم بالله أخوفكم لله وأنا أعرفكم بالله» ولأجل كون العجز والقصور ضرورياً في آخر الأمر بالإضافة إلى منتهى الحال، قال سيد الصديقين: العجز عن درك الإدراك إدراك. فأوائل حقائق هذه المعاني بالإضافة إلى عوام الخلق كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق فكيف لا يجب عليهم الاعتراف بالعجز؟

## الوظيفة الرابعة

### - السكوت عن السؤال

وذلك واجب على العوام لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلاً له. فإن سأل جاهلاً راد جوابه جهلاً. وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر وإن سأل عارفاً عجز العارف عن تفهيمه بل عجز عن تفهيم ولده مصلحته في خروجه إلى المكتب، بل عجز الصائغ عن تفهيم النجار دقائق صناعته فإن النجار وإن كان بصيراً بصناعته فهو عاجز عن دقائق الصياغة لأنه إنما يعلم دقائق النجر لاستغراقه العمر في تعلمه وممارسته. فكذلك يفهم الصائغ الصياغة أيضاً لصرف العمر إلى تعلمه وممارسته، وقبل ذلك لا يفهمه فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله عاجزون عن معرفة الأمور الآلهية عجز كافة المعرضين عن الصناعات عن فهمها بل عجز الصبي الرضيع عن الاغتذاء بالخبز واللحم لقصور في فطرته لا لعدم الخبز واللحم ولا لأنه قاصر على تغذية الأقوياء لكن طبع الضعفاء قاصر عن التغذية به فمن أطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز أو مكنه من تناوله فقد أهلكه وكذلك العامة إذا طلبوا بالسؤال هذه المعاني يجب زجرهم ومنعهم وضربهم بالدرة، كما كان يفعله عمر رضي الله عنه بكل من سأل عن الآيات المتشابهات وكما فعله ﷺ في الإنكار على قوم رأهم خاضوا في مسألة القدر وسألوا عنه، فقال عليه السلام «أفبهذا أمرتم؟» وقال «إنما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال»<sup>(٢)</sup> أو لفظ هذا معناه كما اشتهر في الخبر.

ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤوس المنابر الجواب على هذه المسألة

(١) أخرجه مسلم في الصلاة حديث ٢٢٢، وأبو داود في الصلاة باب ١٤٨، والوتر باب ٥، والترمذي في الدعوات باب ٧٥، ١١٢، والنسائي في الطهارة باب ١١٩، والتطبيق باب ٤٧، ٧١، وقيام الليل باب ٥١، وابن ماجه في الدعاء باب ٣، والإقامة باب ١١٧، ومالك في مس القرآن حديث ٣١، وأحمد في المسند ٩٦/١، ١١٨، ١٥٠، ١٥٨/٦، ٢٠١.

(٢) أخرجه مسلم في الحج حديث ٤١٢، والترمذي في العلم باب ١٧، والنسائي في الحج باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ١، وأحمد في المسند ٤٠١/١، ٤٢١، ٤٥٢، ٢٤٧/٢، ٢٥٨، ٤٢٨، ٤٤٧، ٤٦٧.

بالخوض في التأويل والتفصيل، بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكرناه وذكره السلف وهو المبالغة في التقديس ونفي التشبيه وأنه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما خطر ببالكم وهجس في ضميركم وتصور في خاطركم فالله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وأن ليس المراد بالأخبار شيء من ذلك. وأما حقيقة المراد فليست من أهل معرفتها والسؤال عنها فاشتغلوا بالتقوى فما أمركم الله تعالى به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه؛ وهذا قد نهيتم عنه فلا تسألوا عنه، ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا، وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتيم من العلم إلا قليلاً. وليس هذا من جملة ما أوتينا.

### الوظيفة الخامسة

#### - الإمساك عن التصرف في ألفاظ واردة

ويجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه التفسير والتأويل والتصريف والتفريع (الأول) التفسير وأعني به تبديل اللفظ بلفظ أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها، ومنها ما يكون مشتركاً في العربية ولا يكون في العجمية كذلك (أما الأول) فمثاله لفظ الاستواء فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس من المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام إذ فارسيته أن يقال راست بايستاد، وهذا لفظان (الأول) ينبىء عن انتصاب واستقامه فيما يتصوران ينحني ويعوج (والثاني) ينبىء عن سكون وثبات فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب وإشعاره بهذه المعاني وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ الاستواء وإشارته إليها. فإذا تفاوت في الدلالة والإشعار لم يكن هذا مثل الأول، وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالف بوجه من الوجوه إلا بما لا يبيانه ولا يخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه.

(مثال الثاني) أن الأصبع يستعار في لسان العرب للنعمة يقال لفلان عندي أصبع أي نعمة ومعناها بالفارسية أنكشت وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم. فإذا حسن إرادة المعنى المستعار له في العرب وسمح ذلك في العجم نضر القلب عما سمع ومجه السمع ولم يمل إليه، فإذا تفاوت لم يكن التفسير تبديلاً بالمثل بل بالخلاف، ولا يجوز التبديل إلا بالمثل.

(مثال الثالث) العين فإن من فسرهُ فإنما يفسره بأظهر معانيه فيقول هو: جشم وهو مشترك في لغة العرب بين العضو الباصر وبين الماء والذهب والفضة، وليس للفظ: جشم وهو مشترك هذا الاشتراك وكذلك لفظ الجنب والوجه يقرب منه، لأجل هذا نرى المنع من التبديل والاقتصار على العربية. فإن قيل هذا التفاوت إن ادعيتموه في جميع الألفاظ فهو غير صحيح، إذ لا فرق بين قولك خبز ونان وبين قولك لحم وكوشت وإن اعترف بأن ذلك في البعض فامنع من التبديل عند التفاوت لا عند التماثل. فالجواب إن الحق أن التفاوت في البعض لا في الكل، فلعل لفظ اليد ولفظ دست يتساويان في اللغتين وفي الاشتراك والاستعارة وسائر الأمور، ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جلياً سهلاً يسيراً على كافة الخلق بل يكثر فيه الإشكال ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل فنحن بين أن نحسم الباب احتياطاً إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل وبين أن نفتح الباب ونقحم عموم الخلق ورطة الخطر، فليت شعري أي الأمرين أحزم وأحوط والمنظور في ذات الإله وصفاته؟ وما عندي أن عاقلاً متديناً لا يقرب بأن هذا الأمر مخطر فإن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه كيف وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم وللحذر من خلط الأنساب احتياطاً لحكم الولاية والوراثة وما يترتب على النسب، فقالوا مع ذلك تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة وعند العزل لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليه علام الغيوب فإنه يعلم ما في الأرحام فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل كنا راكبين متن الخطر فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب هذا الخطر فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي فتحریم بديل العربية حكم شرعي ثبت بالاجتهاد وترجيح طريق الأولى، ويعلم أن الاحتياط في الخبر عن الله وعن صفاته وعمّا أراده بألفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة ومن كل ما احتاط به الفقهاء من هذا القبيل.

(أما التصريف الثاني: التأويل) وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العامي نفسه أو من العارف مع العامي أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع (الأول) تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه وهو حرام يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولا شك في تحريم ذلك، ويحرم معرفة الله أبعد غوراً وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزِيل إلا الحياة الفانية وذلك يزِيل الحياة الأبدية فستان بين الخطيرين.

(الموضع الثاني) أن يكون ذلك من العالم مع العامي وهو أيضاً ممنوع. ومثاله أن يجر السباح الغواص في البحر مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن

وذلك حرام لأنه عرضه لخطر الهلاك . فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر، وإن قدر على حفظه في القرب من الساحل ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه وإن أمره بالسكون عند التظام الأمواج وإقبال التماسيح وقد فغرت فاما للانتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يسكن على حسب مراده لقصور طاقته . وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في خلاف الظواهر .

وفي معنى العوام الأديب والنحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم بالجملة من غير الله تعالى الله المستحقين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى . فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون، أولئك الذين سبقت لهم من الله الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون .

(الموضع الثالث) تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه، فإن الذي انقدح في سره أنه المراد من لفظ الاستواء والفوق مثلاً إما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه أو مظنوناً ظناً غالباً فإن كان قطعياً فليعتقده وإن كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكم على مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ من كلامه باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك التوقف . وإن كان مظنوناً فاعلم أن للظن متعلقين (أحدهما) أن المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال (والثاني) أن يعلم قطعاً جوازه لكن تردد في أنه هل هو مراد أم لا .

(مثال الأول) تأويل لفظ الفوق بالعلو المعنوي الذي هو المراد بقولنا السلطان فوق الوزير، فإننا لا نشك في ثبوت معناه لله تعالى لكننا ربما نتردد في أن لفظ الفوق في قوله: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل: ٥٠] هل أريد به العلو المعنوي أم أريد به معنى آخر يليق بجلال الله تعالى دون العلو بالمكان الذي هو محال على ما ليس بجسم ولا هو صفة في جسم .

(ومثال الثاني) تأويل لفظ الاستواء على العرش بأنه أراد به النسبة الخاصة التي للعرش ونسبته أن الله تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش، فإنه لا يحدث في العالم صورة ما لم يحدثه في العرش كما لا يحدث النقاش والكتاب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثه في الدماغ بل لا

يحدث البناء صورة الأبنية ما لم يحدث صورتها في الدماغ فبواسطة الدماغ يدبر القلب أمر عالمه الذي هو بدنه فربما نتردد في أن إثبات هذه النسبة للعرش إلى الله تعالى هل هو جائز إما لوجوبه في نفسه أو لأنه أجرى به سنته وعادته وإن لم يكن خلافه محالاً كما أجرى عادته في حق قلب الإنسان بأن لا يمكنه التدبير إلا بواسطة الدماغ، وإن كان في قدرة الله تعالى تمكينه منه دون الدماغ لو سبقت به إرادته الأزلية وحققت به الكلمة القديمة التي هي علمه فصار خلافة ممتنعاً لا لقصور في ذات القدرة لكن لاستحالة ما يخالف الإرادة القديمة والعلم السابق الأزلي ولذلك قال ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الأحزاب: ٦٢] وإنما لا تتبدل لوجوبها وإنما وجوبها لصدورها عن إرادة أزلية واجبة ونتيجة الواجب واجبة ونقيضها محال. وإن لم يكن محالاً في ذاته ولكنه محال لغيره وهو افضاؤه إلى أن ينقلب العلم الأزلي جهلاً، ويمتنع نفوذ المشيئة الأزلية فإذا ثبت هذه النسبة لله تعالى مع العرش في تدبير المملكة بواسطته إن كان جائزاً عقلاً فهل هو واقع وجوداً؟ هذا مما قد يتردد فيه الناظر، وربما يظن وجود هذا مثال الظن في نفس المعنى، والأول مثال الظن فيكون المعنى مراداً باللفظ، مع كون المعنى في نفسه صحيحاً جائزاً، وبينهما فرقان لكن لك واحد من الظنين إذا انقذ في النفس وحاك في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه عنا لنفس ولا يمكنه أن لا يظن فإن للظن أسباباً ضرورية لا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها لكن عليه وظيفتان.

(إحداهما) أن لا يدع نفسه تطمئن إليه جزماً من غير شعور بإمكان الغلط فيه ولا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً (والثانية) أنه إن ذكره لم يطلق القول بأن المراد بالاستواء كذا أو المراد بالفوق كذا، لأنه حكم بما لا يعلم وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] لكن يقول: أنا أظن أنه كذا فيكون صادقاً في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكماً على صفة الله ولا على مراده بكلامه بل حكماً على نفسه ونبأ عن ضميره.

فإن قيل: وهل يجوز ذكر هذا الظن مع كافة الخلق والتحدث به كما اشتمل عليه ضميره؟ وكذلك لو كان قاطعاً فهل له أن يتحدث به؟ قلنا: تحدثه به إنما يكون على أربعة أوجه، فإما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله في الاستبصار، أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى أو مع العامي فإن كان قاطعاً فله أن يتحدث نفسه به ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له خال عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام. فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لأن الفطن المتعطش إلى المعرفة للمعرفة لا لغرض آخر يحيك في

صدره إشكال الظواهر وربما يلقيه في تأويلات فاسدة لشدة شرهه على الفرار عن مقتضى الظواهر ومنع العلم أهله ظلم كبته إلى غير أهله .

وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به . وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها . وأما المظنون فتحدثه مع نفسه اضطراراً فإن ما ينطوي عليه الدهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه فلا منع منه . فلا شك في منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع أما تحدثه مع من هو في مثل درجته في المعرفة أو مع المستعد له ففيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز ولا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لأنه قادر على تركه هو بذكره متصرف بالظن في صفة الله تعالى أو في مراده من كلامه وفيه خطر وإباحته تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شيء من ذلك بل ورد قوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] .

فإن قيل : يدل على الجواز ثلاثة أمور (الأول) الدليل الذي دل على إباحة الصدق وهو صادق فإنه ليس يخبر إلا عن ظنه وهو ظان (والثاني) أقاويل المفسرين في القرآن بالحدس والظن إذ كل ما قالوه غير مسموع من الرسول عليه السلام بل هو مستنبط بالاجتهاد ولذلك كثرت الأقاويل وتعارضت (والثالث) إجماع التابعين على نقل الأخبار المتشابهة التي نقلها آحاد الصحابة ولم تتواتر وما اشتمل عليه الصحيح الذي نقله العدل عن العدل، فإنهم جوزوا روايته ولا يحصل بقول العدل إلا الظن .

والجواب عن الأول أن المباح صدق لا يخشى منه ضرر، وبث هذه الظنون لا يخلو عن ضرر فقد يسمعه، من يسكن إليه ويعتقده جزماً فيحكم في صفات الله تعالى بغير علم وهو خطل والنفوس نافرة عن إشكال الظواهر فإذا وجد مستروحاً من المعنى ولو كان مظنوناً أمكن إليه واعتقده جزماً وربما يكون غلطاً فيكون قد اعتقد في صفات الله تعالى بما هو الباطل أو حكم عليه في كلامه بما لم يرد به (وأما الثاني) وهو أقاويل المفسرين بالظن فلا نسلم ذلك فيما هو من صفات الله تعالى كالاستواء والفوق وغيره بل لعل ذلك في الأحكام الفقهية أو في حكايات أحوال الأنبياء والكفار والمواعظ والأمثال وما لا يعظم خطر الخطأ فيه (وأما الثالث) فقد قال قائلون لا يجوز أن يعتمد في هذا الباب إلا ما ورد في القرآن أو تواتر عن الرسول ﷺ تواتراً يفيد العلم . فأما أخبار الآحاد فلا يقبل فيه ولا نشتغل بتأويله عند من يميل إلى التأويل ولا بروايته عند من يقتصر على الرواية لأن ذلك حكم بالمظنون واعتماد عليه . وما ذكره ليس ببعيد لكنه مخالف لظاهر ما درج عليه السلف فإنهم قبلوا هذه الأخبار من العدل ورووها وصححوها .

فالجواب من وجهين (أحدهما) أن التابعين كانوا قد عرفوا من أدلة الشرع أنه لا يجوز اتهام العدل بالكذب لا سيما في صفات الله تعالى. فإذا روى الصديق رضي الله عنه خبراً وقال سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا فرد، روايته تكذيب له ونسبة له إلى الوضع أو إلى السهو، فقبلوه وقالوا قال أبو بكر قال رسول الله ﷺ وقال أنس قال رسول الله ﷺ وكذا في التابعين فالآن إذا ثبت عندهم بأدلة الشرع أنه لا سبيل إلى اتهام العدل التقي من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فمن أين يجب أن لا يتهم ظنون الأحاد وإن ينزل الظن منزلة نقل العدل مع أن بعض الظن إثم؟ فإذا قال الشارع ما أخبركم به العدل فصدقوه وأقبلوه وانقلوه وأظهروه فلا يلزم من هذا أن يقال ما حدثكم به نفوسكم من ظنونكم فاقبلوه وأظهروه وأرووا عن ظنونكم وضمائمكم ونفوسكم ما قالته فليس هذا في معنى المنصوص. ولهذا نقول ما رواه غير العدل من هذا الجنس ينبغي أن يعرض عنه ولا يروى، ويحتاط في المواعظ والأمثال وما يجري مجراها.

(والجواب الثاني) إن تلك الأخبار روتها الصحابة لأنهم سمعوه يقيناً فما نقلوا إلا ما تيقنوه والتابعون قبلوه ورووه وما قالوا قال رسول الله عليه السلام كذا بل قالوا قال فلان قال رسول الله عليه السلام كذا وكانوا صادقين وما أهملوا روايته لاشتمال كل حديث على فوائد سوى اللفظ الموهوم عند العارف معنى حقيقياً يفهمه منه ليس ذلك ظنياً في حقه. مثاله رواية الصحابي عن رسول الله عليه السلام قوله «ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من داع فاستجيب له؟ وهل من مستغفر فأغفر له»<sup>(١)</sup> الحديث فهذا الحديث سيق لنهاية الترغيب في قيام الليل وله تأثير عظيم في تحريك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات فلو ترك هذا الحديث لبطلت هذه الفائدة العظيمة ولا سبيل إلى إهمالها وليس فيه إلا إيهام لفظ النزول عن الصبي والعامي الجاري مجرى الصبي وما أهون على البصير أن يفرس في قلب العامي التنزيه والتقديس عن صورة النزول بأن يقول له إن كان نزوله إلى السماء الدنيا ليسمعنا نداءه وقوله فما أسمعنا، فأبي فائدة في نزوله؟ ولقد كان يمكنه أن ينادينا كذلك وهو على العرش أو على العرش أو على السماء العليا. فهذا القدر يعرف العامي أن ظاهر النزول باطل بل مثاله أن يريد من في المشرق إسماع شخص في المغرب ومناداته فتقدم إلى المغرب بأقدام معدودة وأخذ يناديه وهو يعلم أنه لا يسمع فيكون نقله الأقدام عملاً باطلاً وفعلاً كفعل المجانين فكيف يستقر مثل هذا في قلب عاقل؟ بل يضطر بهذا

(١) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ١٧٠، ١٧٢، وأحمد في المسند ١/١٢٠، ٢/٣٨٣، ٥٠٩، ٤/

القدر كل عامي إلى أن يتقين نفي صورة النزول، وكيف وقد علم استحالة الجسمية عليه واستحالة الانتقال على غير الأجسام كاستحالة النزول من غير انتقال. فإذا الفائدة في نقل هذه الأخبار عظيمة والضرر يسير فأني يساوي هذا حكاية الظنون المنقحة في الأنفس؟.

فهذه سبل تجاذب طرق الاجتهاد في إباحة ذكر التأويل المظنون أو المنع. ولا يبعد ذكر وجه ثالث وهو أن ينظر إلى قرائن حال السائل والمستمع فإن علم أنه ينتفع به ذكره وإن علم أنه يتضرر تركه وإن ظن أحد الأمرين كان ظنه كالعلم في إباحة الذكر وكم من إنسان لا تتحرك داعيته باطناً إلى معرفة هذه المعاني ولا يحيك في نفسه إشكال من ظواهرها فذكر التأويل معه مشوش. وكم من إنسان يحيك في نفسه إشكال الظاهر حتى يكاد أن يسوء اعتقاده في الرسول عليه السلام وينكر قوله الموهوم فمثل هذا لو ذكر معه الاحتمال المظنون بل مجرد الاحتمال الذي ينبو عنه اللفظ انتفع به ولا بأس بذكره معه فإنه دواء لدائه وإن كان داء في غيره ولكن لا ينبغي أن يذكر على رؤوس المنابر، لأن ذلك يحرك الدواعي الساكنة من أكثر المستمعين وقد كانوا عنه غافلين وعن أشكاله منفيين. ولما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب فمن خالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرك الفتنة وألقى هذه الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه فباء بالإثم، أما الآن وقد فشا ذلك في بعض البلاد فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاء لإمالة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر واللوم عن قائله أقل.

فإن قيل: فقد فرقتم بين التأويل المقطوع والمظنون، فماذا يحصل القطع بصحة التأويل؟ قلنا بأمرين (أحدهما) أن يكون المعنى مقطوعاً بثبوت الله تعالى كفوقية المرتبة (والثاني) أن لا يكون اللفظ إلا محتملاً لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني. مثاله قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] فإنه إن ظهر في وضع اللسان أن الفوق لا يحتمل إلا فوقية المكان أو فوقية الرتبة، ولما بطل فوقية المكان لمعرفة التقديس لم يبق إلا فوقية الرتبة، كما يقال: السيد فوق العبد والزوج فوق الزوجة، والسلطان فوق الوزير، فالله فوق عباده بهذا المعنى وهذا كالمقطوع به في لفظ الفوق وإنه لا يستعمل في لسان العرب إلا في هذين المعنيين. أما لفظ الاستواء إلى السماء وعلى العرش ربما لا ينحصر مفهومه في اللغة هذا الانحصار وإذا تردد بين ثلاثة معان: معنيان جائزان على الله تعالى، ومعنى واحد هو الباطل فتنزله على أحد المعنيين الجائزين أن يكون بالظن وبالاحتمال المجرد. وهذا تمام النظر في الكف عن التأويل.

(التصرف الثالث الذي يجب الإمساك عنه: التصريف) ومعناه أنه إذا ورد قوله



تعالى: ﴿استوى على العرش﴾ [الفرقان: ٥٩] فلا ينبغي أن يقال مستو، ويستوي لأن دلالة قوله هو مستو على العرش على الاستقرار أظهر من قوله: ﴿رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش﴾ [الرعد: ٢] الآية بل هو كقوله: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] فإن هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال على خلقه أو على تدبير المملكة بواسطته ففي تغيير التصريف ما يوثق في تغيير الدلالات والاحتمالات فليجتنب التصريف كما يجتنب الزيادة فإن تحت التصريف الزيادة والنقصان.

(التصرف الرابع الذي يجب الإمساك عنه: القياس والتفريع) مثل أن يرد لفظ اليد فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيراً إلى أن هذا من لوازم اليد وإذا ورد الأصبع لم يجز ذكر اللحم والعظم والعصب وإن كانت اليد المشهورة لا تنفك عنه. وأبعد من هذه الزيادة إثبات الرجل عند ورود اليد، وإثبات الفم عند ورود العين أو عند ورود الضحك، وإثبات الأذن والعين عند ورود السمع والبصر وكل ذلك محال وكذب وزيادة وقد يتجاسر عليه بعض الحمقى من المشبهة الحشوية فلذلك ذكرناه.

(التصرف الخامس لا يجمع بين متفرق) ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً في جمع هذه الأخبار خاصة ورسم في كل عضو باباً فقال باب في إثبات الرأس وباب في اليد إلى غير ذلك وسماه كتاب الصفات فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله عليه السلام في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهرة وإيهام التشبيه وصار الإشكال في أن الرسول عليه السلام لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع، بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال فإذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متوالياً بضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة ولذلك يحصل من الظن بقول المخبرين والثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر المتواتر ما لا يحصل بالآحاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع التواتر ما لا يحصل بالآحاد. وكل ذلك نتيجة الاجتماع إذ يتطرق الاحتمال إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن فإذا انقطع الاحتمال أو ضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات.

(التصرف السادس التفريق بين المجتمعات) فكما لا يجمع بين متفرقة فلا يفرق بين مجتمعة فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناها مطلقاً ومرجحاً الاحتمال الضعيف فيه فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨] لا تسلط على أن يقول القائل هو فوق لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهرت دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية

الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لأن ذكره العبودية في وصفه في: الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة إذ يحسن أن يقال زيد فوق عمرو قبل أن يتبين تفاوتهما في معنى السيادة والعبودية أو غلبة القهر أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية. فهذه الأمور يغفل عنها العلماء فضلاً عن العوام فكيف يسלט العوام في مثل ذلك على التصرف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير. ولأجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما ورد على الوجه الذي ورد، وباللفظ الذي ورد، والحق ما قالوه والصواب ما رأوه. فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرفه في ذات الله وصفاته وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من الكفر؟

## الوظيفة السادسة

### في الكف بعد الإمساك

وأعني بالكف كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور فذلك واجب عليه كما وجب عليه إمساك اللسان عن السؤال والتصرف وهذا أثقل الوظائف وأشدّها وهو واجب كما وجب على العاجز الزمن أن لا يخوض غمرة البحار وإن كان يتقاضاه طبعه أن يغوص في البحار ويخرج دررها وجواهرها ولكن لا ينبغي أن يغره نفاسة جواهرها مع عجزه عن نيلها بل ينبغي أن ينظر إلى عجزه وكثرة معاطبها ومهالكها ويتفكر أنه إن فاته نفائس البحار فما فاته إلا زيادات وتوسعات في المعيشة وهو مستغن عنها. فإن غرق أو التقمه تمساح فاته أصل الحياة.

فإن قلت إن لم ينصرف قلبه من التفكير والتشوف إلى البحث فما طريقه؟ قلت طريقه أن يشغل نفسه بعبادة الله وبالصلاة وبقراءة القرآن والفكر. فإن لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو خط أو طب أو فقه؛ فإن لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة والحياسة. فإن لم يقدر فلعب ولهو وكل ذلك خير له من الخوض في هذا البحر البعيد غوره وعمقه العظيم خطره وضرره، بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فإن ذلك غايته الفسق وهذا عاقبته الشرك. ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨].

فإن قلت: العامي إذا لم تسكن نفسه إلى الاعتقادات الدينية إلا بدليل فهل يجوز أن يذكر له الدليل، فإن جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر، وأي فرق بينه وبين غيره؟ الجواب إنني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق

ووجدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر ولكن بشرطين (أحدهما) أن لا يزداد معه على الأدلة التي في القرآن (والآخر) أن لا يماري فيه الأمراء ظاهراً ولا يتفكر فيه إلا تفكراً سهلاً جلياً ولا يمعن في التفكير، ولا يوغل غاية الإيغال في البحث. وأدلة هذه الأمور الأربعة ما ذكر في القرآن. أما الدليل على معرفة الخالق فمثل قوله تعالى ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر؟ فسيقولون الله﴾ [يونس: ٣١] وقوله ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج \* والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج \* تبصرة وذكرى لكل عبد منيب \* ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد \* والنخل باسقات لها طلع نضيد؟﴾ [ق: ٦ - ١٠] وكقوله ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه: أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً. فأنبتنا فيها حباً وعنباً. وقضباً وزيتوناً ونخلاً. وحدائق غلباً وفاكهة وأباً﴾ [عبس: ٢٤ - ٣١] وقوله ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً﴾ [النبا: ٦، ٧] إلى قوله ﴿وجنات ألفافاً﴾ [النبا: ١٦] وأمثال ذلك، وهي قريب من خمسمائة آية، جمعها في كتاب جواهر القرآن. بها ينبغي أن يعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته، لا بقول المتكلمين إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث. فإن تلك التقسيمات والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام. والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة. وأما الدليل على الوجدانية فيقع فيه بما في القرآن من قوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد التدبير ويمثل قوله ﴿لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ [الإسراء: ٤٢] وقوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آله إذن لذهب كل آله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١].

وأما صدق الرسول فيستدل عليه بقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء: ٨٨] وبقوله: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] وقوله: ﴿قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ [هود: ١٣] وأمثاله.

وأما اليوم الآخر فيستدل عليه بقوله: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم؟ \* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] وبقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى؟ \* ألم يك نطفة من منى يمنى﴾ [القيامة: ٢٦، ٢٧] - إلى قوله - ﴿أليس ذلك

بقادر على أن يحيي الموتى ﴿ [القيامة: ٤٠] وبقوله: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب﴾ [الحج: ٥] - إلى قوله - ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحيها لمحيي الموتى﴾ [فصلت: ٣٩] وأمثال ذلك كثير في القرآن. فلا ينبغي أن يزداد عليه.

فإن قيل: فهذه الأدلة التي اعتمدها المتكلمون وقرروا وجه دلالتها فما بالهم يمتنعون عن تقرير هذه الأدلة ولا يمنعون عنها، وكل ذلك مدرك بنظر العقل وتأمله؟ فإن فتح للعامي باب النظر فليفتح مطلقاً أو ليسد عليه طريق النظر رأساً وليكلف التقليد من غير دليل.

الجواب: إن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكير وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته وإلى ما هو جلي سابق إلى الأفهام ببادي الرأي من أول النظر مما يدركه كافة الناس بسهولة. فهذا لا خطر فيه. وما يفتقر إلى التدقيق فليس على حد وسعه. فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان. وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً، ولهذا قلنا أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصغي إليها إصغاءه إلى كلام جلي ولا يماري فيه إلا مرأى ظاهراً. ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر. فمن الجلي أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر كمال قال: ﴿هو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ [الروم: ٢٧] وإن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمديرين فكيف ينتظم في كل العالم، وأن من خلق علم، كما قال تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق﴾ [الملك: ١٤] فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من تنقيح وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى.

والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك. ويدل عليه أيضاً أن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه ولخاضوا في تحرير الأدلة خوفاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض.

فإن قيل: إنما أمسكوا عنه لقلّة الحاجة فإن البدع إنما نبغت بعدهم فعظم حاجة

المتأخرين وعلم الكلام راجع إلى علم معالجة المرضى بالبدع . فلما قلت في زمانهم أمراض البدع قلت عنايتهم بجميع طرق المعالجة . فالجواب من وجهين أحدهما : أنهم في مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع بل وضعوا المسائل وفرضوا فيها ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله لأن ذلك مما أمكن وقوعه فصنفوا علمه ورتبوه قبل وقوعه ، إذ علموا أنه لا ضرر في الخوض فيه وفي بيان حكم الواقعة قبل وقوعها والعناية بإزالة البدع ونزعها عن النفوس أهم فلم يتخذوا ذلك صناعة لأنهم عرفوا أن الاستمرار بالخوض فيه أكثر من الانتفاع ، ولولا أنهم كانوا قد حذروا من ذلك وفهموا تحريم الخوض لخاضوا فيه .

**والجواب الثاني :** أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن أقنعه ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه . وعدلوا إلى السيف والسنان بعد إفشاء أدلة القرآن<sup>(١)</sup> وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات وتحرير طريق المجادلة وتذليل طرقها ومنهاجها . كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش ومن لا يقنعه أدلة القرآن لا يقمعه إلا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان . على أننا ننصف ولا ننكر أن حاجة المعالجة تزيد بزيادة المرض وأن لطول الزمان وبعد العهد عن عصر النبوة تأثيراً في إثارة الإشكالات وأن للعلاج طريقين أحدهما : الخوض في البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد يفسد به اثنان فإن صلاحه بالإضافة إلى الأكياس وفساده بالإضافة إلى البله وما أقل الأكياس وما أكثر البله . والعناية بالأكثرين أولى (والطريق الثاني) طريق السلف في الكف والسكوت والعدول إلى الدرة والسوط والسيف وذلك مما يقنع الأكثرين وإن كان لا يقنع الأقلين وآية إقناعه أن من يسترق من الكفار من العبيد والإماء تراهم يسلمون تحت ظلال السيوف ثم يستمرون عليه حتى يصير طوعاً ما كان في البداية كرهاً ويصير اعتقاداً جزماً ما كان في الابتداء مرأء وشكاً وذلك بمشاهدة أهل الدين والمؤانسة بهم وسماع كلام الله ورؤية الصالحين وخبرهم وقرائن من هذا الجنس تناسب طباعهم مناسبة أشد من مناسبة الجدل والدليل . فإذا كان كل واحد من العلاجين يناسب قوماً دون قوم وجب ترجيح الأنفع في الأكثر . فالمعاصرون للطبيب الأول المؤيد بروح القدس المكاشف من الحضرة الإلهية الموحى إليه من الخبير البصير بأسرار عباده وبواطنهم أعرف بالأصوب والأصلح قطعاً فسلوك سبيلهم لا محالة أولى .

(١) لا دليل على أنهم كانوا يقتلون من لم يقنع وإنما ضرب عمر من ابتغى الفتنة (المؤلف).

## الوظيفة السابعة

### التسليم لأهل المعرفة

وبيانه: أنه يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطوياً عن رسول الله ﷺ وعن الصديق وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته فلا ينبغي أن يقيس بنفسه غيره ولا تقاس الملائكة بالحدادين وليس ما تخلو عنه مخادع العجائز يلزم منه أن تخلو عنه خزائن الملوك فقد خلق الناس أشتاتاً متفارقين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر فانظر إلى تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولوناً وخاصية ونفاسة فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف فبعضها معدن للنبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية بل ترى الناس يتفاوتون في الحرف والصناعات. فقد يقدر الواحد بخفة يده وحذاقة صناعته على أمور لا يطمع الآخر في بلوغ أوائلها فضلاً عن غايتها ولو اشتغل بتعلمها جميع عمره فكذلك معرفة الله تعالى بل كما ينقسم الناس إلى جبان عاجز لا يطبق النظر إلى التظام أمواج البحر وإن كان على ساحله، وإلى من يطبق ذلك ولكن لا يمكنه الخوض في أطرافه وإن كان قائماً في الماء على رجله، وإلى من يطبق ذلك لكن لا يطبق رفع الرجل عن الأرض اعتماداً على السباحة، وإلى من يطبق السباحة إلى حد قريب من الشط لكن لا يطبق خوض البحر إلى لجته والمواضع المغرقة المخطرة وإلى من يطبق ذلك لكن لا يطبق الغوص في عمق البحر إلى مستقره الذي فيه نفائسه وجواهره، فهكذا مثال بحر المعرفة وتفاوت الناس فيه مثله حذو القذة بالقذة من غير فرق.

(فإن قيل) فالعارفون محيطون بكمال معرفة الله سبحانه حتى لا ينطوي عنهم شيء؟ قلنا هيهات فقد بينا بالبرهان القطعي في كتاب (المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى) أنه لا يعرف الله كنه معرفته إلا الله وأن الخلائق وإن اتسعت معرفتهم وغزر علمهم فإذا أضيف ذلك إلى علم الله سبحانه فما أوتوا من العلم إلا قليلاً، لكن ينبغي أن يعلم أن الحضرة الإلهية محيطة بكل ما في الوجود إذ ليس في الوجود إلا الله وأفعاله. فالكل من الحضرة الإلهية كما أن جميع أرباب الولايات في المعسكر حتى الحراس هم من المعسكر فهم من جملة الحضرة السلطانية وأنت لا تفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية فاعلم أن كل ما في الوجود داخل في الحضرة الإلهية، ولكن كما أن السلطان له في مملكته قصر خاص وفي فناء قصره ميدان واسع، ولذلك الميدان عتبة يجتمع عليها جميع الرعايا ولا يمكنون من مجاوزة العتبة ولا إلى طرف الميدان ثم يؤذن لخواص المملكة في مجاوزة العتبة ودخول الميدان والجلوس فيه على تفاوت في القرب والبعد بحسب مناصبهم وربما

لم يطرق إلى القصر الخاص إلا الوزير وحده . ثم إن الملك يطلع الوزير من أسرار ملكه على ما يريد ويستأثر عنه بأمور لا يطلعه عليها فكذلك فأفهم على هذا المثال تفاوت الخلق في القرب والبعد من الحضرة الإلهية فالعتبة التي هي آخر الميدان موقف جميع العوام ومردهم لا سبيل لهم إلى مجاوزتها فإن جاوزوا حدهم استوجبوا الزجر والتنكيل .

وأما العارفون فقد جاوزوا العتبة وانسرحوا في الميدان ولهم فيه جولان على حدود مختلفة في القرب والبعد وتفاوت ما بينهم كثير وإن اشتركوا في مجاوزة العتبة وتقدموا على العوام المفترشين . وأما حظيرة القدس في صدر الميدان فهي أعلى من أن تطأها أقدام العارفين وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين بل لا يلمح ذلك الجنب الرفيع صغير أو كبير إلا غص من الدهشة والحيرة طرفه فانقلب إليه البصر خاسئاً وهو حسير . فهذا ما يجب على العامي أن يؤمن به جملة وإن لم يحط به تفصيلاً . فهذه هي الوظائف السبع الواجبة على عوام الخلق في هذه الأخبار التي سألت عنها . وهي حقيقة مذهب السلف وأما الآن فنشتغل باقامة الدليل على أن الحق هو مذهب السلف اهـ .

أقول : ثم إن الغزالي أورد بعد هذا فصلاً في الاحتجاج على أن مذهب السلف هو الحق . وقد علمت صفوة المذهب مما سلف . ونعود إلى تفسير باقي الآيات .

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ .

لما كان المتشابه مزلة الأقدام ومدرجة الزائغين إلى الفتنة وصل الراسخون الإقرار بالإيمان به بالدعاء بالحفظ من الزيغ بعد الهداية ، فإنهم لرسوخهم في العلم يعرفون ضعف البشر وكونهم عرضة للتقلب والنسيان والذهول ويعرفون أن قدرة الله فوق كل شيء وعلمه لا يحاط به ، وهو المحيط بكل شيء فيخافون أن يستزلوا فيقعوا في الخطأ والخطأ في هذا المقام قرين الخطر وليس للإنسان بعد بذل جهده في إحكام العلم في مسائل الاعتقاد وإحكام العمل بحسن الاهتداء إلا اللجأ إلى الله تعالى بأن يحفظه من الزيغ العارض ويهبه الثبات على معرفة الحقيقة ، والاستقامة على الطريقة ، فالرحمة في هذا المقام هي الثبات والاستقامة واختاره الأستاذ الإمام . أقول : ولا تلتفت في معنى الآية إلى مجادلة الأشعرية للمعتزلة في إسناد الإزاغة إلى الله تعالى فإنه تعالى يسند إليه كل شيء في مقام تقرير الإيمان به وذلك لا ينافي اختيار العبد في زيغه . فقد قال تعالى في سورة الصف : ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ [الصف : ٥] ولكل مقام مقال .

ومن مباحث الألفاظ في الآية أن قوله تعالى : ﴿من لَدُنْكَ﴾ معناه من عندك فإن

«لذن» تستعمل بمعنى عند وإن لم تكن مرادفة لها بل هي أخص وأقرب مكاناً ولا للذي، فقد فرقوا بينهما بخمسة أمور. ولا تستعمل لذن إلا في الشيء الحاضر فهي أدل على الاختصاص. فهذه الرحمة المطلوبة منه في هذا المقام هي العناية الإلهية والتوفيق الذي لا يناله العبد بكسبه، ولا يصل إليه بسعيه، ويؤيد ذلك: التعبير بالهبة ووصفه تعالى بالوهاب فإن الهبة عطاء بلا مقابل.

﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ الْوَعْدَ﴾.

جمع الناس وحشرهم واحد وجمعهم لذلك اليوم للجزاء فيه وهو يوم القيامة وكونه لا ريب فيه معناه أننا موقنون به لا نشك فيه لأنك أخبرت به ووعدت وأوعدت بالجزاء فيه. وليس معناه كمعنى ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] أي أنه ليس من شأنه أن يرتاب فيه فإن الكلام هناك عن الكتاب في نفسه والكلام هنا حكاية عن المؤمنين الراسخين في العلم. ولذلك علل نفي الريب بنفي إخلاف الميعاد، وجيء به على طريق الالتفات عن الخطاب إلى الغيبة للإشعار بهذا التعليل - هذا على قول الجمهور أن الجملة كالدعاء من كلام الراسخين في العلم وجوزوا أن تكون من كلامه تعالى لتقرير قولهم ودعائهم وهو خلاف المتبادر.

قال الأستاذ الإمام: إن مناسبة هذا الدعاء للإيمان بالمتشابه ظاهرة على القول بأن المتشابه هو الإخبار عن الآخرة أي أنهم كما يؤمنون بالمتشابه يؤمنون بمضمونه والمراد منه وما يؤول إليه. وأما على القول بأنه لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فوجهه أنهم يذكرون يوم الجمع ليستشعروا أنفسهم الخوف من تسرب الزيغ الذي يبسلهم<sup>(١)</sup> في ذلك اليوم. فهذا الخوف هو مبعث الحذر والتوقي من الزيغ. أعادنا الله منه بمنه وكرمه.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴿١٠﴾ كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١١﴾ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُخْشَرُونَ إِنَّ جَهَنَّمَ وَيَسَّ الْمِهَادُ ﴿١٢﴾ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ تَقَاتَلَا فِئَةٌ تَقَاتَلَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَعِزَّةٌ لِأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾﴾.

قال الأستاذ الإمام في تفسير ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً﴾ ما مثاله: يقال إن هذه الآية وما قبلها في تقرير التوحيد سواء كان رداً على نصارى نجران أو كان كلاماً مستقلاً فإن التوحيد لما كان أهم ركن للإسلام

(١) البسل: الحرام، والإبسال: التحريم.



كان مما تعرف البلاغة أن يبدأ بتقرير الحق في نفسه ثم يؤتي ببيان حال أهل المناكرة والجحود ومناشئ اغترارهم بالباطل وأسباب استغنائهم عن ذلك الحق أو اشتغالهم عنه. وأهمها الأموال والأولاد فهي تنبؤهم هنا بأنها لا تغني عنهم في ذلك اليوم الذي لا ريب فيه. إذا يجمع الله فيه الناس ويحاسبهم بما عملوا، بل ولا في أيام الدنيا لأن أهل الحق لا بد أن يغلبوهم على أمرهم وما أحوج الكافرين إلى هذا التذكير أن الجحود إنما يقع من الناس للغرور بأنفسهم وتوهمهم الاستغناء عن الحق فإن صاحب القوة والجاه إذا وعظ بالدين عند هضم حق من الحقوق لا يؤثر فيه الوعظ ولكنه إذا رأى أن الحق له واحتاج إلى الاحتجاج عليه بالدين، فإنه ينقلب واعظاً بعد أن كان جاحداً فهم لظلمة بصيرتهم وغرورهم بما أوتوا من مال وولد وجاه يتبعون الهوى في الدين في كل حال.

قال: فسر مفسرنا (الجلال) «تغني» بتدفع وهو خلاف ما عليه جمهور المفسرين وإنما تغني هنا كيغني في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [يونس: ٣٦] ولا أراك تقول إن معناها لن يدفع من الحق شيئاً وإنما معنى «من» هنا البديلة أي إن أموالهم وأولادهم لن تكون بدلاً لهم من الله تعالى تغنيهم عنه. فإنهم إذا تمادوا على باطلهم يغلبون على أمرهم في الدنيا ويعذبون في الآخرة كما سيأتي في الآية التي تلي ما بعد هذه بل توعدهم في هذه أيضاً بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُم وَقُودُ النَّارِ﴾ الوقود بالفتح (كصبور) ما توقد به النار من حطب ونحوه. قال الأستاذ الإمام هنا: أي إنهم سبب وجود نار الآخرة كما أن الوقود سبب وجود النار في الدنيا أو أنهم مما توقد به، ولا نبحت عن كيفية ذلك فإنه من أمور الغيب التي تؤخذ بالتسليم (راجع تفسير ﴿وقودها الناس والحجارة﴾ [البقرة: ٢٤] ففيها مزيد بيان).

ثم ذكر تعالى مثلاً لهؤلاء الكافرين الذين استغنوا بما أوتوا في الدنيا عن الحق فعارضوه وناهضوه حتى ظفر بهم فقال: ﴿كَذَّابٌ آلُ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ بأن أهلكهم ونصر موسى على آل فرعون ومن قبله من الرسل على أممهم المكذبين ذلك بأنهم كانوا بكفرهم يفسدون في الأرض ولا يصلحون، فما أخذوا إلا بذنوبهم وما نصر الرسل ومن آمن معهم إلا بصلاحهم وإصلاحهم فالله تعالى لا يحابي ولا يظلم ﴿وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ على مستحقه إذ مضت سنته بأن يكون العقاب أثراً طبيعياً للذنوب والسيئات. وأشدّها الكفر وما تفرع عنه فليعتبر المخذولون إن كانوا يعقلون.

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ وَلَٰكِنْ هُمْ فِي آيَاتِنَا لَمُعَدِّينَ﴾ [الأنعام: ١٠٧] «سيغلبون ويحشرون» بياء الغيبة والباقون بقاء الخطاب. وهذا كلام تأكيد لمضمون ما قبله، أي قل يا محمد لهؤلاء المغرورين بحولهم وقوتهم المعتزين

بأموالهم وأولادهم أنكم ستغلبون في الدنيا وتعذبون في الآخرة. قال الأستاذ الإمام كان الكافرون يعتزون بأموالهم وأولادهم فتوعدهم الله تعالى وبين لهم أن الأمر ليس بالكثرة والثروة وإنما هو بيده سبحانه وتعالى. أقول: يشير إلى مثل قوله تعالى: ﴿وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾ [سبا: ٣٥] وكانوا يرون أن كثرة أموالهم وأولادهم تنفعهم في الآخرة إن كان هناك آخرة كما تنفعهم في الدنيا وأنه تعالى يعطيهم في الآخرة كما أعطاهم في الدنيا كما حكاه عنهم في قوله: ﴿أفأريت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً \* أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهداً﴾ [الشمس: ٧٧ - ٧٨] الخ وكقوله في صاحب الجنة أي البستان ﴿ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً \* وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً﴾ [الكهف: ٢٥ - ٢٦] وقد رد القرآن شبهتهم ودعواهم في غير ما موضع.

أما غرورهم بأموالهم وأولادهم في الدنيا وحسبانهم أنهم يكونون بها غالبين أعزاء دائماً فذلك معهود شبهته ظاهرة وأما زعمهم أنهم يكونون كذلك في الآخرة فهو منتهى الطغيان الذي بينه الله تعالى في قوله: ﴿إن الإنسان ليطغى إن رآه استغنى﴾ [الحاقة: ٦] وقد أنفذ الله وعيده الأول في أولئك الكافرين فغلبوا في الدنيا. قيل إن الخطاب لليهود وقد غلبهم المسلمون فقتلوا بني قريظة الخائنين وأجلوا بني النضير المنافقين وفتحوا خيبر، وقيل هو للمشركين وقد غلبهم المؤمنون يوم بدر، وأتم الله نعمته بغلبهم يوم الفتح ولم تغن عن الفريقين أموالهم ولا أولادهم. وسينفذ وعيده بهم في الآخرة فيحشرون إلى جهنم وبئس المهاد ما مهدوا لأنفسهم أو بئس المهاد جهنم. المهاد: الفراش يقال مهد الرجل المهاد إذا بسطه ويقال مهد الأمر إذا هيأه وأعدّه وجعل بعضهم جملة «وبئس المهاد» محكية بالقول أي ويقال لهم بئس المهاد.

﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الَّذِينَ﴾ قرأ نافع ويعقوب «ترونها» بتاء الخطاب والباقون بالياء. يقول تعالى قل يا محمد للمغرورين بأموالهم وأولادهم، وبأعوانهم وأنصارهم: لا تغرنكم كثرة العدد، ولا بما يأتي به المال من العدد، ولا تحسبوا أن هذا هو السبب، الذي يفضي إلى النصر والغلب، فإن في الاعتبار ببعض حوادث الزمان، أوضح آية على بطلان هذا الحسبان؛ فذكر الفئتين أي الطائفتين اللتين التقتا في القتال، هو من قبيل المثال، والجمهور على أن الآية هي ما كان في وقعة بدر.

وقال الأستاذ الإمام: لا يبعد أن تكون الآية تشير إلى وقعة بدر كما قال المفسر (الجلال) ويحتمل أن تكون إشارة إلى وقائع أخرى قبل الإسلام ويرجح هذا إذا كان الخطاب لليهود فإن في كتبهم مثل هذه العبرة كقصة طالوت وجالوت التي تقدمت في

سورة البقرة أقول: (أو قصة جدعون على ما عندهم من التحريف) ويرجح الأول إذا كان الخطاب لمشركي العرب وثبت أن نزول الآية كان بعد وقعة بدر. وقد كانت الفئة الكافرة في بدر ثلاثة أضعاف المسلمة، ويصح أن يكونوا مع ذلك رأوهم مثلهم فقط، لأن الله قللهم في أعينهم كما ورد في سورة الأنفال.

أقول: وهذا التصحيح مبني على القول بأن الرائيين هم الفئة التي تقاتل في سبيل الله وهي المؤمنة وأن المرثيين هم الفئة الكافرة. وعليه الجمهور وقيل إن الرائيين والمرثيين هم المقاتلون في سبيل الله فالمعنى أنهم يرون أنفسهم مثلي ما هم عليه عدداً وقيل إن الرائيين هم الكافرون والمرثيين هم المؤمنون أي أن الكافرين يرون المؤمنين على قلتهم مثلهم في العدد لما وقع في قلوبهم من الرعب والخوف. وقد حاول من قال بهذا تطبيقه على قوله تعالى في خطاب أهل بدر ﴿وَإِذْ يريكُمهم إِذْ التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللکم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولاً وإلى الله ترجع الأمور﴾ [الأنفال: ٤٤] فقال إن المؤمنين قللوا في أعين المشركين أولاً فتجرؤوا عليهم فلما التقوا كثرهم الله في أعينهم ولا يخفى ما فيه من التكلف كل هذا على قراءة الجمهور.

وأما على قراءة نافع فالمعنى ترونها أيها المخاطبون مثلهم وهي لا تنافي قراءة الجمهور وإنما تفيد معنى آخر وهو أن المخاطبين كانوا يرون الكافرين مثلي المؤمنين. فإذا كان الخطاب لمشركي مكة فهو ظاهر لأنه كان منهم من رأى ذلك وعلم به الآخرون وإذا كان لليهود فاليهود كانوا مشرفين أيضاً بكل عناية على ما جرى ببدر وغير بدر من القتال بين المسلمين والمشركين على أن الكلام ليس نصاً في وقعة بدر واليهود قد شهدوا مثل ذلك في الماضي. وقد علم أن القرآن يسند إلى الحاضرين من الأمة عمل الغابرين لإفادة معنى الوحدة والتكافل وظهور أثر الأوائل في الأواخر ورأوا مثله في زمن الخطاب في حربهم للمسلمين. وقوله تعالى: ﴿رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ مصدر مؤكد ليرونها وهو ظاهر إذا كانت الرؤية بصرية وأما إذا كانت علمية اعتقادية، كما ذهب إليه بعضهم. فالمعنى على التشبيه أي تعلمون أنهم مثلهم علماً مثل العلم برؤية العين ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ﴾ من الفتيتين.

وجملة القول: إن الآية ترشد إلى الاعتبار بمثل الواقعة المشار إليها التي غلبت فيها فئة قليلة فئة كثيرة بإذن الله. ولذلك قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ أي لأصحاب الأبصار الصحيحة التي استعملت فيما خلقت لأجله من التأمل في الأمور بقصد الاستفادة منها لا لمن وصفوا بقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقال بعض المفسرين إن الأبصار هنا بمعنى

البصائر والعقول من باب المجاز. وقال بعضهم يعني بأولي الأبصار من أبصروا بأعينهم قتال الفئتين.

وما ذكرته أظهر ولا أحفظ عن الأستاذ الإمام في هذا شيئاً. وإنما تكلم عن العبرة فقال ما مثاله مبسوطاً مزيداً فيه: وجه العبرة أن هناك قوة فوق جميع القوى قد تؤيد الفئة القليلة فتغلب الكثيرة بإذن الله. وقد ورد في القرآن ما يمكن أن نفهم به سنته تعالى في مثل هذا التأييد لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً ويجب أخذه بجملته بل هذه الآية نفسها تهدي إلى السر في هذا النصر. فإنه قال: ﴿فئة تقاتل في سبيل الله﴾ ومتى كان القتال في سبيل الله أي حماية الحق والدفاع عن الدين وأهله فإن النفس تتوجه إليه بكل ما فيها من قوة وشعور ووجدان وما يمكنها من تدبير واستعداد مع الثقة بأن وراء قوتها معونة الله وتأييده، ومما يوضح ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾ \* وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين \* ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطراً ورثاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط﴾ [الأنفال: ٤٥ - ٤٧] أقول وهذا مما نزل في واقعة بدر التي قيل إن الآية التي نفسرها نزلت فيها وإن كان عاماً في حكمه مطلقاً في عبارته. أمر الله تعالى المؤمنين بالثبات وبكثرة ذكره الذي يشد عزائمهم وينهض هممهم وبالطاعة له تعالى ولرسوله. وكان هو القائد في تلك الواقعة - وطاعة القائد ركن من أركان الظفر - ونهاهم عن التنازع وأنذرهم عاقبته وهي الفشل وذهاب القوة وحذرهم أن يكونوا كأولئك المشركين من أهل مكة إذ خرجوا لقتال المسلمين لعله البطر والطغيان ومرآة الناس بقوتهم وعزهم وهم يصدون عن سبيل الله. فبهذه الأوامر والنواهي تعرف سنة الله في نصر الفئة القليلة على الكثيرة. وقال تعالى في هذه السورة أيضاً: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ [الأنفال: ٦٠].

أورد الأستاذ الإمام الآية الأولى من الآيات التي ذكرناها آنفاً وهذه الآية فقط ثم قال: ولا شك أن المؤمنين قد امثلوا أمر الله تعالى في كل ما أوصاهم به بقدر طاقتهم فاجتمع لهم الاستعداد والاعتقاد، فكان المؤمن يقاتل ثابتاً واثقاً والكافر متزلزلاً مائتقاً ونصروا الله فنصرهم وفاء بوعده في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ [محمد: ٧] وقوله: ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾ [الروم: ٤٧] فالمؤمن من يشهد له بإيمانه القرآن وإيتاؤه ما وعد الله المؤمنين لا من يدعي الإيمان بلسانه، وأخلاقه وأعماله وحرمانه مما وعد الله المؤمنين تكذب دعواه. وغزوات الرسول وأصحابه شارحة لما ورد من الآيات في ذلك ونهايك بغزوة أحد، فإنهم لما خالفوا ما أمروا به نزل بهم ما نزل. وهذا أكبر عبرة لمن بعدهم لو كانوا يعتبرون

بالقرآن، ولكنهم أعرضوا عنه ونبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما اختاروا لأنفسهم. ولو عادوا إليه واتحدوا فيه واعتصموا بحبله لفازوا بالعز الدائم والسعادة الكبرى والسيادة العليا في الدنيا والآخرة.

﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَكُفُّ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَ حُسْنِ الْمَتَابِ ﴿١٤﴾﴾

لاتصال هذه الآية بما قبلها وجوه أحدها مبني على القول بأن بضعاً وثمانين آية من أول هذه السورة نزلت في وفد نصارى نجران. وروى أصحاب السير أن هذا الوفد كان ستين راكباً وأنهم دخلوا المسجد النبوي وعليهم ثياب الحبرات<sup>(١)</sup> وأردية الحرير وفي أصابعهم خواتم الذهب وطفقوا يصلون صلاتهم فأراد الناس منعهم فقال النبي ﷺ «دعوهم» ثم عرضوا هديتهم عليه وهي بسط فيها تصاوير ومسوح فقبل المسوح دون البسط. ولما رأى فقراء المسلمين ما على هؤلاء من الزينة تشوفت نفوسهم إلى الدنيا فنزلت الآية. كذا قال بعضهم وهو ما يذكره أهل السير ولا يخفى ضعفه.

وقال الأستاذ الإمام: إن رئيس وفد نجران ذكر في حديثه مع النبي ﷺ أنه يمنع من الاعتراف بأنه هو النبي المبشر به وبصدقه أن هرقل ملك الروم أكرم مشواه وامتعه وأنه يسلبه ما أعطاه من مال وجاه إذا هو آمن. فبين تعالى أن ما زين للناس من حب الشهوات حتى صرفهم عن الحق لا خير فيه.

وقال الإمام الرازي: إنا روينا أن أبا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد ﷺ في قوله، إلا أنه لا يقر بذلك خوفاً من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه. قال: وروينا أنه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود إلى الإسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين في هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا باطلة وأن الآخرة خير وأبقى اهـ.

ومنها ما هو مبني على أن الآيات نزلت في تقرير أمر التوحيد وما يتبعه والاتصال على هذا الوجه أظهر، فإنه بعد ما بين أن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم التي أعرضوا عن الحق لأجلها بين وجه غرورهم بها للتحذير من جعلها آلة للغرور وترك الحق، وللتذكير بأنه لا ينبغي أن تشغل الإنسان عن الآخرة.

ومنها - وهو المختار عند الأستاذ الإمام - أنه لما كان الكلام السابق يتضمن

(١) الحبرات جمع حبرة كعنبه وهي ثوب يمني مخطط. ونجران بلد على سبع مراحل من مكة من جهة اليمن.

وعيد الكافرين جاء بعده بوعد المتقين وجعل له مقدمة بين فيها جميع أصول اللذات التي يتمتع بها الناس بحسب غرائزهم تمهيداً لتعظيم شأن ما بعدها من أمر الآخرة. أقول: يعني أنه ليس المراد ذمها والتنفير عنها، وإنما المراد التحذير من أن تجعل هي غاية الحياة.

والناس في قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ هم المكلفون لأن الكلام في إرشادهم، فلا معنى للبحث في الأطفال هنا والشهوات جمع شهوة وهي انفعال النفس بالشعور بالحاجة إلى ما تستلذه. والمراد بها هنا المشتبهات على طريق المبالغة. وهي شائعة الاستعمال، يقال: هذا الطعام شهوة فلان أي مشتهاه. ومعنى تزيين حبها لهم أن حبها مستحسن عندهم لا يرون فيه شيئاً (قبحاً) ولا غضاضة وقد يحب الإنسان الشيء وهو يراه من الشين لا من من الزين ومن الضار لا من النافع، ويود لذلك لو لم يكن يحبه. ومثل لذلك الإمام الرازي بحب المسلم لبعض المحرمات ومثل له الأستاذ الإمام بحب بعض الناس للدخان على تأذيه منه. فكل من هذين المحبين يود لو انقلب حبه كرهاً وبغضاً، ومن أحب شيئاً ولم يزين له يوشك أن يرجع عن حبه يوماً وأما من زين له حبه لشيء فلا يكاد يرجع عنه لأن ذلك منتهى الحب وصاحبه لا يكاد يفتن لقبحه وضرره إن كان قبيحاً أو ضاراً ولا يحب أن يرجع وإن تأذى به. قال المجنون:

وقالوا لو تشاء سلوت عنها فقلت لهم: وإنني لا أشاء

ولذلك قال تعالى: ﴿أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم﴾ [محمد: ١٤] وقد اختلف المفسرون في إسناد التزيين في هذا المقام فأسنده بعضهم إلى الشيطان، لأن حب الشهوات مذموم لا سيما وقد أطلقت هنا فدخل فيها المحرمات في رأيهم، ولأن حب كثرة المال مذموم في الدين بحسب فهمهم له، ولأنه سمي ذلك متاع الحياة الدنيا وهي مذمومة عندهم، ولأنه فضل عليه ما أعده للمتقين يوم القيامة. ويؤثر هذا الإسناد عن الحسن البصري. وأسنده بعضهم إلى الله تعالى لأنه تعالى أباح الزينة والطيبات وأنكر على من حرم ذلك بقوله: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾ [الأعراف: ٣٢] فجعل إباحتها في الدنيا غير منافية لنيلها في الآخرة، ولأنها قد تكون وسائل للآخرة بتكثير النسل وكثرة الصدقات والمبرات والجهاد.

وعزي هذا القول إلى المعتزلة. وقال بعض المعتزلة بالتفصيل، فقسم الشهوات إلى محمودة ومذمومة أو مباحة ومحرمة. وقال إن الله زين القسم الأول والشيطان زين القسم الثاني.

أقول: وغفل الجميع عن كون الكلام في طبيعة البشر وبيان حقيقة الأمر في نفسه لا في جزئياته وأفراد وقائمه. فالمراد أن الله تعالى أنشأ الناس على هذا وفطرهم عليه. ومثل هذا لا يجوز إسناده إلى الشيطان بحال وإنما يسند إليه ما قد يعد هو من أسبابه كالوسوسة التي تزين للإنسان عملاً قبيحاً. ولذلك لم يسند إليه القرآن إلا تزيين الأعمال قال تعالى: ﴿وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [الأنفال: ٤٨] الآية وقال: ﴿وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾ [الأنعام: ٤٣] وأما الحقائق وطبائع الأشياء فلا تسند إلا إلى الخالق الحكيم الذي لا شريك له. قال عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧] وقال: ﴿كذلك زيننا لكل أمة عملهم﴾ [الأنعام: ١٠٨] فالكلام في الأمم كلام في طبائع الاجتماع وفي هذا المعنى آيات أخرى.

ثم بين المشتبهات التي يحبها الناس وحبها مزين لهم وله مكانة من نفوسهم بقوله: ﴿مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ فهذه ستة أنواع: أولها: النساء وحبهن لا يعلوه حب لشيء آخر من متاع الحياة الدنيا. فهن مطمح النظر وموضع الرغبة وسكن النفس ومنتهى الأنس، وعليهن ينفق أكثر ما يكسب الرجال في كدهم وكدحهم فكم افتقر في حبهن غني؟ وكم استغنى بالسعي للحظوة عندهن فقير؟ وكم ذل بعشقهن عزيز؟ وكم ارتفع في طلب قربهن وضيع؟ ولعل في القارئ من يحب أن يعرف كيف يغنى الفقير ويرتفع الوضيع بسبب حب النساء - إذا كان لا يوجد فيهم من يحتاج إلى معرفة كيف يذل العاشق ويفتقر - فنقول: إن من يحب ذات شرف ورفعة ويرى أنه لا سبيل إلى الاقتران بها إلا بتحصيل المال وتسئم غارب المعالي يوجه جميع قواه إلى ذلك ولا يزال به حتى يناله. ولم يذكر حب النساء للرجال على أن حبهن لهم من نوع حبهم لهن ولكن الحب لا يبرح بالنساء تبريحه بالرجال. فالمرأة أقدر على ضبط حبها وكتمانه وضبط نفسها وحفظ مالها؛ وإنك لتسمع بأخبار المثمين والألوف من الرجال الذين افتقروا أو احتقروا أو جنوا في حب النساء ولا تجد في مقابلتهم عشر نسوة قد منين بمثل ذلك في الرجال.

ثم إن الرجال هم القوامون على النساء لقوتهم وقدرتهم على الحماية والمكسب فإسرافهم في الحب واستهتارهم في العشق له الأثر العظيم في شؤون الأمة وفي إضاعة الحق أو حفظه. فإن قيل: إن حب الولد أشد من حب المرأة فلماذا قدم ذكر النساء؟ أقل إن الأمر ليس كذلك فإن حب الولد - وإن كان لا يزول وحب المرأة قد يزول - لا يعظم فيه الغلو والإسراف كحبها، وكم من رجل جنى عشقه للمرأة على أولاده حتى أن كثيراً من الرجال الذين تزوجوا بأكثر من امرأة فعشقوا واحدة وملوا أخرى قد

أهملوا تربية أولاد المملولة وحرموهم الرزق من حيث أفاضوا نصيبهم على أولاد المحبوبة وهذا من أسباب تحريم التزويج بأكثر من واحدة على من يخاف أن لا يعدل، فكيف بمن يوقن بذلك ويعزم عليه؟ وكم من غني عزيز يعيش أولاده عيشة الفقراء الأذلاء لعشق والدهم لغير أهمهم من نسائه وإن ماتت أمهم ولم يكن للمعشوقة ولد وما هو إلا محض التقرب وابتغاء الزلفى إلى المرأة.

أما السبب في كون حب الرجل للمرأة أقوى من حبها له فهو أن السبب الطبيعي لهذا الحب هو داعية النسل لا قصده والداعية في الرجل أقوى وأشد ولذلك تراه يشغل بها إذا بلغ سنأ أكثر من المرأة على كثرة شواغله الصارفة له عن ذلك وهو هو الذي يطلب المرأة ويبذل جهده وماله في سبيلها موطناً نفسه على أن يمونها ويصونها ويتحمل أثقالها طول الحياة وما عليها هي إلا القبول. فإن طلبت أجملت في الطلب وإن شئت دليلاً آخر على أن داعية النسل فيه أقوى، فتأمل تجده مستعداً لها في كل حال طول عمره والمرأة تفقد هذا الاستعداد في زمن الحيض وبعد سن اليأس من الحيض الذي يكون غالباً من سن الخمسين إلى الخامسة والخمسين. فإذا قبلت المرأة الرجل بعد هذا كان قبولها إياه من باب التودد والعتبى، أو إثارة الذكرى - ولا يدخل في السبب ما هو مسلم عند أكثر الرجال من كون النساء أوفر نصيباً من الحسن وقسماً من القسامة والجمال فإن هذه القضية المسلمة غير صحيحة فإن الرجال أكمل وأجمل خلقاً كما هي القاعدة في سائر الحيوان، إذ نرى أن خلقة الذكر منها أجمل وأكمل من خلقة الأنثى وكما نراه في الشيوخ والعجائز من الناس بل نرى الأبيض القوقاسي يفضل خلقة رجال الزوج على نسائهم لأنه كلما يشتبهى الزنجيات في حال الاعتدال فمعظم حسن المرأة وجمالها إنما جاء من زيادة حب الرجل إياها.

فمن تأمل هذه المعاني والفروق في حب كل من الزوجين للآخر يسهل عليه أن يقول إن المراد بحب النساء حب الزوجية الذي يكون بين المرأة والرجل وذكر أقوى طرفيه لأن قصد التمتع فيه أظهر، وأثره في الصرف عن الحق أو الاشتغال عن الآخرة أقوى، وطوى الطرف الثاني وفعل مثل ذلك في النوع الثاني من الحب المزين للناس وهو حب الولد، فكأن في الآية احتباكاً. وليس عندي في هذه المسألة بل ولا في الآية شيء عن الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلا ما سيأتي في حب الولد.

النوع الثاني حب البنين: أي الأولاد فاكتفى بذكر ما كان حبه أقوى والفتنة به أعظم على طريق التغليب أو لدلالة ما حذف فيما قبله عليه كدلالته هو على ما حذف مما قبله على طريق الاحتباك أو شبه الاحتباك، وأخر في الذكر عن حب النساء لما تقدم ولتأخره في الوجود إذ الأولاد من النساء. قلنا إن العلة الطبيعية لحب النساء أو الأزواج هي داعية النسل، فهذه الداعية تحدث في النفس انفعالاً يحفز صاحبه إلى



الزواج . وأما حب الأولاد فيكاد يكون كحب النفس لا علة له غير ذاته إلا أن نقول إن عاطفة رحمة الوالدين بالولد منذ يولد هي غير عاطفة حبها له وهي علته . ولكن حكمة الخالق في حب الزوجية وحب الولد واحدة وهي تسلسل النسل وبقاء النوع وهي حكمة مطردة في غير الناس من الأحياء . هذا هو حب الولد من حيث هو ولد . وقد يكون للولد محبات أخرى في قلوب الوالدين كحب الأمل في نصرته ومعونته وحب الاعتزاز به وهذا مما يشارك الأولاد فيه غيرهم وإن كان يكون فيهم أقوى لأن وجوه المحبة إذا تعددت يغذي بعضها بعضاً ، وحب الولد من حيث هو ولد يظهر في وقت ذهاب الأمل في فائدته بأشد مما يظهر مع الأمل فيها ، كحال الصغر والمرض . وقد قيل لبعض أصحاب الفطرة السليمة : أي ولدك أحب إليك؟ فقال صغيرهم حتى يكبر ، وغائبهم حتى يحضر ، ومريضهم حتى يبرأ .

أما كون حب البنين أقوى والتمتع به أعظم فله أسباب (منها) الأمل في نصرة الذكر وكفالته عند الحاجة إليه في الضعف والكبر . وقد قلنا آنفاً إن الحب أنواع يغذي بعضها بعضاً (ومنها) كونه في عرف الناس عمود النسب الذي تتصل به سلسلة النسل ، ويبقى به ما يحرصون عليه من الذكر (ومنها) أنه يرجى به من الشرف ما لا يرجى من الأنثى ، كقيادة الجيش وزعامة القوم والنبوغ في العلوم والأعمال (ومنها) ما مضى به العرف من اعتبار نقص الأنثى وخروجها عن الصيانة مجلبة لأكبر العار ، وتوقع ذلك أو تصور احتمال يذهب بشيء من غضاضة الحب فيلحقه الذبول أو الذوي (ومنها) الشعور بأن الأنثى إنما تربي لتنفصل من بيتها وعشيرتها وتتصل بيت آخر تكون عضواً من عشيرته ، فما ينفق عليها وما تعطاه يشبه الغرم وخدمة الغرباء . فمن تأمل هذه الفروق الوجودية وإن لم تكن كلها طبيعية ظهر له وجه تخصيص البنين بالذكر ، ووجه كمال التمتع بهم وكونهم هم الذين قد يغتر بهم الوالد حتى يستغني بهم أو يشتغل بهم وبالجمع لهم عن الحق وينسى الآخرة . على أن حب الوالدية الخالص للبنات قد يكون مساوياً أو أقوى من حب البنين ولكن ما يغذيه ويقويه أقل فهو مثار للفتنة أيضاً كما قال تعالى : ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ [التغابن : ١٥] فذكر الأولاد عامة ولذلك قلنا بأن تخصيص البنين بالذكر ليس للحصر .

وقال الأستاذ الإمام : لمحبة الولد طوران طور الصغر وهو حب ذاتي لهم لا علة له ولا فكر فيه ولا عقل ولا رأي ، بل هو جنون فطري ورحمة ربانية عامة لجميع الحيوانات لا فرق فيها بين الإنسان والهرة . والطور الثاني حب معلول معه فكر وهو المراد بالآية وهو حب الأمل والرجاء بالولد . ولذلك كان خاصاً بالبنين وإنما الحب على قدر الأمل فإذا خاب يضعف الحب ويرث ، وربما انقلب إلى عداوة تستتبع التقاضي وطلب العقاب أو الغرامة كما يقع كثيراً : فرأيه أن لفظ «البنين» لا تغليب فيه

ولا احتباك في مقابلة ما قبله، وكأنه رأى أن في هذا تكلفاً لا حاجة إليه في العبرة.  
النوع الثالث القناطير المقنطرة من الذهب والفضة: أي كثرة المال وهو مما أودع في الغرائز وعلته أن المال وسيلة إلى الرغائب، وموصل إلى الشهوات واللذائذ، ورغائب الإنسان غير محدودة، وأفراد لذائذه غير معدودة، فهو لاستعداده الذي لا ينتهي له يطلب الوسائل إلى رغائب لا تنتهي لها، وهذه الرغائب يتولد بعضها من بعض:

**فما قضى أحد منها لبائنه ولا انتهي أرب إلا إلى أرب**

فلا جرم أن الإنسان لا يستكثر المال مهما كثر، بل أن كثرته هي التي تزيد فيه نهمته، حتى أنه لينسى أنه وسيلة إلى غيره فيجعل جمعه مقصداً يتفنن في طرقه كلما سلك طريقاً عن له من السلوك فيه طرق أخرى. قال عليه السلام «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى أن يكون لها ثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»<sup>(١)</sup> رواه الشيخان من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

والتعبير بالقناطير المقنطرة يشعر بأن الكثرة هي التي تكون مظنة الافتتان لأنها تشغل بالتمتع بها القلب، وتستغرق في تدبيرها الوقت، حتى لا يكاد يبقى في قلب صاحبها منفذ للشعور بالحاجة إلى غيرها من طلب الحق ونصرتة في الدنيا، والاستعداد لما أعده الله للمتقين في الآخرة، وما بعث الله رسولاً في أمة، ولا مصلحاً في قوم، إلا وكان الأغنياء أول من كفر وعاند وأبى واستكبر، وأن مؤمني الأغنياء أقلهم عملاً، وأكثرهم زللاً، قال تعالى: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلنا أموالنا وأهلونا﴾ [الفتح: ١١] وقال: ﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم﴾ [الأنفال: ٢٨] فقدم الفتنة بالأموال على الفتنة بالأهلين، وكأنه إنما أخرج ذكر الأموال هنا عن ذكر النساء والبنين لأن الكلام في طبيعة الحب لا في الاشتغال والفتنة به خاصة، وحب النساء والبنين مقصد وحب المال وسيلة، لا يجعله مقصداً إلا من أعمته الفتنة عن الحقيقة.

ولو أردنا أن نخوض في شرح فتنة الناس بالمال وكيف تشغلهم عن حقوق الله وحقوق الأمة والوطن وحقوق من يعاملهم بل وعن حقوق بيوتهم وعيالهم بل وعن حقوق أنفسهم على أنفسهم بما يثلمون شرفهم أو يقصرون في النفقة التي تليق بهم

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ١٠، ومسلم في الزكاة حديث ١١٦، ١١٩، والترمذي في الزهد باب ٢٧، والمناقب باب ٣٢، وابن ماجه في الزهد باب ٢٧، والدارمي في الرقاق باب ٦٢، وأحمد في المسند ٣/١٢٢، ١٧٦، ١٩٢، ١٩٨، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٧٢، ٣٦٨/٤، ١١٧/٥، ١٣٢، ٢١٩، ٢٢١، ٥٥/٦.

لأطلنا وخرجنا عن حد الوقوف عند بيان كون المال من متاع الحياة الدنيا بمقدار ما نفهم العبرة من الآية، ونكون قد جعلنا الكلام في المال مقصداً كما جعله الأشحة من الأغنياء مقصداً. أما لفظ «القنطار» فمعناه العقدة المحكمة من المال، وهو ما يعبر عنه التجار الآن بالصر أو الصرة. هذا هو الأصل فيه عندي وسائر الأقوال في معناه ترجع إليه، فمنها أنه المال الكثير بعضه على بعض ومنها أنه وزن اثنتي عشر ألف أوقية. وروي مرفوعاً عند ابن جرير أو ألف ومثتا أوقية وروي عن معاذ أو ألف دينار ومثتا دينار، وروي عن أبي مرفوعاً. وقال ابن عباس ثمانون ألف درهم كذا في المخصص، وروي عنه غير ذلك. وقال السدي مئة رطل من ذهب أو فضة وعن قتادة أنه مئة رطل من الذهب أو ٨٠ ألفاً من الورق.

وكان كل هذا مما يطلق عليه لفظ القنطار باختلاف العرف ويشهد له ما قاله ابن سيده في المخصص في بعض الأقوال فيه إذ عزا القول بأنه ألف مثقال من ذهب أو فضة إلى البربر، قال وهو بالسريانية ملء مسك ثور (أي جلده) ذهباً أو فضة. ولكنه ذكر أن أبا عبيد لم يقيده بالسريانية. ونقل عن سيبويه: القنطار عربي وهو رباعي، وقنطار منقطر مكمل على المبالغة اهـ وقيل المقنطرة المحكمة العقدة قيل المضروبة من دنانير أو دراهم، وقيل المنضدة في وضعها وقيل المكنوزة ولا يزال الناس يختلفون في القنطار فهو في الشام مئة رطل برطلهم ورطلهم ٨٠٠ درهم في أكثر البلاد. وفي مصر مئة رطل برطلهم ورطلهم ١٤٤ درهماً.

النوع الرابع الخيل المسومة: ذهب بعضهم إلى أن الخيل المسومة هي الراعية وهو مروى عن ابن عباس وعن سعيد بن جبير والربيع وغيرهم وقيل هي المطهمة الحسان أو المعلمة بالألوان والشيات، وقيل المرسلة على القوم. فالأول من مادة السوم يقال سام الدابة رعاها وأسامها أرهاها وأخرجها إلى المرعى. ومثلها سومها عند هؤلاء وفي سورة النحل: ﴿ومنه شجر فيه تسيمون﴾ [النحل: ٢٠] قال ابن جرير: إن سوم بالتشديد غير مستفيض في كلامهم ورجح أن المسومة بمعنى المعلمة واستشهد له بقول النابغة:

بسمر كالقذاح مسومات عليها معشر أشباه جن

وقال إن معنى المطهمة والمعلمة والرائعة واحد. أقول وكل من الخيل الراعية التي تقتنيها للتجارة والمطهمة التي تقتنيها الكبراء والأغنياء للمفاخرة من متاع الدنيا الذي يتنافس فيه. من الناس من يغلو في حب الخيل حتى يفوق عنده كل حب وقال بعض المفسرين: إن المسومة هنا هي التي ترصد للجهاد وهو قول لا يفيد اللفظ ولا يرضاه السياق.

النوع الخامس الأنعام: وهي الإبل والبقر عرابها وجواميسها والغنم ضأنها

ومعزها. والأنعام مال أهل البادية بها ثروتهم، وفيها تكاثرهم وتفاجرهم، ومنها معاشهم ومرافقهم، ولعله أخرها عن ذكر الخيل المسومة لأن من قدر على اقتناء الخيل المسومة يكون أوغل في التمتع، لأنها من متاع الفضل والزيادة وما كل ذي أنعام يقدر على اقتناء الخيل المسومة ويضاهيه في التمتع بالدنيا، وإلا فإن الأنعام أكثر نفعاً قال تعالى في السورة التي يعدد بها النعم على عباده بعد ذكر خلق الإنسان: ﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم والخيول والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ [النحل: ٥ - ٨].

**النوع السادس الحرث:** أي الزرع والنبات نجمه وشجره على اختلاف أنواعه وهو قوام حياة الإنسان والحيوان في البدو والحضر. وإنما جعله آخر الأنواع في الذكر على أن أولها في شدة الحاجة إليه لأنه لما كان الارتفاق به أعم كانت زينته في القلوب أقل، فهو قلما يكون مانعاً للإنسان عن البحث عن الحق ونصره أو صاداً عن الاستعداد للأخرة وإن من النعم ما هو أعظم من نعمة الحرث وأعم وأشمل وهو الهواء الذي لا يستغني عنه الأحياء لحظة واحدة، سواء منها النبات والحيوان وهو لذلك لا فتنة من التمتع به وقلما يفكر الإنسان بغبطته به أو حاجته إليه ثم قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدُ حُسْنِ الْمَقَابِلِ﴾ أي ذلك الذي ذكر من الأنواع الستة هو ما يستمتع به الناس في حياتهم الدنيا أي الأولى والله عنده حسن المرجع في الحياة الآخرة التي تكون بعد موت الناس وبعثهم فلا ينبغي لهم أن يجعلوا كل همهم في هذا المتاع القريب العاجل، بحيث يشغلهم عن الاستعداد لما هو خير منه في الآجل، كما سيأتي التصريح به في الآية التالية لهذه الآية.

فقد علم مما شرحته أن الكلام في هذه الشهوات بيان لما فطر عليه الناس من حبها وزينه في نفوسهم، وتمهيد لتذكيرهم بما هو خير منها لا لبيان قبحها في نفسها كما يتوهم الجاهل. فإن الله تعالى ما فطر الناس على شيء قبيح بل خلقهم في أحسن تقويم، ولا جعل دينه مخالفاً لفطرته بل موافقاً لها كما قال: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: ٣٠] وكيف يكون حب النساء في أصل الفطرة مذموماً وهو وسيلة إتمام حكمته تعالى في بقاء النوع إلى الأجل المسمى وهو من آياته تعالى الدالة على حكمته ورحمته، كما قال: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآياته لقوم يتفكرون﴾ [الروم: ٢٠] وكان ﷺ يحبهن.

وكيف يكون حب المال مذموماً لذاته والله تعالى قد جعل بذل المال من آيات الإيمان وهو تعالى ينهى عن الإسراف والتبذير في إنفاقه كما ينهى عن البخل به وقد أمتن على نبيه بأنه وجده عائلاً أو فقيراً فأغناه وجعل المال قواماً للأمم ومعزراً للدين ووسيلة لإقامة ركنين من أركانه ومن أعظم أسباب التقرب إليه تعالى . وقد قال ﷺ «إن الله يحب العبد التقي الغني الحفي»<sup>(١)</sup> رواه مسلم في صحيحه . ولا أراني في حاجة إلى الكلام في حب البنين والخييل والأنعام والحرث . فإن الشبهة فيها للغالين في الزهد أضعف . فعلى المؤمن المتقي أن لا يفتتن بهذه الشهوات ويجعلها أكبر همه والشاغل له عن آخرته . فإذا اتقى ذلك واستمتع بها بالقصد والاعتدال والوقوف عند حدود الله تعالى فهو السعيد في الدارين ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ [البقرة: ٢٠١] .

﴿قُلْ أُوذِيكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَعِيزٌ بِالْوَسْبَاءِ ﴿١٥﴾ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمَّاكَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦﴾ الصَّكِرِينَ وَالْفَكِرِينَ وَالْقَلْبِيِّينَ وَالْمُسْتَفِيقِينَ وَالْمُسْتَضْعَبِينَ بِالْأَسْحَابِ ﴿١٧﴾﴾

(القراءات) للعرب في مثل همزتي «أؤنبثكم» أي ما كانت أولاهما مفتوحة والثانية مضمومة أربع لغات، قرىء بها القرآن بإذن الله على لسان رسوله تسهياً عليهم هنا، وفي قوله تعالى: ﴿أنزل﴾ في سورة «ص» وقوله: ﴿ألقي﴾ في سورة القمر وليس في القرآن سواها: إحداهما تحقيق الهمزتين من غير مد بينهما وعليه القراء الكوفيون وابن ذكوان عن ابن عامر وهشام في رواية عنه في السور الثلاث الثانية: تحقيق الهمزتين مع المد بينهما وهي رواية عن هشام في السور الثلاث الثالثة: تحقيق الأولى وتسهيل الثانية مع المد بينهما - والتسهيل قراءة الهمزة بين نفسها وبين حرف حركتها، وهو أن تجعل هنا بين الهمزة والواو - ويعبر بعضهم عن المد بإدخال ألف بين الهمزتين، والمعنى واحد، وهي قراءة قالون الرابعة: تحقيق الأولى وتسهيل الثانية من غير مد، وهي قراءة ورش وابن كثير. وهناك قراءة مركبة من لغتين وهي المد وعدمه مع التسهيل، وهي قراءة أبي عمرو وعن هشام تفريق بين ما هنا وما في القمر و «ص» وهو أنه المد هنا مع التحقيق والقصر هناك معه. وفي قوله تعالى: ﴿رضوان﴾ لغتان ضم الراء وهي قراءة عاصم فيما عدا قوله تعالى: ﴿إلا من اتبع رضوانه﴾ وكسرها وهي قراءة الباقيين في جميع القرآن.

(١) أخرجه مسلم في الزهد حديث ١١، وأحمد في المسند ١/١٦٨، ١٧٧.

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَوْبَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ﴾ الآية بيان وتفصيل لقوله تعالى ﴿والله عنده حسن المآب﴾ وبدأه بالاستفهام لأجل توجيه النفوس إلى الجواب وتشويقها إليه والتنبيه بالشيء التخبير به كالأنباء بمعنى الأخبار وقال في الكليات «النبأ والأنباء لم يردا في القرآن إلا لما له وقع وشأن عظيم» وعلى هذا يكون التعبير بمادة النبأ تشويقاً آخر. وقوله «ذلكم» إشارة إلى ما تقدم ذكره من النساء والبنين وسائر الشهوات المذكورة في الآية السابقة. وكون ما سيأتي في جواب الاستفهام خيراً من تلك الشهوات يشعر بأن تلك الشهوات خير في نفسها أو ليست بشر. والصواب أنها خير ومن أجل نعم الله تعالى على الناس وإنما يعرض الشر فيها كما يعرض في سائر نعمه تعالى على الناس في أنفسهم، كحواسهم وعقولهم وفي غيرها حتى في الشريعة. فالذي يسرف في حب النساء حتى يعطي امرأة أو ولدها حق غيرهما أو يهمل لأجلها تربية ولده من غيرها. أو يترك حق الله وطاعته تقرباً إليها أو يعتدي في ذلك بأن يحب امرأة غيره، هو كمن يستعمل عقله في استنباط الحيل لهضم حقوق الناس وإيذائهم، أو يحتال في نصوص الشريعة ويؤولها حتى يفوت الغرض من الأحكام وتترك الفرائض وتهدم الأركان فسوء سلوك الناس في الانتفاع بالنعم لا يدل على أن النعم شر في ذاتها ولا كون حبها شراً مع القصد والوقوف عند حدود الشريعة والفترة ذلك.

أما الجواب عن الاستفهام فهو قوله: ﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ﴾ جعل ما أعده للمتقين من الجزاء على التقوى نوعين: نوعاً جسمانياً نفسياً وهو الجنات وما فيها من الخيرات والأزواج المطهرات ما يعهد في نساء الدنيا من الشوائب، ونوعاً روحانياً عقلياً وهو رضوان الله تعالى. وقد تقدم تفسير التقوى والجنات والأزواج المطهرة في سورة البقرة ولا يخفى ما في إضافة لفظ رب إلى ضمير المتقين من الإشعار بفضلهم وعناية من رباهم بعنايته وتوفيقه بشأنهم. وأما الرضوان فهو مصدر بمعنى الرضا مع ما في زيادة المبنى من المبالغة في المعنى فكأنه قال ورضوان عظيم من الله لا يشوبه ولا يعقبه سخط وفي سورة التوبة: ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر. ذلك هو الفوز العظيم﴾ [التوبة: ٧٢] وفي هذا من تفضيل الرضوان على نعيم الجنات وما فيها ما لا غاية وراءه، وفي سورة الحديد: ﴿اعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد، كمثل غيث أعجب الكفار نباته<sup>(١)</sup> ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً. وفي الآخرة عذاب شديد، ومغفرة من الله ورضوان،

(١) فسروا الكفار هنا بالزراع. لأنهم يكفرون الحب بالتراب أي يسترونه به.

وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴿ [الحديد: ٢] وهذه الآية أوجز من الآية التي نفسرها على أنها في موضوعها، وفيها من زيادة الفائدة بيان جزاء المسرفين والمعتدين في هذه الشهوات الدنيوية الذين تشغلهم عن حقوق الله وتحملهم على هضم حقوق خلقه، وجزاء المقتصدین الذين يتقون الله في تمتعهم ولا ينسون الله ولا الدار الآخرة. ولعلنا إذا أمهل الزمان وبلغنا سورة الحديد نبين ما في الآية.

وقال الأستاذ الإمام في تفسير الرضوان في الآية: وأكبر من هذه اللذات كلها رضوان الله تعالى، وهذا يدلنا على أن أهل الجنة طبقات ومراتب كما نراهم في الدنيا فمن الناس من لا يفهم معنى رضوان الله تعالى ولا يكون باعثاً له على ترك الشر ولا على فعل الخير، وإنما يفهمون معنى اللذات الحسية التي جربوها فكانت أحسن الأشياء موقعاً من نفوسهم، فهم فيها يرغبون ولأجلها يعملون، ولكن جميع المتقين يعرفون في الآخرة هذه اللذة التي لم يكونوا يعقلون لها معنى في الدنيا.

﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْمُكَابِرِ﴾ قال الأستاذ الإمام رحمه الله: ختم الآية بهذه الجملة للإشعار بأنه ليس كل من ادعى التقوى في نفسه أو بلسانه يكون متقياً. وإنما المتقي عند الله هو من يعلم منه التقوى، وفي هذا تنبيه للناس وإيقاظ لمحاسبة نفوسهم على التقوى لئلا يغشهم العجب بأنفسهم فيحسبونها متقية وما هي بمتقية.

﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا﴾ قال الأستاذ الإمام: وصف أهل التقوى بشأن من شؤونهم، وهو أنهم لتأثر قلوبهم بالتقوى التي هي ثمرة الإيمان تفيض ألسنتهم بالاعتراف بهذا الإيمان في مقام الابتهاال والدعاء. وهذا اختيار منه للقول بأن الكلام وصف للذين اتقوا، ولا يضره الفصل بين الصفة والموصوف وإن كان طويلاً لظهور المراد وعدم الالتباس. ويجوز أن يكون مراده الوصف في المعنى لا في عرف النحاة وهو يصدق على قول بعضهم: إن الكلام مدح أو استثناف بياني، كأنه قيل: من أولئك المتقون الذين لهم هذا الجزاء الحسن؟ فقيل هم الذين يقولون الخ.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَأَقْضِرْنَا لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ أنهم رتبوا طلب المغفرة والوقاية من النار على الإيمان فدل ذلك على أن الإيمان وحده غير كافٍ في استحقاقهما من غير توقف على العمل الصالح. وأقول قد يصح هذا إذا أريد مغفرة الشرك السابق على الإيمان وما تبعه من الذنوب والوقاية من الخلود في النار بذلك. فإن الإسلام يجب ما قبله<sup>(١)</sup> كما ورد. ولا يمكن أن يصح إذا أريد به أن الإنسان قد يكون مؤمناً ولا يعمل صالحاً بل يكون منغمساً في المعاصي والخطايا ثم يكون مستحقاً للمغفرة والوقاية من العذاب. فإن العقل والنقل يحيلان هذا الفرض ذلك أن

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥.

المعروف من سنة الله تعالى في الإنسان أن عقائده الراسخة اليقينية لها السلطان الأعلى على أعماله البدنية. وما الإيمان إلا الاعتقاد اليقيني الراسخ في العقل المهيمن على القلب. ولا عمل إلا عن فكر من العقل أو وجدان من القلب، فأعمال المؤمن يجب أن تكون تابعة لإيمانه لا تستبددونه ولا تتحول على طاعته إلا لنسيان أو جهالة، كغلبة انفعال يعرض ولا يلبث أن يزول وتقضي التوبة على أثره فتمحوه: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾ [النساء: ١٧] فهذا دليل العقل.

وأما النقل فالآيات التي يعسر إحصاؤها. ومنها في المغفرة قوله تعالى: ﴿واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾ [طه: ٨٢] وقوله في حكاية دعاء الملائكة للمؤمنين: ﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم﴾ [غافر: ٨] إلى قوله: ﴿وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته﴾ [غافر: ٩] والفرق بين وعده بالمغفرة وبين حكايته دعاء المستغفرين لا يحتاج إلى بيان، على أن الآية التي نفسرها لا تعارض هذه الآيات وما في معناها بل تؤيدها لأن الدعاء فيها لم يرد به أن كل متق ينطق به نطقاً بلسانه وإنما هو بيان لشأن المتقين الموصوفين بما يأتي في الآية التالية من أكمل صفات المؤمنين. على أنه لو لم يكن الكلام في المؤمنين المتقين ولو لم يوصفوا بعد الدعاء بما يأتي من الصفات بأن قيل: للذين آمنوا عند ربهم الخ الدعاء فقط. لكان لنا أن نقول: إن المراد بالإيمان الإيمان الصحيح الذي تصدر عنه آثاره من ترك المعاصي وعمل الصالحات لتتفق الآية مع سائر آيات القرآن الموافقة للعقل والعلم بطبيعة البشر لإجماع السلف على أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. ولكن القوم غفلوا عن هذا وحجبوا عنه بالتماس ما يؤيدون به مذاهبهم ويفندون به ما خالفها وقد قررنا هذه الحقيقة في الإيمان والعمل من قبل ولا نزال نبديء القول فيها ونعيده لعل التكرار في المقامات المختلفة يؤثر في صخرة التقليد الصماء فيفتتها أو ينسفها نسفاً، فيعود المسلمون إلى إيمان القرآن الذي كان عليه السلف وصفوة علماء الخلف كحجة الإسلام الغزالي في المشرق وشيخ الإسلام ابن تيمية في الوسط والعلامة الشاطبي صاحب الموافقات في المغرب - كل هؤلاء من القرون الوسطى وحسبك بالأستاذ الإمام من المتأخرين.

﴿الْمُكْسِبِينَ وَالْمُكْدِبِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَفْهِينَ وَالْأَسْحَارَ﴾ قال الأستاذ الإمام: وصف الله المتقين بهذه الصفات التي استحقوا بها تلك الدرجات وهو الظاهر على القول بأن قوله «الذين يقولون» وصف للذين اتقوا وكذا على القول بأنه منصوب على المدح. أما على القول بأنه استثناء بياني فالمراد بالوصف الوصف بالمعنى



«والصابرين» منصوب على المدح، والمنصوب على المدح أو الاختصاص ليس كلاماً مقطوعاً مفصلاً مما قبله كما يوهمه تقدير الفعل له. وإنما هو أسلوب بليغ في إيراد الصفة معربة بغير إعراب الموصوف ووجه البلاغة فيه من ثلاثة أوجه أحدها لفظي والآخران معنويان: أما اللفظي فهو أن اختلاف الإعراب يحدث في الذهن حركة جديدة فينتبه فضل انتباه إلى الكلام الجديد. وأما المعنويان فأحدهما بيان مزية خاصة في المقام لما به المدح، كأن يقال هنا في التقدير: وأمدح من هؤلاء الذين يقولون ربنا إننا آمننا. الصابرين والصادقين الخ كأنه يشهد لهم بأنهم بهذه الصفات امتازوا على سائر المؤمنين وصاروا أحق بذلك الوعد. وثانيها تقرير أن هذه الصفات ممدوحة في ذاتها.

تقدم في تفسير سورة البقرة معنى الصبر وكيفية اكتسابه والاستعانة به وقال الأستاذ الإمام: هنا مجموع الآيات الواردة في الصبر تدلنا على أن الصبر هو حبس النفس عند كل مكروه يشق على النفس احتمالها. وأكمل أنواعه الصبر على ملازمة الشريعة في المنشط والمكروه. فعند ما تهب زوابع الشهوات فتزلزل الاعتقاد بقبح المعاصي وسوء عاقبتها يكرن الصبر هو الذي يثبت الإيمان ويقف بالنفس عند الحدود المشروعة لذلك قرن الأمر بالتواصي بالحق بالأمر بالتواصي بالصبر في سورة العصر، والحق هو المقصود الأول من الدين، وهو لا يقوم إلا بالصبر. وكما يحفظ النفس عند حدود الشرع يحفظ شرف الإنسان في الدنيا عند المكروه ويحفظ حقوق الناس أن تغتالها أيدي المطامع. وكتب في تفسير سورة العصر «الصبر ملكة في النفس يتيسر معها احتمال ما يشق احتمالها والرضا بما يكره في سبيل الحق، وهو خلق يتعلق به بل يتوقف عليه كمال كل خلق وما أتى الناس من شيء مثل ما أتوا من فقد الصبر أو ضعفه كل أمة ضعف الصبر في نفوس أفرادها ضعف فيها كل شيء وذهبت منها كل قوة»: وأتى بأمثلة متعددة على ذلك.

ويعلم مما تقدم أن تقديم ذكر الصابرين على ما بعده لأنه كالشرط إذ لا يتم بدونه الصدق والقنوت والإنفاق والاستغفار في الأسحار، وهو الوقت الذي يطيب فيه النوم ويشق القيام. قال الأستاذ الإمام: والصدق يكون في القول والعمل والوصف يقال فلان صادق في عمله صادق في جهاده وصادق في حبه كما يقال صادق في قوله أقول: ويدخل في ذلك الإيمان والنية. والصدق منتهى الكمال في كل شيء، وحسبك في بيان فضل الصدق وجزائه قوله عز وجل: ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون لهم ما يشاؤون عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم أسوأ الذي عملوا ويجزيهم أجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون﴾ [الزمر: ٣٣ - ٣٥] فقد جعل الصدق ملاك الدين كله وجامع حقيقته، وجعل أسوأ الذنوب معه مستحقاً لأن يكفر

ويغفر وأي ذنب يدنس نفس الصادق في إيمانه وأخلاقه وأقواله وأفعاله فيمنعها استحقاق المغفرة؟ أليس أسوأ ما يمكن أن يلزم به الصادق من الذنب بادرة غضب لا تلبث أن تفيء. أو نزوة شهوة لا تمكث أن تسكن، فيكون مس طائف الشيطان ضعيفاً قصير الأمد لا يقوى على إضعاف فضيلة تلك النفس القوية بالصدق ولا على إطفاء نورها.

وقد فسروا القانتين بالمطيعين وبالمداميين على الطاعة والعبادة وتقدم في سورة البقرة أن القنوت هو المداومة على الخشوع والضراعة، أي على روح العبادة ولبابها على صورتها ورسومها فقط والمنفقون معروفون ولم يعين النفقة ولا المنفق عليه فعلم أن المراد بهم المنفقون للمال في جميع الطرق المشروعة من واجبه مستحبة لا يمنعون حقاً ولا يقبضون أيديهم عن شيء من أعمال البر. وفسر مجاهد وغيره المستغفرين هنا بالمصلين لأن أهل التهجد في آخر الليل يطلبون بتهجدهم مغفرة الله ورضوانه فهؤلاء المفسرون يرون أن الاستغفار هو طلب المغفرة بالفعل لا بمجرد حركة اللسان. ومن يقول إنه الطلب باللسان فإنه يجعل من شروطه حضور القلب ولا يقول أحد يعتد بقوله أن استغفار اللسان وحده نافع بل قالوا إن المستغفر من الذنب وهو مصر عليه كالمستهزئ بربه. وفي مثل هذا الاستغفار، الذي يغتر به الجهلة الأغرار، قالت رابعة العدوية: استغفارنا يحتاج إلى استغفار كثير. وروي تفسير الاستغفار هنا بالصلاة في وقت السحر وبصلاة الصبح أي لأول وقتها وقيدته زيد بن أسلم بصلاة الجماعة. وحكمة تخصيص وقت السحر: أن العبادة تكون حينئذ أشق على أهل البداية لأنه الوقت الذي يطيب فيه النوم يعزب الرياء، وأرواح لأهل النهاية لأن النفس تكون أصفى والقلب أفرغ من الشواغل.

ومن مباحث اللفظ النكتة في نسق هذه الأوصاف بالعطف مع أن الأوصاف المعدودة تسرد غير معطوفة. ذكر الأستاذ الإمام عن الزمخشري أن العطف يفيد كمال الموصوفين بهذه الأوصاف. وقال غيره من المفسرين إننا لا نعهد من معاني الواو الكمال في معطوفاتها، ومن عنده ذوق في اللسان يجد في نفسه فرقاً بين المعطوف وغيره وذكر أمثلة منها قول الشاعر:

ولو كان رمحاً واحداً لاتقيته      ولكنّه رمح وثان وثالث

وذكر الفرق بينه وبين ثلاثة رمح أو رمح اثنان ثلاثة وقال إن بيان الفرق ربما لا تفي به العبارة إلا مع الاستعانة بالسليقة ويمكن تقريب ذلك بأن يقال إن الأوصاف المسرودة بغير عطف كالوصف الواحد وأما عطفها فيفيدان كل واحد منها وصف مستقل. أقول وعبارة البيضاوي «وتوسيط الواو بينها للدلالة على استقلال كل واحدة

منها وكمالهم فيها أو لتغاير الموصوفين بها» وهي مبهمة وإيضاح الاستقلال ما قرأت آنفاً. وأما تغاير الموصوفين بها فمعناه هنا إن الذين اتقوا أصناف فمنهم الصابرون ومنهم الصادقون الخ والمراد الممتازون بالكمال في الصبر والصدق الخ وذلك لا يقتضي أن يكون كل صنف عارياً من صفات الآخر. وهذا ما ذهب إليه الرازي إذ قال «وأظن والعلم عند الله من كانت معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل» وعبارته لا تفيد اعتبار كمال كل صنف في وصفه وهو ما لا بد منه.

والتحقيق أن الألفاظ المفردة يمتنع عطفها في مقام سردها مطلقاً لأنها عند ذلك تكون بمثابة الإعداد التي تسرد: واحد اثنان ثلاثة أربعة: الخ ولكنها إذا لم يرد سردها كأن ذكرت للحكم على مدلولاتها ابتداء فلا بد أن تجمع بالعطف. مثال الأول قوله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون﴾ [التوبة: ١١٢] الآية وقوله تعالى في سورة التحريم ﴿أزواجاً خيراً ممنكن مسلمات مؤمنات﴾ [التحريم: ٥] الخ فإن هذه أوصاف سردت للتعريف بها بعد الحكم على الموصوف ومثال الثاني الآية التي فسرها والحكم فيها على الموصوفين ابتداء ويتعين إذن أن تكون منصوبة على الاختصاص. ومثلها ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ [التوبة: ٦٠] الخ فإن المراد الحكم على مدلولات هذه الألفاظ ابتداء. ومن الفرق بين هذا القول وما قبله: أنه يمتنع على هذا أن تكون هذه الألفاظ نعوتاً (نحوية) للذين اتقوا.

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْمَسُوا أَلْسِنَهُ وَمَا أَخْتَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَدِي مَا جَاءَهُمْ أَوْلَاهُمْ نَفْسًا يَبِينُهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ يَأْتِسِرْ اللَّهُ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهَ اللَّهِ وَمَنْ اتَّبَعْنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلْتُمْ إِنْ أَسَلْتُمْ فَقَدْ أَهْتَكُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بَعِيرٌ بِالْإِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾

قرأ نافع والبصري (اتبعتني) بالياء في الوصل خاصة والباقون بحذفها وصلأ ووقفأ بعد ما بين تعالى جزاء المتقين وبين حالهم في إيمانهم ومدح أصنافهم الكاملين في أوصافهم بين أصل الإيمان وأساسه فقال ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ صرح كثير من المفسرين بأن شهادة الله هنا من باب الاستعارة، لأن ما نصبه من الدلائل في الآفاق وفي الأنفس على توحيده وما أوحاه إلى أنبيائه في ذلك يشبه شهادة الشاهدة بالشيء في إظهاره وإثباته. وكذلك شهادة الملائكة عبارة عن إقرارهم بذلك كما قال البيضاوي. زاد أبو السعود وإيمانهم به وجعلها من باب عموم المجاز وشهادة أولي العلم عبارة عن إيمانهم به واحتجاجهم عليه.

وقال بعضهم: إن الشهادة من كل بمعنى واحد لأنها إما عبارة عن الإخبار المقرون بالعلم وإما عبارة عن الإظهار والبيان، وكل ذلك حاصل من الله والملائكة وأولي العلم - فالله تعالى أخبر بتوحيده ملائكته ورسله عن علم وبينه لهم أتم البيان والملائكة أخبروا الرسل وبينوا لهم، وأولو العلم أخبروا بذلك وبينوه عالمين به ولا يزالون كذلك.

وأقول: إن ما قاله الأولون ضعيف وأقرب التفسيرين للشهادة في القول الآخر أولهما. يقال: شهد الشيء إذا حضره وشاهده كقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله ﴿ما شهدنا مهلك أهله﴾ [النمل: ٤٩] ويقال شهد به إذا أخبر به عن مشاهدة بالبصر، وهو الأكثر والأصل أو عن مشاهدة بالبصيرة وهي الاعتقاد والعلم كقوله تعالى حكاية عن أخوة يوسف ﴿وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ [يوسف: ٨١] وذلك أنهم أخبروا أباهم يعقوب بأن ابنه (شقيق يوسف) سرق عن اعتقاد لا عن مشاهدة بالبصر. وإنما سموا اعتقادهم علماً لأنه لم يخطر في بالهم ما يعارض ما رأوه من إخراج صواع الملك من رحل شقيق يوسف بعد ما نودي فيهم بأن الصواع قد سرق. والحاصل أن الشهادة بالشيء هي الإخبار به عن علم بالمشاهدة الحسية أو المعنوية وهي الحجة والدليل وهو المختار هنا. ولكن يرد عليه هنا أنه إثبات للتوحيد بالنقل وهو فرع عنه، لأنه إذا لم يثبت توحيد الله لا يثبت الوحي، ويجاب عنه بأن شهادة الله في كتابه مؤيدة بالبراهين التي قرنها بها وبالآيات على صدق الرسل، وشهادة الملائكة للأنبياء مقرونة بعلم ضروري هو عند الأنبياء أقوى من جميع اليقينيات البديهية. وبتلك الدلائل التي أمروا بأن يحتجوا بها على الناس، وشهادة أولي العلم تقرر عادة بالدلائل والحجج لأن العالم بالشيء لا تعوزه الحجة عليه، على أن الكلام في وحدانية الألوهية والمشارك بها لا يكون معطلاً حتى يقال لا بد من إقناعه بوجود الله قبل إقناعه بشهادته، بل يكون مقراً بوجود الله، وإنما شرکه باتخاذ الوسطاء يكونون بزعمه وسائل بينه وبين الله يقربونه إليه زلفى وبالشفعاء يكونون في وهمه سبباً لقضاء حاجاته وتكفير سيئاته، كما كانت تدين العرب في الجاهلية.

وقد اختلفوا في أولي العلم. فقليل هم الصحابة وقيل علماء أهل الكتاب وذهب الزمخشري إلى أنهم المعتزلة، والرازي إلى أنهم علماء الأصول. وهذا من عجيب الخلاف، فإن أولي العلم لا يحتاجون إلى تعريف ولا تفسير، فهم أصحاب العلم البرهاني القادرون على الإقناع وهم معروفون في هذه الأمة وفي الأمم السابقة.

أما قوله تعالى: ﴿قائماً بالقسط﴾ فمعناه أنه تعالى شهد هذه الشهادة قائماً بالقسط وهو العدل في الدين والشريعة وفي الكون والطبيعة، فمن الأول تقرير العدل في الاعتقاد كالتوحيد الذي هو وسط بين التعطيل والشرك. ومن الثاني جعل سنن

الخليقة في الأكوان والإنسان الدالة على حقية الاعتقاد قائمة على أساس العدل فمن نظر في هذه السنن ونظامها الدقيق يتجلى له عدل الله العام، فالقيام بالقسط على هذا من قبيل التنبيه إلى البرهان على صدق شهادته في الأنفس والآفاق لأن وحدة النظام في هذا العدل تدل على وحدة واضعه. وهذا مما يفند تفسير بعضهم للشهادة بأنها عبارة عن خلق ما يدل على الوحدانية من الآيات الكونية والنفسية. كذلك كانت أحكامه تعالى في العبادات والآداب والأعمال مبنية على أساس العدل بين القوى الروحية والبدنية وبين الناس بعضهم مع بعض. فقد أمر بذكره وشكره في الصلاة وغير الصلاة لترقية الروح وتزكيتة، وأباح الطيبات والزينة لحفظ البدن وتربيته، ونهى عن الغلو في الدين والإسراف في الدنيا وذلك عين العدل، فهذا هو القسط في العبادات والأعمال الدنيوية. وأما القسط في الآداب والأخلاق فهو صريح في القرآن كصراحة الأمر بالعدل في الأحكام قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩] وقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وإذ قد تجلى لك صدق الشهادة فعليك أن تقر بها قائلاً ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تفرد بالالوهية وكمال العزة والحكمة. فلا يغلبه أحد على ما قام به من سنن القسط ولا يخرج شيء منها عن مقتضى الحكمة البالغة.

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ قرأ الجمهور «إن» بالكسر على أن الجملة مستأنفة وقرأها الكسائي بالفتح على أنها تعليل للشهادة بالتوحيد، أي شهد الله أنه لا إله إلا هو، لأن الدين عند الله هو الإسلام له وحده، أو عطف على «أنه» أو بدل منه.

أقول: الدين في اللغة الجزاء، والطاعة والخضوع أي سبب الجزاء. ويطلق على مجموع التكاليف التي يدين بها العباد لله فيكون بمعنى الملة والشرع. وقالوا إن ما يكلف الله به العباد يسمى شرعاً باعتبار وضعه وبيانه ويسمى ديناً باعتبار الخضوع وطاعة الشارع به. ويسمى ملة باعتبار جملة التكاليف. والإسلام مصدر أسلم وهو يأتي بمعنى خضع واستسلم وبمعنى أدى، يقال أسلمت الشيء إلى فلان إذا أديته إليه. وبمعنى دخل في السلم وهو بالفتح والكسر بمعنى الصلح والسلامة وبالتحريك الخالص في الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ [الزمر: ٢٩] أي خالصاً له لا يشاركه فيه من يشاكسه وتسمية دين الحق إسلاماً يناسب كل معنى من معاني الكلمة في اللغة وأظهرها آخرها في الذكر لا سيما في هذا المقام، ويؤيده الآية الآتية وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥] وقد وصف إبراهيم بالإسلام في عدة سور ووصف غيره من النبيين بذلك. يعلم بذلك أن الحصر في قوله: «إن الدين عند الله الإسلام» يتناول جميع الملل التي جاء بها الأنبياء لأنه هو

روحها الكلي الذي اتفقت فيه على اختلاف بعض التكاليف وصور الأعمال فيها وبه كانوا يوصون راجع تفسير: (٢: ١٢٨ و ١٣١ - ١٣٣).

والأستاذ الإمام لم يقل هنا إلا بعض ما قاله هناك وبذلك كله تعلم إن المسلم الحقيقي في حكم القرآن من كان خالصاً من شوائب الشرك بالرحمن، مخلصاً في أعماله مع الإيمان، من أي ملة كان، وفي أي زمان وجد ومكان، وهذا هو المراد بقوله عز وجل: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية وستأتي. ذلك أن الله تعالى شرع الدين لأمرين أصليين (أحدهما) تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات، وقدرتها على التصرف في الكائنات، لتسلم من الخضوع والعبودية لمن هم من أمثالها، أو لما هو دونها في استعدادها وكمالها، و(ثانيهما) إصلاح القلوب بحسن القصد في جميع الأعمال، وإخلاص النية لله وللناس، فمتى حصل هذان الأمران انطلقت الفطرة من قيودها العائقة لها عن بلوغ كمالها في أفرادها وجمعياتها. وهذان الأمران هما روح المراد من كلمة الإسلام. وأما أعمال العبادات فإنما شرعت لتربية هذا الروح الأمري في الروح الخلقى. ولذلك شرط فيها النية والإخلاص ومتى تربي سهل على صاحبه القيام بسائر التكاليف الأدبية والمدنية التي يصل بها إلى المدينة الفاضلة وتحقيق أمنية الحكماء.

آه ما أشد غفلة الناس عن حقيقة الإسلام! أي سعادة للناس تعلو عرفان كل فرد من أفرادهم أنه أوتي من الاستعداد ما أوتيه من يوصفون بالولاية والقداسة، ويدلون بالزعامة والرياسة، فمنهم من يستعبد بها الناس استعباداً روحانياً. ومنهم يستعبدهم بها استعباداً سياسياً، وإخلاص كل فرد من أفرادهم في عمله الديني لله وعمله الدنيوي للناس؟ هذه السعادة هي روح الإسلام وحقيقته حجبتها عن بعضهم الرسوم العملية، والتقاليد المذهبية، وعن آخرين النزعات النظرية، والتقاليد الوضعية، فالأولون يرمون بالكفر أو البدعة كل من خالف مذاهبهم، والآخرون ينزون بالغباوة والتعصب كل من لم يستعذب مشربهم، فمتى يكثرو المسلمون الخالصون المخلصون للأولين والآخريين، فيكونوا حجة الله عليهم وعلى جميع العالمين؛ وآية الوحدة الفاضحة للمختلفين؟؟

﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْوَعْدُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ قيل إن المراد بأهل الكتاب هنا اليهود خاصة وقيل النصارى خاصة. ويدعم هذا القول: أن الآيات نزلت في نصارى نجران كما تقدم. والصواب: أنها عامة لا تخص فريقاً دون آخر. والجملة بيان لسبب خروج أهل الكتاب عن الإسلام الذي جاء به أنبياءهم على ما تقدم في الجملة الأولى، فصاروا مذاهب وشيعاً يقتتلون في الدين والدين واحد لا تفرق فيه ولا مثار للاختلاف بله الاقتتال. وهذا السبب هو البغي وتجاوز الحدود من

الرؤساء . كما فصله الأستاذ الإمام تفصيلاً في تفسير ﴿كان الناس أمة واحدة﴾ [البقرة: ٢١٢] فليراجعه من لم يقرأه ومن كان على علم بالتاريخ وخاصة نشأة المذاهب في كل أمة، وفشو البدع في كل ملة، فهو الذي يفهم كنه المراد من هذه الآية فلولا بغني رؤساء الدين والدنيا ونصر مذهب على مذهب لما تعصب لكل مذهب يشتق من الدين شيعة تنصره وتؤيده في كل مسألة وتقاوم كل من يقاومه وتضللهم متوكئة على علم الدين ومستندة إلى نصوصه بتفسير بعضها بالرأي والهوى وتأويل بعضها وتحريفه أو يوافق المذهب المتحل .

ويجب على المسلم أن لا ينظم الآية في سمط أخبار التاريخ ولا في سلك علم الملل والنحل، أو علم المناظرة والجدل، بل يتلوها متذكراً أنها ما أنزلت إلا هداية وعبرة لمن يؤمن بالقرآن ليتقوا الخلاف في الدين والتفرق فيه إلى شيع ومذاهب اتباعاً لسنن من قبلهم . نحن المسلمون نعتقد أن دين المسيح عليه السلام هو الإسلام الذي بينا معناه آنفاً وإن أساسه التوحيد والتنزيه وأن الرؤساء الروحيين وغير الروحيين، لا سيما الملوك والأخبار الرومانيين، هم الذين بتفرقهم جعلوا ذلك الدين الإلهي الواحد مذاهب ينقض بعضها بعضاً، وأهله شيعاً يفتك بعضهم ببعض، وإنه لولا بغنيهم لما تمزق شمل آريوس واتباعه الذين دعوا إلى التوحيد والتنزيه، بعد فشو الشرك والتشبيه، إذ حكم المجمع الذي ألفه الملك قسطنطين سنة ٣٢٥ م بمقاومة آريوس وإحراق كتبه وتحريم اقتنائها ولما انتشر تعليمه من بعده قضى تيودوسيوس الثاني باستئصال مذهبه وإبادة الأريوسية بقانون روماني صدر في سنة ٦٢٨ م وبقيت مذاهب التثليث يكافح بعضها بعضاً، نعيب ذلك عليهم ولكن يجب علينا أن لا ننسى أنفسنا ولا يغيب عنا ما أصبنا به من الخلاف والتفرق عسى أن يسعى أهل الإيمان الصادق والغيرة في نبذ الاختلاف والشقاق، والعود إلى الوحدة والاتفاق، كما كنا على عهد النبي عليه الصلاة والسلام، وخلفائه الراشدين عليهم الرضوان<sup>(١)</sup> .

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ الدالة على وحدة الدين ووجوب الاعتصام به وحرمة الاختلاف والتفرق فيه وهي المراد بالعلم في قوله: ﴿إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ ﴿فَأَنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ يحاسب من كفر فيجازيه بما يستحق . وقد تقدم تفسير سريع الحساب في سورة البقرة فليراجع .

أما هذا الكفر فهو عبارة عن ترك الإذعان لهذه الآيات والامتنال لها ومن لوازمه تأويلها بما يصرفها عن معناها لتوافق مذاهب أهل التأويل .

(١) قد فصلنا ذلك في محاورات المصلح والمقلد من المجلدين الثالث والرابع من المنار وقد طبعت المحاورات في كتاب ثمنه ٥ قروش وأجرة البريد ٨ مليمات (المؤلف) .

كان النبي ﷺ يدعو اليهود في المدينة إلى ترك ما أحدثوه في ديتهم وما اعتادوه من التحريف والتأويل وإلى الرجوع إلى حقيقته وهي إسلام الوجه لله والإخلاص له في كل عمل كما نطقت هذه الآيات التي ورد أنها نزلت عند مجيء وفد نصارى نجران. فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُوكَ﴾ يعني به أهل الكتاب أو عام أي فإن جادلوك بعد أن جتتهم بالحق اليقين، وأقمت عليه البيئات والبراهين، ودمغت الباطل، بالآيات والدلائل، ﴿فَقُلْ أَتَمَّتْ وَجْهِي<sup>(١)</sup> لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ أي أقبلت عليه بعبادتي مخلصاً له معرضاً عما سواه أنا ومن اتبعني من المؤمنين.

قال الأستاذ الإمام: كأنه يقول إن من يقصد إلى الحجاج بعد تأييد الحق وتفنيده الباطل لا يقصد إلا إلى المجادلة والمشغبة لمحض العناد والمشاكسة وذلك شأن المبطلين وأما طالب الحق فإنه يبخل بالوقت أن يضيع سدى ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾ أي لليهود والنصارى ومشركي العرب وكانوا ينسبون إلى الأم لجهلهم كما تقدم في تفسير سورة البقرة وخص هؤلاء بالذكر - والبعثة عامة - لأنهم هم الذين خاطبهم الرسول بالدعوة بلا واسطة ﴿أَسْلَمْتُمْ<sup>(٢)</sup>﴾ كما أسلمت لما وضحت لكم الحجة أم لا قال البيضاوي ونظيره قوله: «فهل أنتم متتهون» وفيه تعبير لهم بالبلادة أو المعاندة اهـ.

وقال الأستاذ الإمام: الاستفهام للتقريع والمراد بالإسلام روح الدين الذي نزل به الكتاب ومقصده، يعني أنه ليس لهم إلا الرسوم منه ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا﴾ هذا الإسلام ﴿فَقَدْ أَهْتَكَدُوا﴾ قال الأستاذ الإمام: لأن هذا هو روح الدين فمن أصابه فهو على هداية من هذا الوجه فإن غشيه مع ذلك شيء من الباطل الصوري فهو لا يلبث أن يزول متى ظهر له الدليل على بطلانه ولذلك كان إسلامهم هذا لا بد أن يستتبع اتباعك فيما جئت به، لأن من كان كذلك فهو نير القلوب متوجه دائماً إلى طلب الحق، فهو أقرب الناس إلى قبوله متى جاءه وظهر له ﴿وَإِنْ قَوْلَا﴾ معرضين عن الاعتراف بما سألت عنه، لعلمهم أنهم ليسوا على شيء منه، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ﴾ لحقيقة الإسلام، وما أمرت به من الأحكام، ﴿وَاللَّهُ بَعِيرٌ بِالْمَكَادِ﴾ فهو أعلم بمن طمس قلبه فارتكس في شقائه، ووقع اليأس من اهتدائه ومن يرجى له بتوفيق الله من بعد ما لا يرجى له اليوم.

أقول: ومثل هذه الآية نص قاطع في حصر وظيفة الرسول بالبلاغ عن الله وأنه

(١) قرأ نافع وشامي وحفص بفتح ياء (وجهي) والباقون بسكونها.

(٢) في مثل هاتين الهمزتين لغات: تحقيق الأولى وتسهيل الثانية وقرأ بها الحرمان والبصري وهشام في أحد الطريقتين، وتحقيقهما وقرأ بها الباقون وهو الطريق الثاني لهشام، وإبدال الثانية ألفاً وروي عن ورش؛ وإدخال ألف بينهما وقرأ به قالون وبصري وهشام. (المؤلف).



ليس مسيطراً على الناس . ولا جباراً ولا مكرهاً لهم على الإسلام وقد صرحت آيات أخرى بمفهوم الحصر في التبليغ يعرف مواقعها حفاظ القرآن والمكثرون من تلاوته .

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾

قيل إن المراد بهذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ اليهود خاصة وقد نسب إليهم قتل النبيين الذي كان من سابقهم لاعتبار الأمة في تكافلها وجرى لاحقها على أثر سابقها - كالشخص الواحد على ما مر بيانه عن الأستاذ الإمام غير مرة، على أن اليهود همت بقتل النبي ﷺ في زمن نزول الآية والسورة مدنية كما علمت وهم بذلك قومه الأميون من قبل في مكة ثم كان كل من الفريقين حرباً له وهم المعتدون ولذلك قال آخرون إن الآية فيمن سبق ذكرهم من أهل الكتاب والأميين فكل قاتله وقاتل الذين يأمرون بالقسط من المؤمنين به . والظاهر الأول حتى على قراءة حمزة (ويقاتلون الذين) لأن محاولة قتل نبي لا يعبر عنه بيقتلون النبيين والقتال غير القتل ولما في آيات أخرى من إطلاق مثل هذا التعبير على اليهود خاصة ولا حاجة إلى القول بأن المراد مجموع الكافرين الذين يقتل بعضهم النبيين وبعضهم الذين يأمرون بالقسط .

فالآية وما بعدها انتقل إلى خطاب اليهود خاصة فاليهود هم الذين جروا على الكفر بآيات الله من عهد موسى إلى عهد محمد عليهما الصلاة والسلام، وبذلك تشهد عليهم كتبهم قبل القرآن، وعلى قتل النبيين كزكريا ويحيى عليهما السلام ولكن الأستاذ الإمام وجه القول بالعموم وجعله بالنسبة إلى مشركي العرب الذين حاولوا قتل نبي واحد على حد كون قتل النفس الواحدة كقتل جميع الناس .

وقوله تعالى: ﴿بغير حق﴾ بيان للواقع بما يقرر بشاعته وانقطاع عرق العذر دونه وإلا فإن قتل النبيين لا يكون بحق مطلقاً كما يقول المفسرون . وأقول إن هذا القيد يقرر لنا أن العبرة في ذم الشيء ومدحة تدور مع الحق وجوداً أو عدماً لا مع الأشخاص والأصناف . وإذا قلنا إن كلمة «حق» هنا المنفية تشمل الحق العرفي بقاعدة أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم يدخل في ذلك مثل قتل موسى عليه السلام للمصري وإن لم يكن معتمداً لقتله فإذا كانت الشريعة المصرية تقضي بقتل مثله وقتلوه يكون قتله حقاً في عرفهم لا يذمون عليه وإنما تدم شريعتهم إذا لم تكن عادلة واليهود لم يكن لهم حق ما في قتل من قتلوا من النبيين لا حقيقة ولا عرفاً .

﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾ أي الحكماء الذين يرشدون

الناس إلى العدالة العامة في كل شيء ويجعلونها روح الفضائل وقوامها ومرتبتهم في الهداية والإرشاد تلي مرتبة الأنبياء وأثرهم في ذلك يلي أثرهم. ذلك أن جميع طبقات الناس تنتفع بهدي الأنبياء كل صنف بقدر استعداده وأما الحكماء فلا ينتفع بهم إلا بعض الخواص المستعدين لتلقي الفلسفة. ألم تر كيف اصطلم التوحيد وثنية العرب في مدة قليلة بدعوة النبي ﷺ وكيف عجزت دعوة فلاسفة اليونان إلى التوحيد عن مثل ذلك أو ما يقاربه فلم يستجب لهم فيها في الزمن الطويل إلا قليل من طلاب الفلسفة. ذلك بأن دعوة النبي على ما تختص به من التأييد الإلهي وتأثير روح الوحي لها ثلاثة مظاهر بينها الله تعالى في قوله: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل: ١٢٥] فالحكمة ما يدعى به العقلاء وأهل النظر من البراهين والحجج، والموعظة ما يدعى به العوام السذج، والجدل بالتي هي أحسن للمتوسطين الذين لم يرتقوا إلى الاستعداد لطلب الحكمة ولا ينقادون إلى الموعظة بسهولة، بل يبحثون بحثاً ناقصاً فلا بد من الحسنى في مجادلتهم ومخاطبتهم على قدر عقولهم.

وأما الحكماء فإن لهم طريقة واحدة في الدعوة إلى الحق والفضيلة مبنية على طلب العدل في الأفكار والأخلاق. وقد يكون الحكيم الذي يدعو إلى ذلك متديناً ويجري في الإقناع بالدين على الطريقة المذكورة آنفاً وقد يكون غير متدين وهو مع ذلك يدعو إلى القسط والعدل من طريق العقل بحسب ما وصل إليه علمه مع الصدق والإخلاص. والإقدام على قتل هؤلاء دليل على غمط العقل، ومقت العدل، وأقبح بذلك جرماً، وكفى به إثماً، ولم يفسر الأستاذ الإمام الذين يأمرون بالقسط بالحكماء بل قال إن مرتبة هؤلاء تلي مرتبة الأنبياء وقال: إن قوله تعالى: ﴿من الناس﴾ يشعر بقتلهم. وأقول على ما تقدم من الاختيار أنه يشعر بشمول قوله: ﴿الذين يأمرون بالقسط﴾ لمن بلغته دعوة نبي على وجهها فأمن بها ومن لم يكن كذلك وإلا لقال: «والذين يأمرون بالقسط من المؤمنين» وفي هذا من تعظيم شأن الحكمة والعدالة ما فيه من شرف الإسلام وإرشاد أهله إلى أن يكونوا من أهل هذه المرتبة التي تلي مرتبة النبوة: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [البقرة: ٢٦٩].

وقوله: ﴿فَبَيَّنَّاهُمْ بِمَكَادٍ أَلْسِنَةٍ﴾ يحملون مثله على التهكم وعدوه من المجاز بالاستعارة على ما في مفردات الراغب لأن التبشير من البشارة والبشرى وهي الخبر السار تنبسط له بشرة الوجه. وقد يقال إنه ما ظهر أثره في البشرية بانبساط أو انقباض وكآبة ولكنه غلب في الأول. وهذا العذاب يصيب من كان منهم في زمن البعثة في الدنيا ثم يشاركون من سبقهم بمثل ذنوبهم في عذاب الآخرة. وأي الناس أحق

بالعذاب الأليم من هؤلاء القساء الطغاة المسرفين في الشر إسرافاً جعلهم على منتهى البعد عن النبيين والأميرين بالقسط حتى كان منهم الذين قتلوهم بالفعل ومنهم الذين نفوسهم كنفوس من قتلوا وما يمنعهم عن الفعل إلا العجز ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك﴾ [الأنفال: ٢٠] فهذه النفوس قد أحاطت بها خطاياها حتى لم يبق فيها منفذ لنور آيات الله التي بها يبصر الحق ويهتدي إلى إقامة القسط ولذلك قال فيهم:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ فلا ينتفعون بشيء منها لأن العمل الصالح إنما ينفع بحسن أثره في النفس ونفوس هؤلاء قد أوغل فيها الفساد كما تقدم ففقدت الاستعداد والقبول لكل خير. وقد تقدم تفسير مثل هذه الجملة بالتفصيل في سورة البقرة. ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ﴾ ينصرونهم من الله وقد أسلتهم ذنوبهم بما لها من التأثير في إفساد نفوسهم فأى ناصر يدفع عنهم العذاب وهو مما اقتضته طبيعتهم.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْا فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾ فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَبَّ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾

كان سابق الكلام في تقرير التوحيد وإقامة الدلائل عليه وعلى الحشر وبيان ثواب العاملين، وقيام الحجة على المعاندين، لأن البلاغ قد أوضح المحجة للناس فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فحسابهم على الله تعالى. ثم ذكر أشد ما كان من أهل الكتاب الذين تولوا عن الدعوة من قبل إذ كانوا يقتلون الأنبياء والأميرين بالقسط، وفي ذلك تسلية للنبي ﷺ وكان يحزنه إعراضهم، ولذلك التفت إلى خطابه بأعجب شأنهم في الدين لذلك العهد فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْا فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ أخرج ابن أبي حاتم وابن المنذر عن عكرمة عن ابن عباس قال دخل رسول الله ﷺ بيت المدراس على جماعة من يهود فدعاهم إلى الله فقال له نعيم بن عمرو والحارث بن زيد: على أي دين أنت يا محمد؟ قال على ملة إبراهيم ودينه قالا فإن إبراهيم كان يهودياً فقال لهما رسول الله ﷺ: فهلما إلى التوراة فهي بيننا وبينكم. فأنزل الله: ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب - إلى قوله - يفترون﴾ ذكر هذا التخريج السيوطي في لباب النقول وأخرجه أيضاً ابن جرير في تفسيره.

فكتاب الله الذي يدعون إليه هو التوراة على هذا الوجه. قال ابن جرير: وقيل

بل ذلك كتاب الله الذي أنزله على محمد وإنما دعيت طائفة منهم إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينهم بالحق فأبت. روي ذلك عن قتادة وابن جريج ورجح الأول، ومعناه ألم تر يا محمد إلى هؤلاء الذين تعجب لعدم إيمانهم بك على وضوح ما جئت به كيف يعرضون عن العمل بالكتاب الذي يؤمنون به إذا لم يوافق أهواءهم. ووقائع الأحوال في عصر التنزيل تتفق مع كل من القولين. فقد كانوا يتولون عن حكم التوراة إذا خالف أهواءهم كما يفعل أهل كل دين في طور انحلال الدين وضعفه وكانوا ربما تحاكموا إلى النبي ﷺ عازمين على قبول حكمه حتى إذا كان على غير ما أحبوا خالفوه كما فعلوا يوم زنا بعض أشرفهم وحكموه فحكم بينهم بمثل حكم كتابهم فتولوا وأعرضوا عن قبول حكمه لأنهم إنما فزعوا إليه ليخفف عنهم.

أما قوله: «أوتوا نصيباً» فقد علم ما هو تفسيره المختار عندنا فيما تقدم أول السورة من تفسير التوراة والإنجيل وقال الأستاذ الإمام في تفسير هذه الآية إنه مبين لقوله تعالى: «أوتوا الكتاب» وهو بمعنى «لا يعلمون الكتاب إلا أماني» [البقرة: ٧٨] فالنصيب عبارة عن تمسكهم بالألفاظ بتعظيمها وتعظيم ما تكتب فيه مع عدم العناية بالمعاني بفقها والعمل بها.

قال: ولك أن تقول: إن ما يحفظونه من الكتاب هو جزء من الكتاب الذي أوحاه الله إليهم (أو قال الكتب) وقد فقدوا سائرهم وهم مع ذلك لا يقيمونه بحسن الفهم له والتزام العمل به. ولا غرابة في فقد بعض الكتاب فالكتب الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام التي يسمونها التوراة لا دليل على أنه هو الذي كتبها ولا هي محفوظة عنه بل قام الدليل عند الباحثين من الأوروبيين على أنها كتبت بعده بمئات من السنين (أراه قال خمس مئة سنة) وكذلك يقال في سائر الكتب المنسوبة إلى الأنبياء في المجموع الذي يسمونه (الكتاب المقدس) أقول ولا تعرف اللغة التي كتبت بها التوراة أول مرة ولا دليل على أن موسى عليه السلام كان يعرف اللغة العبرانية وإنما كانت لغته مصرية فأين هي التوراة التي كتبها بتلك اللغة ومن ترجمها عنها؟

أما قوله تعالى: «ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ» فللتراخي فيه وجهان أحدهما: استبعاد توليهم لأنه خلاف الأصل الذي يكون عليه المؤمن ثانيها: أنهم إذا دعوا إلى حكم الكتاب يتولى ذلك الفريق بعد تردد وترو في القبور وعدمه وكان من مقتضى الإيمان أن لا يتردد المؤمن في إجابة الدعوة إلى حكم كتابه الذي هو أصل دينه أورده الأستاذ الإمام وقال: على أنهم لم يكتفوا بالتردد حتى تولوا بالفعل ولم يكن التولي عرضاً حدث لهم بعد أن كانوا مقبلين على الكتاب خاضعين لحكمه في كل حال وأن، بل هو وصف لهم لازم بل اللازم لهم ما هو شر منه وهو الإعراض عن كتاب الله في عامة أحوالهم: فجملة «وهم معرضون» ليست مؤكدة للتولي كما قيل

بل هي مؤسسة لوصف الأعراض الذي هو أبلغ منه . وإنما قال «فريق منهم» لأن هذا الوصف ليس عاماً لكل فرد منهم بل كان منهم أمة يهدون بالحق وبه يعدلون . ومنهم الذين آمنوا بالنبى ﷺ .

أقول : وهذا مما عهدنا في أسلوب القرآن من تحديد الحقائق والاحتراس في الحكم على الأمم فتارة يحكم على فريق منهم في مقام بيان شؤونهم وتارة يحكم على أكثرهم وإذا أطلق الحكم في بعض الآيات يتبعه بالاستثناء - استثناء الأقل كقوله ﴿تولوا إلا قليلاً منهم﴾ [البقرة: ٢٤٦] .

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ روى ابن جرير وغيره من المفسرين أن بعض اليهود قالوا ذلك وأن هذه الأيام المعدودات هي أربعون يوماً مدة عبادتهم العجل وقال الأستاذ الإمام : إنه لم يثبت في عدد هذه الأيام شيء وليس في كتب اليهود التي في أيديهم وعد بالآخرة ولا وعيد فكل ما وعدت به على العمل بالكتاب هو الخير والخصب والسلطة في الأرض وما أوعدت به هو سلب هذه النعم وتسليط الأمم عليهم ، ولكن الإسلام بين لنا أن كل نبي أمر بالإيمان باليوم الآخر ووعد وأوعد فهذا هو الحق سواء أوجد في كتبهم أم لم يوجد يعني أننا نعد هذا مما أضاعوه ونسوه على ما بينا في تفسير التوراة والإنجيل قال والجملة عبارة عن استسهال العقوبة والاستخفاف بها اتكالاً على اتصال نسبهم بالأنبياء واعتماداً على مجرد الانتساب إلى الدين وكانوا يعتقدون أن ذلك كاف في نجاتهم ؛ ومن استخف بوعد الدين زاعماً أنه خفيف في نفسه أو أنه غير واقع بمن يستحقه حتماً تزول حرمة الأوامر والنواهي من نفسه فيقدم على ارتكاب المحارم بلا مبالاة ويتهاون في الطاعات المحتملة وهكذا شأن الأمم عندما تفسق عن دينها وتنتهك حرمانه ، ظهر في اليهود ثم في النصارى ثم في المسلمين .

وأقول : لعل المراد بعبارة الآية أنهم كانوا يعتقدون أن الإسرائيلي إذا عوقب فإن عقوبته لا تكون إلا قليلة كما هو اعتقاد أكثر المسلمين اليوم إذ يقولون المسلم المرتكب لكبائر الإثم والفواحش إما أن تدركه الشفاعات ، وإما تنجيه الكفارات وإما أن يمنح العفو والمغفرة بمحض الفضل والإحسان ، فإن فاته كل ذلك عذب على قدر خطيئته ثم يخرج من النار ويدخل الجنة وأما المنتسبون إلى سائر الأديان فهم خالدون في النار كيفما كانت حالهم ومهما كانت أعمالهم . والقرآن لا يقيم للانتساب إلى دين ما وزناً وإنما ينوط أمر النجاة من النار ، والفوز بالنعيم الدائم في دار القرار ، بالإيمان الذي وصفه وذكر علامات أهله وصفاتهم وبالأعمال الصالحة والأخلاق الفاضلة مع التقوى وترك الفواحش ما ظهر منها وما بطن .

وأما المغفرة فهي خاصة في حكم القرآن بمن لم تحط به خطيئته وأما من أحاطت به حتى استغرقت شعوره ورائت على قلبه فصار همه محصوراً في إرضاء شهوته ولم يبق للدين سلطان على نفسه فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون . لهذا يحكم هذا الكتاب الحكيم بأن من يجعل الدين جنسية وينوط النجاة من النار بالانتساب إليه أو الاتكال على من أقامه من السلف فهو مغتر بالوهم، مفتر يقول على الله بغير علم، كما قال هنا ﴿وَعَزَّمُ فِي دِينِهِمْ مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ أي بما زعموا من تحديد مدة العقوبة للأمة في مجموعها وهذا من الافتراء الذي كان منشأ غرورهم في دينهم ومثله لا يعرف بالرأي ولا بالفكر لأنه من أمر عالم الغيب فلا يعرف إلا بوحي من الله وليس في الوحي ما يؤيده ولا يوثق به إلا بعهد منه عز وجل ولا عهد بهذا وإنما عهد الله هو ما سبق في سورة البقرة: ﴿وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة، قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون \* بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون \* والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٨٠ - ٨٢].

ثم توعدهم تعالى على هذا الافتراء بقوله: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْتَهُمْ يَوْمَ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي فكيف يكون حالهم إذا جمعناهم لجزاء يوم لا ريب في مجيئه وهو يوم الدين ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ بأن رأت ما عملته محضراً موفى لا نقص فيه فكان منشأ الجزاء، ومناط السعادة أو الشقاء، دون الانتماء إلى دين كذا ومذهب كذا أو الانتساب إلى فلان وفلان من النبيين والصالحين. ألا إنهم يرون يومئذ أن الجزاء يكون بشيء من داخل نفوسهم لا من شيء خارج عنها. يكون بما أحدثته أعمالهم فيها من الصفات الحسنة أو القبيحة ومقدرة بقدر ذلك. ويرون أن الناس سواء في هذا الجزاء لا امتياز فيه بين الشعوب وإن سمي بعضها بشعب الله. ولا بين الأفراد وإن لقبوا أنفسهم بأبناء الله. بل يرون هنالك العدل الأكمل ولذلك قال ﴿وَهُمْ لَا يظلمُونَ﴾ أي الناس المشار إليهم بلفظ «كل نفس» أي لا ينقص من جزاء أحد بما كسب شيء وإن كان مثقال ذرة.

وقد قال المفسرون في هذه الجملة كلمة أحب التنبيه على ما فيها. قالوا: فيها دليل على أن العبادة لا تحبط وأن المؤمن لا يخلد في النار لأن توفية جزاء إيمانه وعمله لا تكون في النار ولا قبل دخولها. فإذا هي بعد الخلاص منها. والعبادة للبيضاوي ونقلها أبو السعود كعادته. وأقول: إن الكسب هنا ليس خاصاً بالعبادة والإيمان بل هو عام شامل لكل ما عمله العبد من خير وشر فإذا أرادوا أن الآية تدل على أنه لا بد من الجزاء على الكسب، كما هو ظاهر الآية لزمهم أن الكافر إذا أحسن

في بعض الأعمال - ولا يوجد أحد من البشر لا يحسن عملاً قط - وجب أن يجازى عليه وهم لا يقولون بذلك. ولذلك خصصوا وأخرجوا الآية عن ظاهرها وإذا نحن جمعنا بين هذه الآية التي وردت رداً لقول الذين زعموا أنهم لا تمسهم النار إلا أياماً معدودة وآية البقرة التي وردت في ذلك أيضاً علمنا مراد الله في الجزاء على كسب الإنسان بحسبه، وهو أن العبرة بتأثير العمل في النفس. فإذا كان أثره السيئ قد أحاط بعلمها وشعورها واستغرق وجدانها كانت خالدة في النار لأن العمل السيئ لم يدع للإيمان أثراً صالحاً فيها يعدها لدار الكرامة، بل جعلها من أهل دار الهوان بطبيعتها. وإذا لم يصل إلى هذه الدرجة بأن غلب عليها تأثير العمل الصالح أو استوى الأمران، فكانت بين جوريت على كل بحسب درجته كما قررناه آنفاً. وليس عندنا شيء عن الأستاذ الإمام في هذه الآية ولكن ما قلناه موافق لما قرره في سورة البقرة.

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾﴾

روي عن قتادة أن النبي ﷺ سأل ربه أن يجعل ملك فارس والروم في أمته فنزل قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ وقال الأستاذ الإمام ما معناها: إن الكلام متصل بما قبله صح ما قيل في سبب النزول أم لم يصح. والكلام في حال النبي ﷺ مع من خوطبوا بالدعوة من المشركين وأهل الكتاب، فالمشركون كانوا ينكرون النبوة لرجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، كما أنكر أمثالهم على الأنبياء قبله. وأهل الكتاب كانوا ينكرون أن يكون نبي من غير آل إسرائيل وقد عهد في غير موضع من القرآن تسليية النبي ﷺ في مقام بيان عناد المنكرين ومكابرة الجاحدين وتذكيره بقدرته تعالى على نصره وإعلاء كلمة دينه. فهذه الآية من هذا القبيل. كأنه يقول له: إذا تولى هؤلاء الجاحدون عن بيانك، ولم ينظروا في برهانك. وظل المشركون منهم على جهلهم، وأهل الكتاب في غرورهم، فعليك أن تلجأ إلى الله تعالى وترجع إليه بالدعاء والثناء، وتذكر أنه بيده الأمر يفعل ما يشاء، وهذا يناسب ما تقدم في الرد على نصارى نجران من أمره بالالتجاء إليه سبحانه بقوله ﴿فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ أَصَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠].

قال: وعلى هذا التفسير يصح أن يكون الملك بمعنى النبوة أو لازمها ولا شك أن النبوة ملك كبير لأن سلطانها على الأجساد والأرواح، على الظاهر والباطن قال تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مَلَكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤] فإن لم يكن هذا الملك عين النبوة فهو لازمها ونزع الملك على هذا القول عبارة عن

نزعه من الأمة التي كان يبعث فيها الأنبياء، كأمة إسرائيل فقد نزهت منها النبوة ببعثة النبي ﷺ، ويمكن أن يفسر النزع هنا بالحرمان فإنه تعالى يعطي النبوة من يشاء ويحرم منها من يشاء. فإن قيل إن النزع إنما يكون لشيء قد وجد صح أن يجاب عنه بأن هذا على حد قوله تعالى حكاية عن لسان الرسل ﴿قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها﴾ [الأعراف: ٨٩] فإنهم لم يكونوا في ملتهم، إذ يستحيل الكفر على الأنبياء. هذا سياقاً وقد تبع فيه الإمام الرازي إلا أنه زاد عليه كلمة «أو لازمها» والتمثيل غير ظاهر على المعنى الثاني والآية حكاية عن شعيب عليه السلام وهي جواب عن قول قومه ﴿لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا﴾ [الأعراف: ٨٨] فهم قد طلبوا منه وممن آمن معه أن يعودوا في ملتهم وكان أولئك المؤمنون في ملتهم. ففي جوابه عليه السلام تغليب للأكثر وهو متعين. ومثل الرازي أيضاً بقوله تعالى: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة: ٢٥٧] وفيه ما فيه.

أقول: والظاهر المتبادر أن المراد بالملك السلطة والتصرف في الأمور والله سبحانه وتعالى صاحب السلطان الأعلي والتصرف المطلق في تدبير الأمر وإقامة ميزان النظام العام في الكائنات فهو يؤتي الملك في بعض البلاد من يشاء من عباده إما بالتبع لما يختصهم به من النبوة كما وقع لآل إبراهيم، وإما بسيرهم على سننه الحكيمة الموصلة إلى ذلك بأسبابه الاجتماعية كتكوين العصبية كما وقع لكثير من الناس، وينزعه ممن يشاء من الأفراد ومن الأسر والعشائر والفصائل والشعوب بتكبيهم سننه الحافظة للملك، كالعدل وحسن السياسة وإعداد المستطاع من القوة كما نزعه من بني إسرائيل ومن غيرهم بالظلم والفساد. ذلك أننا لا نعرف ما قضت به مشيئته عز وجل إلا من الواقع لأنه لا يقع في الوجود إلا ما يشاء. وقد نظرنا فيما وقع للغابرين والحاضرين ومحصنا أسبابه فالفيناها ترجع إلى سنن مطردة كما قال في هذه السورة: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا﴾ [آل عمران: ١٣٧]. وبين بعض هذه السنن في نزع الملك ممن يشاء وإيتائه من يشاء بمثل قوله تعالى من سورة إبراهيم: ﴿وقال الذين كفروا لرسولهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا، فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين \* ولنسكننكم الأرض من بعدهم﴾ [إبراهيم: ١٣] وقد فصلنا هذا المعنى في سورة البقرة أفضل تفصيل فليراجع الآية ٢٤٧ من شاء.

وبهذا يظهر وجه اتصال الآية بما قبلها وكونها بمثابة الدليل لقوله السابق ﴿قل للذين كفروا ستغلبون﴾ فهي تتضمن تأكيد الوعد بنصر النبي ﷺ وغلب أعدائه من أهل الكتاب والمشركين وقد قال أبو سفيان للعباس يوم رأى جيش المسلمين زاحفاً إلى مكة: لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً: فقال العباس رضي الله عنه: كلا إنها النبوة.



وكان أبو سفيان يعني أن الأمر كله تأسيس ملك وما كان الملك مقصوداً، ولكنه جاء معناه والمراد منه تابعاً أصلاً والفرق عظيم والغرض من النبوة غير الغرض من الملك ولذلك لم يسم الصحابة من جعلوه رئيس ملكهم ومرجع سياستهم ملكاً بل سموه خليفة.

﴿وَتُعْزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ العز والذل معروفان ومن آثار الأول حماية الحقيقة ونفاذ الكلمة ومن أسبابه كثرة الأعوان وملك القلوب بالجاء والعلم النافع للناس وسعة الرزق مع التوفيق للإحسان، ومن آثار الثاني الضعف عن الحماية، والرضى بالضميم والمهانة، كذا قال الأستاذ الإمام. وقد يكون الضعف سبباً وعلّة للذل لا أثراً معلولاً وهو الغالب، ولا تلازم بين العز والملك فقد يكون الملك ذليلاً إذا ضعف استقلاله بسوء السياسة وفساد التدبير حتى صارت الدول الأخرى تفتت عليه كما هو مشاهد. وكم من ذليل في مظهر عزيز، وكم من أمير أو ملك يغر الأغرار ما يروونه فيه من الأبهة والفخفة فيحسبون أنه عزيز كريم وهو في نفسه ذليل مهين فمثله كمثل ملوك ملاهي التمثيل (التياترات) والتشبيه للأستاذ الإمام.

هذا ولا عز أعلى من عز الاجتماع والتعاون على نشر دعوة الحق ومقاومة الباطل إذا اتبع المجتمعون سنة الله تعالى فأعدوا لكل أمر عدته. وقد كان المشركون في مكة واليهود ومنافقو العرب في المدينة يعتزون بكثرتهم على النبي والمؤمنين ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ [المنافقون: ٨] فعسى أن يعتبر المسلمون في هذا الزمان بهذا ويفقهوا معنى كون العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ويحاسبوا أنفسهم وينصفوا منها ليعلموا مكانهم من الإيمان الذي حكم الله لصاحبه بالعزة ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد: ٢٤].

﴿يَبْدِكَ الْخَيْرُ﴾ قال الأستاذ الإمام قدر المفسر (الجلال) هنا كلمة «والشر» هرباً من المعتزلة على أنه ليس في العبارة نفي لكون الشر بيده كما أنه ليس فيها إثبات له فلا معنى لتصادم المذاهب فيها وحسبنا قوله: ﴿إِنَّكَ عَلَنَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي إثبات أن كل شيء بيده لا يعجزه شيء والبلاغة قاضية بذكر الخير فقط سواء كان السبب في نزول الآية خاصاً، وهو ما كان في واقعة الخندق من بشارته ﷺ أن ملك أمته سيبلغ كذا وكذا أو عاماً وهو حال النبي ﷺ مع المنكرين فإنه ما أغرى أولئك المجاحدين بإنكار النبوة والاستهانة بدعوة الحق إلا فقر الداعي وضعف من اتبعه من المسلمين وقتلهم. فأمره الله تعالى أن يلجأ هو ومن اتبعه إلى مالك الملك والمتصرف المطلق التصرف في الإعزاز والإذلال وذكرهم في هذا المقام بأن الخير كله بيده فلا يعجزه أن يؤتي نبيه والمؤمنين من السيادة والسلطان ما وعدهم وأن يعزهم ويعطيهم من الخير ما

لا يخطر ببال الذين يستضعفونهم ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾ [القصص: ٥] على هذا الأصل أمر الله نبيه بأن يدعوهم - والمؤمنون تبع له بهذه الكلمات ويلجؤوا إليه بهذه الرغبة فكان المناسب ذكر الخير الذي وعدوا به فقط وأنه بيده وحده .

وأقول: إنه لا يسند إلى يده تعالى أو يديه إلا النعم الجليلة والمخلوقات الشريفة فلا يقال: إن الشر بيد الله تعالى، على أن جميع ما خلقه الله تعالى ودبره هو خير في نفسه والشر أمر عارض من الأمور الإضافية. فلا توجد حقيقة هي شر في ذاتها وإنما يطلق لفظ الشر على ما يأتي غير ملائم للأحياء ذات الإدراك ولا منطبق على مصالحهم ومنافعهم. وسبب ذلك في الغالب سوء عملهم الاختياري ومن غير الغالب أن تقوض الريح لهم بناء أو يجرف السيل لهم رزقاً وكل من الريح والسيل من أعظم الخيرات في ذاتهما. ومن الخير والنعم ما قدرته السنن الإلهية وأخبر به الوحي من ترتيب العقاب على العمل السيئ. فإن ذلك أعظم مرب للناس وعون لهم على الارتقاء في الدنيا والسعادة في الآخرة. ومن تدبر سورة الرحمن فقه ما نقول. وللإمام ابن القيم كلام في هذه المسألة لا بأس بإيراده هنا. قال في كتاب (شرح منازل السائرين)، ونقله السفاريني في شرح عقيدته ما نصه:

إن الشر كله يرجع إلى العدم أعني عدم الخير وأسبابه المفضية إليه وهو من هذه الجهة شر وأما من جهة وجوده المحض فلا شر فيه مثاله أن النفوس الشريرة وجودها خير من حيث هي موجودة وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها فإنها خلقت في الأصل متحركة لا تسكن، فإن أعينت بالعلم وإلهام الخير تحركت بطبعها إلى خلافه، وحركتها من حيث هي حركة، خير وإنما تكون شراً بالإضافة لا من حيث هي حركة، والشر كله ظلم وهو وضع الشيء في غير موضعه، فلو وضع في موضعه لم يكن شراً. فعلم أن جهة الشر فيه نسبة إضافية ولهذا كانت العقوبات الموضوعة في محالها خيراً في نفسها وإن كانت شراً بالنسبة إلى المحل الذي حلت به لما أحدثت فيه من الألم الذي كانت الطبيعة قابلة لضده من اللذة مستعدة له فصار ذلك الألم شراً بالنسبة إليها وهو خير بالنسبة إلى الفاعل حيث وضعه موضعه فإنه سبحانه لا يخلق شراً محضاً من جميع الوجود والاعتبارات وفي خلقه مصالح وحكم باعتبارات آخر أرجح من اعتبارات مفسده، بل الواقع منحصر في ذلك فلا يمكن في جناب الحق جل جلاله أن يريد شيئاً يكون فساداً من كل وجه وبكل اعتبار لا مصلحة في خلقه بوجه ما. هذا من أبين المحال، فإنه سبحانه بيده الخير والشر ليس إليه، بل كل ما إليه فخير، والشر إنما حصل لعدم هذه الإضافة والنسبة إليه، فلو كان إليه لم يكن شراً فتأمل. فانقطاع نسبه إليه هو الذي صيره شراً.

فإن قلت: لم تنقطع نسبته إليه خلقاً ومشية. قلت هو من هذه الجهة ليس بشر والشر الذي فيه من عدم إمداده بالخير وأسبابه والعدم ليس بشيء حتى ينسب إلى من بيده الخير. فإن أردت مزيد إيضاح في ذلك فاعلم أن أسباب الخير ثلاثة: الإيجاد، والإعداد، والإمداد. فهذه هي الخيرات وأسبابها، فإيجاد هذا السبب خير وهو إلى الله، وإعداده خير وهو إليه أيضاً. فإذا لم يحدث فيه إعداداً ولا إمداداً حصل فيه الشر بسبب هذا العدم الذي ليس إلى الفاعل، وإنما إليه ضده. فإن قلت فهلا أمدته إذ أوجده؟ قلت: ما اقتضت الحكمة إيجاده وإمداده فإنه سبحانه يوجد ويمده وما اقتضت الحكمة إيجاده وترك إمداده أوجده بحكمته ولم يمده بحكمته. فإيجاد خير والشر وقع من عدم إمداده.

فإن قلت: فهلا أمد الموجودات كلها؟ فالجواب: هذا سؤال فاسد يظن مورد أن تساوي الموجودات أبلغ في الحكمة وهذا عين الجهل، بل الحكمة كل الحكمة في هذا التفاوت العظيم الواقع بينها. وليس في خلق كل نوع منها تفاوت فكل نوع منها ليس في خلقه من تفاوت. والتفاوت إنما وقع بأمور عدمية لم يتعلق بها الخلق وإلا فليس في الخلق من تفاوت قال رحمه الله تعالى: فإن اعتاض ذلك عليك ولم تفهمه حق الفهم فراجع قول القائل:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع<sup>(١)</sup>

﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ أي تدخل طائفة من الليل في النهار، فيقصر الليل من حيث يطول النهار، وتدخل طائفة من النهار في الليل فيطول هذا من حيث يقصر ذلك. أي إنك بحكمتك في تدبير الأرض وتكويرها وجعل الشمس بحسبان تزيد في أحد الجديدين ما يكون سبباً لنقص الآخر فلا ينكر على قدرتك وحكمتك أن تؤتي النبوة والملك من تشاء كمحمد وأمه وتنزعهما ممن تشاء كبني إسرائيل. فإنك تتصرف في شؤون الناس كما تتصرف في الليل والنهار.

﴿وَتُخْرِجُ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ وَتُخْرِجُ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ﴾ كالعالم من الجاهل والصالح من الطالح والمؤمن من الكافر ﴿وَتُخْرِجُ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ﴾ كالكافر من المؤمن والجاهل من العالم والشرير من الخير وقد مثل المفسرون للحياة الحسية بخروج النخلة من النواة والعكس وخروج الإنسان من النطفة والطيور ونحوه من البيضة وبالعكس والتمثيل صحيح وإن أثبت علماء هذا الشأن أن في النطفة حياة وكذا في البيضة والنواة لأن هذه الحياة اصطلاحية لأهل الفن في عرفهم دون العرف العام الذي جاء التنزيل به. ومن الأمثلة الصحيحة

(١) البيت من الوافر، وهو لعمر بن معد يكرب في ديوانه ص ١٤٥، وتاج العروس (زمع)، (طوع)، (ودع)، والأصمعيات ص ١٧٥.

في العرفين خروج النبات من التراب . وقد جاء القرآن بتسمية ما يقابل الحي ميتاً سواء كانت الحياة حسية أو معنوية وسواء كان ما أطلق عليه لفظ الميت مما يعيش ويحيا مثله أم لا وهو استعمال عربي صحيح فصيح .

والجملة كسابقها مثال ظاهر لكونه تعالى مالك الملك يؤتي الملك من يشاء الخ ما في الآية السابقة وكل شيء عنده بمقدار . فقد أخرج من العرب الأميين ، خاتم النبيين والمرسلين ، كما أخرج من سلائل الأنبياء والصديقين ، أولئك الأشرار المفسدين ، ذلك أن سننه تعالى في الاجتماع قد أعدت الأمة العربية لأن يظهر خاتم النبيين منها - أعدتها لذلك بارتقاء الفكر واستقلاله وبقوة الإرادة واستقلالها حتى صارت هذه الأمة أقوى أمم الأرض استعداداً لقبول الدين الذي هدم بناء التقليد والاستعباد ، واستبدل به بناء الاستدلال والاستقلال ، من حيث كان بنوا إسرائيل كغيرهم من الأمم يرسفون في قيود التقليد للأحبار والرهبان ، مرتكسين في أغلال الاستبداد من الملوك والحكام فما أعطى سبحانه ما أعطى ونزع ما نزع إلا بإقامة السنن التي هي قوام النظام ومناط الإبداع والأحكام ﴿وَاللَّهُ يَرِزُّكَ مِنْ يَشَاءِ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ يطلب منه ، لأن الأمر كله بيده ، وليس فوقه أحد يحاسبه ، أو بغير تضييق ولا تقتير ، أو بغير حساب من هذا المرزوق ولا تقدير ، ولكنه بقدر وحساب ، ممن وضع السنن والأسباب .

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتَةً وَيَعِدْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ قُلْ إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَرُوهُ يَعَلَمَهُ اللَّهُ وَيَسْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾ يَوْمَ تَعْلَمُ كُلُّ نَفْسٍ مَأْوِيلَهَا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ تُحْضَرُهَا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَعِدْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٣٠﴾﴾

قال الأستاذ الإمام ما مثاله : جاء قوله تعالى : ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بعد تلك الآية التي نبه الله فيها النبي والمؤمنين إلى الالتجاء إليه معترفين أن بيده الملك والعز ومجامع الخير والسلطان المطلق في تصريف الكون يعطي من يشاء ويمنع من يشاء . فإذا كانت العزة والقوة له عز شأنه فمن الجهل والغرور أن يعتز بغيره من دونه ، وأن يلتجئ إلى غير جنابه ، أو يذل المؤمن في غير بابه ، وقد نطقت السير بأن بعض الذين كانوا يدخلون في الإسلام كان يقع منهم قبل الاطمئنان بالإيمان اغترار بعزة الكافرين وقوتهم وشوكتهم فيوالونهم ويركنون إليهم وهذا أمر طبيعي في البشر .

قال وذكروا في سبب نزول الآية أنها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة . وقصته

معروفة . وقيل إنها نزلت في ابن أبي ابن سلول (زعيم المنافقين) وقيل في جماعة من الصحابة كانوا يوالون بعض اليهود ومهما كان السبب في نزولها فإننا نعلم أن من طبيعة الاجتماع في كل دعوة أن يوجد في المستجيبين لها القوي والضعيف، على أن مظاهر القوة والعزة تغر بعض الصادقين وتؤثر في نفوس بعض المخلصين فما بالك بغيرهم؟ ولذلك نهى الله تعالى المؤمنين عن اتخاذ الأولياء من الكافرين . وقد ورد بمعنى هذه الآية آيات أخرى فلا بد من تفسيرها تفسيراً تتفق به معانيها .

أقول: قصة حاطب التي أشار إليها مسندة في الصحيحين وغيرهما وملخصها: أن حاطباً كتب كتاباً لقريش يخبرهم فيه باستعداد النبي ﷺ للزحف على مكة إذ كان يتجهز لفتحها وكان يكتفم ذلك لبيغت قريشاً على غير استعداد منها فتضطر إلى قبول الصلح وما كان يريد حرباً . وأرسل حاطب كتابه مع جارية وضعته في عقاس شعرها فأعلم الله نبيه بذلك فأرسل في أثرها علياً والزبير والمقداد وقال: «انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ظعينة معها كتاب فخذوه منها» فلما أتى به قال: «يا حاطب ما هذا؟» فقال: يا رسول الله لا تعجل عليّ! إني كنت حليفاً لقريش ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون أهلهم وأموالهم فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي ولم أفعله ارتداداً عن ديني ولا رضى بالكفر بعد الإسلام . فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنه قد صدقكم» واستأذن عمر النبي ﷺ في قتله فلم يأذن له . قالوا وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم﴾ [المتحنة: ١] الخ . ولم أر أحداً قال إن الآية التي نفسرها نزلت في قصة حاطب فلعل ما قاله الأستاذ الإمام سهو سببه أن هذه الآية وما نزل في قصة حاطب يشتركان في النهي عن موالات الكافرين، وما نزل في قصة حاطب وهو معظم سورة المتحنة يفسر لنا أو يفصل جميع الآيات التي وردت في النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء، لأن ما في سورة المتحنة مفصل وهو من آخرها أو آخرها نزولاً وما عداه مجمل يبينه المفصل .

يزعم الذين يقولون في الدين بغير علم، ويفسرون القرآن بالهوى في الرأي، أن آية آل عمران وما في معناها من النهي العام والخاص كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾ [المائدة: ٥٠] يدل على أنه لا يجوز للمسلمين أن يحالفوا أو يتفقوا مع غيرهم، وإن كان الخلاف أو الاتفاق لمصلحتهم، وفاتهم أن النبي ﷺ كان محالفاً لخزاعة وهم على شركهم، بل يزعم بعض المتحمسين في الدين على جهل أنه لا يجوز للمسلم أن يحسن معاملة غير المسلم أو معاشرته أو يثق به في أمر من الأمور وقد جاءتنا ونحن نكتب في هذه المسألة إحدى

الصحف فرأينا في أخبارها البرقية أن الأفغانيين المتعصبين ساخطون على أميرهم أن عاشر الإنكليز في الهند وواكلهم ولبس زي الإفرنج وأنهم عاقدوا اجتماعاً حكموا فيه بكفره ووجوب خلعهم من الإمارة، فأرسلت الجنود لتفريق شملهم. فأمثال هؤلاء المتحمسين الجاهلين؛ أضر الخلق بالإسلام والمسلمين، بل أبعد عن حقيقته من سائر العالمين، وماذا فهم أمثال أولئك الأفغانيين من القرآن على عجمتهم وجهلهم بأساليبه وبعمل الصدر الأول به.

قال الأستاذ الإمام في تفسير الآية ما مثاله مبسوطاً: الأولياء الأنصار والاتخاذ يفيد معنى الاصطناع، وهو عبارة عن مكاشفتهم بالأسرار الخاصة بمصلحة الدين وقوله: ﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ قيد في الاتخاذ. أي لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء، وأنصاراً في شيء تقدم فيه مصلحتهم على مصلحة المؤمنين أي كما فعل حاطب بن أبي بلتعة (رضي الله عنه) لأن في هذا اختياراً لهم وتفضيلاً على المؤمنين بل فيه إغانة للكفر على الإيمان ولو بطريق اللزوم ومن شأن هذا أن لا يصدر من مؤمن ولو كان فيه مصلحة خاصة له. ولذلك هم عمر رضي الله عنه بقتل حاطب وسماه منافقاً لولا أن نهاه ﷺ عن ذلك وذكره بأنه من أهل بدر.

أقول: وإذا كان الشارع لم يحكم بكفر حاطب في موالة المشركين التي هي موضع النهي فكيف نكفر باسم الإسلام مثل أمير الأفغان الذي لم يفعل إلا ما أباحه الله له من أكل ولباس ومجاملة لحكومة من أهل الكتاب وهم أقرب إلينا من المشركين ومجاملته لها ليست موالة لها من دون المؤمنين (أي ضدهم كما يقول أهل العصر) وإنما هي موالة لمصلحتهم التي تتفق مع مصلحتها وهم أخرج إليها منها إليهم.

أعود إلى كلام الأستاذ الإمام: وقال تعالى في آية أخرى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] الآية فالموادة مشاركة في الأعمال فإن كانت في شأن من شؤون المؤمنين من حيث هم مؤمنون والكافرين من حيث هم كافرون فالممنوع منها ما يكون فيه خذلان لدينك وإيذاء لأهله أو إضاعة لمصالحهم وأما ما عدا ذلك كالتجارة وغيرها من ضروب المعاملات الدنيوية فلا تدخل في ذلك النفي لأنها ليست معاملة في محادة الله ورسوله أي في معاداتهما ومقاومة دينهما.

أقول: وإذا رجع المؤمن إلى سورة الممتحنة التي فصلت فيها هذه المسألة ما لم تفصل في غيرها بحد الآية الأولى - وقد تقدم صدرها في قصة حاطب - تقيد النهي عن موالة أعداء الله ورسوله وإلقاء المودة إليهم بكونهم كفروا كفوفاً حملهم على إخراج الرسول والمؤمنين من وطنهم لأنهم مؤمنون بالله. فكل شعب حربي يعامل

المؤمنين مثل هذه المعاملة تحرم موالاته قطعاً. ثم وصف هؤلاء الذين نهى عن موالاتهم بأنهم إن يثقفوا المؤمنين يعادوهم ويؤذوهم بأيديهم وألسنتهم ثم قال: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة، والله قدير والله غفور رحيم لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم إن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ [المتحنة: ٧ - ٩] فالبصير يرى أن القرآن يجعل المودة بين المؤمنين وأولئك المشركين الذين آذوا الرسول ومن آمن به أشد الإيذاء وأخرجوهم من ديارهم وبين هؤلاء المؤمنين - مرجوة. وقال إنه لا ينهاهم عن البر والقسط إلى من ليسوا كذلك من المشركين وهم أشد الناس عداوة للمؤمنين أيضاً وأبعد عنهم من أهل الكتاب ثم أكد ذلك بحصر النهي في الذين قاتلوهم في الدين، أي لأنهم مسلمون وأخرجوهم من ديارهم وساعدوا على إخراجهم منها ولكنه خص هذا النهي بتوليهم ونصرهم لا بمجاملتهم وحسن معاملتهم. بالبر والإحسان والعدل. وهذا منتهى الحلم والسماح بل الفضل والكمال.

ولا تنس أن هذه الآيات نزلت قبل فتح مكة، وكان المشركون في عنفوان طفوانهم واعتدائهم وقد عمل عليه الصلاة والسلام يوم الفتح بهذه الوصايا فعفا عن قدرة، وحلم عن عزة وسلطة، وقال «أنتم الطلقاء» وأحسن إلى المؤمن والكافر والبر والفاجر. ومثله أهل للفضل والإحسان. ولقد كان للمؤمنين فيه أسوة حسنة ولكن بعد متحسرو المسلمين اليوم عن سنته وعن كتاب الله الذي تأدب هو به. اللهم اهد هؤلاء المسلمين بهداية كتابك ليكونوا بحسن عملهم حجة له، بعد ما صار أكثرهم بسوء العمل حجة عليه.

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ فيتخذ الكافرين أولياء وأنصاراً من دون المؤمنين فيما يخالف مصلحتهم من حيث هم مؤمنون ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ أي فليس من ولاية الله في شيء. قاله البيضاوي وغيره. وولاية الله من العبد طاعته ونصر دينه ومن الله مشوبته ورضوانه. وقال الأستاذ الإمام: معنى العبارة أنه يكون بينه وبين الله غاية البعد أي تنقطع صلة الإيمان بينه وبين الله تعالى. أي فيكون من الكافرين كما قال في آية أخرى: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ [المائدة: ٤٥] أو معناه فيكون عدو الله، وقد صرح بذلك الأستاذ. وقوله: ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾<sup>(١)</sup> استثناء من أعم الأحوال أي

(١) قرأ الكسائي تقاة بالإمالة ونافع وحمزة بين التضمين والإمالة والباقون بالتضمين وقرأ يعقوب تقية. والتقية مصدر كالتقوى أو اسم مصدر والتقية بتشديد الياء ما يتقى.

أن ترك موالاة الكافرين على المؤمنين حتم في كل حال إلا في حال الخوف من شيء تتقونه منهم فلکم حينئذ أن توالوهم بقدر ما يتقي به ذلك الشيء، لأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح. وهذه الموالاة تكون صورية لأنها للمؤمنين لا عليهم. والظاهر أن الاستثناء منقطع، والمعنى ليس لكم أن توالوهم على المؤمنين ولكن لكم أن تتقوا ضررهم بموالاتهم. وإذا جازت موالاتهم لاتقاء الضرر فجوازها لأجل منفعة المسلمين يكون أولى. وعلى هذا يجوز لحكام المسلمين أن يحالفوا الدول غير المسلمة لأجل فائدة المؤمنين بدفع الضرر أو جلب المنفعة وليس لهم أن يوالوهم في شيء يضر بالمسلمين وإن لم يكونوا من رعيتهن. وهذه الموالاة لا تختص بوقت الضعف بل هي جائزة في كل وقت.

أقول: وقد استدل بعضهم بالآية على جواز التقية وهي ما يقال أو يفعل مخالفاً للحق، لأجل توقي الضرر ولهم فيها تعريفات وشروط وأحكام، فقليل إنها مشروعة للمحافظة على النفس والعرض والمال. وقيل لا تجوز التقية لأجل المحافظة على المال وقيل إنها خاصة بحال الضعف. وقيل بل عامة وينقل عن الخوارج أنهم منعوا التقية في الدين مطلقاً، وإن أكره المؤمن وخاف القتل لأن الدين لا يقدم عليه شيء ويرد عليهم وقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين﴾ [النحل: ١٠٦] فمن نطق بكلمة الكفر مكرهاً وقاية لنفسه من الهلاك لا شارحاً بالكفر صدراً ولا مستحسباً للحياة الدنيا على الآخرة لا يكون كافراً بل يعذر كما عذر عمار بن ياسر وفيه نزلت هذه الآية وكما عذر الصحابي الذي قال له مسيلمة الكذاب أتشهد أنني رسول الله؟ قال نعم، فتركه وقتل رفيقه الذي سأله هذا السؤال فقال: إني أصم ثلاثاً.

وينقل عن الشيعة أن التقية عندهم أصل من أصول الدين جرى عليه الأنبياء والأئمة. وينقل عنهم في ذلك أمور متناقضة مضطربة وخرافات متسغربة وقلما يسلم نقل المخالف من الظنة، لا سيما إذا كان نقله بالمعنى. وليس في تفسيرنا هذا موضع للمناقشات والجدل في مسائل الخلاف. وقصارى ما تدل عليه هذه الآية أن للمسلم أن يتقي ما يتقى من مضره الكافرين وقصارى ما تدل عليه آية سورة النحل ما تقدم آنفاً وكل ذلك من باب الرخص لأجل الضرورات العارضة لا من أصول الدين المتبعة دائماً ولذلك كان من مسائل الإجماع وجوب الهجرة على المسلم من المكان الذي يخاف فيه من إظهار دينه ويضطر فيه إلى التقية. ومن علامة المؤمن الكامل أن لا يخاف في الله لومة لائم قال تعالى: ﴿فلا تخشوا الناس واخشوني﴾ [المائدة: ٤٤]



وقال: ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ [آل عمران: ١٧٥] وكان النبي وأصحابه يتحملون الأذى في ذات الله ويصبرون.

وأما المداراة فيما لا يهدم حقاً ولا يبني باطلاً فهي كياسة مستحبة يقتضيها أدب المجالسة ما لم تنته إلى حد النفاق، ويستجر فيها الدهان والاختلاق، وتكون مؤكدة في خطاب السفهاء تصوناً من سفههم، واتقاء لفحشهم، وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت «استأذن رجل على رسول الله ﷺ وأنا عنده فقال: بشس ابن العشيرة أو أخو العشيرة. ثم أذن له فالأن له القول، فلما خرج قلت يا رسول الله قلت ما قلت، ثم ألتت له القول فقال: يا عائشة إن من أشر الناس من يتركه الناس - أو يدعه الناس - اتقاء فحشه»<sup>(١)</sup> رواه البخاري في صحيحه وفيه من حديث أبي الدرداء «إنا لنكشر في وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم»<sup>(٢)</sup> وفي رواية الكشميهني «وإن قلوبنا لتقليهم» أي تبغضهم. ولا يجهل أحد أن إلانة القول أو الكشر في الوجوه أي التبسم هما من أدب المجلس ينبغي بذلهما لكل جليس ولا يعدان من النفاق ولا من الدهان ولا ينافيان أمر الله لنبيه بالأغلال الكافرين لأنه ورد في مقام الأمر بالجهاد لدفع إيذاتهم وحماية الدعوة وبيان حقيقتها وقد كان ﷺ أحسن الناس أدباً في مجلسه وحديثه.

﴿وَيَعِزُّكُمْ اللَّهُ تَفَكُّرٌ﴾ روي عن ابن عباس أن معناه عقاب نفسه. وذكر النفس ليعلم أن الوعيد صادر منه، وهو القادر على إنفاذه إذ لا يعجزه شيء وسيأتي في تفسير الجملة كلام آخر في الآية التي تلي ما بعده هذه ﴿وَلِلَّهِ الْمَصِيرُ﴾ فلا مهرب منه. قالوا وفيه تهديد عظيم يشعر بتناهي المنهي عنه عن الموالاة في القبح.

ثم قال: ﴿قُلْ إِنْ تُخَفُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ بُدُّوا يَعْلَنَهُ اللَّهُ وَيَسْمَعُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ المراد بما في الصدور ما في القلوب من الانشراح والميل للكفر أو الكره له والنفور منه، فهو كقوله تعالى في الآية التي ذكرت آنفاً: ﴿إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مِنْ شَرِّ الْكُفْرِ صَدْرًا﴾ الخ أي أنه سبحانه يعلم ما تنطوي عليه نفوسكم وما تختلج به قلوبكم إذ توالون الكافرين أو توادونهم وإذ تتقون منهم ما تتقون فإن كان ذلك بميل إلى الكفر جازاكم عليه وإن كانت قلوبكم مطمئنة بالإيمان غفر لكم ولم يؤاخذكم على عمل لا جنائية فيه على دينكم ولا إيذاء لأهله فهو يجازيكم على حسب علمه المحيط بما في السموات والأرض لأنه الخالق لما في

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ٤٨، ومسلم في البر حديث ٧٣، وأبو داود في الأدب باب ٥، والترمذي في البر باب ٥٩، وأحمد في المسند ٣٨/٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب باب ٨٢.

السموات والأرض «ألا يعلم من خلق» وهذا كالدليل على علمه بما في صدورهم لأنه عام ودليله ظاهر في النظام العام ﴿وَاللَّهُ عَلَّامٌ الْغُيُوبِ﴾ فلا يمكن أن يتفلسف من قدرته أحد ولا أن يعجزه شيء وهذا كالشرح لقوله «ويحذركم الله نفسه».

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْتَضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ قال الأستاذ الإمام ما معناه: الكلام تنمة لوعيد من يوالي الكافرين ناصراً إياهم على المؤمنين. والمعنى اتقوا واحذروا أو لتحذورا يوم تجد كل نفس عملها من الخير مهما قل محضراً. ولا يجوز تقدير «اذكر» متعلقاً لقوله «يوم تجد» كما فعل الجلال. ومعنى كونه محضراً أن فائدته ومنفعته تكون حاضرة لديه. أما عمل السوء فتود كل نفس اقترفته لو بعد عنها ولم تره وتؤخذ بجزائه. وهذا يدل على أن عمل الشر يكون محضراً أيضاً ولكنه عبر عنه بما ذكر لبدل على أن احضاره مؤذ لصاحبه يود لو لم يكن، أي ومنه يعلم أن إحضار عمل الخير يكون غبطة لصاحبه وسروراً. وقال الأستاذ إن هذا التعبير ضرب من التمثيل كالأيات التي فيها ذكر كتب الأعمال وأخذها بالإيمان والشمال فإن الغرض من التعبير بأخذها باليمين أخذها بالقبول الحسن ومن أخذها بالشمال أو من وراء الظهر أخذها مع الكراهة والامتناع.

أقول: وكيف لا تجد كل نفس ما عملت محضراً فتسر المحسنة وتنعم بما أحسنت، وتبتئس المسيئة وتغم بما أساءت، وتود لو كان بينها وبينه بعد المشرقين وهذه الأعمال مرسومة في صحائف هذه الأنفس وهي صفات لها وعن هذه الصفات صدرت تلك الحركات فزادت الصفات رسوخاً والنقوش في النفس تمكناً حتى ارتقت بالمحسن إلى عليين، حيث كتاب الأبرار، وهبطت بالمسيء إلى سجين، حيث كتاب الفجار، ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ تَفْسَكُمْ﴾ فإنه من ورائكم محيط وسنته في تأثير الأعمال في النفوس وجعل آثار أعمالها مصدراً لجزائها حاكمة عليكم، أفلا يجب عليكم - والأمر كذلك - أن تحذروه بما أوتيتم من القدرة على الخير والميل إليه بترجيحه على ما يعرض على الفترة من تزيين عمل السوء والتوبة إليه سبحانه ما غلبتم عليه في الماضي ﴿وَاللَّهُ زَوَّاقٌ بِالْأَعْمَالِ﴾ ومن رأفته أن جعل الفطرة سليمة ميالة بطبعها إلى الخير وتتألم مما يعرض لها من الشر - وأن جعل للإنسان أنواعاً من الهدايات يرجع بها الخير على الشر كالعقل والدين - وأن جعل جزاء الخير مضاعفاً - وإن جعل أثر الشر في النفس قابلاً للمحو بالتوبة والعمل الصالح - وأن أكثر التحذير من عاقبة السوء ليذكر الإنسان ولا ينسى. لعله يتذكر أو يخشى.

ومن مباحث اللفظ في الآية دخول الحرف المصدرى على مثله في قوله «لو أن» قال الأستاذ الإمام: وهو معروف في الكلام العربي الفصيح فلا حاجة إلى جعل الأصل فيه المنع وتأويل ما سمع منه. وقد اختلف في تفسير الأمد فقيل الغاية وقيل

الأجل وقيل المكان. وقال الراغب: الأمد والأبد يتقاربان لكن الأبد عبارة عن مدة من الزمان ليس لها حد محدود ولا يتقيد لا يقال أبد كذا والأمد مدة لها حد مجهول إذا أطلق وقد ينحصر نحو أن يقال أمد كذا كما يقال زمان كذا والفرق بين الزمان والأمد أن الأمد يقال باعتبار الغاية والزمان عام في المبدأ والغاية ولذلك قال بعضهم: المدى والأمد يتقاربان.

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ فإن ما جئت به من عنده مبین لصفاته وأوامره ونواهيهِ والمحَب حريص على معرفة المحبوب ومعرفة ما يأمر به وينهى عنه ليتقرب إليه بمعرفة قدره وامتناله أمره مع اجتناب نهيه ويكون بذلك أهلاً لمحبتة سبحانه ومستحقاً لأن يغفر له ذنوبه. قيل إن الآية نزلت كالجواب لقوم ادعوا أمام الرسول عليه السلام أنهم يحبون ربهم وما من أحد يؤمن بالله ولو بطريق التقليد والاتباع لغيره إلا وهو يدعي حبه. وقيل إنها نزلت ليخاطب بها نصارى نجران الذين ادعوا كما يدعي أهل ملتهم أنهم أبناء الله وأحباؤه. نعم إن أوائل هذه السورة نزلت إذ كان وفد نجران في المدينة ويصحح أن تكون مما يحتج به عليهم ولكن الخطاب فيها عام، وحجة على أهل الدعوى في كل زمان ومكان، وما قيمة الدعوى يكذبها العمل، وكيف يجتمع الحب مع الجهل بالمحبوب وعدم العناية بأمره ونهيه.

نعمسى الآله وأنت تظهر حبه      هذا العمري في القياس بديع  
لو كان حبك صادقاً لأطعت      إن المحب لمن يحب مطيع

﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ السابقة من الاعتقاد الباطل والأعمال السيئة لأن هذا الاتباع هو الاعتقاد الحق والعمل الصالح وهما يمحوان من النفس ظلمة الباطل، ويزيلان منها آثار المعاصي والردائل، وهذا هو عين المغفرة فالمغفرة أثر فطري للإيمان والعمل الصالح بعد ترك الذنوب كما أن العقاب أثر طبيعي للكفر والمعاصي ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ جعل للمغفرة سنة عادلة وبينها برحمته وإحسانه لعباده وهي تزكية النفس بالاتباع الذي أكد الأمر به وبين أن عاقبة الإعراض عنه الحرمان من حب الله تعالى فقال:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ باتباع كتابه ﴿وَالرَّسُولَ﴾ باتباع سننه والاهتداء بهديه ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ وأعرضوا ولم يجيبوا دعوتك غروراً منهم بدعواهم أنهم محبون لله وأنهم أبناءه وأحباؤه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ﴾ الذين تصرفهم أهواؤهم عن النظر الصحيح في آيات الله وما أنزله على رسوله وترك الشرك والضلال الذي نهيت عنه واتباع الحق في

الاعتقاد الذي بينته والعمل الصالح الذي أرشدت إليه . هؤلاء هم الكافرون وإن أدعو أنهم مؤمنون وأنهم يحبون الله والله يحبهم .

هذا ما نراه كافياً في فهم الآيات وليس عندنا فيها عن الأستاذ الإمام شيء . وإن من الباحثين من يخفى عليه معنى حب الله للناس وحبهم إياه، فتوضح ذلك بعض الإيضاح .

حب الناس لله يجعله من يعيش كما تعيش الديدان والبهائم لا يشغله الأهم قببه وذنبه ويعرفه الحكماء الربانيون والمؤمنون الصالحون ويمكن تقريبه من فهم الجاهل المستعد للعلم وتشويقه إليه بإرشاده إلى مراجعة فطرته والبحث في أسباب حب الناس لكثير من الأشياء التي لا يحبها حيوان آخر .

يجد كل حي من الأحياء ميلاً من نفسه إلى ما به كمال فطرته على حسب استعدادها فالأنعام التي ينحصر استعدادها فيما به حفظ وجودها الشخصي والنوعي لا تميل إلا إلى الغذاء لحفظ الأول والنزوان لحفظ الثاني . وأما الإنسان فله استعداد لا يعرف له حد ولا نهاية، وميله أو حبه ليس له حد ولا نهاية أيضاً . وإنما تقف الأمراض الروحية ببعض أفرادها أو جمعياتها عند حدود معينة لفساد في التربية ومرض في مزاج الاجتماع . وهذا الاستعداد وما يتبعه أنصح الدلائل عند العالمين بنظام الأكوام على أن الإنسان خلق للبقاء لا للفناء وأن له حياة أخرى ينال بها كل ما خلق مستعداً له من العرفان وأعله الكمال في معرفة الله .

يحب الإنسان جمال الطبيعة، ويطر به خرير المياه وحفيف الرياح، وتغريد الأطيوار على أفنان الأشجار فيبذل المال الكثير لإنشاء الحدائق والجنات واجتلاب ما لم يوجد في بلاده من أنواع الطير والنبات، يعشق جمال الصنعة فينفق القناطر المقتنطرة من الذهب والفضة في اقتناء الصور البديعة، والنقوش الدقيقة - يهوى الوقوف على مجاهل الأرض والاطلاع على أحوال العالمين فيركب الأخطار ويقترح البحار، ويسمح بالوقت والدينار - يهيم بالرياسة، فيستهين لأجلها باللذات، ويزدري الشهوات، وينافح في سبيلها الأقران، ويكافح في طلبها السلطان - يفتتن بحب أهل النجدة والشجاعة وقواد الجيوش، فيبذل حياته لحفظ حياتهم، ويتحمس في التحزب لهم بعد مماتهم - يولع بكبار العلماء . فيتخذهم أئمة متبعين، وإن حرم في اتباعهم من حقيقة العلم والدين، ويتعصب لهم على من خالفهم، وإن كان الحق يؤيده من دونهم - يهيم بالمعقولات السامية، والحكمة العالية، فيحتقر دنياها المال والحياة والرياسة والإمارة، وينزوي في كسر بيته يعمل الفكر، ويروض النفس، ويصقل الروح، معتقداً أن من سار سيرته فهو المغبوط وأن الغافل عن ذلك هو المغبون، ﴿كل حزب لما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] .

ألا إن استعداد الإنسان أعلى من كل ذلك، فهو لا يقف عند حد اكتشاف المجهولات، ومعرفة ما في الأرض والسموات، ومجالدة جليد القطب الشمالي. وموائبة أسود إفريقية وأفاعي الهند، ومناصبة أمواج القاموس الأعظم، ومراقبة نجوم السماء في الليالي الليلية، بل هو يبحث عن الماضي ليتعرف مبدأ الخلق والتكوين، ويبحث عن المستقبل ليعلم الغاية والمصير، بل هو يبحث عن حقيقة الخالق البارئ قبل أن يعرف شيئاً من حقائق المخلوقات: وقبل أن يعرف نفسه واستعدادها، وغرضها من بحثها واستقصائها ترى هذا الإنسان الذي يحب هذه الأشياء التي لا تنتهي، لأنه خلق مستعداً لمعرفة لا تنتهي، قد يهيم حباً في بعضها حتى يشغله عن سائرها، وكلما كان موضوع حبه أعلى، كان هو في نفسه أرقى وأسمى، ومنتهى الرقي والسمو أن يحب في كل شيء، معنى الجمال المودع في كل شيء، وهو الإبداع الإلهي، والنظام الرباني، فلا تحجبه المباني عن المعاني، ولا تشغله الأشباح عن الأرواح، فيلاحظ في كل جميل أحبه منشأ جماله، وفي كل كامل أجله مصدر كماله، وفي كل بديع مال إليه علة إبداعه، وفي كل مخترع أعجب به الحكمة العامة في الإقذار على اختراعه:

إذا لم تشاهد غير حسن شياتها وأعضائها فالحسن عنك مغيب

فهذا هو حب الله عز وجل - حبه في كل محبوب لمشاهدة جماله في كل جميل ورؤية إبداعه في كل بديع ومعرفة كماله في كل كامل، لأنه مصدر كل شيء ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ [السجدة: ٧] ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد: ٣].

وأما حبه تبارك اسمه وتعالى جده لعباده الذين يحبونه ويتبعون رسوله الذي هداهم إلى معرفته، ودلهم على سبيل حبه وعبادته، فهو شأن من شؤونه الإلهية في عباده لا يعرفه إلا من ذاقه، وعرف وصل الحبيب وفراقه، وصار مظهراً من مظاهر حكمته، ومجلى من مجالي إبداعه، ومصدراً من مصادر الخير في عباده وروحاً من أرواح النظام في خلقه، وإنما يكون كذلك إذا تخلق بأخلاق الله، وتحقق بأسمائه وصفاته جل علاه، حتى صار في نفسه من خلفاء الله، كما أرشده كتاب الله، ولا يمكن الإفصاح عن هذا المقام، لأنه يعرف بالذوق لا بالكلام؛ وإنما يذوقه من أحب الله، وعرف كيف يعامل من أحبه واصطفاه، فاعلم لذلك لتعرف ما هنالك.

تحبب فإن الحب داعية الحب وكم من بعيد الدار مستوجب القرب

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ إِذْ قَالَتْ أُمَّرَأْتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا

فَتَقَبَّلَ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَصَعْتَهَا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَصَعْتُهَا أَنْفِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا  
 وَصَعْتُ وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ فَلِمَ أُحْيِدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ  
 ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ  
 وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمَتِّمْ أَنِّي لَأَبْهَرٌ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ  
 حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ ﴿

أقول: لما بين سبحانه وتعالى أن محبته منوطة باتباع الرسول فمن اتبعه كان صادقاً في دعوى حبه لله؛ وجديراً بأن يكون محبوباً منه جل علاه، أتبع ذلك ذكر من أحبهم واصطفاهم وجعل منهم الرسل الذين يبنون طريق محبته، وهي الإيمان به مع طاعته، فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ أي اختارهم وجعلهم صفوة العالمين وخيارهم بجعل النبوة والرسالة فيهم، فأدم أول البشر ارتقاء إلى هذه المرتبة فإنه بعدما تنقل في الأطوار إلى مرتبة التوبة والإنابة اصطفاه تعالى واجتباها كما قال في سورة طه ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ بِه فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢] فكان هادياً مهدياً وكان في ذريته من النبيين والمرسلين من شاء الله تعالى وأما نوح عليه السلام فقد حدث على عهده ذلك الطوفان العظيم فانقرض من السلائل البشرية من انقرض ونجا هو وأهله في الفلك فكان بذلك أباً ثانياً للجم الغفير من البشر، وكان هو نبياً مرسلأ وجاء من ذريته كثير من النبيين والمرسلين ثم تفرقت ذريته وانتشرت وفشت فيهم الوثنية حتى ظهر فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام نبياً مرسلأ وخليلاً مصطفى وتتابع النبيون والمرسلون من آله وذريته وكان أرفعهم قدراً وأنبههم ذكراً آل عمران قبل أن تختم النبوة بولد إسماعيل عليهم الصلاة والسلام.

﴿ذُرِّيَّةٌ مِّنْ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ قيل إن الذرية من مادة ذرأ المهموزة أي خلق كما أن البرية من مادة برا وقيل من مادة ذرو، فأصلها ذروية وقيل هي من الذر وأصلها فعلية كقمرية. قال الراغب: والذرية أصلها الصغار من الأولاد وإن كان قد يقع على الصغار والكبار معاً في التعارف ويستعمل للواحد والجمع. وأصله الجمع. وقال الأستاذ الإمام: يقال إن لفظ الذرية قد يطلق على الوالدين والأولاد خلافاً لعرف الفقهاء وهو قليل والمشهور ما جرى عليه الفقهاء وهو أن الذرية الأولاد فقط فقوله «بعضها من بعض» ظاهر على الأول. ويخص على الثاني بآل إبراهيم وآل عمران. ويصح أن يكون بمعنى أنهم أشباه وأمثال في الخيرية والفضيلة التي هي أصل اصطفائهم على حد قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧] وهو استعمال معروف.

أقول: وهؤلاء الذين يشبه بعضهم بعضاً من هذه الذرية هم الأنبياء والرسل قال تعالى في سياق الكلام على إبراهيم ﴿ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً

هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلا فضلنا على العالمين ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ﴿[الأنعام: ٨٤ - ٨٧].

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ أي إنه سبحانه وتعالى كان سمياً لقول امرأة عمران عليماً بنيتها في وقت مناجاتها إياه وهي حامل بنذر ما في بطنها له حال كونه محرراً، أي معتقاً من رق الأغيار لعبادته سبحانه وخدمة بيته أو مخلصاً لهذه العبادة والخدمة لا يشتغل بشيء آخر، وثنائها عليه تعالى عند هذه المناجاة بأنه السميع للدعاء، العليم بما في أنفس الداعين والداعيات.

قال الأستاذ الإمام: ورد ذكر عمران في هذه الآيات مرتين فبعضهم يقول إنهما واحد وهو أبو مريم، ويستدل على ذلك بورودهما في سياق واحد. وأكثرهم يقول إن الأول أبو موسى (عليه السلام) والثاني أبو مريم (عليها الرضوان) وبينهما نحو ألف وثمان مائة سنة تقريباً. وذكر تفصيل ذلك على ما هو معروف عند اليهود قال: والمسيحيون لا يعترفون بأن أبا مريم يدعى عمران ولا ضير في ذلك فإنه لا يلزم أن تكون كل حقيقة معروفة عندهم وليس لهم سند لنسب المسيح يحتج به فهو كسلسلة الطريق عند المتصوفة يزعمون أنها متصلة بعلي أو بالصديق وليس لهم في ذلك سند متصل يحتج بمثله. وأقول: إن نسب المسيح في إنجيلي متى ولوقاً مختلف. ولو كتب عن علم لما وقع فيه الخلاف.

﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ قالوا إن هذا خبر لا يقصد به الإخبار، بل التحسر والتعزن والاعتذار. فهو بمعنى الإنشاء وذلك أنها نذرت تحرير ما في بطنها لخدمة بيت الله والانقطاع لعبادته فيه، والأنثى لا تصلح لذلك عادة لا سيما في أيام الحيض قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَهْلَهُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ أي بمكانة الأنثى التي وضعتها وأنها خير من كثير من الذكور. ففيه دفع لما يوهمه قولها من خسة المولودة وانحطاطها عن مرتبة الذكور وقد بين ذلك بقوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ﴾ الذي طلبت أو تمننت: ﴿كَالْأُنْثَىٰ﴾ التي وضعت بل هذه الأنثى خير مما كانت ترجو من الذكر وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم ويعقوب (وضعت) على أنه من كلامها، وعليه يكون المعنى وليس الذكر كالأنثى فيما يصلح له كل منهما:

﴿وَلِإِي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُهَيِّئُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ العوذ الالتجاء إلى الغير والتعلق به. فمعنى أعوذ بالله من الشيطان. ألجأ إليه وأعتصم به منه وأعاذه به

منه جعله معاذاً له يمنعه ويعصمه منه والإعازة بالله تكون بالدعاء والرجاء . والرجيم المطرود عن الخير . وفي حديث أبي هريرة عند الشيخين وغيرهما واللفظ هنا لمسلم «كل بني آدم يمسه الشيطان يوم ولدته أمه إلا مريم وابنها»<sup>(١)</sup> وفسر البيضاوي المس هنا بالطمع في الإغواء، وقال الأستاذ الإمام: إذا صح الحديث فهو من قبيل التمثيل لا من باب الحقيقة . ولعل البيضاوي يرمي إلى ذلك . والحديث صحيح الإسناد بغير خلاف ويشهد له ومن وجه حديث شق الصدر وغسل القلب بعد استخراج حظ الشيطان منه<sup>(٢)</sup> . وهو أظهر في التمثيل ولعل معناه أنه لم يبق للشيطان نصيب من قلبه ﷺ، ولا بالوسوسة كما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في شيطانه «ألا إن الله أعانني عليه فأسلم» رواه مسلم وفي رواية زيادة «فلا يأمر إلا بخير»<sup>(٣)</sup> .

فإن قيل: إن حديث استخراج حظ الشيطان منه ونحوه يدل على أنه كان له حظ منه قبل ذلك . وهذا ينافي قوله تعالى: ﴿أن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ [الحجر: ٤٢] وهو ﷺ صفوة عباده وخاتم رسله المصطفين الأخيار فإن الآية تنفي سلطة الشيطان عن عباد الرحمن في كل آن . فالجواب: إن الآية تنفي السلطان عليهم لا أصل الوسوسة فإذا وسوس الشيطان ولم تطع وسوته لم يكن له سلطاناً، ومعنى الحديث أنه لم يعد له طريق إلى الوسوسة ولا إلى الأمر بالشر قط . وهذه مرتبة عليا لا يرتقي إليها كل عباد الله وقد ذكر أهل الحديث من خصائصه ﷺ إسلام شيطانه: وجملة القول إن الشيطان لم يكن له عليه سلطان ما ولكن كان له حظ وطمع فزال وغلبه نور النبوة حتى يش زوال حظه فلم يعد يأمر إلا بخير أو أسلم كما ورد .

فإن قيل: إن ما فسر به البيضاوي حديث مريم وعيسى يقتضي أن يكونا أفضل من النبي ﷺ أو ممتازين عليه إذا كان يطمع فيه ولم يطمع فيهما . وهذا ما يشاغب به دعاة النصرانية عوام المسلمين مستدلين بالحديث على تفضيل عيسى على محمد عليهما الصلاة والسلام، أو على أنه فوق البشر . فالجواب أن كتاب هؤلاء الدعاة حجة عليهم، ففي الفصل الرابع من إنجيل مرقس ما نصه: «أما يسوع فرجع من الأردن ممتكناً من الروح القدس وكان يقتاد بالروح في البرية ٢ أربعين يوماً يجرب من إبليس ولم يأكل شيئاً في تلك الأيام ولما تمت جاع أخيراً ٣ وقال له إبليس إن كنت ابن الله فقل لهذا الحجر أن يصير خبزاً ٤ فأجابته يسوع قائلاً: مكتوب أن ليس بالخبز

(١) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤٧، وأحمد في المسند ٢/٢٧٤، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١٩.

(٢) الحديث: «ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم» أخرجه البخاري في الصلاة باب ١، والحج باب ٧٦، والأنبياء باب ٥، ومسلم في الإيمان حديث ٢٦٣، وأحمد في المسند ٥/١٤٣.

(٣) أخرجه مسلم في المنافقين حديث ٦٩، ٧٠، والترمذي في الرضاع باب ١٧، والنسائي في النساء باب ٤، والدارمي في الرقاق باب ٢٥، ٦٦، وأحمد في المسند ١/٢٥٧، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٦٠، ٢٨٠/٣.



وحده يحيا الإنسان بل بكل كلمة من الله ثم أصدده إبليس إلى جبل عالٍ وأراه جميع ممالك المسكونة في لحظة من الزمان ٦ وقال له إبليس لك أعطي هذا السلطان كله ومجدهن لأنه إلى قد دفع وأنا أعطيه لمن أريد ٧ فإن سجدت أمامي يكون لك الجميع ٨ فأجابه يسوع وقال «أذهب يا شيطان» إنه مكتوب للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد ٩ ثم جاء به إلى أورشليم وأقامه على جناح الهيكل وقال له إن كنت ابن الله فاطرح نفسك من هنا إلى أسفل ١٠ لأنه مكتوب أنه يوصي ملائكته بك لكي يحفظوك ١١ وإنهم على أياديهم يحملونك لكي لا تصدم بحجر رحلك ١٢ فأجاب يسوع وقال له إنه قيل لا تجرب الرب إلهك ١٣ ولما أكمل إبليس كل تجربة فارقه إلى حين» اهـ.

فهذا صريح في أن إبليس كان يوسوس للمسيح عليه السلام حتى يحمله ويأخذه من مكان إلى مكان، وقصارى الأمر أنه لم يكن يطيعه فيما أمر به من السجود له ومن امتحان الرب إلهه (أي إله المسيح) وقوله لا تجرب الرب إلهك يراد به ما ورد في سفر التثنية آخر أسفار التوراة ومثله قوله ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. وقوله للرب إلهك تسجد الخ وذلك مما يدل على أنه كان متبعاً للتوراة.

هذا وقد تقدم تحقيق القول في الشيطان ووسوسته في سورة البقرة والمحقق عندنا أنه ليس للشيطان سلطان على عباد الله المخلصين، وخيرهم الأنبياء والمرسلون، وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى من أن الشيطان لم يمسهما وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ وحديث إزالة حظ الشيطان من قلبه فهو من الأخبار الظنية لأنه من رواية الآحاد. ولما كان موضوعها عالم الغيب والإيمان بالغيب من قسم العقائد وهي لا يؤخذ فيها بالظن لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [يونس: ٣٦] كنا غير مكلفين الإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا وقال بعضهم: يؤخذ فيها بأحاديث الآحاد لمن صحت عنده، ومذهب السلف في هذه الأحاديث تفويض العلم بكيفيتها إلى الله تعالى: فلا نتكلم في كيفية مس الشيطان ولا في كيفية إخراج حظه من القلب، وإنما نقول إن ما قاله الرسول حق وأنه يدل على مزية لمريم وابنها وللنبي ﷺ لا يشاركهم فيها سواهم من عباد الله الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وهذه المزية لا تقتضي وحدها أن يكون كل واحد منهم أفضل من سائر عباد الله المخلصين، إذ قد يوجد في المفضول من المزايا ما لا يوجد في الفاضل، فليست مريم أفضل من إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام لأن اختصاص الله إياهما بالنبوة والرسالة والخلة والتكليم يعلو كون الشيطان لم يمسهما عند الولادة. على أن الحديث ورد في تفسير كونه تعالى تقبل من أمها إعادتها وذريتها من الشيطان. وهذه الإعادة قد كانت بعد ولادتها والعلم بأنها أنثى وظاهر الحديث أن المس يكون عند الوضع. والله ورسوله أعلم بمرادهما.

﴿فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾ أي تقبل مريم من أمها ورضي أن تكون محررة للانقطاع لعبادته وخدمة بيته وهو أبلغ من قبلها وزاده مبالغة وتأكيداً وصفه بالحسن كأنه قال فقبلها ربها أبلغ قبول حسن: ﴿وَأَلْبَتَّهَا بُتَاتًا حَسَنًا﴾ أي رباها ونماها في خيره ورزقه وعنايته وتوفيقه تربية حسنة شاملة للروح والجسد كما تربي الشجرة في الأرض الصالحة حتى تنمو وتثمر الثمرة الصالحة لا يفسد طبيعتها شيء ولعله عبر عن التربية بالإنبات لبيان أن التربية فطرية لا شائبة فيها، ومن مباحث اللفظ أن القبول مصدر «قبل» لا تقبل والنبات مصدر لنبت لا لأنبت، ولكن العرب تخرج المصدر أحياناً على غير صفة الفعل والشواهد على هذا كثيرة:

﴿وَكَلَّمَهَا زَكْرِيَّا﴾ شدد الكوفيون من القراء الفاء وخففها الباقون والمعنى على الأولى وجعل زكريا كافلاً لها وعلى الثانية ظاهر وقرروا زكريا بالقصر وبالمد: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمِحْرَابَ﴾ وهو مقدم المصلى ويطلق على مقدم المجلس، كما قال ابن جرير وقيل لا يسمى محراباً إلا إذا كان يصعد إليه بالسلالم. وأقول: المحراب هنا هو ما يعبر عنه أهل الكتاب بالمذبح، وهو مقصورة في مقدم المعبد لها باب يصعد إليه بسلم ذي درجات قليلة ويكون من فيه محجوباً عن من في المعبد: ﴿وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ قالوا كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف. والله لم يقل ذلك ولا قاله رسوله ﷺ ولا هو مما يعرف بالرأي ولم يثبت تاريخ يعتد به والزوايات عن مفسري السلف متعارضة. وفي أسانيد ما فيها ومما قال ابن جرير في ذلك: إن بني إسرائيل أصابتهم أزمة حتى ضعف زكريا عن حملها وإنهم اقتنعوا على حملها فخرج السهم على نجار منهم، فكان يأتيها كل يوم من كسبه بما يصلحها فينميه الله ويكثره فيدخل عليها زكريا فيجد عندها فضلاً من الرزق فإذا وجد ذلك: ﴿قَالَ يَتَرْتَمٍ أَنَّ لَكَ هَذَا﴾ أي من أين لك هذا والأيام أيام قحط: ﴿قَالَتْ هُوَ مِنِّي وَعِنْدَ اللَّهِ﴾ رازق الناس بتسخير بعضهم لبعض: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ولا توقع من المرزوق، أو رزقاً واسعاً (راجع آية ٢٧) وأنت ترى أنه لا دليل في الآية على أن الرزق كان من خوارق العادات وإسناد المؤمنين الأمر إلى الله في هذا المقام معهود في القديم والحديث.

قال الأستاذ الإمام ما مثاله مبسوطاً: إن القرآن نزل سائغاً يسهل على كل أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء ولا ذهاب في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلينا أن لا نخرج عن سنته ولا نضيف إليه حكايات إسرائيلية أو غير إسرائيلية لجعل هذه القصة من خوارق العادات<sup>(١)</sup> والبحث عن ذلك الرزق ما هو، ومن أين جاء؟ فضول

(١) راجع مقالات (الكرامات الماثورة) في المجلد الثاني من المنار.

لا يحتاج إليه لفهم المعنى ولا لمزيد العبرة. ولو علم الله أن في بيانه خيراً لنا لبينه.

أما ما سبقت القصة لأجله وهو الذي يجب أن نبحث فيه، ونستخرج العبر من قوادمه وخوافيه، فهو تقرير نبوة النبي ﷺ ودحض شبه أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله وجعلوه خاصاً بشعب إسرائيل وشبهة المشركين الذين كانوا ينكرون نبوته لأنه بثمر. وبيان ذلك: أن المقصد الأول من مقاصد الوحي هو تقرير عقيدة الألوهية وأهم مسائلها مسألة الوحدانية، وتقرير عقيدة البعث والجزاء وعقيدة الوحي والأنبياء. وقد افتتحت السورة بذكر التوحيد وإنزال الكتاب ثم كانت الآيات من أولها إلى هذه القصة أو قبيل هذه القصة في الألوهية والجزاء بعد البعث بالتفصيل وإزالة الشبهات والأوهام في ذلك، ثم بين أن الإيمان بالله وإدعاء حبه ورجاء النجاة في الآخرة والفوز بالسعادة فيها إنما تكون باتباع رسوله، وقفي على ذلك بهذه القصة التي تزيل شبه المشركين وأهل الكتاب في رسالته وتردها على وجوههم.

رد عليهم بما يعرفونه من أن آدم أبو البشر وأن الله اصطفاه بجعله أفضل من كل أنواع الحيوان وتمكينه هو وذريته من تسخيرها وهذا متفق عليه بين المشركين وأهل الكتاب، ومن اصطفاه نوح وجعله أبا البشر الثاني وجعل ذريته هم الباقين، ومن اصطفاه إبراهيم وآله على البشر. فإن العرب وأهل الكتاب كانوا يعرفون ذلك فالأولون يفخرون بأنهم من ولد إسماعيل وعلى ملة إبراهيم كما يفخر الآخرون باصطفاء آل عمران من بني إسرائيل حفيد إبراهيم. فالله سبحانه وتعالى يرشد هؤلاء وأولئك وجميع البشر إلى أنه هو الذي اصطفى هؤلاء بغير مزية سبقت منهم تقتضي ذلك وتوجهه عليه. فإذا كان الأمر له في اصطفاء من يشاء من عباده وبذلك اصطفى هؤلاء على عالمي زمانهم. فما المانع له من اصطفاء محمد ﷺ بعد ذلك على العالمين كما اصطفى أولئك؟ لا مانع يمنع ذلك عن من يعقل.

فإن قيل إنه لم يعهد أن بعث نبياً من غير بني إسرائيل بعد وجودهم. قلنا ولم اصطفى بني إسرائيل عند وجودهم؟ أليس ذلك بمحض مشيئته؟ بلى. وبمحض مشيئته اصطفى محمداً ﷺ. فهذه المثل مسوقة لبيان أنه تعالى يصطفى من خلقه من يشاء. أما الدليل على كونه شاء اصطفاه فاصطفاه بالفعل فهو أنه اصطفاه بالفعل إذ جعله هادياً للناس مخرجاً لهم من ظلمات الشرك والجهل والفساد، إلى نور الحق الجامع للتوحيد والعلم والصلاح، ولم يكن أثر غيره من آل إبراهيم وآل عمران في الهداية بأظهر من أثره، بل أثره أظهر، ونوره أسطح، صلى الله عليه وعلى كل عبد مصطفى - وهذا بيان لوجه اتصال القصة بما قبلها من أول السورة.

ومن هذه المثل قصة مريم فإن أمها إذا كانت قد ولدتها وهي عاقرة على خلاف

المعهود كما نقل أو يقال إذا كان قبول الأنتى محررة لخدمة بيت الله على خلاف المعهود عندهم وقد تقبله الله فلماذا لا يجوز أن يرسل الله محمداً من غير بني إسرائيل على خلاف المعهود عندهم؟ ومثل هذا يقال في قصة زكريا عليه السلام الآتية ومن ذلك كله . يعلم أن أعماله تعالى لا تأتي دائماً على ما يعهد الناس وبالفون .

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَآمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿٤٠﴾ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴿٤١﴾﴾

قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ معناه أنه عندما رأى زكريا حسن حال مريم ومعرفتها بالله وإضافتها الأشياء إليه دعا ربه متمنياً لو يكون له ولد صالح مثلها هبة من لدنه تعالى ومن محض فضله وقد تقدم الكلام في تفسير لدن ولدي) وقد فسر بعضهم «هنالك» بالزمان قال الأستاذ الإمام: وهو ضعيف والاستعمال الفصيح فيها إنها للمكان أي في ذلك المكان الذي خاطبته فيه مريم بما ذكر دعا ربه ورؤية الأولاد النجباء تشوق نفس القارىء وتهيج تمنيه لو يكون له مثلهم وذهب المفسر (الجلال) كغيره إلى أن الذي بعث زكريا إلى الدعاء هو رؤيته فاكهة الصيف في الشتاء وعكسه فإن ذلك من قبيل مجيء الولد من الشيخ الكبير والمرأة العاقر وليس في الآية ما يدل عليه، وقد يعترض عليه بأن فيه إشعاراً بأن زكريا لم يكن قبل ذلك عالماً بإمكان الخوارق ولا يقول بهذا مؤمن بنبوته . فإن قيل أن تعجبه بعد قوله «رب أنى يكون لي غلام» قد يشعر بشيء من ذلك فالجواب إن هذا يؤيد امتناع أن تكون رؤية الخوارق هي التي أثارت في نفسه هذا الدعاء .

ثم قال الأستاذ الإمام في معنى هذا الدعاء وهذا التعجب من استجابته أحسن قول وهاكه بالمعنى مع شيء من التصرف: إن زكريا لما رأى ما رآه من نعمة الله على مريم في كمال إيمانها وحسن حالها ولا سيما اختراق شعاع بصيرتها لحجب الأسباب، ورؤيتها أن المسخر لها هو الذي يرزق من يشاء بغير حساب، أخذ عن نفسه، وغاب عن حسه، وانصرف عن العالم وما فيه، واستغرق قلبه في ملاحظة فضل الله ورحمته، فنطق بهذا الدعاء في حال غيبته، وإنما يكون الدعاء جديراً بأن يستجاب إذا جرى به اللسان بتلقين القلب، في حال استغراقه في الشعور بكمال الرب، ولما عاد من سفره في عالم الوحدة إلى عالم الأسباب ومقام التفرقة، وقد

أوذن بسماع ندائه، واستجابة دعائه، سأل ربه عن كيفية تلك الاستجابة، وهي على غير السنة الكونية فأجابه بما أجابه، وذلك قوله عز وجل .

﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ قرأ حمزة والكسائي فناده الملائكة بالتذكير والإمالة والباقون فنادته بتاء التانيث أي جماعة الملائكة والعرب تؤنث وتذكر المسند إلى جمع الذكور الظاهر لا سيما إذا كان في لفظه تاء كالطلحات . ورسم المصحف يتفق مع القراءتين لأنه رسم فيه بالياء غير منقوطة هكذا «فنادته» ومن سنته رسم الألف الممالة ياء لأنها منقلبة عنها وجمهور المفسرين يقولون إن المراد بالملائكة جبريل ملك الوحي وقالوا إن العرب تخبر عن الواحد بلفظ الجمع تريد به الجنس .

قال ابن جرير: يقال خرج فلان على بغال البريد وإنما ركب بغلاً واحداً وركب السفن وإنما ركب سفينة واحدة وكما يقال ممن سمعت هذا الخبر فيقال من الناس وإنما سمعه من رجل واحد وقد قيل إن منه ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ [آل عمران: ١٧٣] والقائل كان فيما ذكروا واحداً . ثم قال بعد ذلك وأما الصواب من القول في تأويله فأن يقال إن الله جل ثناؤه أخبر أن الملائكة نادته والظاهر من ذلك أنها جماعة الملائكة دون الواحد وجبريل واحد . فلن يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في لسان العرب دون الأقل، ما وجد إلى ذلك سبيل، ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد فيحتاج له إلى طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني . وبما قلنا في ذلك من التأويل قال جماعة من أهل العلم منهم قتادة والربيع بن أنس وعكرمة ومجاهد وجماعة غيرهم: اهـ .

أما قوله: ﴿وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾ فالظاهر من معناه المتبادر عندي أنه نودي وهو قائم يدعو بذلك الدعاء الذي ذكر هنا مختصراً وذكر في سورة مريم بأطول مما هنا . فالصلاة دعاء والدعاء صلاة وقد عطف «فنادته الملائكة» على ما قبله بالفاء وحكاية ما قبله صريحة في كون الدعاء وقع في المحراب الذي كانت مريم فيه . فقول الرازي إن الآية تدل على أن الصلاة مشروعة عندهم غريب جداً، وأي دين لا صلاة فيه ولا دعاء؟ ﴿أَنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ بِحَيٍّ﴾ أي بولد اسمه يحيى، كما في سورة مريم ﴿إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى﴾ [مريم: ٧] قرأ ابن عامر وحمزة «إن» بكسر الهمزة لأن النداء قول، والباقون بفتحها على تقدير الباء أي نادته بأن الله يبشره وفيه إشعار بأن البشارة محكية بالمعنى لا باللفظ، فما هنا لا ينافي ما في سورة مريم من التفصيل . قرأ حمزة والكسائي يبشرك كينصرك والباقون بالتشديد؛ ويحيى تعريب لكلمة «يوحنا» في لغة بني إسرائيل . وهي من مادة الحياة فالاسم يشعر بأنه يحيا حياة طيبة بأن يكون وارثاً لوالده ومن آل يعقوب ما كان فيهم من النبوة والفضل .

وقد وصف تعالى هذا المبشر به بعدة صفات وردت حالاً منه وهي قوله: ﴿مُضِدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ أما تصديقه بكلمة من الله فهو تصديقه بعيسى الذي يبشر الله به بكلمة منه أو الذي يولد بكلمة الله «كن» فيكون أي بغير السنة العامة في توالد البشر، وهي أن يولد الولد بين أب وأم. وقال أبو عبيدة أي المراد بالكلمة هنا الكتاب أو الوحي. لأن الكلمة تطلق على الكلام وإن كان كثيراً، وقيل غير ذلك. وأما السيد فهو من يسود في قومه بالعلم أو الكرم أو الصلاح وعمل الخير. والحصور وصف مبالغه من مادة الحصر ومعناها الحبس فهو من يحبس نفسه ويمنعها مما ينافي الفضل والكمال اللائق بها. ويطلق على الكتوم للأسرار وعلى من يمتنع من النساء للجنة أو للعفة. وأكثر المفسرين على أن هذا الأخير هو المراد هنا ولذلك بحثوا في كون ترك الزوج أفضل من فعله أم لا وقال الرازي: احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل: ونقول إن الآية ليست نصاً ولا ظاهرة في ذلك، وإذا سلمنا إنها تدل عليه فلا نسلم أنها تدل على أن ترك الزوج أفضل مطلقاً. وليس يحيى بأفضل من أبيه ولا من إبراهيم الخليل ومحمد خاتم النبيين والمرسلين. وسنة النكاح أفضل سنن الفطرة لأنها قوام هذه الحياة الدنيا وسبب بقاء الإنسان الذي كرمه الله وخلق في أحسن تقويم وجعله خليفة في الأرض إلى الأجل المسمى في علم الله. ومعنى كونه نبياً معروفاً وأما كونه من الصالحين فمعناه أنه من الأنبياء الصالحين أو من القوم الصالحين، وهم أهل بيته.

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾ قالوا إن السؤال للتعجب. وأكثروا في ذلك السؤال والجواب. وتقدم قول الأستاذ الإمام في ذلك. وهو أفضل ما قيل فيه. ولبعضهم كلام في المسألة لا يليق بمقام الأنبياء عليهم السلام. ولا يمنع مانع ما أن يكون الاستفهام على ظاهره وأن يكون قد قاله تشوفاً إلى معرفة الكيفية التي يكون بها الإنتاج مع عدم توفر الأسباب العادية له بكبر سنه وعقر زوجته: قال تعالى والظاهر أنه بواسطة الملائكة: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ فإنه متى شاء أمراً أوجد له سببه أو خلقه بغير الأسباب المعروفة لا يحول دون مشيئته شيء فعليك أن تفوض الأمر إليه في هذه الكيفية ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً﴾ أي علامة تتقدم هذه العناية وتؤذن بها.

ومن سخافات بعض المفسرين التي أوامنا إليها آنفاً زعمهم أن زكريا عليه السلام اشتبه عليه وحي الملائكة ونداؤهم بوحى الشياطين ولذلك سأل سؤال التعجب، ثم طلب آية للثبوت، وروى ابن جرير عن السدي وعكرمة أن الشيطان هو الذي شككه في نداء الملائكة وقال له إنه من الشيطان. ولولا الجنون بالروايات مهما هزلت وسمجت لما كان لمؤمن أن يكتب مثل هذا الهزء والسخف الذي ينبذه العقل وليس

في الكتاب ما يشير إليه ولو لم يكن لمن يروي مثل هذا إلا هذا لكفي في جرحه، وأن يضرب بروايته على وجهه، فعفا الله عن ابن جرير إذ جعل هذه الرواية مما ينشر:

﴿قَالَ يَا أَيُّكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ فَلَنُتَّهَىٰ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ قيل معناه أن تعجز عن خطاب الناس بحصر يعتري لسانك إذا أردته ويرجحه أن الآية تكون بغير المعتاد وقيل معناه أن تترك ذلك مختاراً التفرغ لعبادة الله ويؤيده قوله: ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَكِينًا بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ والمشهور الأول وللمفسرين روايات سقيمة فيه، منها أن هذه الآية عقوبة عاقبه الله تعالى بها أن طلب الآية بعد تبشير الملائكة ومنها أن لسانه ربا فيه حتى ملأه ومثل هذا السخف لا يجوز ذكره إلا لأجل رده على قائله وضرب وجهه به. وفي إنجيل لوقا أن جبريل قال لذكرياء «وما أنت تكون صامتاً ولا تقدر أن تتكلم إلى اليوم الذي يكون فيه هذا لأنك لم تصدق كلامي الذي سيتم في وقته».

وقال الأستاذ الإمام: الصواب أن ذكرى أحب بمقتضى الطبيعة البشرية أن يتعين لديه الزمن الذي ينال به تلك المنحة الالهية ليطمئن قلبه، ويبشر أهله، فسأل عن كيفية ولما أجيب بما أجيب به سأل ربه أن يخصه بعبادة يتعجل بها شكره، ويكون إتمامه إياها آية وعلامة على حصول المقصود، فأمره بأن لا يكلم الناس ثلاثة أيام بل ينقطع للذكر والتسبيح مساء صباح مدة ثلاثة أيام فإذا احتيج إلى خطاب الناس أو ما إليهم إيماء، وعلى هذا تكون بشارته لأهله بعد مضي الثلاث الليال. واختلفوا في الرمز هل كان بالقول الخفي وتحريك الشفتين أم بغيرهما من الأعضاء كالعينين والحاجبين والرأس واليدين لأن الرمز والإيماء يكون بكل ذلك. والعشي من الزوال إلى الغروب وقيل من الغروب إلى ذهاب صدر من الليل وقال الراغب من زوال الشمس إلى الصباح. والإبكار من الصباح إلى الضحى.

﴿وَلَيْذَ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْلَحَكِ عَلَىٰ نِسَاكِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْمُئِي وَأَرْكَبِي مَعَ الرَّاكِبِينَ ﴿٤٣﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَهِمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَلَيْذَ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ﴾ معطوف على قوله «إذ قالت امرأة عمران» متعلق بقوله قبله «والله سميع عليم» وهذا الخطاب ليس بشرع خصت به وإنما هو إلهام بمكانتها عند الله وبما يجب عليها من الشكر له بدوام القنوت والصلاة ومن اعتقد أنه مكرم اجتهد في المحافظة على كرامته وتباعد أشد التباعد عن كل ما ينقص منها فقول الملائكة لها: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْلَحَكِ عَلَىٰ نِسَاكِ الْعَالَمِينَ﴾ قد زادها بمقتضى سنة الفطرة تعلقاً بالكمال كما زادها روحانية بتأثير تلك الأرواح الطيبة التي أمدت روحها الطاهرة. والاصطفاء الأول هو قبولها محررة لخدمة الله في بيته

وكان ذلك خاصاً بالرجال والتطهير قد فسر بعدم الحيض وبذلك كانت أهلاً لملازمة المحراب وهو أشرف مكان في المعبد. وروي أن السيدة فاطمة الزهراء ما كانت تحيض وإنما لذلك لقبت بالزهراء. وقال الجلال أنه التطهير من مسيس الرجال واختار الأستاذ الإمام حملة على ما هو أعم من هذا وذاك أي طهرت مما يستقبح كسفساف الأخلاق ودميم الصفات وغير ذلك. والاصطفاء الثاني ما اختصت به من خطاب الملائكة وكمال الهداية.

وقال الأستاذ الإمام: هو جعلها تلد نبياً من غير أن يمسه رجل فهو على هذا اصطفاء لم يكن قد تحقق بالفعل بل بالإعداد والتهيئة. وبحثوا هنا في قوله «على نساء العالمين» هل المراد به عالموا زمانها - كما يقال أرسطو أعظم الفلاسفة ويفهم منه فلاسفة زمانه أو أمته - أم جميع العالمين. وفي الأحاديث أن أفضل النساء مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد ﷺ ورضي عنهن.

﴿يا مريم اقنتي لربك﴾ أي الزمي طاعته مع الخضوع له: ﴿وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ السجود التطامن والتذلل، والركوع والانحناء ويستعمل في لازمه وسببه وهو التواضع والخشوع في العبادة أو غيرها. وركوعها مع الراكعين عبارة عن صلاتها مع المصلين في المعبد وقد كانت ملازمة لمحرابه كما تقدم. وقد أطلق الركوع والسجود في صلاتنا على العمل المعلوم وهو استعمال للفظ في حقيقته ومجازه إذ الدين يطالبنا بالخشوع واستشعار التواضع في هذا الانحناء والتطامن ولم تكن صلاة اليهود كصلاتنا في أعمالها وصورتها ولكنهم طولبوا فيها بمثل ما طولبنا من الخشوع والتذلل لله تعالى.

﴿ذَلِكَ﴾ الذي قصصناه عليك يا محمد من أخبار مريم وزكريا: ﴿مِنَ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ لم تشهد أنت ولا أحد من قومك، ولم تطلع على شيء منه في الكتاب وإنما نحن: ﴿تُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ بإنزال الروح الأمين الذي خاطب مريم وزكريا بما خاطبهما به على قلبك وإلقائه في روعك خبر ما وقع بين بني إسرائيل في ذلك وغير ذلك. فضمير «نوحيه» راجع إلى الغيب: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ﴾ أي قداحهم المبرية، فالسهام والأزلام التي يضربون بها القرعة ويقامرون تسمى أقلاماً: ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ أي يستهمون بهذه الأقلام ويقترعون على كفالة مريم، حتى قرعهم زكريا فكان كافلها: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ في ذلك ولم يتفقوا على كفالتها إلا بعد القرعة.

قال الأستاذ الإمام: أعقب هذه القصة بهذه الآية الناطقة بأنها من أنباء الغيب وآخر خبر إلقاء الأقلام لكفالة مريم وذكره في سياق نفي حضور النبي ﷺ مجلس



القوم وشهود ما جرى منهم . ولا بد لهذه العناية من نكته وقد قالوا في بيانها: إن كونه ﷺ لم يقرأ أخبار القوم ولم يروها سماعاً عن أحد معلوم عند منكري نبوته فلم يبق له طريق للعلم بها إلا مشاهدتها فنفاها تهكماً بهم وبذلك تعين أنه لم يبق له طريق لمعرفة إلا وحي الله تعالى إليه بها . وهذا الجواب منقوض وإن اتفق عليه من نعرف من المفسرين وذلك إن القرآن نطق بأنهم قالوا: ﴿إنما يعلمه بشر﴾ [النحل: ١٠٣] و ﴿قالوا أساطير الأولين أكتبها﴾ [الفرقان: ٥] .

قال: والصواب أن النكته في النص على نفي حضور النبي القوم إذ يلقون أقلامهم أي بعد النص على كون القصة من أنباء الغيب هي إن هذه المسألة لم تكن معلومة عند أهل الكتاب فيكون للمنكرين شبهة على أنه أخذها عنهم . أقول: ويرد على هذا قوله تعالى في آخر قصة يوسف: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون﴾ [يوسف: ١٠٢] وإذا كان بعض المجاحدين قد ادعوا أنه يعلمه بشر فهذه الدعوى قدرها القرآن بقوله: ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] ورد أنهم قالوا هذا إذ رأوه يقف على قين (حداد) رومي بمكة وذلك القين لم يكن يحسن العربية، وأنى للقين بمثل هذا العلم؟ عرف العربية أم لم يعرفها . فالقرآن لا يعتد بتلك الشبهة إذ الأمي الناشئ بين الأميين لا يمكن أن يتلقى أخبار الأولين من حداد ولا من عالم كحبر أو راهب بمجرد وقوفه عليه أو اجتماعه به ولو أمكن ذلك عادة أو عقلاً لما كان لعامل أن يثق بحفظ ذلك القين أو غير القين وبأمانته في النقل ولا يختلف أحد من المنكرين لنبوته ﷺ في كمال عقله وسمو إدراكه وفطنته . ولا شك في أن إتيانه في هذه القصص بما لا يعرفه أهل الكتاب مما يؤكد دفع تلك الشبهة الواهية ويدعم ذلك الأصل الراسخ وهو كونه ﷺ أمياً نشأ بين أميين لا علم لهم بأخبار الأنبياء مع أممهم كما قال في سورة هود بعد ذكر قصة نوح عليه السلام: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ [هود: ٤٩] وقد سمع كفار قريش هذه الآية وسائر سورتها ولم يقل أحد منهم بل كنا نعلمها . ومثل هذا قوله بعد ذكر قصة موسى وشعيب في سورة القصص: ﴿وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر﴾ [القصص: ٤٤] إلى آخر الآيات الثلاث .

أما المجاحدون من أهل الكتاب لا سيما دعاة النصرانية في هذا الزمان فهم يقولون فيما وافق القرآن به كتبهم أنه مأخوذ منها بدليل موافقته لها وفيما خالفها أنه غير صحيح بدليل أنه خالفها وفيما لم يوافقها ولم يخالفها به أنه غير صحيح لأنه لم يوجد عندنا وهذا منتهى ما يكابر به مناظر مناظراً وأبطل ما يرد به خصم على خصم . ويقول المسلمون إننا نحتج على أن ما جاء به القرآن هو الحق بما قام من الأدلة على

نبوة النبي ﷺ مع حفظ كتابه ونقله بالتواتر الصحيح ومن تلك الدلائل التي يشتمل عليها القرآن معرفة قصص الأنبياء مع كونه أمياً لم يتعلم شيئاً كما تقدم فهي دليل على صحة نفسها وما جاء فيها مخالفاً لما في الكتب السابقة نعه مصححاً لما وقع فيها من الغلط والنسيان بانقطاع أسانيدنا حتى أن أعظمها وأشهرها كالأسفار المنسوبة إلى موسى عليه السلام لا يعرف كاتبها ولا زمن كتابتها ولا اللغة التي كتبت بها أولاً. وقد تقدم الإلماع إلى ذلك من قبل.

﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ عَلَّمَكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَرَجَعْنَاهُ إِلَىٰ الْإِسْرَائِيلَ ﴿٤٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُتِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمَعَدِنَا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الثَّوَابِ وَلَا جِبِلٌّ لَكُمْ بَيْنَ الَّذِينَ حَرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴿٥٠﴾ إِنَّ اللَّهَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٥١﴾﴾

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ شروع في خبر عيسى نفسه بعد قصة أمه وقصة زكريا عليهم السلام وهو بدل من قوله: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ﴾ وما بينهما اعتراض ناطق بحكمة نزول الآيات مبين وجه دلالتها على صدق من أنزلت عليه. والمعنى أن الملائكة بشرت مريم بالولد الصالح حين بشرتها باصطفاء الله إياها وتطهيره لها وأمرتها بمزيد عبادته والاستغراق في شكره. والمراد بالملائكة هنا الروح جبريل لقوله تعالى في سورة مريم: ﴿فَأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ [مريم: ١٧] الخ الآيات وذكر بلفظ الجمع لما تقدم قصة زكريا أو لأنه كان معه غيره.

وفي لفظ (كلمة) أربعة وجوه (أحدها) أن المراد بالكلمة كلمة التكوين لا كلمة الوحي. ذلك أنه لما كان أمر الخلق والتكوين وكيفية صدورهم عن الباري عز وجل مما يعلو عقول البشر عبر عنه سبحانه بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فكلمة «كن» هي كلمة التكوين وسيأتي تفسيرها وههنا يقال إن كل شيء قد خلق بكلمة التكوين فلماذا خص المسيح بإطلاق الكلمة عليه وأجيب عن ذلك بأن الأشياء تنسب في العادة والعرف العام في البشر إلى أسبابها ولما فقد في تكوين المسيح وعلوق أمه به ما جعله الله سبباً للعلوق وهو تلقيح ماء الرجل لما في

الرحم من البيوض التي يتكون منها الجنين أضيف هذا التكوين إلى كلمة الله وأطلقت الكلمة على المكون إيذاناً بذلك أو جعل كأنه نفس الكلمة مبالغة. وهذا هو الوجه المشهور.

(الوجه الثاني) أنه أطلق على المسيح للإشارة إلى بشارة الأنبياء به فهو قد عرف بكلمة الله أي بوحيه لأنبيائه. قاله الأستاذ الإمام والكلمة تطلق على الكلام كقوله: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾ [الصافات: ١٧١] الخ.

(الوجه الثالث) أنه أطلق عليه لفظ الكلمة لمزيد إيضاحه لكلام الله الذي حرفه قومه اليهود حتى أخرجوه عن وجهه وجعلوا الدين مادياً محضاً قاله الرازي وجعله من قبيل وصف الناس للسلطان العادل بظل الله ونور الله لما أنه سبب لظهور ظل العدل ونور الإحسان قال فكذلك كان عيسى سبباً لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته له وإزالة الشبهات والتحريفات عنه..

(الوجه الرابع) أن المراد بالكلمة كلمة البشارة لأنه فقوله بكلمة منه معناه بخبر من عنده أو بشارة وهو كقول القائل ألقى إلي فلان كلمة سرنى بها بمعنى أخبرني خبراً فرحت به قاله ابن جرير واستشهد له بقوله: ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم﴾ يعني بشرى الله مريم بعيسى ألقاها إليها قال فتأويل القول وما كانت يا محمد عند القوم إذا قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك ببشرى من عنده هي ولد لك اسمه المسيح عيسى ابن مريم ثم قال مستدلاً على هذا ما نصه: ولذلك قال عز وجل اسمه المسيح فذكر ولم يقل اسمها فيونث والكلمة مؤنثة لأن الكلمة غير مقصود بها قصد الاسم الذي هو بمعنى فلان وإنما هي بمعنى البشارة، فذكرت كنايةها كما تذكر كناية الذرية والدابة والألقاب الخ ما أطال به في المسألة من جهة العربية.

أما لفظ «المسيح» فمعرب وأصله العبراني «مشيحا» بالمعجمة ومعناه الممسوح وهو لقب الملك عندهم لما مضت به تقاليدهم من مسح الكاهن كل من يتولى الملك بالدهن المقدس وهم يعبرون عن تولية الملك بالمسح وعن الملك بالمسيح وقد اشتهر أن أنبياءهم بشروهم بمسيح يظهر فيهم وأنهم كانوا يعتقدون أنه ملك يعيد إليهم ما فقدوا من السلطان في الأرض فلما ظهر عيسى عليه السلام وسمي بالمسيح آمن به قوم. وقالوا إنه هو الذي بشر به الأنبياء ولا يزال سائر اليهود يعتقدون أن البشارة لما يأت تأويلها، وأنه لا بد أن يظهر فيهم ملك. وقد بين الأستاذ الإمام معنى صدق لفظ المسيح على عيسى عليه السلام بحسب عرفهم فقال: إن الناس إنما يولون الملك عليهم لأجل تقرير العدل فيهم ورفع أثقال الظلم عنهم وقد فعل المسيح ذلك. فإن اليهود كانوا عند بعثته فيهم متمسكين بظواهر ألفاظ الكتاب وخاضعين لأفهام الكتبة

والفريسيين وأوهامهم حتى أرهقهم ذلك عسراً وتركهم يثنون من الظلم وأثقال التكاليف. فرفع المسيح ذلك عنهم بإرجاعهم إلى مقاصد الدين وحملهم على الأخوة الرافعة للظلم.

أقول: وقد نقلوا عنه ما يفيد هذا المعنى وهو أن مملكته روحانية لا جسدية. وقد لاح لي عند الكتابة أن قوله تعالى: ﴿اسمه المسيح عيسى﴾ يراد به أن لفظ المسيح هنا أجرى مجرى العلم لا مجرى الوصف والعلم المشتق لا يشترط فيه أن يكون مسماه متصفاً بالمعنى الذي يدل عليه إذا استعمل وصفاً. فإذا وضعت لفظ «على» علماً على رجل يصير مدلوله شخص ذلك الرجل سواء كان ذا علو أم لا وإذا سميت ابنتك «ملكة» لم يكن لأحد أن يفسر اللفظ بالمعنى الذي وضع له اللفظ قبل العلمية. وقد يجوز أن يلمح المعنى الذي ينقل لفظه إلى العلمية أحياناً. وقد ذكر المفسرون بضعة وجوه لتفسير لفظ المسيح بناء على أنه مشتق من المسح ولا حاجة إلى ذكر شيء منها.

وأما لفظ «عيسى» فهو معرب يشوع بقلب الحروف بعد جعل المعجمة مهملة وهذا يكثر في المنقول من العبرانية إلى العربية. فسين المسيح وموسى شين في العبرانية وكذلك سين شمس فهي عندهم بمعجمتين. وإنما قيل: ابن مريم مع كون الخطاب لها، إعلماً لها بأنه ينسب إليها. لأنه ليس له أب ولذلك قالت بعد البشارة ﴿رب أنى يكون لي ولد﴾ الخ.

وقوله تعالى في وصفه: ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ معناه أنه يكون ذا وجهة وكرامة في الدارين فالوجيه ذو الجاه والوجاهة. والمادة مأخوذة من الوجه حتى قالوا إن لفظ الجاه أصله وجه، فنقلت الواو إلى موضع العين، فقلبت ألفاً ثم اشتقوا منه. فقالوا جاه فلان يجوه، كما قالوا وجه يوجه، وذو الجاه يسمى وجهاً كما يسمى وجيهاً ويقال إن فلان وجهاً عند السلطان كما يقال إن له جاهاً ووجاهة وكان الأصل في الوجيه من يعظم ويحترم عند المواجهة لما له من المكانة في النفوس:

وقال الإمام الغزالي: الجاه ملك القلوب. قال الأستاذ الإمام: إن كون المسيح ذا جاه ومكانة في الآخرة ظاهر. وأما وجاهته في الدنيا فهي قد تكون موضع إشكال لما عرف من امتهان اليهود له ومطاردتهم إياه على فقره وضعف عصبته. والجواب عن ذلك سهل وهو أن الوجيه في الحقيقة من كانت له مكانة في القلوب. واحترام ثابت في النفوس، ولا يكون أحد كذلك حتى يكون له أثر حقيقي ثابت من شأنه أن يدوم بعده زمناً طويلاً أو غير طويل. ولا ينكر أحد أن منزلة المسيح في نفوس المؤمنين به كانت عظيمة جداً وأن ما جاء به من الإصلاح هو من الحق الثابت. وقد

بقي أثره بعده. فهذه الوجاهة أعلى وأرفع من وجاهة الأمراء والملوك الذين يحترمون في الظواهر لظلمهم واتقاء شرهم أو لدهانهم والتزلف إليهم، رجاء الانتفاع بشيء مما في أيديهم من عرض الحياة الدنيا لأن هذه وجاهة صورية لا أثر لها في النفوس إلا الكراهة والبغض والانتقاص وتلك وجاهة حقيقية مستحوذة على القلوب.

وحقيقة الوجاهة في الآخرة: هي أن يكون الوجيه في مكان علي ومنزلة رفيعة يراه الناس فيها فيجلونه ويعلمون أنه مقرب من الله تعالى ولا يمكننا أن نحددها ونعرف بماذا تكون. قال قائل في الدرس: إن هذه الوجاهة تكون بالشفاعة. فقال الأستاذ الإمام: إن الآية لم تبين ذلك، على أنكم تقولون إن هذه الشفاعة عامة لكل نبي وعالم وصالح فما هي مزية المسيح إذن؟ ولما كانت الوجاهة متعلقة بالناس وما يعود من مطارح أنظارهم على شعور قلوبهم وخطرات أفكارهم قال تعالى فيه ﴿وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ أي هو مع ذلك من عباد الله المقربين إليه عز وجل. فما يعكس عن أنظار الناظرين إليه هناك إلى مرايا قلوبهم حقيقي في نفسه.

﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ قال الأستاذ الإمام: الجملة معطوفة على ما قبلها ولا يضر عطف الفعل على الاسم؛ والكهل الرجل التام السوي من غير تقييد بسن معينة، والكلام في المهد يصدق مما يكون في سن الكلام، وهي سنة فأكثر وما يكون قبل، ذلك وهو آية على كل تقدير. لأن تعديته إلى الناس تفيد أنه يكلمهم كلام التفاهم وكلام الأطفال في المهد لا يكون كذلك عادة. وفي قوله «وكهلاً» بشارة بأنه يعيش إلى أن يكون رجلاً سوياً كاملاً ﴿وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ الذين أنعم الله عليهم وأصلح حالهم وهم الأنبياء الذين تعرف مريم سيرتهم.

﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾؟ أي كيف يكون لي ولد والحال أنني لم أتزوج فألمس كناية ظاهرة والاستفهام على حقيقته في وجه. ومعناه هل يكون ذلك بزواج يطرأ أم بمحض القدرة؟ وفي وجه آخر: للتعجب من قدرة الله والاستعظام لشأنه ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ أي كمثل هذا الخلق البديع يخلق الله ما يشاء، فإن من شأنه الاختراع والإبداع، أقول: وعبر هنا بالخلق وفي بشارة زكريا بيحيى بالفعل وكل منهما خلق وفعل لكن لفظ الفعل يستعمل كثيراً فيما يجري على قانون الأسباب المعروفة. ولفظ الخلق يستعمل في الإبداع والإيجاد ولو بغير ما يعرف من الأسباب. فيقال: خلق السموات والأرض ولا يقال فعل السموات والأرض، ولما كان إيجاد يحيى بين زوجين كإيجاد سائر الناس عبر عنه بالفعل، وإن كان فيه آية لزكريا أن هذين الزوجين لا يولد لمثلها عادة وأما إيجاد عيسى فهو على غير المعهود في التوالد لأنه من أم غير زوج في الظاهر فكان بالأمور المبتدأة بمحض القدرة أشبه، والتعبير عنه بالخلق أليق، وإن كان له سبب روحاني جعل أمه بمعنى الزوج كما سيأتي

ولكن هذا السبب غير معهود للناس ولا معروف لهم فمريم لا تعرفه. ولكنها كانت مؤمنة بالله موقنة بقدرته على كل شيء ولذلك أحالها في البشارة على مشيئته لتكون موقنة فقال ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾ أي إذا أراد شيئاً، كما عبر في آية أخرى. فالقضاء بمعنى الإرادة ﴿فَلَمَّا يَقُولُ لَمْ يَكُنْ فَيَكُونُ﴾ قالوا إن هذا ورد مورد التمثيل لكمال قدرته ونفوذ مشيئته والتصوير لسرعة حصول ما يريد بغير ريث ولا تأخر، بتشبيه حدوث ما يريده عند تعلق إرادته به حالاً بطاعة المأمور القادر على العمل للأمر المطاع. ويسمون الأمر بكن أمر التكوين. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] أي أراد أن يكونا فكانتا. ويقابله أمر التكليف الذي يعرف بوحي الله لآبائنا. وقد مر الإلماع لهذا من قبل.

وأقول: اعلم أن الكافرين بآيات الله ينكرون الحمل بعيسى من غير أب جموداً على العادات؛ وذهولاً عن كيفية ابتداء خلق جميع المخلوقات، ولو كان لهم دليل عقلي على استحالة ذلك لكانوا معذورين ولكن لا دليل لهم إلا أن هذا غير معتاد، وهم في كل يوم يرون من شؤون الكون ما لم يكن معتاداً من قبل فمنه ما يعرفون له سبباً ويعبرون عنه بالاكشاف والاختراع ومنه ما لا يعرفون له سبباً ويعبرون عنه بفلتات الطبيعة. ونحن معاشر المؤمنين نقول إن تلك الأشياء المعبر عنها بالفلتات، إما أن يكون لها سبب خفي وحينئذ يجب أن تهدي هؤلاء الجامدين إلى أن بعض الأشياء يجوز أن يأتي من غير طريق الأسباب المعروفة فلا ينكروا كل ما يخالفها لاحتمال أن يكون له سبب خفي لم يقفوا عليه، ولا ينزل أمر عيسى في الحمل به من غير واسطة أب عن ذلك. وإما أن تكون قد وجدت في الواقع ونفس الأمر خارقة لنظام الأسباب، وحينئذ يجب أن يعترفوا بأن الأسباب الظاهرة المعروفة ليست واجبة وجوباً عقلياً مطرداً وإذا كان الأمر كذلك امتنع على العاقل أن ينكر شيئاً ما ويعدده مستحيلاً لأنه لا يعرف له سبباً.

ولعل أبناء العصور السابقة كانوا أقرب إلى أن يعذروا بإنكار غير المألوف من أبناء هذا العصر الذي ظهر فيه من أعمال الناس ما لو حدث به عقلاء الغابرين لعدوه من خرافات الدجالين؛ ونحن نرى علماء الغرب وفلاسفته متفقين على إمكان التولد الذاتي، أي تولد الحيوان من غير حيوان أو من الجماد وهم يبحثون ويحاولون أن يصلوا إلى ذلك بتجاربههم. وإذا كان تولد الحيوان من الجماد جائزاً فتولد الحيوان من حيوان واحد أولى بالجواز وأقرب إلى الحصول. نعم إنه خلاف الأصل وأن كونه جائزاً لا يقتضي وقوعه بالفعل. ونحن نستدل على وقوعه بالفعل بخبر الوحي الذي قام الدليل على صدقه.

ويمكن تقريب هذه الآية الإلهية من السنن المعروفة في نظام الكائنات بوجهين (أحدهما) أن الاعتقاد القوي الذي يستولي على القلب ويستحوذ على المجموع العصبي يحدث في عالم المادة من الآثار ما يكون على خلاف المعتاد. فكم من سليم اعتقد أنه مصاب بمرض كذا وليس في بدنه شيء من جراثيم هذا المرض فولد له اعتقاده تلك الجراثيم الحية وصار مريضاً. وكم من امرئ سقي الماء القراح أو نحوه فشربه معتقداً أنه سم نافع فمات مسموماً به، والحوادث في هذا الباب كثيرة أثبتتها التجارب، وإذا اعتبرنا بها في أمر ولادة المسيح نقول: إن مريم لما بشرت بأن الله تعالى سيهب لها ولداً بمحض قدرته، وهي على ما هي عليه من صحة الإيمان وقوة اليقين انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد انفعالاً فعل في الرحم فعل التلقيح، كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم فيمرض أو يموت، وفي مزاج المريض فيبرأ وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة أخرى متمماً لهذا التأثير.

(الوجه الثاني) وهو أقرب إلى الحق، وإن كان أخفى وأدق، وبيانه يتوقف على مقدمة وجيزة في تأثير الأرواح في الأشباح. وهي أن المخلوقات قسماً أجسام كثيفة وأرواح لطيفة، وأن اللطيف هو الذي يحدث في الكثيف الحي ما نراه فيه من النمو والحركة والتوالد الذي يكون من النمو أو يكون النمو منه. فلولا الهواء لما عاشت هذه الأحياء، والهواء روح. ولذلك كان من أسمائه إذا تحرك الريح، وأصلها روح بكسر الراء ولأجل الكسر قلبت الواو ياء لتناسبه. والماء الذي منه كل شيء حي مركب من روحين لطيفين وهو يكاد يكون في حال التركيب مسطاً بين الكثيف واللطيف، ولكنه أقرب إلى الثاني. والكهربائية من الأرواح وناهيك بفعلها في الأشباح. فهذه الموجودات اللطيفة التي سمينها أرواحاً هي التي تحدث معظم التغيير الذي نشاهده في الكون، حتى أننا قد رأينا في هذا العصر من أسرارها ما لم يكن يخطر على بال أحد من قدماء فلاسفتنا، ويعتقد علماؤنا اليوم أن ما سيظهر منها في المستقبل أجل وأعظم. فإذا كان الأمر كذلك في الأرواح التي لا دليل عندنا على أنها تدرك وتريد، فلم لا يجوز أن يكون تأثير الأرواح العاقلة المريدة أعظم!!

إذا تمهد هذا فنقول: إن الله المسخر للأرواح المنبثة في الكائنات قد أرسل روحاً من عنده إلى مريم فتمثل لها بشراً ونفخ فيها، فأحدثت نفخته التلقيح في رحمها، فحملت بعيسى عليه السلام. وهل حملت إليها تلك النفخة مادة أم لا؟ الله أعلم أما البحث في تمثل هذه الأرواح التي تسمى بلسان الشرع الملائكة فسيأتي الكلام عليه في تفسير قوله تعالى: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ [مريم: ١٧] إذا أنسا الله لنا في الأجل ووفقنا للمضي في هذا العمل (التفسير) والأستاذ الإمام لم يتعرض لهذا البحث.

﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ قرأ نافع وعاصم (ويعلمه) بالياء والباقون (ونعلمه) بالنون. والكتاب هنا الكتابة بالخط والحكمة العلم الصحيح الذي يبعث الإرادة إلى العمل النافع ويقف بالعالم على الصراط المستقيم لما فيه من البصيرة وفقه الأحكام وأسرار المسائل. والتوراة كتاب موسى فقد كان المسيح عالماً به بين أسراره لقومه، ويقيم عليهم الحجج بنصوصه والإنجيل هو ما أوحى إليه نفسه. وقد تقدم في تفسير أول السورة الكلام فيهما. والكلام معطوف على قوله: ﴿ويكلم الناس﴾ وآية ﴿قالت رب﴾ معترضة بينهما ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أي ويرسله أو يجعله (بالياء أو النون) رسولاً إلى بني إسرائيل. فحذف لفظ يرسله أو يجعله لدلالة الكلام عليه، كما قال الشاعر:

ورأيت روحك في الوغى متقلداً سيفاً ورمحاً<sup>(١)</sup>

وقال الأستاذ الإمام: إن الرسول هنا بمعنى الرسالة. والتقدير ويعلمه الرسالة إلى بني إسرائيل، واستعمال لفظ الرسول بمعنى الرسالة شائع. قال كثير:

لقد كذب الواشون، ما بحث عندهم بسر ولا أرسلتهم برسول<sup>(٢)</sup>

وفي رواية «برسيل» قال وبعض المفسرين يجعل الرسول بمعنى الناطق أي ناطقاً إلى بني إسرائيل ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ أقول: والمعنى على التقدير الأول أنه يرسله محتجاً على صدق رسالته بأني قد جئتكم بأية من ربكم. وفسر الآية بقوله: ﴿أَنِّي أَنشَأْتُ لَكُم مِّنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ قال الأستاذ الإمام: الخلق التقدير والترتيب لا الإنشاء والاختراع ويقرب أن يكون هذا إجماعاً من المفسرين، وفسره الجلال هنا بالتصوير لأنه من التقدير.

أقول: وذكر الجلال كغيره أنه كان يتخذ من الطين صورة خفاش، فينفخ فيها فتحلها الحياة وتتحرك في يده، وقال بعضهم بل تطير قليلاً ثم تسقط. قال الأستاذ

(١) يروى صدر البيت:

يا ليت زوجك قد غدا

وهو من مجزوء الكامل، وهو بلا نسبة في الأشباه والنظائر ١٠٨/٢، ٢٣٨/٦، وأمالي المرتضى ١/٥٤، والإنصاف ٦١٢/٢، وخزانة الأدب ٢٣١/٢، ١٤٢/٣، ١٤٢/٩، والخصائص ٤٣١/٢، وشرح شواهد الإيضاح ص ١٨٢، وشرح المفصل ٥٠/٢، ولسان العرب (رغب) (زجج)، (مسح)، (قلد)، (جدع)، (جمع)، (هدى)، والمقتضب ٥١/٢.

(٢) البيت من الطويل، وهو في ديوان كثير ص ١١٠، وفيه «برسيل» بدل «برسول»، ولسان العرب (رسل) والبيت بلا نسبة في تهذيب اللغة ٣٩١/١٢، وديوان الأدب ٣٩٥/١، ولسان العرب (رسل)، وتاج العروس (رسل).



الإمام: ولا حاجة إلى هذه التفصيلات بل نقف عند لفظ الآية. وغاية ما يفهم منها إن الله تعالى جعل فيه هذا السر ولكن لم يقل أنه خلق بالفعل، ولم يرد عن المعصوم أن شيئاً من ذلك وقع، وقد جرت سنة الله تعالى أن تجري الآية على أيدي الأنبياء عند طلب قومهم لها وجعل الإيمان موقوفاً عليها فإن كانوا سألوه شيئاً من ذلك فقد جاء به وكذلك يقال في قوله: ﴿وَأَبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُنْثِي الْمَوْقِنَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنْثِيكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ فإن قصارى ما تدل عليه العبارة أنه خص بذلك وأمر بأن يحتج به. والحكمة في إخبار النبي ﷺ بذلك إقامة الحجة على منكري نبوته كما تقدم وأما وقوع ذلك كله أو بعضه بالفعل فهو يتوقف على نقل يحتج به في مثل ذلك.

هذا ما قاله الأستاذ الإمام. ومن الغريب أن ابن جرير يروي عن ابن إسحاق «إن عيسى صلوات الله عليه جلس يوماً مع غلمان من الكتاب فأخذ طيناً ثم قال أجعل لكم من هذا الطين طائراً، قالوا وتستطيع ذلك؟ قال نعم بإذن ربي ثم هياه حتى إذا جعله في هيئة الطائر فنفخ فيه، ثم قال كن طائراً بإذن الله فخرج يطير بين كفيه» فكأنه اتخذ آية الله على رسالته العوبة للصبيان. والحاصل أنه ليس عندنا نقل صحيح بوقوع خلق الطير بل ولا عند النصارى الذين يتناقلون وقوع سائر الآيات المذكورة في الآية إلا ما في إنجيل الصبا أو الطفولة من نحو ما قال ابن إسحاق وهو من الأناجيل غير القانونية عندهم. ولعل آية سورة المائدة أدنى إلى الدلالة على الوقوع من هذه الآية وهي ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتْكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا، وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفِخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي، وَإِذْ تَبَرَّءَ الْأَكْمَةُ وَالْأَبْرَصُ بِإِذْنِي، وَإِذْ أَخْرَجْنَا الْمُوتَىٰ بِإِذْنِي، وَإِذْ كَفَفْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [المائدة: ١١٠] فإن جعل ذلك كله متعلق النعمة يؤذن بوقوعه إلا أن يقال إن جعل هذه الآيات مما يجري على يديه عند طلبه منه والحاجة إلا تحديه به من أجل النعم وأعظمها ولكن هذا خلاف الظاهر.

ومقتضى مذهب الصوفية أن روحانية عيسى كانت غالبية على جثمانيته أكثر من سائر الروحانيين لأن أمه حملت به من الروح الذي تمثل لها بشراً سوياً فكان تجرده من المادة الكثيفة للتصرف بسلطان الروح من قبيل الملكة الراسخة فيه وبذلك كان إذا نفخ من روحه في صورة رطبة من الطين بحلها الحياة حتى تهتز وتتحرك وإذا توجه بروحانيته إلى روح فارقت جسدها أمكنه أن يستحضرها ويعيد اتصالها بيدها زمنياً؛ ولكن روحانية البشر لا تصل إلى درجة إحياء من مات فصار رميماً. ويؤيد ذلك ما ينقله النصارى من إحياء المسيح للموتى. فإنهم قالوا إنه أحيأ بنتاً قبل أن تدفن وأحيأ

اليعازر قبل أن يبلى ولم ينقل أنه أحيا ميتاً كان رميمًا. وأما إبراء الأكمه والأبرص بالقوة الروحانية فهو أقرب إلى ما يعهد الناس لا سيما مع اعتقاد المريض.

ويقول مجاهد: إن الأكمه من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار. والمشهور أنه من ولد أعمى. وأما الأخبار ببعض المغيبات فقد أوتيه كثيرون من الأنبياء وممن دون الأنبياء ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي إن فيما ذكر لحجة لكم على صدق رسالتي إن كنتم مؤمنين بالله مصدقين بقدرته الكاملة، ومن مباحث اللفظ: أن قوله «فأنفخ فيه» يعود إلى الطير أو إلى ما ذكر ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ أي أنه لم يأت ناسخاً للتوراة بل مصدقاً لها عاملاً بها، ولكنه نسخ بعض أحكامها كما قال ﴿التَّوْرَةَ وَلِأَجَلٍ لَّكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ﴾ فقد كان حرم على بني إسرائيل بعض الطيبات بظلمهم وكثرة سؤالهم فأحلها عيسى ﴿وَجِئْتُهُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ قال الأستاذ الإمام: أعاد ذكر الآية للتفرقة بين ما قبلها وما بعدها ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا إِنَّ اللَّهَ رَبُّكُمْ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ أمرهم بتقوى الله وطاعته فيما جاء به عنه وختم ذلك بالتوحيد والاعتراف بالعبودية وقال في ذلك ﴿هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ أي أقرب موصل إلى الله.

﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ مَنُنْ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٣﴾ وَمَكْرُوهًا وَمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ ﴿٥٤﴾ إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ قَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِبْنَاهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿٥٧﴾ ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ ﴿٥٨﴾﴾

قال الأستاذ الإمام: انتقل من البشارة بعيسى إلى ذكر خبره مع قومه وطوى ما بينهما من خبر ولادته ونشأته وبعثته مؤيداً بتلك الآيات وهذا من إيجاز القرآن الذي انفرد به فقد انطوى تحت قوله: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ﴾ جميع ما دلت عليه البشارة وعلم أنه ولد وبعث ودعا وأيد دعوته كما سبقت البشارة فأحس وشعر من قومه وهم بنو إسرائيل الكفر والعناد والمقاومة والقصد بالإيذاء وفي هذا من العبرة والتسلية للنبي ﷺ ما فيه وأن أكبر ما فيه الإعلام بأن الآيات الكونية وإن كثرت وعظمت ليست ملزمة بالإيمان ولا مفضية إليه حتماً وإنما كون الإيمان باستعداد المدعو إليه وحسن بيان الداعي ولذلك كان من أمر عيسى عليه السلام أنه لما أحس من قومه الكفر ﴿قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ أي توجه إلى البحث عن أهل الاستعداد الذين ينصرونه في دعوته تاركين لأجلها كل ما يشغل عنها منخلعين عما كانوا فيه

متحيزين ومنزوين إلى الله منصرفين إلى تأييد رسوله ونصره على خاذليه والكافرين بما جاء به ﴿قَالَ الْخَوَارِئُوتُ مَنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ أي أنصار دينه وهذا القول يفيد الانخلاع والانفصال من التقاليد السابقة، والأخذ بالتعليم الجديد. وبذل منتهى الاستطاعة في تأييده فإن نصر الله لا يكون إلا بذلك.

والحواريون أنصار المسيح. والنصر لا يستلزم القتال فالعمل بالدين والدعوة إليه نصر له. قال الأستاذ الإمام: ولا نتكلم في عددهم لأن القرآن لم يعينه. أقول ولعل لفظ الحواري مأخوذ من الحواري وهو لباب الدقيق وخالصة لأنه من خيار القوم وصفوتهم، أو من الحور وهو البياض وفي حديث الصحيحين «لكل نبي حوارى وحوارى الزبير»<sup>(١)</sup> ومن هنا قيل خاص بأنصار الأنبياء ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّآ مُسْلِمُونَ﴾ مخلصون له منقادون لأمره وفي هذا دليل على أن الإسلام دين الله على لسان كل نبي وإن اختلفوا في بعض صورته وأشكاله وأحكامه وأعماله.

ومن مباحث اللفظ في الآية أن «أحسن» يستعمل في إدراك الحسي والمعنوي ففي حقيقة الإحساس: أحسست منه مكرراً وأحسست منه بمكر وما أحسنا منه خبراً وهل تحس من فلان بخبر؟ والمكر من الأمور المعنوية وإن كان يستنبط من الأعمال الحسية ويستدل عليه بها. وقال البيضاوي في الآية «تحقق كفرهم عنده تحقق ما يدرك بالحواس» وهو مبني على أن معنى أحس الشيء أدركه بإحدى حواسه وإن إطلاقه على إدراك الأمور المعنوية مجاز شبه فيه المعقول بالمحسوس في الجلاء والوصول إلى درجة اليقين. على أن الكفر يعرف بالأقوال والأعمال المحسوسة. وقال الأستاذ الإمام: إن الجار في «إلى الله» متعلق بلفظ «أنصاري» وإن لم يعرف أن مادة نصر تعدى إلى ذلك بأن مجموع الكلام هنا قد أشرب الكلمة معنى اللجأ والانضمام، لأن النصر يحصل بذلك. ويصح أن يتعلق بوصف يفيد هذا المعنى الذي يدل عليه الأسلوب كما قدرنا في بيان العبارة وهو الذي جرى عليه المفسرون محافظة على القواعد الموضوعية.

﴿رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ﴾ معطوف على قولهم «نحن أنصار الله الخ» أي صدقنا بما أنزلت من الإنجيل ﴿وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ﴾ عيسى ابن مريم قال الأستاذ الإمام ذكر الاتباع بعد الإيمان لأن العلم الصحيح يستلزم العمل والعلم الذي لا أثر له في العمل يشبه أن يكون مجملاً وناقصاً لا يقيناً وإيماناً. وكثيراً ما يظن الإنسان أنه عالم بشيء حتى إذا حاول العمل به لم يحسنه فيتبين له أنه كان مخطئاً في دعوى العلم. ثم قال

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب ٤٠، ٤١، ١٣٥، وفضائل الصحابة باب ١٣، والمغازي باب ٢٩، ومسلم في فضائل الصحابة حديث ٤٨، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ٨٩/١، ١٠٢، ١٠٣، ٣/٣٠٧، ٣١٤، ٣٣٨، ٣٦٥.

إن العلم بالشيء يظل مجملاً مبهماً في النفس حتى يعمل به صاحبه فيكون بالعمل تفصيلاً فذكر الحواريين الاتباع بعد الإيمان يفيد أن إيمانهم كان في مرتبة اليقين التفصيلي الحاكم على النفس المصرف لها في العمل ﴿فَأَكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ للرسول بتبليغ الدعوة، وعلى قومه بما كان منهم من الكفر والجحود، فحذف معمول الشاهدين ليعم المشهود له والمشهود عليهم. أو يقال الشاهدين على هذه الحالة أي حالة الرسول مع قومه، وهو الذي اختاره الأستاذ الإمام. قال: ومن المعروف في الفقه أن الشاهدين بمنزلة الحاكم لأن الفصل بين الخصمين يكون بشهادتهما ولا تصح الشهادة إلا من العارف بالمشهود به معرفة صحيحة وقد كان الحواريون كذلك كما علم من إقرارهم بالإيمان والاتباع.

﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ أي ومكر أولئك الذين أحس عيسى منهم الكفر به فحاولوا قتله وأبطل الله مكرهم فلم ينجحوا فيه وعبر عن ذلك بالمكر على طريق المشاكلة كذا قال الجمهور وأقرهم الأستاذ الإمام. ولكن ورد في سورة الأعراف إضافة المكر إلى الله تعالى من غير مقابلة بمكر الناس قال: ﴿أفأمنوا مكر الله؟ فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩] والمكر في الأصل التدبير الخفي المفضي بالممكور به إلى ما لا يحتسب. ولما كان الغالب أن يكون ذلك في السوء لأن من يدبر للإنسان ما يسره وينفعه لا يكاد يحتاج إلى إخفاء تدبيره غلب استعمال المكر في التدبير السيئ وإن كان في المكر الحسن والسيئ جميعاً قال تعالى: ﴿استكباراً في الأرض ومكر السيئ ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله﴾ [فاطر: ٤٣] ووجه الحاجة إلى المكر الحسن أن من الناس من إذا علم بما يدبر له من الخير أفسد على الفاعل تدبيره لجهله فيحتاج مربيه أو متولى شؤونه إلى أن يحتال عليه ويمكر به ليوصله إلى ما لا يصح أن يعرفه قبل الوصول. إذ يوجد في الماكرين الأشرار والأخيار ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَكْرِينَ﴾ فإن تدبيره الذي يخفى على عباده إنما يكون لإقامة سننه وإتمام حكمه وكلها خير في نفسها وإن قصر كثير من الناس في الاستفادة منها بجهلهم وسوء اختيارهم. وقال الأستاذ في تفسير «خير الماكرين» بناء على أن المكر في نفسه شر: أي إن كان في الخير مكر فمكره سبحانه وتعالى موجه إلى الخير ومكرهم هو الموجه إلى الشر.

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ نَبِيٍّ خَيْرٍ إِنَّكَ إِذْ يَنْزِلُ فِيهَا فَتَقَالُ مِنْهُ لَمُحَرَّقٌ بِأَنْفُسِهِمْ أَتَىٰ عَلَىٰ الْغَالِبِ أَلْحَقَ بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ فَكُلَّ الْبَشَرِ نَجِيبٌ﴾ [آل عمران: ٤٥] أي مكر الله بهم، إذ قال لنبيه إني متوفيك الخ فإن هذه بشارة بإنجائه من مكرهم وجعل كيدهم في نحرهم قد تحققت ولم ينالوا منه ما كانوا يريدون بالمكر والحيلة والتوفي في اللغة أخذ الشيء وافياً تاماً. ومن ثم استعمل بمعنى الإمامة قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] وقال ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم﴾

[السجدة: ١١] فالمتبادر في الآية إنني مميتك وجاعلك بعد الموت في مكان رفيع عندي، كما قال في إدريس عليه السلام ﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾ [مريم: ٥٣] والله تعالى يضيف إليه ما يكون فيه الأبرار من عالم الغيب قبل البعث وبعده كما قال في الشهداء ﴿أحياء عند ربهم﴾ [آل عمران: ١٦٩] وقال ﴿إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ [القمر: ٥٤] وأما تطهيره من الذين كفروا فهو إنجاؤه مما كانوا يرمونه به أو يرومونه منه ويريدونه به من الشر. هذا ما يفهمه القارئ الخالي الذهن من الروايات والأقوال. لأنه هو المتبادر من العبارة وقد أيدناه بالشواهد من الآيات، ولكن المفسرين قد حولوا الكلام عن ظاهره لينطبق على ما أعطتهم الروايات من كون عيسى رفع إلى السماء بجسده. وهاك ما قاله الأستاذ الإمام في ذلك:

يقول بعض المفسرين «أني متوفيك» أي منومك، وبعضهم أني قابضك من الأرض بروحك وجسدك «ورافعك إلي» بيان لهذا التوفي، وبعضهم أني أنجيك من هؤلاء المعتدين فلا يتمكنون من قتلك وأميتك حتف أنفك ثم أرفعك إلي ونسب هذا القول إلى الجمهور، وقال: للعلماء ههنا طريقتان إحداهما وهي المشهورة أنه رفع حياً بجسمه وروحه، وأنه سينزل في آخر الزمان فيحكم بين الناس بشريعتنا ثم يتوفاه الله تعالى. ولهم في حياته الثانية على الأرض كلام طويل معروف. وأجاب هؤلاء عما يرد عليهم من مخالفة القرآن في تقديم الرفع على التوفي بأن الواو لا تفيد ترتيباً - أقول: وفاتهم أن مخالفة الترتيب في الذكر للترتيب في الوجود لا يأتي في الكلام البليغ إلا لنكتة ولا نكتة هنا لتقديم التوفي على الرفع إذ الرفع هو الأهم لما فيه من البشارة بالنجاة ورفعة المكانة -.

قال: والطريقة الثانية أن الآية على ظاهرها وأن التوفي على معناه الظاهر المتبادر وهو الإمامة العادية وإن الرفع يكون بعده وهو رفع الروح ولا بدع في إطلاق الخطاب على شخص وإرادة روحه. فإن الروح هي حقيقة الإنسان والجسد كالثوب المستعار، فإنه يزيد وينقص ويتغير، والإنسان إنسان لأن روحه هي هي قال: ولصاحب هذه الطريقة في حديث الرفع والنزول في آخر الزمان تخريجان أحدهما أنه حديث آحاد متعلق بأمر اعتقادي لأنه من أمور الغيب والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي لأن المطلوب فيها هو اليقين. وليس في الباب حديث متواتر. وثانيهما تأويل نزوله وحكمه في الأرض بغلبة روحه وسر رسالته على الناس وهو ما غلب في تعليمه من الأمر بالرحمة والمحبة والسلم والأخذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها والتمسك بقشورها دون لبابها. وهو حكمتها وما شرعت لأجله فالمسيح عليه السلام لم يأت لليهود بشريعة جديدة ولكنه جاءهم بما يزحزحهم عن الجمود على ظواهر ألفاظ شريعة موسى عليه السلام، ويوقفهم على فقها والمراد منها ويأمرهم بمراعاته

وبما يجذبهم إلى عالم الأرواح بتحري كمال الآداب، أي ولما كان أصحاب الشريعة الأخيرة قد جمدوا على ظواهر ألفاظها بل وألفاظ من كتب فيها معبراً عن رأيه وفهمه، وكان ذلك مزهقاً لروحها ذاهباً بحكمتها كان لا بد لهم من إصلاح عيسوي يبين لهم أسرار الشريعة وروح الدين وأدبه الحقيقي. وكل ذلك مطوي في القرآن الذي حجبوا عنه بالتقليد الذي هو آفة الحق وعدو الدين في كل زمان. فزمان عيسى على هذا التأويل هو الزمان الذي يأخذ الناس فيه بروح الدين والشريعة الإسلامية لإصلاح السرائر من غير تقييد بالرسوم والظواهر.

هذا ما قاله الأستاذ الإمام في الدرس مع بسط وإيضاح ولكن ظواهر الأحاديث الواردة في ذلك تأباه ولأهل هذا التأويل أن يقولوا: إن هذه الأحاديث قد نقلت بالمعنى كأكثر الأحاديث والناقل للمعنى ينقل ما فهمه. وسئل عن المسيح الدجال وقتل عيسى له فقال: إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها والأخذ بأسرارها وحكمها. وأن القرآن أعظم هاد إلى هذه الحكم والأسرار وسنة الرسول ﷺ مبينة لذلك فلا حاجة للبشر إلى إصلاح وراء الرجوع إلى ذلك. وسنعود إلى مبحث ما جرى للمسيح عليه السلام مع الماكرين الذين أرادوا قتله وصلبه في تفسير سورة النساء إن شاء الله تعالى.

﴿وَجَابِلُ الْأَيْمَنِ اتَّبَعَكَ﴾ بالأخذ بما جئت به من الهدى ﴿فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بك ولم يهتدوا بهديك فوقية روحانية دينية وهي كونهم أحسن أخلاقاً وأكمل آداباً وأقرب إلى الحق والفضل وأبعد عن الباطل والاعتداء أو فوقية دنيوية وهو كونهم يكونون أصحاب السيادة عليهم. ولكن هذا الوجه لم يتحقق في زمن المسيح لأشد الناس اتباعاً له بل كانوا مغلوبين لليهود فتعين أن يكون الوجه الأول هو المراد ووجهه ظاهر فإن اتباع المسيح هو عين الأخذ بتلك الفضائل والمواعظ التي جاء بها وليس عندنا شيء عن الأستاذ الإمام في هذا. ولا يشكل عليه قوله: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فإن فوقية الفضائل والآداب هي التي كانت وستبقى كذلك ما دامت السماوات والأرض ﴿ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ أقول فيه التفات عن الغيبة إلى الخطاب وبذلك يشمل المسيح والمختلفين معه ويشمل الاختلاف بين أتباعه والكافرين به والله هو الذي يبين لهم جميعاً يوم الحساب الحق في كل ما اختلفوا فيه بما يزيل شبه المشتبهين ورياء الجاحدين.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ وكذلك عذب الله اليهود الذين كفروا به بتسليط الأمم عليهم وبحكمها فيهم ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون هناك كما أنهم لم ينصروا هنا ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ إما في الدارين وهو الغالب في الأمم وإما في

الآخرة فقط ﴿وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ لأنفسهم بالخروج عن سنن الفطرة والكفر بالأنبياء الذين يطالبون النفوس بتقويمها.

﴿ذَلِكَ﴾ الذي تقدم من خير عيسى ﴿تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ﴾ الدالة على نبوتك ﴿وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ الذي يبين وجوه العبر في الأخبار والحكم في الأحكام فيهدي المؤمنين إلى لباب الدين وفقه الشريعة وأسرار الاجتماع البشري ليتعظ المتعظون ويصل إلى مقام الحكمة العارفون. وليس لدينا عن الأستاذ الإمام شيء في هذه الآيات الثلاث.

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾ ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ ﴿٦١﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَئِن لَّهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾ فَإِنْ قَوْلُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ ﴿٦٣﴾

أقول: بعد أن بين سبحانه خلق عيسى ومجيئه بالآيات وما كان من أمر قومه في الإيمان والكفر به كشف شبهة المفتونين بخلقه على غير السنة المعتادة والمحتاجين فيه بغير علم، ورد على المنكرين لذلك فقال: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ أي إن شبه عيسى وصفته في خلق الله إياه على غير مثال سبق كشأن آدم في ذلك، ثم فسر هذا المثل بقوله: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ أي قدر أوضاعه وكون جسمه من تراب ميت أصابه الماء فكان طيناً لازباً ذا لزوجة ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ أي ثم كونه تكويناً آخر بنفخ الروح فيه. وقد تقدم تفسير العبارة إلا أنه كان الظاهر أن يقول هنا: ثم قال له: كن فكان. ولكنه قال «فيكون» لتصوير الحال الماضية كما يقول أهل المعاني في وضع المضارع موضع الماضي أحياناً.

وخطر لي الآن أنه يجوز أن تكون كلمة التكوين مجموع «كن فيكون» والمعنى: ثم قال له كلمة التكوين التي هي عبارة عن توجه الإرادة إلى الشيء ووجوده بها حالاً. ويظهر هذا في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣] ولو كان القول للتكليف لم يظهر هذا. لأن قول التكليف من صفة الكلام، وقول التكوين من صفة المشيئة. ولعل من تأمله حق التأمل لا يجد عنه منصرفاً. والعطف بشم لبيان التكوين الآخر يفيد تراخيه وتأخره عن الخلق الأول. وهل كان في هذه المدة على صفة واحدة أم تقلب في أطوار مختلفة كما تتقلب دريته؟ أقرأ قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ [نوح: ١٤] وقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قَرَارِ

مكين \* ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين \* ثم إنكم بعد ذلك لميتون \* ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴿ [المؤمنون: ١٢ - ١٦].

فالسلسلة المستخرجة من الطين هي المكون الأول الذي يعبرون عنه بلسان العلم الآن بالبروتوبلازما ومنها تكون أصلنا في ذلك الطور، لأنه تعالى يقول إنه خلقه من تلك السلسلة، ثم انتقل إلى طور التولد بواسطة النطفة في القرار المكين وهو الرحم، ثم انتقل إلى طور تحول النطفة إلى علقه والعلقه إلى مضغه والمضغه إلى هيكل من العظام يكسى لحماً وقد عد هذا طوراً واحداً، ثم أنشأه خلقاً آخر وهو الطور الأخير. ثم ذكر أن له طوراً آخر في الموت وطوراً آخر في البعث وهو آخر أطواره فكل طور من الأطوار التي قبل الموت حادث وحدثه لأول مرة لم يكن مسبوqاً بنظير ولم يكن معتاداً وإنما وجد بمشيئة الله وتكوينه المعبر عنه بقوله: «كن فيكون» فهل يعز على صاحب هذه المشيئة أن يخلق عيسى من غير أب؟ كلا. ولا يعجزه أن يبعث الناس بعد موتهم في نشأة أخرى كالنشأة الأولى.

وقال الأستاذ الإمام ما مثاله: قلنا إن هذه الآيات سيقت في معرض إثبات نبوة محمد ﷺ ببيان أن الله تعالى أن يصطفي من عباده من يشاء لرسالته وأنه مستقل في أفعاله فلا وجه لإنكار اصطفائه محمداً وقد اصطفي قبله آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران. ثم جاء في السياق ذكر قصة عيسى وأمه وما جاء به وما كان من كفر بعض قومه به ورمي أمه بالزنا وإيمان بعض وهناك قسم ثالث لم يكفر بعيسى ولم يؤمن به إيماناً صحيحاً بل افتتن به افتتاناً لكونه ولد من غير أب وزعموا أن معنى كونه ولد بكلمة من الله وكونه من روح الله أن الله تعالى حل في أمه وأن كلمة الله تجسدت فيه فصار إلهاً وإنساناً. فضرب للكافرين وللمفتونين مثل خلق آدم من تراب وهو حجة على الفريقين من اليهود والنصارى ولا شك أن خلق آدم أعجب من خلق عيسى لأن هذا خلق من حيوان من نوعه وذاك قد خلق من التراب، وفي الكلام إرشاد إلى أن أمر الخليقة يشبه بعضه بعضاً فكله غريب بالنسبة إلينا إذا تفكرنا في حقيقتها وعللها ولا شيء منه بغريب عند الموجد المبدع.

أما القوانين المعروفة في علم الخليقة فهي قد استخرجت مما نعده ونشاهده وليست قوانين عقلية قامت البراهين على استحالة ما عداها كيف وأنا نرى في كل يوم ما يخالفها كالحوانات التي لها أعضاء زائدة والتي تولد من غير جنسها وترون ذكر ذلك في الجرائد ويعبرون عنه بفلتات الطبيعة وهو إنما خالف ما نعرف لا ما يعلم الله تعالى. وما يدرينا أن لكل هذه الشواذ والفلتات سنناً مطردة محكمة لم تظهر لنا. وكذلك شأن خلق عيسى فكونه على غير المعهود ليس مزية تقتضي تفضيله عليهم.



فكيف تقتضي أن يكون إلهاً؟ وإذا كان عيسى قد خلق من بعض جنسه فآدم قد خلق من غير جنسه فهو أولى بالمزية لو كانت وبالإنكار إن صح، على أن ما نعرف من أمر الخلق ليس لنا منه إلا الظاهر، نصفه ونقول به وإن لم نعقله، وماذا نعقل من الرابطة بين الحس والنطق في الإنسان مثلاً؟ بل ماذا نعقل من أمر حبة الحنطة في نبتها واستوائها على سوقها وتناسب أوراقها وغير ذلك؟

ذلك ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ الذي خلق عيسى وغيره وييده ملكوت كل شيء ﴿فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ في أمره، القائلين فيه بغير علم فقد جاءك علم اليقين ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَدَلِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْمَوْلَى فَقُلْ﴾ لهم قولاً يظهر علمك الحق وارتياهم الباطل ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ يقال ابتهل الرجل دعا وتضرع، والقوم تلاعنوا. وفسر الابتهاال هنا بقوله: ﴿فَتَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ وتسمى هذه الآية آية المباهلة وقد ورد من عدة طرق أن النبي ﷺ دعا نصارى نجران للمباهلة فأبوا. أخرج البخاري ومسلم «أن العاقب والسيد أتيا رسول الله ﷺ فأراد أن يلاعنها فقال أحدهما لصاحبه: لا تلاعنه فوالله لئن كان نبياً فلاعنا لا نفلح أبداً ولا عقبنا من بعدنا. فقال له نعطيك ما سألت، فابعث معنا رجلاً أميناً فقال: قم يا أبا عبيدة فلما قام قال: هذا أمين هذه الأمة»<sup>(١)</sup>.

وأخرج أبو نعيم في الدلائل من طريق عطاء والضحاك عن ابن عباس «إن ثمانية من نصارى نجران قدموا على رسول الله ﷺ منهم العاقب والسيد فأنزل الله تعالى: ﴿قل تعالوا﴾. فقالوا أخرجنا ثلاثة أيام فذهبوا إلى قريظة والنضير وبني قينقاع فاستشاروهم فأشاروا عليهم أن يصلحوه ولا يلاعنوه وقالوا: هو النبي الذي نجده في التوراة. فصالحووا النبي ﷺ على ألف حلة في صفر وألف في رجب ودرهم» وروي في الصلح غير ذلك. ومنها أنهم صالحوه على الجزية. وروي أن النبي ﷺ اختار للمباهلة علياً وفاطمة وولديهما عليهم السلام والرضوان وخرج بهم وقال: «إن أنا دعوت فأمنوا أنتم» وفي رواية لمسلم والترمذي وغيرهما عن سعد قال: «لما نزلت هذه الآية ﴿قل تعالوا﴾ دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقال: اللهم هؤلاء أهلي»<sup>(٢)</sup> وأخرج ابن عساكر عن جعفر بن محمد عن أبيه ﴿قل تعالوا ندع

(١) أخرجه بلفظ: «لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة»: البخاري في الأحاد باب ١، وفضائل الصحابة باب ٥٣، ٥٤، ٥٥، والترمذي في المناقب باب ٣٢، وابن ماجه في المقدمة باب ١١، وأحمد في المسند ١/١٨، ٣/١٢٥، ١٣٣، ١٤٦، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٩، ٢١٢، ٢٤٥، ٢٨١، ٢٨٦.

(٢) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة حديث ٣٢، والترمذي في تفسير سورة ٣، باب ٧، والمناقب باب ٢٠.

أبناءنا» قال فجاء بأبي بكر وولده وبعمر وولده وبعثمان وولده وبعلي وولده .  
والظاهران الكلام في جماعة المؤمنين .

قال الأستاذ الإمام : الروايات متفقة على أن النبي ﷺ اختار للمباهلة علياً وفاطمة وولديهما ويحملون كلمة نساءنا علي وفاطمة وكلمة أنفسنا علي علي فقط ومصادر هذه الروايات الشيعة ومقصدهم منها معروف . وقد اجتهدوا في ترويجها ما استطاعوا حتى راجت على كثير من أهل السنة . ولكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية فإن كلمة «نساءنا» لا يقولها العربي ويريد بها بنته لا سيما إذا كان له أزواج ولا يفهم هذا من لغتهم . وأبعد من ذلك أن يراد بأنفسنا علي عليه الرضوان . ثم أن وفد نجران الذين قالوا إن الآية نزلت فيهم لم يكن معهم نساؤهم وأولادهم . وكل ما يفهم من الآية أمر النبي ﷺ أن يدعو المحاجين والمجادلين في عيسى من أهل الكتاب إلى الاجتماع رجالاً ونساء وأطفالاً ويجمع هو المؤمنون رجالاً ونساء وأطفالاً ويبتهلون إلى الله تعالى بأن يلعن الكاذب فيما يقول عن عيسى وهذا الطلب يدل على قوة يقين صاحبه وثقته بما يقول كما يدل امتناع من دعوا إلى ذلك من أهل الكتاب سواء كانوا نصارى نجران أو غيرهم على امترائهم في حجاجهم ومماراتهم فيما يقولون وزلزالهم فيما يعتقدون وكونهم على غير بينة ولا يقين . وأنى لمن يؤمن بالله أن يرضى بأن يجتمع مثل هذا الجمع من الناس المحققين والمبطلين في صعيد واحد متوجهين إلى الله تعالى في طلب لعنه وإبعاده من رحمته؟ وأي جراءة على الله واستهزاء بقدرته وعظمته أقوى من هذا؟

قال : أما كون النبي ﷺ والمؤمنين كانوا على يقين مما يعتقدون في عيسى عليه السلام فحسبنا في بيانه قوله تعالى : ﴿من بعد ما جاءك من العلم﴾ فالعلم في هذه المسائل الاعتقادية لا يراد به إلا اليقين وفي قوله : ﴿ندع أبناءنا وأبناءكم﴾ الخ وجهان أحدهما أن كل فريق يدعو الآخر فأنتم تدعون أبناءنا ونحن ندعو أبناءكم وهكذا الباقي . وثانيهما أن كل فريق يدعو أهله فنحن المسلمين ندعو أبناءنا ونساءنا وأنفسنا وأنتم كذلك ولا إشكال في وجه من وجهي التوزيع في دعوة الأنفس وإنما الإشكال فيه على قول الشيعة ومن شايعهم على القول بالتخصيص .

أقول : وفي الآية ما ترى من الحكم بمشاركة النساء للرجال في الاجتماع للمباراة القومية والمناضلة الدينية وهو مبني على اعتبار المرأة كالرجل حتى في الأمور العامة إلا ما استثني منها ككونها لا تباشر الحرب بنفسها بل يكون حظها من الجهاد خدمة المحاربين كمداداة الجرحى . وقد علمنا مما تقدم أن الحكمة في الدعوة إلى المباهلة هي إظهار الثقة بالاعتقاد واليقين فيه ، فلو لم يعلم الله أن المؤمنات على يقين في اعتقادهن كالمؤمنين لما أشركهن معهم في هذا الحكم . فأين هذا من حال نساءنا

اليوم، ومن اعتقاد جمهورنا فيما ينبغي أن يكن عليه؟ لا علم لهن بحقائق الدين ولا بما بيننا وبين غيرنا من الخلاف والوفاق ولا مشاركة للرجال في عمل من الأعمال الدينية ولا الاجتماعية. فهل فرض الإسلام على نساء الأغنياء لا سيما في المدن أن لا يعرفن غير التطرس<sup>(١)</sup> والتطرز<sup>(٢)</sup> والتورن<sup>(٣)</sup> وعلى نساء الفقراء لا سيما القرى والبوادي أن يكن كالأتن الحاملة والبقر العاملة؟

وهل حرم على هؤلاء وأولئك علم الدنيا والدين، والاشتراك في شيء من شؤون العالمين؟ كلا بل فسق الرجال عن أمر ربهم، فوضعوا النساء في هذا الموضع. بحكم قوتهم، فصغرت نفوسهن، وهزلت آدابهن، وضعفت ديانتهم، ونحفت إنسانيتهم، وصرن كالدواجن في البيوت، أو السوائم في الصحراء، أو السواني على السواقي والآبار، أو ذوات الحرث في الحقول والغيطان، فساءت تربية البنين والبنات، وسرى الفساد الاجتماعي من الأفراد إلى الجماعات، فعم الأسر والعشائر، والشعوب والقبائل، لبث المسلمون على هذا الجهل الفاضح أحقاباً، حتى قام فيهم اليوم من يعيرهم باحتقار النساء واستعبادهن ويطالبونهم بتحريرهن ومشاركتهم في العلم والأدب وشؤون الحياة. منهم من يطالب بهذا أتباعاً لهدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح ومنهم من يطالب به تقليداً لمدينة أوروبا. وقد استحسنت الدعوة الأولى بالقول دون العمل وأجيببت الدعوة الأخرى بالعمل على ذم الأكثرين لها بالقول. فأنشأ المسلمون يعلمون بناتهم القراءة والكتابة وبعض اللغات الأوروبية والعزف بآلات اللهو وبعض أعمال اليد كالخياطة والتطريز ولكن هذا التعليم لا يصحبه شيء من التربية الدينية ولا من إصلاح الأخلاق والعادات بل هو من عوامل الانقلاب الاجتماعي الذي تجهل عاقبته.

﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ في شأن المسيح وما عداه من قول القائلين له أنه ولد زنا وقول الغالين فيه أنه الله أو ابن الله فباطل ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ الذي خلق كل شيء وليس كمثل شيء. فأي معنى تتصورون من معاني الألوهية فهو له وحده ﴿وَلَيْتَ اللَّهُ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ لا يساويه أحد في عزته في ملكه ولا يساميه مسام في حكمته في خلقه فيكون شريكاً له في ألوهيته، أو ندا في ربوبيته، وما الولد إلا نسخة من الوالد يساويه في جنسه ونوعه. وهو تعالى فوق الأجناس والأنواع، وفوق التصورات والأوضاع.

(١) التطرس: التثوق في الطعام والشراب، أي تحري الأطيب منهما.

(٢) التطرز في اللباس: توخي الفاخر النفيس منه.

(٣) التورن: المبالغة في التطيب والتنعم.

﴿فَإِنْ قَوْلَا﴾ ولم يجيبوا الدعوة إلى المباهلة ولم يقبلوا عقيدة التوحيد الخالص ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ﴾ لعقائد الناس باصرارهم على الباطل تقليداً محضاً لا برهان يؤيده، ولا بصيرة تعضده، وإفساد العقائد إفساد للعقل وهو رأس كل إفساد.

﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَّامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٤﴾ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ لِمَ تُعَاجِرُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِيهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٥﴾ هَكَانْتُمْ هَكَؤُلَاءِ حَبَجَجْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُعَاجِرُونَ فِيهَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٧﴾ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٨﴾﴾

لما بين جل شأنه القصص الحق في شأن عيسى والمختلفين فيه وأقام الحجة العقلية على الغالين فيه بجعله ربا وإلهاً ثم ألزمهم من طريق الوجدان أو الضمير - كما يقال - بما دعاهم إلى المباهلة لم يبق إلا أن يأمر نبيه بأن يدعوهم إلى الحق الواجب اتباعه في الإيمان وذلك قوله: ﴿قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَّامٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾. قال الأستاذ الإمام: الكلام من أول السورة في إثبات نبوة النبي ﷺ والرد على المنكرين. وقد ظهر بالدعوة إلى المباهلة انقطاع حجاج المكابرين ودل نكولهم عنها على أنهم ليسوا على يقين من اعتقادهم ألوهية المسيح وفاقد اليقين يتزلزل عند ما يدعى إلى شيء يخاف عاقبته. فلما نكلوا دعاهم إلى أمر آخر هو أصل الدين وروحه الذي اتفقت عليه دعوة الأنبياء وهو سواء بين الفريقين أي عدل ووسط لا يرجح فيه طرف على آخر.

وقد فسره بقوله: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أقول المراد بهذا تقرير وحدانية الألوهية ووحداية الربوبية وكلاهما متفق عليه بين الأنبياء فقد كان إبراهيم موحداً صرفاً. وقد كان الأساس الأول لشريعة موسى قول الله له: «إن الرب إلهك لا يكن لك آلهة أخرى، أمامي لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق ومما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض لا تسجد لهن ولا تعبدهن» وعلى هذا درج جميع أنبياء بني إسرائيل حتى المسيح عليه وعليهم الصلاة والسلام وهم لا يزالون ينقلون عنه في إنجيل يوحنا قوله: «وهذه هي الحياة الأبدية أن تعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته» وغير ذلك من عبارات التوحيد وكان يحتج على اليهود بعدم إقامتهم ناموس موسى (شريعته) وهو لم ينسخ من هذا الناموس إلا بعض الرسوم الظاهرة

والتشديدات في المعاملة أما الوصايا العشر - ورأسها التوحيد والنهي عن الشرك - فلم ينسخ منها شيئاً.

قال الأستاذ الإمام: المعنى أننا نحن وإياكم على اعتقاد أن العالم من صنع إله واحد والتصرف فيه لإله واحد، وهو خالقه ومدبره وهو الذي يعرفنا على السنة أنبيائه ما يرضيه من العمل وما لا يرضيه. فتعالوا بنا نتفق على إقامة هذه الأصول المتفق عليها ورفض الشبهات التي تعرض لها حتى إذا سلمنا أن فيما جاءكم من نبأ المسيح شيئاً فيه لفظ ابن الله خرجناه جميعاً على وجه لا ينقض الأصل الثابت العام الذي اتفق عليه الأنبياء. فإن سلمنا أن المسيح قال إنه ابن الله قلنا هل فسر هذا القول بأنه إله يعبد؟ وهل دعا إلى عبادته وعبادة أمه، أم كان يدعو إلى عبادة الله وحده؟ لا شك أنكم متفقون معنا على أنه كان يدعو إلى عبادة الله وحده والإخلاص له بالتصريح الذي لا يقبل التأويل.

وأقول: إن كلامه عن نفسه كان أكثره من باب الكناية أو المجاز، بل كان بعضه من قبيل المعميات والألغاز، حتى أن تلاميذه لم يكونوا يفهموه إلا بعد تفسيره. ولقد كان هذا التفسير يتأخر أحياناً إلى أمد بعيد ولفظ ابن الله أطلق في كتب العهد العتيق على إسرائيل وغيره فهو مجاز قطعاً. أما هذه النزعات الوثنية التي دخلت على الدين فقد دخلت بعده وليس لواضعيها سند من كلامه وإنما يروجونها بأقيسة باطلة جرى عليها كثير من الوثنيين من قبل ومن بعد كقول مشركي العرب ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣] وقولهم: ﴿هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨].

قلنا إن الآية قررت وحدانية الألوهية ووحدانة الربوبية فأما وحدانية الألوهية فهي قوله: ﴿أن لا نعبد إلا الله﴾ وأكده بقوله: ﴿ولا نشرك به شيئاً﴾ والإله هو المعبود الذي توله العقول في معرفته وتدعوه وتصمد إليه لاعتقادنا أن السلطة الغيبية له وحده وأما وحدانية الربوبية فهي قوله: ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾ فالرب هو السيد الربوبي الذي يطاع فيما يأمر وينهى والمراد هنا من له حق التشريع والتحليل والتحريم كما ورد في حديث عدي بن حاتم قال: «أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال يا عدي اطرح عنك هذا الوثن وسمعتته يقرأ في سورة براءة: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] فقلت له يا رسول الله لم يكونوا يعبدونهم فقال: أليس يحرمون ما أحل الله فيحرمون ويحلون ما حرم الله فيستحلون؟ فقلت بلى<sup>(١)</sup> وسئل حذيفة رضي الله عنه عن الآية فأجاب بمثل ذلك.

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٩، باب ١٠.

قال الأستاذ الإمام: كان اليهود موحدين ولكن كان عندهم شيء هو منبع شقائهم في كل حين وهو اتباع رؤساء الدين فيما يقررونه وجعله بمنزلة الأحكام المنزلة من الله تعالى وجرى النصارى على ذلك وزادوا مسألة غفران الخطايا وهي مسألة تفاقم أمرها في بعض الأزمان حتى ابتلعت بها الكنائس أكثر أملاك الناس. ومن الغلو فيها ولدت مسألة البروتستانت إذ قاموا فقالوا هلم بنا نترك هؤلاء الأرباب من دون الله ونأخذ الدين من كتابه لا نشرك معه في ذلك قول أحد:

قال تعالى: ﴿فَإِنْ قَوْلُوا﴾ وأعرضوا عن هذه الدعوة وأبوا إلا أن يعبدوا غير الله باتخاذ الشركاء الذين يسمونهم وسطاء وشفعاء واتخاذ الأرباب الذين يحلون لهم ويحرمون ﴿فَقُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ نعبد الله وحده مخلصين له الدين لا ندعو سواه ولا نتوجه إلى غيره في طلب نفع ولا دفع ضرر ولا نحل إلا ما أحله ولا نحرم إلا ما حرمه. قال الأستاذ الإمام: الآية حجة على أنه لا يجوز لأحد أن يأخذ بقول أحد ما لم يسنده إلى المعصوم. أقول يعني في مسائل الدين البحتة العبادات والحلال والحرام. أما المسائل الدنيوية كالقضاء والسياسة فهي مفوضة بأمر الله إلى أولي الأمر؛ وهم رجال الشورى من أهل الحل والعقد. فما يقررونه يجب على حكام المسلمين أن ينفذوه وعلى الرعية أن يقبلوه. فما جرى عليه المقلدون من المسلمين من الأخذ بآراء بعض الفقهاء في العبادات والحلال والحرام هو عين ما أنكره كتاب الله تعالى على أهل الكتاب وجعله منافياً للإسلام بل جعل مخالفتهم فيه هي عين الإسلام فليعتبر المعبرون. فإن هذه الآية أساس الدين المتين وأصله الأصيل ولذلك كان النبي ﷺ يدعو بها أهل الكتاب إلى الإسلام كما ثبت في كتبه إلى هرقل والمقوقس وغيرهما وهذا نص كتابه ﷺ إلى هرقل عاهل الروم كما في رواية البخاري<sup>(١)</sup>:

بسم الله الرحمن الرحيم

«من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم. سلام على من أتبع الهدى أما بعد فإنني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم اليريسيين و ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً﴾ الآية إلى آخرها.

فلولا أن هذه الآية الكريمة أساس الدين وعموده لما جعلها آية الدعوة إلى الإسلام فهل يعذر من يؤمن بها إذا هو أدخل فيها باجتهاده ما ليس منها فاتخذ له أنداداً يدعوهم لكشف الضر وجلب النفع زاعماً أنهم وسائط يقربونه إلى الله زلفى؛ ويشفعون له عنده في مصالح الدنيا، وهذا عين الإشراك في الألوهية بالاجتهاد

(١) كتاب الجهاد باب ١٠٢، وتفسير سورة ٣، باب ٤، والتوحيد باب ٥١.

الباطل، والقياس الفاسد، الذي يشبه به الخبير العليم، الرحمن الرحيم، بالملوك الجاهلين والأمراء المستبدين، ولا اجتهاد في العقائد، ولا قياس في أصل الإيمان، أم هل يعذر من يؤمن بها إذا هو اتخذ لنفسه أرباباً سماهم العلماء الراسخين، أو الأئمة المجتهدين، فجعل كلامهم حجة في الدين، وشرعاً متبعاً في التحليل والتحريم، وذلك عين الإشراك في الربوبية، والخروج عن هداية الآية القرآنية، المؤيدة بمثل قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦] فالله تعالى قد حد الحدود وبين الحلال والحرام وسكت عن أشياء رحمة بنا غير نسيان منه عز وجل، ونهانا نبيه أن نبحت عما سكت عنه وأن نزيد في الدين برأينا واجتهادنا وإنما أباح لنا الاجتهاد لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا فهذا هو هدى الآية وما يعقلها إلا العالمون.

روى ابن إسحاق بسنده المتكرر إلى ابن عباس قال: «اجتمعت نصارى نجران وأخبار يهود عند رسول الله ﷺ، فقالت الأخبار ما كان إبراهيم إلا يهودياً. وقالت النصارى ما كان إبراهيم إلا نصرانياً، فأنزل الله: ﴿يَتَأَهَّلَ الْمُكْتَبُ لِمَ تُعَاجِرُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾. كذا في باب النقول. وأقول جاءت هذه الآية والآيات بعدها في سياق دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام وبيان أنه دين جميع أنبيائهم الذين يدينون بإجلالهم وكان إبراهيم عليه الصلاة والسلام وعلى آله موضع إجلال الفريقين منهم لما في كتبهم من الثناء عليه في العهد العتيق والعهد الجديد، كما كانت قريش تجله وتدعي أنها على دينه، فأراد تعالى أن يبين لهم جميعاً أن هذا النبي الكريم الذي كانوا يجلبونه لم يكن على شيء من تقاليدهم وإنما كان على الإسلام الذي يدعوهم هو إليه على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم فبدأ بالاحتجاج على أهل الكتاب بقوله: ﴿وَمَا أُنزِلَتْ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَدْوٍ﴾ أي فإذا كان الدين الحق لا يعدو التوراة كما تقولون أيها اليهود، أو لا يتجاوز الإنجيل كما تقولون أيها النصارى، فكيف كان إبراهيم على الحق واستوجب ثناءكم وثناء من قبلكم ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أن المتقدم على الشيء لا يمكن أن يكون تابِعاً له. فإن خطر في بالك أيها القارىء أن هذا يرد على القرآن فاصبر نفسك معي إلى تفسير الآية الثالثة.

﴿هَاتِلْتُمْ هَؤُلَاءَ حَبَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ ما وهو خبر عيسى فقامت عليكم الحجة بأن منكم من غلا في الإفراط إذ قال إنه إله ومنكم من غلا في التفريط إذ قال إنه دعي كذاب ولم يكن علمكم القليل به عاصماً لكم من الخطأ في الحكم عليه: ﴿فَلِمَ تُعَاجِرُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ وهو كون إبراهيم يهودياً أو نصرانياً! ليس الواجب عليكم أن تتبعوا فيه ما يوحيه الله إلى عبده محمد ﷺ: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

ثم بين تعالى ما يعلم من أمره فقال: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا﴾ أي مائلاً عن كل ما كان عليه أهل عصره من الشرك والضلال: ﴿مُسْلِمًا﴾ وجهه إلى الله تعالى وحده مخلصاً له الدين والطاعة: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ الذين يسمون أنفسهم الحنفاء ويدعون أنهم على ملة إبراهيم، وهم قريش ومن وافقهم من العرب. وهذا من الاحتراس فقد كان أهل الكتاب يدعون العرب بالحنفاء حتى صار الحنيف عندهم بمعنى الوثني المشرك. فلما وافقهم القرآن على إطلاق لفظ الحنيف على إبراهيم مستعملاً له بالمعنى اللغوي احتسب عما يوهمه الإطلاق من إرادة المعنى الاصطلاحي عندهم فصار معنى الآية أن إبراهيم المتفق على إجلاله وادعاء دينه عند أهل الملل الثلاث لم يكن على ملة أحد منهم بل كان مائلاً عن مثل ما هم عليه من الوثنية والتقاليد، مسلماً خالصاً لله تعالى وليس المراد بكونه مسلماً أنه كان على مثل ما جاء به محمد ﷺ من الشريعة بالتفصيل وإنه يرد على هذا أن هذه الشريعة جاءت من بعده كما كانت التوراة والإنجيل من بعده، وإنما المراد إنه كان متحققاً بمعنى الإسلام الذي يدل عليه لفظه وهو التوحيد والإخلاص لله في عمل الخير كما بينا ذلك بالتفصيل في تفسير ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] وهذا المعنى لا يستطيع أهل الكتاب إنكاره. فإن ما في كتبهم عن إبراهيم لا يعدوه وما كان النبي يدعوهم إلا إليه. وقد نسي أكثر المسلمين اليوم معنى الإسلام الذي يقرره القرآن وجمدوا على المعنى الاصطلاحي له فجعلوه جنسية غافلين عن كونه هداية روحية. وما كان سلفهم الصالح كذلك.

﴿إِنَّكَ أَنتَ الْبَرُّ الْوَالِيُّ﴾ أي أجدرهم بولايتهم وأحراهم بموافقته: ﴿لَلَّذِينَ اتَّبَعُوكَ﴾ في عصره وأجابوا دعوته فاهتدوا بهدية: ﴿وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ معه فإنهم أهل التوحيد المحض الذي لا يشوبه اتخاذ الأولياء ولا التوسل بالوسطاء والشفعاء، وأهل الإخلاص في الأعمال الذي لا يبطله شرك ولا رياء وهذا هو روح الإسلام والمقصود من الإيمان. فمن فاته فقد فاته الدين كله لا تغني عنه التقاليد والرسوم ولا تنفعه الوسطاء والأولياء: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ \* إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨ - ٨٩] بأخذه بحقيقة الإسلام الذي شرع لتنقية القلوب وتزكية النفوس وإعداد الأرواح في الدنيا إلى الدرجات العلى في الآخرة: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الذين لا يتوجهون إلى غيره في كشف ضر ولا طلب نفع فهو يتولى أمورهم ويصلح شؤونهم ويتولى إثابتهم على حسب تأثير الإسلام في قلوبهم ويزيدهم من فضله. فنسأله تعالى أن يجعلنا معهم في الدنيا والآخرة ولا يجعلنا من الأهل الجمود على التقاليد الظاهرة الغافلين عن روح الإسلام المفتونين باتخاذ الأولياء والأمراء. هذا وليس عندنا في هذه الآيات شيء عن الأستاذ الإمام وما قلناه موافق لطريقته.



﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّوكُمْ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾  
يَتَأْهَلِ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ ﴿٧٠﴾ يَتَأْهَلِ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ  
بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى  
الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفِّرُوا ءَاخِرُهُمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ  
الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجَّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ  
يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْنُصُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾﴾

جاءت هذه الآيات بعد دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام الذي كان عليه إبراهيم  
والأنبياء لبيان حالهم في ذلك. وقد قال المفسرون إن اليهود دعوا معاذاً وحذيفة  
وعماراً إلى دينهم فأنزل الله: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ﴾ الآية ولا شك  
أنهم كانوا أشد الناس حرصاً على إضلال المؤمنين سواء دعوا بعض الصحابة إلى  
دينهم أم لا. وليس الإضلال خاصاً بالدعوة بل كانوا يلقون ضرورياً من الشك في  
النفوس ليصدوها عن الإسلام. من أغربها ما في الآية الآتية (٧٢). وكان النزاع بين  
الفريقين مستمراً وهو ما لا بد منه في وقت الدعوة وقد قال تعالى في بيان حال هذه  
الطائفة المضللة: ﴿وَمَا يُضِلُّوكُمْ إِلَّا أَنفُسُهُمْ﴾.

قال الأستاذ الإمام: معناه أنهم بتوجيههم إلى الإضلال واشتغالهم به ينصرفون  
عن النظر في طرق الهداية وما أوتيته النبي ﷺ من الآيات البينات على كونه نبياً هادياً.  
فهم يعبثون بعقولهم ويفسدون فطرتهم باختيارهم ولا وجه لمن قال: إن معنى إضلال  
أنفسهم هو كون عاقبته شراً عليهم ووبالاً في الآخرة لأنهم يعذبون عليه فإن الكلام في  
المحاجة وبيان اعوجاج طريقة المضلين وأما العقاب في الآخرة على الإضلال فهو  
مبين في مواضع من الكتاب وليس هذا محله وهو لا يفيد هنا في الاحتجاج لأنه إنذار  
لغير مؤمن بالندير. ولكل مقام مقال.

أقول: وقد أورد الرازي نحو ما قاله الأستاذ الإمام ووجهاً ثالثاً هو أنهم لما  
اجتهدوا في إضلال المؤمنين ثم إن المؤمنين لم يلتفتوا إليهم صاروا خائنين خاسرين  
حيث اعتقدوا شيئاً ولاح لهم أن الأمر بخلاف ما تصوروه. ولكن ينافي هذا قوله «وما  
يشعرون» وهم قد شعروا بخبيثتهم في الإضلال ولكنهم لانهماكهم فيه لم يشعروا بأنه  
كان صارفاً لهم عن معرفة الحق والهدى لأن المنهمك في الشيء لا يكاد يفتن لعواقبه  
وآثاره.

ثم إنه تعالى ناداهم مبيناً لهم حقيقة ما هم فيه من الضلال لعلهم يلتفتون إلى  
أنفسهم التي شغلوا عنها بمحاولة إضلال غيرهم فقال: ﴿يَتَأْهَلِ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ  
بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ﴾ ذهب الرازي إلى أن هذه الآية موجهة إلى الطائفة العارفة

بما في التوراة من دلائل نبوة النبي ﷺ وما قبلها موجهة إلى غير العارفين بذلك فأيات الله على هذا هي البشارات التي في التورات ومثلها بشارات الإنجيل واللفظ عام يشمل ما في الكتابين. والكفر بها عبارة عن عدم العمل بها. والمختار عندي أن الخطاب هنا موجه إلى جميع أهل الكتاب والآيات عامة في كل ما يدل على نبوة النبي ﷺ وحقيقة ما جاء به من القرآن وغيره. وقد كانوا يشهدون هذه الآيات معنى وحساً. وفي الاستفهام من التوبيخ لهم والنعي عليهم ما يليق بمن يكابر الوجود ويجحد المشهود.

﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لِمَ تَلْسُوتُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ أي تخلطون الحق الذي جاء به الأنبياء ونزلت به الكتب وهو عبادة الله وحده وعمل البر والخير والبشارة بنبي من بني إسماعيل يعلم الناس الكتاب والحكمة - لم تخلطون هذا بالباطل الذي ألحقه به أحباركم ورهبانكم من التأويلات والآراء وتجعلون كل ذلك ديناً يجب اتباعه ويحسب أنه من عند الله كما قال تعالى في آية أخرى تأتي: ﴿ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله﴾ [آل عمران: ٧٨] فلبس الحق بالباطل عام يشمل كل ما ذكر وقيل هو خاص بالعقائد والأحكام وقوله: ﴿وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ خاص بالبشارة بالنبي ﷺ. والصواب أن هذا عام أيضاً. فإنهم كانوا يكتمون بعض الأحكام اتباعاً للهوى، فيجعلون الكتاب قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ويأكلون بذلك السحت وقد بين الله لهم على لسان رسوله كثيراً مما كانوا يخفون من الكتاب كما سيأتي في سورة المائدة وغيرها إن شاء الله تعالى.

والآية حجة على الحشوية المقلدين من هذه الأمة الذين يخلطون الحق المنزل بأراء الناس ويجعلون كل ذلك ديناً سماوياً وشرعاً إلهياً.

ثم قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا ءَاخِرُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ قال السيوطي في أسباب النزول روى ابن إسحاق عن ابن عباس قال قال عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف بعضهم لبعض: تعالوا نؤمن بما أنزل على محمد وأصحابه غدوة ونكفر به عشية حتى نلبس عليهم دينهم لعلهم يصنعون كما نصنع فيرجعون عن دينهم فأنزل الله فيهم ﴿يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل﴾ إلى قوله ﴿واسع عليهم﴾ أقول: وأخرج ابن جرير عن قتادة أنه قال قال بعض أهل الكتاب لبعض: «أعطوهم الرضى بدينهم أول النهار واكفروا آخره فإنه أجدر أن يصدقوكم ويعلموا أنكم قد رأيتم فيها ما تكرهون وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم. وأخرج أيضاً عن السدي أنه قال فيها كان أحبار قري عربية اثني عشر حبراً فقالوا لبعضهم ادخلوا في دين محمد أول النهار وقولوا نشهد أن محمداً حق صادق فإذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا إنا رجعنا إلى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمداً كاذب وأنتم لستم على شيء وقد رجعنا إلى ديننا فهو

أعجب إلينا من دينكم لعلهم يشكون فيقولون هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم؟ فأخبر الله عز لأجل رسوله ﷺ بذلك. وروي أنهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند حد القول فقد أخرج ابن جرير عن مجاهد قال «يهود صلت مع محمد صلاة الصبح وكفروا آخر النهار مكرماً منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منه الضلالة بعد أن كانوا اتبعوه».

وقال الأستاذ الإمام: هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الإسلام مبني على قاعدة طبيعية في البشر وهي أن من علامة الحق أن لا يرجع عنه من يعرفه. وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم فكان مما سأل عنه أبا سفيان من شؤون النبي ﷺ عندما دعاه إلى الإسلام «هل يرجع عنه من دخل في دينه؟ فقال أبو سفيان: لا» وقد أرادت هذه الطائفة أن تغش الناس من هذه الناحية ليقولوا لولا أن ظهر لهؤلاء بطلان الإسلام لما رجعوا عنه بعد أن دخلوا فيه، واطلعوا على باطنه وخوافيه، إذ لا يعقل أن يترك الإنسان الحق بعد معرفته، ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب.

فإن قيل: إن بعض الناس قد ارتدوا عن الإسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ومكيدة، كما كاد هؤلاء، فماذا تقول في هؤلاء؟ والجواب عن هذا يرجع إلى قاعدة أخرى، وهي أن بعض الناس قد يدخل في الشيء رغبة فيه لاعتقاده أن فيه منفعة له لا لاعتقاده أنه حق في نفسه، فإذا بدا له في ذلك ما لم يكن يحتسب وخاب ظنه في المنفعة فإنه يترك ذلك الشيء، ويظهر لي أن النبي ﷺ ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكائد لإرجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه، لأن مثل هذه المكائد إذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه إلى عين اليقين، فإنها قد تخدع الذين يدخلون في الإسلام لتفضيله على الوثنية في الجملة قبل أن تطمئن قلوبهم بالإيمان كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم. وبهذا يتفق الحديث الأمر بذلك مع الآيات النافية للإكراه في الدين والمنكرة له فيما رأى. وقد أفتيت بذلك كما ظهر لي والله أعلم.

﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ هذا من قول الكائدين من أهل الكتاب. وآمن له: صدقه وسلم له ما يقول قال تعالى: ﴿فَأْمِنْ لَهُ لَوْطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] وقال حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ [يوسف: ١٧] وقال الأستاذ الإمام: إن الإيمان يتعدى باللام إذا أريد بالتصديق الثقة والركون كقوله: ﴿ويؤمن للمؤمنين﴾ أي فيكون تصديقاً خاصاً تضمن معنى زائداً. وذلك أن اليهود حصرُوا الثقة بأنفسهم لزعمهم أن النبوة لا تكون إلا فيهم بل غلوا في التعصب والغرور حتى حرقوا جميع الناس فجعلوا كل ما يكون من أنفسهم حسناً وما يكون من غيرهم قبيحاً. وهذا من الانتكاس الذي يحول بين أهله وبين كل خير.

وإننا نرى من الناس من يحاول تغرير قومه بحملهم على أن يكونوا كذلك يحقرون كل ما لم يأت منهم وإن كان حسناً. فنعوذ بالله من الخذلان وعسى أن يعتبر هؤلاء بما رد الله به على أهل الكتاب إذ قال لنييه: ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ﴾ لا هدى شعب معين هو لازم من لوازم ذاته فهو سبحانه يبين هداه على لسان من شاء من عباده لا تتقيد مشيئته بأحد ولا بشعب. أما قوله: ﴿أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُعَاجِزْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ وقد قرأه ابن كثير «آن» بهمزتين مع تليين الثانية والباقون بهمزة واحدة - ففيه وجهان: أحدهما: أنه متصل بما حكاه تعالى من قول اليهود وجملة «قل إن الهدى هدى الله» اعتراضية بينه وبين ما سبقه. والمعنى ولا تصدقوا غير من تبع دينكم بأن أحداً يؤتى مثل ما أوتيتم أو يقيموا عليكم الحجة عند ربكم، أي لا تعترفوا أمام العرب مثلاً بأنكم تعتقدون أنه يجوز أن يبعث نبي من غير بني إسرائيل الخ وهذا مبني على أنهم كانوا ينكرون جواز بعثة نبي من العرب بألسنتهم مكابرة وعناداً للنبي ﷺ لا اعتقاداً وأنهم كانوا لا يصرحون باعتقادهم المستكن في أنفسهم إلا لمن آمنوا له من قومهم لما هم عليه من المكر والمخادعة. وهذا الوجه ظاهر على قراءة الجمهور. هذا ما ظهر لي وهو نحو ما جرى عليه الزمخشري في الكشف كما رأيته بعد قال: أي ولا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لأهل دينكم دون غيرهم. أرادوا: أسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم ولا تفشوه إلا إلى أشياعكم وخدمهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتاً ودون المشركين لئلا يدعوهم إلى الإسلام. (قال) «أو يحاجوكم عند ربكم» عطف على «أن يؤتى» والضمير في يحاجونكم لأحد لأنه في معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير أتباعكم أن المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق ويغالبونكم عند الله تعالى بالحجة. فإن قلت فما معنى الاعتراض؟ قلت معناه أن الهدى هدى الله من شاء أن يلفظ به حتى يسلم أو يزيد ثباته على الإسلام كان كذلك ولم ينفع كيدكم وحيلكم وزيفكم تصديقكم عن المسلمين والمشركين. وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ يريد الهداية والتوفيق اهـ كلام الزمخشري أي فهو مؤكد للاعتراض الأول أو هو اعتراض آخر يجيء بعد تمام الكلام. كقوله: ﴿وكذلك يفعلون﴾ بعد قوله: ﴿إن الملوك إذ دخلوا قرية أفسدوها﴾ [النمل: ٣٤].

قال النيسابوري فإن قيل إن جد القوم في حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد ﷺ كان أعظم من جدهم في حفظ غير أتباعهم عنه فكيف يليق أن يوصي بعضهم بعضاً بالإقرار بما يدل على صحة دين محمد ﷺ عند أتباعهم وأن يمتنعوا من ذلك عند الأجانب؟ فالجواب ليس المراد من هذا النهي الأمر بإفشاء هذا التصديق فيما بين أتباعهم بل المراد أنه إن اتفق منكم تكلم بهذا فلا يكن إلا عند خويصتكم وأصحاب

أسراركم. على أنه يحتمل أن يكون شائعاً ولكن البغي والحسد كان يحملهم على الكتمان عن غيرهم. هذا ما قاله وهو مبني على أن المراد من الإيمان إظهاره والظاهر أن المراد به النهي عن تصديق من يقول ذلك من غيرهم أي الاعتراف له بأنه صادق كأنهم قالوا إذا قال لكم قائل إنه يجوز أن يؤتى غيركم من النبوة ما أوتيتم فكذبوه ولا تؤمنوا له. والمفهوم مسكوت عنه وهو مفهوم مخالفة، فيه من الخلاف في الأصول ما هو مشهور وإذا قلنا به فإنه يصدق بأن يؤمنوا لبعض أهل دينهم إذا قالوا بهذا الجواز كالمتفقين معهم على المكابرة والمكايذة للتفنير عن الإسلام. وأهل الجحود والكيد لا يكابر بعضهم بعضاً فيما هو حجة للمخالف عليهم جميعاً وإنما يكابرون المخالفين.

ثم قال النيسابوري: فإن قيل كيف وقع قوله «قل إن الهدى هدى الله» بين جزئي كلام واحد وهذا لا يليق بكلام الفصحاء؟ قلت قال القفال يحتمل أن يكون هذا كلاماً أمر الله نبيه أن يقوله عندما وصل الكلام إلى هذا الحد كأنه لما حكى عنهم في هذا الموضوع قولاً باطلاً لا جرم أدب رسول الله ﷺ بأن يقابله بقول حق ثم يعود إلى حكاية تمام كلامهم كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولاً فيه كفر فيقول عند بلوغه إلى تلك الكلمة: آمنت بالله، أو لا إله إلا الله، أو تعالى الله، ثم يعود إلى تلك الحكاية اهـ.

أقول: ويجوز على هذا الوجه أن تكون الباء المحذوفة من «أن يؤتى» للسببية ويكون المعنى آمنوا وجه النهار مخادعة واكفروا آخره مكايذة ولا تؤمنوا إيماناً حقيقاً ثابتاً إلا لمن تبع دينكم وأقركم على ما أنتم عليه من التوراة بسبب إتيان أحدكم محمد ﷺ مثل ما أوتيتم من النبوة والوحي أو بسبب ما يخشى من حاجته لكم عند ربكم في الآخرة. والسببية معلقة بالنهي، أي لا يكون إتيان محمد بدين حق وشرع إلهي كالذي أوتيتموه على لسان موسى سبباً في الإيمان له.

وأما قراءة ابن كثير بالاستفهام: فأقرب ما تفسر به على هذا الوجه - أي وجه كون الكلام حكاية عن اليهود - أن يقال: إن المصدر الذي يؤخذ من «أن يؤتى» مبتدأ خبره محذوف للعلم به من قرينة الحال والخطاب. والمعنى إتيان أحدكم مثل ما أوتيتم يحملكم على الإيمان له وإن لم يتبع دينكم؟ أي إن هذا منكر لا ينبغي أن يكون. ولم أر هذا ولا ما قبله لأحد.

الوجه الثاني: أن يكون قوله «أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم» من كلام الله تعالى بناء على أن حكاية كلام اليهود قد انتهت بقوله «دينكم» وعلى هذا تكون قراءة ابن كثير أظهر. وتقرير المعنى عليها: أتکیدون هذا الكيد كراهة أن يؤتى أحد ما أوتيتم؟ أو: إيتاء أحد مثل ما أوتيتم يحملكم على ذلك الباطل؟ ويحتمل على هذا أن يكون

قوله «أو يحاجوكم» بمعنى حتى يحاجوكم إذ وردت «أو» بمعنى «حتى» أو بمعنى الواو كما قيل. أو التقدير الأجل أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم ولما يتصل بذلك محاجتكم عند ربكم كدتم ذلك الكيد؟ ينكر عليهم ذلك.

وأما قراءة الجمهور فيجوز أن تحمل على هذه القراءة لأن أداة الاستفهام يجوز حذفها استغناء عنها بلحن القول وكيفية الأداء. ويجوز فيها وجوه أخرى أظهرها أن يكون المعنى: قل إن الهدى الذي هو هدى الله هو أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم ويحاجوكم به عند ربكم في الآخرة، أي وذلك جائز داخل في مشيئة الله فلا وجه لإنكاره ولذلك أعقبه بقوله ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء﴾ فالكلام كله رد عليهم من الله تعالى. وأقوى هذه الوجوه ما يوافق القراءتين وهو إن قوله تعالى «قل إن الهدى» إلى آخر الآية رد عليهم وإن قوله «أن يؤتى» استفهام إنكاري على القراءتين. والمعنى: أتفعلون ما تفعلون من الكيد للمؤمنين ومن كتمان الحق عن غير أبناء دينكم كراهة أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم الخ وعندي أن في الكلام لفاً ونشراً مرتباً وهو أن كراهتهم أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا هو سبب كيدهم للمؤمنين ليرجعوا، وكراهتهم أن يحاجهم بعض المؤمنين عند ربهم هو سبب كتمانهم ذلك عن لم يتبع دينهم أو عدم الإيمان لهم إذا هم ادعوه ويشهد لهذا الأخير قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمناً وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم﴾ [البقرة: ٧٦] هذا ما فتح الله علي به وله الحمد. وما عدا هذا مما أكثروا فيه فانتزاع بعيد من البلاغة لا يقبله الذوق إلا باستكراه وتكلف. وختم الآية بقوله: ﴿وَاللَّهُ وَسِيعُ عَلِيمٌ﴾ لبيان سعة فضله وإحاطة علمه بالمستحق له وللإشعار بأن اليهود قد ضيقوا بزعمهم حصر النبوة فيهم - هذا الفضل الواسع وجهلوا كنه هذا العلم المحيط.

ثم بين تعالى أن فضله الواسع ورحمته العامة تابعة لمشيئته لا لوساوس المغرورين من أهل الكتاب الذين حجروهما بجهلهم فقال: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ فهو يجعل من يشاء نبياً ويبعثه رسولاً ومن اختصه بذلك فإنما يختصه بمحض فضله العظيم لا بعمل قدمه، ولا لنسب شرفه، وإن جهل ذلك الذين يظنون أنه تعالى يحابي الأفراد أو الشعوب بذلك وبغيره تعالى الله عن ذلك.

﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنَ إِنْ تَأْمَنُوا بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنَ إِنْ تَأْمَنُوا بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّتَيْنِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بَلَىٰ مَن أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَأَتَىٰ فِرَانَ اللَّهِ يُحِبُّ الْمُنْفِقِينَ ﴿٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ

بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيَّمَنِيهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾

هذا بيان حال أخرى من أحوال أهل الكتاب، تمثلها طائفة أخرى تخون الأمانة وتستحل أكل أموال من ليس من الإسرائيليين بالباطل غروراً في الدين وتأويلاً للكتاب. وهي قد جاءت في مقابل الطائفة التي تكيد للمسلمين ليرجعوا عن دينهم. وقال الأستاذ الإمام في قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ الخ هذه الآية جاءت ببعض التفصيل لما أجمل في الآيات السابقة من غرور أهل الكتاب وزعمهم أنهم شعب الله الخاص، وأن الدين والحق من خصائصهم. وابتدؤها بالعطف يشعر بمعطوف محذوف حذف إيجازاً، لأن السياق لا يقتضي ذكره وهو مبين في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة﴾ [آل عمران: ١١٣] الخ فكانه ههنا يعطف على ما هنالك أي منهم كذا ومنهم كذا. وإنما قال: كانه لأن آية «من أهل الكتاب» الخ في هذه السورة وهي متأخرة عن هذه الآيات. ولعل جعله معطوفاً على ما قبله باعتبار المفهوم أقرب، فكانه قال منهم طائفة تكيد للمسلمين ومنهم من يستحل أكل أموالهم وأموال غيرهم، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً وإنما أعاد ذكر «أهل الكتاب» ولم يتبدى الآية بقوله «ومنهم» - والكلام فيهم - للإشعار بأنهم فعلوا ذلك باسم الكتاب الذي حرفوا نهيهم عن أكل أموال الناس بالباطل فزعموا أنه لم ينههم إلا عن خيانة إخوانهم الإسرائيليين. وقد تقدم تفسير القنطار (آية ١٤).

وقوله: ﴿إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِمْ قَائِمًا﴾ معناه إلا مدة دومك أيها المؤمن له قائماً على رأسه تلح بالمطالبة، أو تلجأ إلى التقاضي والمحاكمة، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمُومِينَ سَكِينٌ﴾ أي ذلك الترك للأداء بسبب قولهم ليس علينا في أكل أموال الأميين أي العرب تبعة ولا ذنب. فكانه يقول إن استحلال هذه الخيانة جاءهم من الغرور بشعبهم والغلو في دينهم فإن ذلك يستتبع احتقار المخلف احتقاراً يهضم به حقه الثابت في المعاملة - قال الأستاذ الإمام: كأنهم يقولون إن كل من ليس من شعب الله الخاص وليس من أهل دينه فهو ساقط من نظر الله ومبغوض عنده، فلا حقوق له ولا حرمة لماله، فيحل أكله متى أمكن.

وقد رد الله عليهم هذه المزاعم بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ أن ذلك كذب عليه لأن ما كان منه فهو ما جاء في كتابه وليس في التوراة التي عندهم إباحة خيانة الأميين وأكل أموالهم بالباطل وهم يعلمون أن ذلك ليس فيها ولكنهم لا يأخذون الدين من الكتاب وإنما لجؤوا إلى التقليد فعدوا كلام أحبارهم ديناً ينسبونه

إلى الله وهؤلاء يقولون في الدين بآرائهم ويحرفون الكلم عن مواضعه ليؤيدوا بذلك أقوالهم فكل هذه الدواهي جاءتهم من هذه الناحية ناحية التقليد والأخذ بكلام العلماء في الحلال والحرام، وهو مما لا يؤخذ فيه إلا بكتاب الله ووحيه. وانظر كيف أنصفهم الكتاب فبين أن منهم الوفي والخائن ولا يكون أفراد جميع الأمة خائنين وناهيك بأمة منها السموال.

أقول: وفي خبر هؤلاء المحرفين من العبرة لنا معشر المسلمين ما فيه فإن فينا من يقول الآن إنه يجوز أكل أموال غير المسلمين بل والمسلمين في دار الحرب مطلقاً ثم إن هؤلاء يفسرون دار الحرب كما يشاؤون حتى رأيت بعض الناس يحلون لعمال مركبات الترام بمصر أن يخونوا أصحابها ببيع تذكرة الركوب فيها مرتين أو أكثر ويساعدونهم على ذلك وإن استلزمت مساعدتهم الكذب فهم بهذا يحلون الخيانة والسرقة والكذب وهي من كبائر المعاصي التي لا تحل في دين ويتناولهم وعيد اليهود في الآية ووعيد قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾ متاع قليل ولهم عذاب أليم﴾ [النحل: ١١٦ - ١١٧] ما جراهم على ذلك إلا سوء التقليد للفقهاء الذين قالوا بجواز أكل مال الحربى في داره بالعقود الفاسدة التي لا تحل في دار الإسلام كالربا والبيع الفاسد. ولكن هؤلاء الفقهاء لا يحلون الغش ولا الخيانة ولا السرقة ولا الكذب والاحتيال لذلك، وإنما يقولون يجوز أكل ماله برضاه في مثل تلك العقود، على أن المسألة خلافية لم يتفق الفقهاء عليها. فلينظر المسلم الصادق المستنير بالدليل إلى سوء مغبة التقليد وكيف أنه استلزم الاجتهاد الباطل إذ صار الجاهلون من المقلدين يقيسون أكل المال بالغش والخيانة والسرقة على أكله بالعقود الفاسدة مع التراضي وبينهما فرق عظيم.

ثم قال تعالى في بيان الحق في المعاملة: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُجِبُ الْمُؤَقَّتِينَ﴾ العهد ما تلتزم الوفاء به لغيرك فإذا اتفق اثنان على أن يقوم كل منهما للآخر بشيء مقابلة ومجازاة يقال إنهما تعاهدا ويقال عاهد فلاناً فلان عهداً فيدخل فيه العقود المؤجلة والأمانات فمن ائتمنتك على شيء أو أقرضك مالاً إلى أجل أو باعك بضمن مؤجل وجب عليك الوفاء بالعهد وأداء حقه إليه في وقته من غير أن تلجئه إلى التقاضي والإلحاح في الطلب بذلك تقتضي الفطرة وتحتمه الشريعة. وهذا مثال العهد مع الناس وهو المراد هنا أولاً وبالذات للرد على أولئك اليهود الذين لم يجعلوا العهد مما يجب الوفاء به لذاته وإنما العبرة عندهم بالمعاهد فإن كان إسرائيلياً وجب الوفاء له لأنه إسرائيلى ومن كان غير إسرائيلى فلا عهد له ولا حق يجب الوفاء به. ويدخل في الإطلاق عهد الله تعالى وهو ما يلتزم المؤمن الوفاء له به من أتباع دينه والعمل بما



شرعه على لسان رسوله وعهد للناس العمل به وهو حجة على اليهود أيضاً فإنهم ما كانوا يوفون بهذا العهد مع أنهم يقولون بوجوب الوفاء ولو أوفوا به لآمنوا بالنبي ﷺ واتبعوا النور الذي أنزل معه كما أوصاهم الله وعهد إليهم على لسان موسى ﷺ.

ولفظ «بلى» جاء لإثبات ما نفوه في قولهم ﴿ليس علينا في الأميين سبيل﴾ فهو يقول بلى عليكم سبيل وأي سبيل، إذ فرض عليكم الوفاء بالعهد والتقوى ثم ذكر جزاء أهل الوفاء والتقوى فقال من أوفى بعهده الذي عاهد به الله أو الناس واتقى الإخلاف والغدر والاعتداء فإن الله يحبه فيعامله معاملة المحبوب بأن يجعله محل عنايته ورحمته في الدنيا والآخرة. قال الأستاذ الإمام ما معناه: إن ورود الجواب بهذه العبارة أفادنا قاعدة عامة من قواعد الدين وهي أن الوفاء بالعهد واتباع الإخلاف وسائر المعاصي والخطايا هو الذي يقرب العبد من ربه ويجعله أهلاً لمحبه لا كونه من شعب كذا. ومن هذه القاعدة يعلم خطأ اليهود في زعمهم أنه ليس عليهم في الأميين سبيل. وفيه التعريض بأن أصحاب هذا الرأي ليسوا من أهل التقوى التي هي الركن الركين لكل دين قويم.

ثم بين تعالى جزاء أهل الغدر والإخلاف مع بيان السبب الذي يحملهم على ذلك فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ روى الشيخان وغيرهما أن الأشعث قال كان بيني وبين رجل من اليهود أرض فجددني فقدمته إلى النبي ﷺ فقال «ألك بينة؟» قلت لا فقال لليهودي «احلف» فقلت يا رسول الله إذن يحلف فيذهب مالي فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ الآية<sup>(١)</sup>. وأخرج البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً أقام سلعة له في السوق فحلف بالله لقد أعطى بها ما لم يعطه ليوقع فيها رجلاً من المسلمين، فنزلت هذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾<sup>(٢)</sup> قال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري: لا منافاة بين الحديثين بل يحمل على أن النزول كان بالسببين معاً.

وأخرج ابن جرير عن عكرمة أن الآية نزلت في حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف وغيرهما من اليهود الذين كتموا ما أنزل الله في التوراة وبدلوه وحلفوا أنه من عند الله. قال الحافظ ابن حجر: والآية محتلمة ولكن العمدة في ذلك ما ثبت في

(١) أخرجه البخاري في الخصومات باب ٤، والشهادات باب ١٩، وأبو داود في الإيمان باب ١، والأقضية باب ٢٥، والترمذي في البيوع باب ٤٢، وتفسير سورة ٣، باب ٤، وابن ماجه في الأحكام باب ٧، وأحمد في المسند ٣٧٩/١، ٤٢٦، ٢١١/٥.

(٢) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٥، والبيوع باب ٢٧، وتفسير سورة ٣، باب ٣.

الصحيح اهـ من لباب النقول . ويحتمل أن الآية كانت تذكر عند ذكر تلك الوقائع فيظن من لم يكن سمعها أنها نزلت فيها وهي على كل حال متصلة بما قبلها متممة له .

والإيمان فيها جمع يمين وهو في الأصل اسم لليد التي تقابل الشمال ثم سمي الحلف والقسم يميناً لأن الحالف في العهد يضع يمينه في يمين من يعاهده عند الحلف لتأكيد العهد وتوثيقه حتى إن اللفظ يطلق على العهد نفسه . وقد أضاف العهد ههنا إلى الله لأنه تعالى عهد إلى الناس في كتبه المنزلة أن يلتزموا الصدق والوفاء بما يتعاهدون ويتعاقدون عليه وأن يؤدوا الأمانات إلى أهلها كما عهد إليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ويتقوه في جميع الأمور فعهد الله يشمل كل ذلك ولما كان النكث للعهد لا ينكث إلا لمنفعة يجعلها بدلاً منه عبر ذلك بالشراء الذي هو معاوضة ومبادلة ، وسمى العوض ثمناً قليلاً مع العلم بأن بعض الناس لا ينكثون العهد في الأمور الكبيرة إلا إذا أوتوا عليه أجراً كبيراً وثنماً كثيراً لأجل أن يبين للناس أن كل ما يؤخذ بدلاً من عهد الله فهو قليل لا سيما إذا أكد باليمين لأن العهود إذا خزيت اختل أمر الدين إذ الوفاء آية البينة بل محوره الذي عليه مداره ، وفسدت مصالح الدنيا إذ تبطل ثقة الناس بعضهم ببعض والثقة روح المعاملات وسلك النظام وأساس العمران ، لأجل هذا كان الوعيد على نكث العهد ولو لأجل المنفعة أشد ما نطق به الكتاب وأغلظه وأي عقاب أشد من عقاب من لا خلاق له في الآخرة أي لا نصيب له من النعيم فيها ولا يكلمه الله كلام إعتاب ولا ينظر إليه نظر عطف ورحمة ولا يزيه بالثناء على عمل له صالح أو لا يطهره من ذنوبه بالعفو والمغفرة وله عذاب أليم؟ لم يكتف تعالى بحرمان بائعي العهد بالثمن من النعيم وبما أعد لهم من العذاب الأليم حتى بين مع ذلك أنهم يكونون في دركة من الغضب الإلهي لا ترجى لهم فيها رحمة ولا يسمعون منه تعالى كلمة عفو ولا مغفرة فعدم النظر والكلام كناية عن عدم الاعتداد ومنتهى الغضب الذي لا رجاء معه ولا أمل .

إن الزنا وشرب الخمر والميسر والربا وعقوق الوالدين من الكبائر ولكن الله تعالى لم يتوعد مرتكبي هذه الموبقات بمثل ما توعد به ناكثي العهود وخائني الأمانات ، لأن مفسد النكث والخيانة أعظم من جميع المفسدات التي حرمت لأجلها تلك الجرائم فما بال كثير من الناس يدعون التدين ويتسمون بسمة الإسلام وهم لا يباليون بالعهود ولا يحفظون الإيمان ويرون ذلك صغيراً من حيث يكبرون أمر المعاصي التي لم يتعودوها لأنهم لم يتعودوها . الإيمان بالله لا يجتمع مع الخيانة والنكث في نفس وقد عد تعالى أخص وصف لزعماء الكفر يبيح قتالهم كونهم لا وفاء لهم بالعهود إذ قال : ﴿فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون﴾ [التوبة : ١٢] وقال الرسول ﷺ : «آية المنافق ثلاث - وفي رواية لمسلم : وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم

- إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان<sup>(١)</sup> رواه الشيخان وغيرهما وفي رواية لهما «وإذا عاهد غدر»<sup>(٢)</sup> وروى أحمد والبزار والطبراني في الأوسط عن أنس رضي الله عنه أنه قال: ما خطبنا رسول الله ﷺ إلا وقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»<sup>(٣)</sup>.

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ﴾ بيان لحال طائفة أخرى من أهل الكتاب والجمهور على أن المراد بهذا الفريق بعض علماء اليهود الذين كانوا حوالى المدينة وإن كان التشنيع عليهم يتناول كل من كان على شاكلتهم منهم ومن غيرهم. ويروون عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن هذا الفريق هم اليهود الذين قدموا على كعب بن الأشرف أحد زعمائهم الملحنيين في عداوة رسول الله ﷺ وإيذائه والإغراء به غيروا التوراة وكتبوا كتاباً بدلوا فيه صفة رسول الله ﷺ فأخذت قريظة ما كتبوه فخلطوه بالكتاب الذي عندهم وجعلوا يلوون ألسنتهم بقراءته يوهمون الناس أنه من التوراة. وهذا العمل ينبيء بفساد اعتقادهم وعدم استمسакهم بكتابهم. وذلك أنهم جعلوا الدين جنسية وصار الانتصار له عندهم عبارة عن مقاومة من لم يكن من جنسهم وإن كان أقرب منهم إلى ما جاء في كتابهم بل إنهم يخرجون عن كتابهم ويحرفونه لمقاومة الغريب ويعدون ذلك انتصاراً له.

وهكذا يفعل أشباههم من المسلمين اليوم. فقد يعدون من أنصار الدين والمتعصبين له من لا معرفة له بعقائده وأصوله ولا بفروعه إلا ما هو مشهور عند العامة. ولا هو يعمل بما يعلم من ذلك - وإنما يعدونه كذلك إذا هو عادي من لا يعدون من المسلمين ولو بسبب سياسي أو دنيوي لا علاقة له بالإسلام. بل يعدون من الأنصار الذين من يطعن في بعض المصلحين من المسلمين لمخالفتهم ما عليه العامة، والمقلدون فيما يعدونه من الإسلام لأنهم اعتادوه لا لأن كتاب الله جاء به. وقد

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٤، والشهادات باب ٢٨، والوصايا باب ٨، والأدب باب ٦٩، ومسلم في الإيمان حديث ١٠٧، ١٠٨، والترمذي في الإيمان باب ٢٠، وأحمد في المسند ٢/٢٠٠، ٢٩١، ٣٥٧، ٣٩٧، ٥٣٦.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٤، والمظالم باب ١٧، ومسلم في الإيمان حديث ١٠٦، وأبو داود في السنة باب ١٥، والترمذي في الإيمان باب ١٤، والنسائي في الإيمان باب ٢٠، وأحمد في المسند ١٨٩/٢، ١٩٨.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٣/١٣٥، ١٥٤، ٢١٠، ٢٥١.

يحرفون القرآن بالتأويل لتأييد تقاليدهم وبدعهم أو يعرضون عنه اعتذاراً بأنهم غير مطالبين بأخذ دينهم منه بل من كلام العلماء .

أما: لي اللسان بالكتاب فهو قتله للكلام وتحريفه له بصرفه عن معناه إلى معنى آخر وقد وصف تعالى به اليهود في سورة النساء بقوله: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا وأسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا وأسمع وأنظرنا لكان خيراً لهم وأقوم﴾ [النساء: ٤٦] فهذا مثال من لي اللسان بالكلام وإن لم يكن من الكتاب، ذلك أنهم وضعوا كلمة «غير مسمع» مكان جملة «لا أسمعت مكروهاً» الدعائية التي تقال عادة عند ذكر السماع. وكلمة «راعنا» مكان كلمة «أنظرنا» التي يقولها الناس لمن يطلبون معونته ومساعدته وإنما قالوا «غير مسمع» لأنها تستعمل في الدعاء على المخاطب بمعنى «لا سمعت» وقالوا: «راعنا» لأن هذه الكلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسابون بها كما قال المفسرون وسيأتي تفصيل ذلك في محله .

ومثل هذا ما ورد في كتب الحديث والسير من أنهم كانوا إذا سلموا على النبي ﷺ يمضغون كلمة السلام فيخفون اللام قائلين «السام عليكم» غير مفصحين بالكلمة والسام الموت فاللي والتحريف قد كان يكون منهم أحياناً بتغيير في اللفظ وأحياناً بصرفه إلى غير المعنى المراد منه، ومنه أن يقرأ القارئ شيئاً بالكيفية التي يقرأ بها الكتاب من جرس الصوت وطريقة النغم وإظهار الخشوع ليحسبه السامع من الكتاب فيقبله ولا أذكر أن أحداً نبه عليه ولفظ اللي يتناوله وهو مما يتبادر إلى أذهان الموهمين وقد رأينا من المتساهلين في المسلمين من يأتيه مازحاً بأن يقرأ من كتاب ما جملأً بالتجويد الذي يقرأ به القرآن ليوهم الجاهل أو يختبره ويروى أن عبد الله بن رواحة أوهم امرأته بمثل ذلك وهو مما لا يصدق على صحابي جليل مثله .

قال الأستاذ الإمام: هذا اللي هو أن يعطي الناطق للفظ معنى آخر غير المعنى الذي يظهر منه . مثال ذلك الألفاظ التي جاءت على لسان سيدنا عيسى عليه السلام ككلمة ابن الله وتسمية الله أباً له وأباً للناس فقد كان ذلك استعمالاً مجازياً، ولواء بعضهم فنقله إلى الحقيقة بالنسبة إلى المسيح وحده أي فهم يفسرون لفظاً بغير معناه المراد في الكتاب يوهمون الناس أن الكتاب جاء بذلك كما قال: ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكُتُبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكُتُبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ أنهم كاذبون . أكد الخبر بتعمدهم التحريف وسجل الكذب الصريح عليهم، كأنه يقول إنهم لا يعرضون ولا يورون وإنما يصرحون بالكذب تصريحاً لفرط جراتهم وعدم خوفهم من الله تعالى لأن الدين عندهم رسم ظاهر وجنسية هي مصدر الغرور إذ يعتقدون أنهم يغفر لهم جميع ما يجترمون لأنهم من أهل

هذا الدين، ومن سلالة أولئك النبيين، وهكذا حال الذين اتبعوا سننهم من المسلمين، يقولون إن المسلم من أهل الجنة حتماً، مهما كانت سيرته سيئة وعمله قبيحاً. فإن لم تدركه الشفاعات أدركته المغفرة، ويعنون بالمسلم من اتخذ الإسلام جنساً له. وإن لم يصدق عليه ما جاء في الكتاب والأحاديث صفات المؤمنين الصادقين، بل صدق عليه ما جاء في وصف الكافرين والمنافقين.

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا لِلْكُفَّةِ وَالنَّيِّبِينَ أَرْبَابًا أَيُّكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾

أخرج ابن إسحاق والبيهقي عن ابن عباس قال: قال أبو رافع القرظي حين اجتمعت الأخبار من اليهود والنصارى من أهل نجران عند رسول الله ﷺ ودعاهم إلى الإسلام: أتريد يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى؟ قال: «معاذ الله» فأنزل الله في ذلك: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ إلى قوله ﴿مُسْلِمُونَ﴾ وأخرج عبد الرزاق في تفسيره عن الحسن قال: بلغني أن رجلاً قال: يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض، أفلا نسجد لك؟ قال: «لا ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله، فإنه لا ينبغي أن يسجد لأحد من دون الله» فأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾. ذكر ذلك السيوطي في لباب النقول.

وقال الأستاذ الإمام: إن ما روي من أن بعض الصحابة طلب أن يسجدوا للرسول هو من الروايات التي لم يق الله المسلمين شرها ولا حاجة إليها في القرآن. فإن الآية متصلة بما قبلها فهي في سياق الرد على أهل الكتاب إبطال لما ادعاه بعضهم من أن الله تعالى ابناً أو أبناء حقيقة، وأن بعض الأنبياء أثبت ذلك لنفسه. وصرح بأن هذه الدعوى مما يدخل في لسان الكتاب وتحريفه بالتأويل. ويصح أن تكون رداً على أصحاب هذه الدعوى ابتداءً مستأنفاً استثنافاً بيانياً كأن النفس تشوف بعد بيان حال فرق اليهود إلى بيان حال النصارى وما يدعون في المسيح فجاءت الآيتان في ذلك.

فقوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ نفي للشأن وهو أبلغ من نفي الوقوع خاصة، لأنه نفي للوقوع مع بيان السبب والدليل وهو أن هذا غير ممكن ﴿أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ﴾ به والعمل بإرشاده قال في الكشاف الحكم الحكمة التي هي السنة ووافقه الأستاذ الإمام قائلاً: إن عبارات الكتاب ربما تذهب النفس فيها مذاهب التأويل فالعمل هو الذي يقرر الحق فيها. وقد تقدم عنه تفسير الحكمة بفقهاء الكتاب ومعرفة أسرارهم وأن ذلك يستلزم العمل به وإنما قال: ﴿وَالنُّبُوَّةَ﴾ بعد قوله يؤتيه الله الكتاب لأن

المرسل إليهم يقال إنهم أوتوا الكتاب ﴿ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي﴾ العباد جمع عبد بمعنى عابد والعبيد جمع له بمعنى مملوك أي بأن تتخذوني إلهاً أو رباً لكم ﴿يَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أي كائنين لي من دون الله أو كونوا عابدين لي من دونه . وقيل معناه حال كونهم متجاوزين الله تعالى أي متجاوزين ما يجب من إفراده بالعبادة وتخصيصه بالعبودية . وقطع أبو السعود بأن ذلك يصدق بعبادة غيره استقلالاً أو اشتراكاً وله عندي وجهان أحدهما أن العبادة الصحيحة لله تعالى لا تتحقق إلا إذا خلصت له وحده فلم تشبها شائبة ما من التوجه إلى غيره كما قال : ﴿قل الله أعبد مخلصاً له ديني﴾ [الزمر: ١٤] وقال : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾ [البينة: ٥] والآيات في هذا المعنى كثيرة .

فمن دعا إلى عبادة نفسه فقد دعا الناس إلى أن يكونوا عابدين له من دون الله وإن لم ينههم عن عبادة الله، بل وإن أمرهم بعبادة الله . ومن جعل بينه وبين الله واسطة في العبادة كالدعاء فقد عبد هذه الواسطة من دون الله لأن هذه الواسطة تنافي الإخلاص له وحده . ومتى انتفى الإخلاص انتفت العبادة ولذلك قال : ﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين ألا الله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم﴾ [الزمر: ٢] فلم يمنع توسلهم بالأولياء إليه تعالى أن يقول إنهم اتخذوهم من دونه . ويدل عليه أيضاً قوله ﷺ : «قال الله تعالى أنا أغني الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه - وفي رواية - فأنا منه بريء، هو للذي عمل له»<sup>(١)</sup> رواه مسلم وغيره وقوله ﷺ : «إذا جمع الله الناس يوم القيامة ليوم لا ريب فيه نادى مناد من أشرك في عمل عمله لله أحداً فليطلب ثوابه من عند غير الله . فإن الله أغنى الشركاء عن الشرك» رواه أحمد<sup>(٢)</sup> .

والوجه الثاني أن من يتوجه بعبادته إلى غير الله تعالى على أنه وسيلة إليه ومقرب منه وشفيع عنده، أو على أنه متصرف بالنفع ودفع الضرر لقربه منه فتوجهه هذا إليه عبادة له مقدرة بقدرها فهو عبد له في هذا القدر من التوجه إليه من دون الله . وهذا الوجه معقول في نفسه والأول أقوى لأن النصوص مؤيدة له . وقد غفل عنه من أجازوا للعامة اتخاذ أولياء يتوجهون إليهم بالدعاء وطلب الحاجات ويسمون ذلك توسلاً بهم إلى الله وإنما هو عبادة لهم من دون الله . ففي الحديث الصحيح «الدعاء هو العبادة» وتلا ﷺ قوله تعالى : ﴿وقال ربكم ادعوني﴾<sup>(٣)</sup> [غافر: ٦٠] رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة وغيرهم .

(١) أخرجه مسلم في الزهد حديث ٤٦ ، وابن ماجه في الزهد باب ٢١ ، وأحمد في المسند ٤٦٦/٣ .

(٢) المسند ٢١٥/٤ .

(٣) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٢ ، باب ١٦ ، وسورة ٤٠ ، وابن ماجه في الدعاء باب ١ ، وأحمد في المسند ٢٦٧/٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ .

﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ أي ولكن يأمرهم النبي الذي أوتي الكتاب والحكم بأن يكونوا منسويين إلى الرب مباشرة من غير توسطه هو ولا التوسل بشخصه وإنما يهديهم إلى الوسيلة الحقيقية الموصلة إلى ذلك وهي تعليم الكتاب ودراسته. فبعلم الكتاب وتعليمه والعمل به يكون الإنسان ربانياً مرضياً عند الله تعالى. فالكتاب هو واسطة القرب من الله تعالى، والرسول هو الواسطة المبلغة للكتاب كما قال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨] فلا يمكن لأحد أن يتقرب إلى الله بشخص الرسول بل بما جاء به الرسول (راجع تفسير آية ٣١ ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾) والآيات المقررة لهذه الحقيقة كثيرة جداً.

قال الأستاذ الإمام ما مثاله مفصلاً: أفادت الآية أن الإنسان يكون ربانياً بعلم الكتاب ودرسه وبتعليمه للناس ونشره ومن المقرر أن التقرب إلى الله تعالى لا يكون إلا بالعمل بالعلم، والعلم الذي لا يبعث إلى العمل لا يعد علماً صحيحاً. لأن العلم الصحيح ما كان صفة للعالم وملكة راسخة في نفسه وإنما الأعمال آثار الصفات والملكات والمعلم يعبر عما رسخ في نفسه. ومن لم يحصل من علم الكتاب إلا صوراً وتخيلات تلوح في الذهن ولا تستقر في النفس لا يمكنه أن يكون معلماً له يفيض العلم على غيره كما أنه لا يكون عاملاً به على وجهه كما ثبت بالمشاهدة والاختبار أي في نحو العلوم الفنية. فإن من لا يعرف من الهندسة إلا بعض الاصطلاحات والمسائل الناقصة لا يمكنه أن يكون مهندساً بالفعل ولا أن يكون معلماً للهندسة ومراد الأستاذ أن العلم لما كان يستلزم العمل استغنى بذكره عن التصريح بالعمل كما يستغنى عن ذكر العلم عنه ما يعلق الجزاء على العمل لأن العمل الصحيح لا يكون إلا عن العلم الصحيح فتارة يذكر الملزوم وتارة يذكر اللازم ولكل مقام مقال.

﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا لِلْكُفَّةِ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا﴾ قرأ ابن عامر وحمزة وعاصم ويعقوب «يأمركم» بالنصب عطفاً على «ثم يقول» و «لا» هذه هي التي يجاء بها لتأكيد النفي السابق. وهو هنا قوله: «ما كان لبشر» وقرأ الباقر بالرفع على الاستئناف. وقرأ أبو عمرو باختلاس الهمزة على الأصل عنده. تنقل عبادة الملائكة عن مشركي العرب وعن بعض أهل الكتاب واتخذ بعض اليهود عزيزاً والنصارى المسيح ابناً لله فجاء الإسلام يبين أن كل ذلك مخالف لما جاء به الأنبياء من الأمر بعبادة الله وحده وإخلاص الدين له والنهي عن عبادة غيره. ولذلك قال ﴿أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ بمقتضى الفطرة وقال الأستاذ الإمام: معناه أنه ما كان للمسيح أن يأمر أهل الكتاب الذين بعث فيهم بعبادته بعد إذ كانوا موحدين بمقتضى ما جاءهم به موسى،

وحمله أكثر من عرفنا من المفسرين على جواب من طلب السجود للنبي ﷺ بناء على أنهم هم المسلمون دون غيرهم، وقد نسوا هنا أن الإسلام في عرف القرآن هو دين جميع الأنبياء كما أنه دين الفطرة (راجع تفسير ١٩ ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾).

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَّا أُنزِلَتْكُمْ مِنْ صُكَّتٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨٢﴾ أَفَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾

قال الإمام الرازي عند تفسير ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾: اعلم أن المقصود من هذه الآيات تعزيز تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد ﷺ، قطعاً لعذرهم وإظهاراً لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية. وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بأنهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه وأخبر أنهم قبلوا ذلك. وحكم بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين. فهذا هو المقصود من الآية. وقال الأستاذ الإمام: هذا رجوع إلى أصل الموضوع الذي افتتحت السورة بتقريره وهو التنزيل، وكون الدين عند الله واحداً، وهو ما كان عليه إبراهيم وسائر النبيين، وكون الله تعالى مختاراً فيما يختص به بعض خلقه من مزية أو نبوة. وقد سيقت تلك المسائل لإثبات نبوة محمد ﷺ وإزالة شبهات من أنكر من أهل الكتاب بعثة نبي من العرب واستتبع ذلك محاجتهم وبيان خطئهم في ذلك وفي غيره من أمر دينهم. وهذه المسألة التي تقررها هذه الآية من الحجج الموجهة إليهم لدحض مزاعمهم وهي أن الله تعالى أخذ الميثاق على جميع النبيين وعلى أتباعهم بالتبع لهم بأن ما يعطونه من كتاب وحكمة وإن عظم أمره فالواجب عليهم أن يؤمنوا بمن يرسل من بعدهم مصداقاً لما معهم منه وأن ينصروه. أي فالآية متصلة بما قبلها بالنظر إلى أصل الموضوع.

أما أخذ الميثاق من المرء وهو العهد الموثق المؤكد فهو عبارة عن كون المأخوذ منه وهو المعاهد (بكسر الهاء) يلتزم للأخذ وهو المعاهد (بفتح الهاء) أن يفعل كذا مؤكداً ذلك باليمين أو بلفظ من المعاهدة أو الموثقة. وفي قوله: ﴿مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ وجهان. أحدهما أن معناه الميثاق من النبيين. فالنبيون هم المأخوذ عليهم. وعلى هذا يكون حكمه سارياً على أتباعهم بالأولى، كما قال الأستاذ الإمام، وثانيهما أن إضافة ميثاق إلى النبيين على أنهم أصحابه فهو مضاف إلى الموثق لا إلى الموثق عليه، كما تقول عهد الله وميثاق الله. وحينئذ يكون المأخوذ عليه مسكوتاً عنه للعلم به وتقديره:



وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على أممهم، أو الخطاب لأهل الكتاب والمعنى: وإذ أخذ الله عليكم ميثاق النبيين الذين أرسلوا إلى قومكم، أو التقدير ميثاق أمم النبيين. وكل من القولين مروى عن السلف وممن قال بالثاني من آل البيت جعفر الصادق قال هو على حد ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾ [الطلاق: ١] فالخطاب فيه للنبي والمراد أمته عامة.

والمقصود من الوجهين أو الطريقتين في تفسير العبارة واحد وهو أن الواجب على الأمم التي أوتيت الكتاب إذا جاءهم رسول مصدق لما معهم أن يؤمنوا به وينصروه وجب ذلك عليهم بميثاق الله على أنبيائهم أو ميثاقه عليهم أنفسهم على لسان أنبيائهم.

واللام في قوله: ﴿لَمَّا آتَيْنَاكُمْ﴾ لام التوطئة لأخذ الميثاق قال الزمخشري لأنه في معنى الاستحلاف أي أن الميثاق بمعنى القسم، فأخذه بمعنى الاستحلاف. و «ما» التي دخلت عليها اللام هي المتضمنة لمعنى الشرط والمعنى مهما آتيتكم ﴿وَمِنْ حِكْمَةٍ وَجِيكُمُ ثَمْرٌ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ واللام في «لتؤمنن» لام جواب القسم وجعلوا «لتؤمنن» ساداً مسد جواب القسم وجواب الشرط جميعاً. ويجوز أن تكون «ما» موصولة والعائد حيثنذ محذوف أي: لما آتيتكموه: وقرأ حمزة «لما» بكسر اللام وهي لام التعليل و «ما» على هذه موصولة حتماً. والمعنى أنه أخذ ميثاقهم لأجل ما ذكر. وقرأ نافع «آتيناكم» بالإسناد إلى ضمير الجمع تفخيماً.

وقوله: ﴿ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه﴾ قال فيه بعض المفسرين: إن لفظ «رسول» فيه على إطلاقه. وقال بعضهم: إن المراد به هنا محمد ﷺ ويرد على هذا القول إشكال بناء على أن الميثاق قد أخذ على النبيين أنفسهم وهو أن هذا الرسول ما جاء في عصر أحد منهم. وكان الله تعالى يعلم ذلك عند أخذ الميثاق عليهم لأن علمه أزلي أبدي. وأجيب عنه بأنه ميثاق مبني على الفرض أي إذا فرض إن جاءكم وجب عليكم الإيمان به ونصره.

أقول: ويكون المراد منه بيان مرتبته ﷺ مع النبيين إذا فرض أن وجد في عصرهم، وهو أنه يكون الرئيس المتبوع لهم، فما قولك إذاً في أتباعهم لا سيما بعد زمنهم؟ وإنما كان له ﷺ هذا الاختصاص لأن الله تعالى قضى في سابق علمه بأن يكون هو خاتم النبيين الذي يجيء بالهدى الأخير العام الذي لا يحتاج البشر بعده إلى شيء معه سوى استعمال عقولهم واستقلال أفكارهم، وأن يكون ما قبله من الشرائع التي يجيئون بها هداية موقوتة خاصة بقوم دون قوم. واحتج القائلون بأن المراد بالرسول محمد ﷺ بحجج منها حديث «والله لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني» رواه أبو يعلى من حديث جابر.

وأما المعنى على الوجه الأول مع القول بأن الميثاق أخذ على الأنبياء فهو أنه لما كان القصد من إرسالهم واحداً وجب أن يكونوا متكافلين متناصرين إذا جاء واحد منهم في زمن آخر آمن به ونصره بما استطاع ولا يلزم من ذلك أن يكون متبعاً لشريعته، كما آمن لوط لإبراهيم وأيد دعوته إذ كان في زمنه.

وكل من القولين حجة على الذين يجعلون الدين سبباً للخلاف والنزاع والعداوة والبغضاء، كما فعل أهل الكتاب في عداوة النبي ﷺ والكيد له. فكان يدعوهم إلى كلمة سواء فلا يلقى منهم إلا الخلاف والشحناء.

وسئل الأستاذ الإمام في الدرس عن إيمان نبي بنبي آخر يبعث في عصره هل يستلزم ذلك نسخ الثاني لشريعة الأول؟ فقال: لا يستلزم ذلك ولا ينافيه. وإنما المقصود تصديق دعوته ونصره على من يؤذيه ويناوئه فإن تضمنت شريعة الثاني نسخ شيء مما جاء به الأول وجب التسليم له وإلا صدقه بالأصول التي هي واحدة في كل دين ويؤدي كل واحد مع أمته أعمال عبادتها التفصيلية ولا يعد ذلك اختلافاً وتفرقاً في الدين. فإن مثله يأتي في الشريعة الواحدة كأن يؤدي شخصان كفارة اليمين أو غيرها بغير ما يكفر به الآخر هذا بالصيام وذاك بإطعام المساكين وسبب ذلك اختلاف حال الشخصين فأدى كل واحد ما سهل عليه.

أقول: ولنا أن نضرب للمسألة مثل عاملين يرسلهما الملك في عصر واحد إلى ولايتين مستقلتين متجاورتين فلا شك أنه يجب على كل منهما تصديق الآخر ونصره عند الحاجة وأنه يجب أن يكونا متفقين في الأصول العامة للسلطنة أو ما يعبر عنه أهل هذا العصر بالقانون الأساسي، وما يناسب ذلك. وقد يكون بين الولايتين اختلاف في طباع الأهالي واستعدادهم وحال البلاد يقتضي اختلاف الأحكام الجزئية كأن تكون الضرائب قليلة في إحدهما كثيرة في الأخرى. وكل من العاملين يؤمن للآخر بذلك وإن لم يعمل بعمله. وكذلك يؤمن كل من النبيين المرسلين بكل ما جاء به الآخر وإن وافقه في الأصول دون جميع الفروع. ولا يعقل أن ينسخ ما جاء به الأول على لسان رسول آخر لقوم آخرين. وأما إذا بعث الرسولان في أمة واحدة فإنهما يكونان متفقين في كل شيء ولا تنس موسى وهارون عليهما السلام وأما مجيء النبي بعد النبي فيجوز أن ينسخ معظم فروع شرعه. وبهذا يتضح لك معنى تصديق نبينا بالكتب السابقة ولمن جاؤا بها من الرسل وأنه لا يقتضي أن يكون شرعه التفصيلي موافقاً لشرائعهم، ولا أن يقر أقوامهم على ما درجوا عليه.

قال تعالى لمن أخذ عليهم هذا الميثاق ﴿ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ﴾ أي قبلتم ﴿عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ﴾ الذي ذكر من الإيمان بالرسول المصدق لما معكم ونصره ﴿إِسْرِي﴾ أي عهدي ﴿قَالُوا﴾

أَقْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾ أي فليشهد بعضكم على بعض وأنا معكم شاهد عليكم جميعاً لا يغيب عن علمي شيء وقيل معناه فليشهد كل واحد على نفسه كما قال: ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ [الأعراف: ١٧٢] وقيل معناه فبينوا هذا الميثاق للناس. وقيل معناه فاعلموا ذلك علماً يقيناً، كالعلم بالمشاهد بالبصر. وقال الأستاذ: إن هذا الأمر بالشهادة دليل على ترجيح قول جعفر الصادق أن العهد مأخوذ من الأنبياء على أممهم، والمعنى أن الله تعالى أمر الأنبياء بأن يشهدوا على أممهم بذلك وهو سبحانه معهم شهيد. وقال أيضاً: إن العبارة ليست نصاً في أن هذه المحاوراة وقعت وهذه الأقوال قيلت، والمختار عنده أن المراد بها تقرير المعنى وتوكيده على طريق التمثيل.

أقول: ومن مباحث اللفظ في الآية أن الإقرار من قر الشيء إذا ثبت ولزم قرارة مكانه زيدت عليه همزة التعدية، فقيل أقر الشيء إذا أثبته وأقر به إذا نطق بما يدل على ثبوته. والأخذ التناول، وفسرناه هنا بالقبول وهو غايته لأن أخذ الشيء يقبله وهو مستعمل كذلك في التنزيل قال تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل﴾ [البقرة: ٤٦] ثم قال: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل﴾ [البقرة: ١٢٣] فقال مرة إنه لا يؤخذ منها عدل ومرة لا يقبل منها عدل. والمعنى واحد و«الأصر» في الأصل عقد الشيء وحبسه بقهره، والمأصر محبس السفينة، وفسر الأصر في ﴿ويضع عنهم إصرهم﴾ [الأعراف: ١٥٧] بما يحبسهم عن الخير ويقعدهم عن عمل البر. وعلى هذا قال الراغب في الآية التي نفسرها: إن الأصر هو العهد الموكد الذي يشبط ناقضه عن الثواب والخيرات. والأظهر عندي: أن يقول هو العهد الذي يحبس صاحبه ويمنعه من التهاون فيما التزمه وعاهد عليه. وتقدم تفسير الشهادة في آية: ﴿شهد الله﴾ الخ.

﴿فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أي إن من مقتضى ذلك الميثاق أن دين الله واحد وأن دعائه متفقون متحدون فمن تولى بعد الميثاق على ذلك عن هذه الوحدة واتخذ الدين آلة للتفريق والعدوان ولم يؤمن بالنبي المتأخر المصدق لمن تقدمه ولم ينصره كأولئك الذين كانوا يجحدون نبوة محمد ﷺ ويؤذونه فأولئك هم الفاسقون أي الخارجون من ميثاق الله الناقضون لعهدهم وليسوا من دينه الحق في شيء. أقول: وهذا يؤكد أن الميثاق مأخوذ على الأمم.

ولما بين سبحانه أن دينه واحد وأن رسله متفقون فيه قال في منكري نبوة محمد ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾ قرأ حفص عن عاصم «يبغون» بالياء على الغيبة وقرأ الباقر بالتاء على الخطاب. وهمزة الاستفهام الإنكاري داخلة على فعل محذوف والفاء الداخلة على «غير» عاطفة للجمله بعده على ذلك المحذوف الذي دل عليه

العطف وعينه الكلام السابق. والمعنى: أيتولون عن الإيمان بعد هذا البيان فيبغون غير دين الله الذي هو الإسلام ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ أي والحال أن جميع من في السماوات والأرض من العقلاء قد خضعوا له تعالى وانقادوا لأمره طائعين وكارهين. قد اختلفوا في بيان الإسلام الطوع والكره، فذهب بعضهم إلى أن الإسلام هنا متعلق بالتكوين والإيجاد والإعدام لا بالتكليف أي إنه تعالى هو المتصرف فيهم وهم الخاضعون المنقادون لتصرفه. وقال الرازي: إن هذا هو الأصح عنده ولم يذكر فيه معنى الطوع والكره وكأنه يعني أن ما يحل بالعقلاء من تصاريف الأقدار منه ما يصحبه اختيارهم عن رضى واغتباط فيكونون خاضعين له طوعاً، ومنه ما ليس كذلك فيحل بهم وهم له كارهون ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ [الإسراء: ٤٤].

ويقابل هذا: أن الإسلام متعلق بالتكليف والدين فقط. وصاحب هذا القول يفسر إسلام الكره بما يكون عند الشدائد الملجئة إليه، كما قال تعالى: ﴿وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور﴾ [لقمان: ٣٢] وقال: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾ [العنكبوت: ٦٥]. ومنهم من قال إن إسلام الكره ما يكون عند رؤية الآيات كما وقع لقوم موسى، وقيل ما يكون عند الخوف من السيف، وقيل ما يكون عند الموت إذ يشرف الكافر على الآخرة ولكنه إسلام لا ينفعه.

وهناك مذهب ثالث وهو أن هذا الإسلام أعم من إسلام التكليف وإسلام التكوين فهو يشمل ما يكون بالفطرة وما يكون بالاختيار. وفي هذا المذهب وجوه قال الحسن الطوع لأهل السموات خاصة وأما أهل الأرض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره. وقيل إن كل الخلق منقادون لألهيته طوعاً بدليل قوله ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ [لقمان: ٢٥] ومنقادون لتكاليفه وإيجاده للآلام كرهاً. وقيل المسلمون الصالحون ينقادون لله طوعاً فيما يتعلق بالديني وينقادون له كرهاً فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت وأشياء ذلك وأما الكافرون فهم ينقادون لله كرهاً على كل حال في التكليف والتكوين. وهذه وجوه ضعيفة كما ترى

وقال الأستاذ الإمام: إن الذين أسلموا طوعاً هم الذين لهم اختيار في الإسلام وأما الذين أسلموا كرهاً فهم الذين فطروا على معرفة الله تعالى كالأنبياء والملائكة وإن كان لفظ الكره يطلق في الغالب على ما يخالف الاختيار ويقهره فإن الله تعالى قد استعمله في غير ذلك، كقوله بعد ذكر خلق السماء في الكلام على التكوين ﴿فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً﴾ [فصلت: ١١] فأطلق الكره وأراد به لازمه وهو عدم الاختيار.

أقول: وهذا سهو فيما يظهر لي وكنت في أيام حياته أراجعه في مثله قبل الكتابة والطبع، وبيانه أن تنمة الآية ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فالظاهر أن ما يكون منهم من الانقياد لله تعالى بمقتضى الفطرة من قسم إسلام الطوع. وأما ما يقع منهم من التكليف بالاختيار فمنه ما فعل طوعاً وما يفعل كرهاً وكذا ما يقع بهم منه ما يكونون كارهين له، ومنه ما يكونون راضين به. فإذا كان مراداً في الآية فالطوع فيه بمعنى الرضى. وصفوه الكلام أن الدين الحق هو إسلام الوجه لله تعالى والإخلاص في الخضوع له وأن الأنبياء كلهم كانوا على ذلك وقد أخذ ميثاقهم بذلك على أممهم ولكنهم نقضوه، فجاءهم النبي الموعود به يدعوهم إليه فكذبوه، فهم بذلك قد ابتغوا غير دينه الذي زعموه ﴿وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فيجزئهم بما كانوا يعملون، قرأ حفص «يرجعون» بالياء كما قرأ «يبغون» وكذلك أبو عمرو على أنه قرأ «تبغون» بالتاء كالجهور، فهو قد جعل الخطاب أولاً لليهود وجعل الكلام في المرجع عاماً وقرأ الباقون «ترجعون» وفاقاً لقراءتهم «تبغون».

﴿قُلْ ءَأَمَّنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾

كما ختم تعالى آية دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام بقوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ جاء هنا بعد ذكر توليتهم عن الإسلام يأمرنا بالإقرار به فقال مخاطباً لنبيه ﷺ ﴿قُلْ ءَأَمَّنَا بِاللَّهِ﴾ أي آمنت أنا ومن معي بوجود الله ووحدانيته وكماله ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ من كتابه بالتفصيل وهذه الآية نظير قوله تعالى في سورة البقرة ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] الخ وقد عدى الإنزال هناك بالى الدالة على الغاية والانتهاى وهنا بعلى التي للاستعلاء وكلا المعنيين صحيح كما قال في الكشاف رامياً بالتعسف من فرق بين التعديتين باختلاف الأمور بالقول في الآيتين، إذ هو هناك المؤمنون وههنا النبي ﷺ لأن التعدية بالى وردت في خطاب النبي والتعدية بعلى وردت في خطاب غيره في آيات أخرى. وقدم الإيمان بالله على الإيمان بإنزال الوحي لأنه الأصل الأول المقصود بالذات، والوحي فرع له، إذ هو وحيه تعالى إلى رسله.

﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَيَّ لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾ أي وآمنا بما أنزل على هؤلاء بالإجمال أي صدقنا بأن الله تعالى أنزل عليهم وحياً لهداية أقوامهم، وأنه موافق لما أنزل علينا في أصله وجوهره والقصد منه كما أخبرنا الله تعالى في مثل قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: ٣٦] الخ السورة وقوله: ﴿أَمْ لَمْ يَنبَأْ بِمَا فِي

صحف موسى وإبراهيم ﴿[الطور: ٣٦] الخ وقوله ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾ [النساء: ١٦٣] الخ وأما عين ما أوحى إليهم فلم يبق منه في أيدي الأمم شيء يعتمد على نقله.

﴿وَمَا أَوْحَىٰ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ من التوراة للأول والإنجيل للشاني ﴿و﴾ ما أوتى ﴿النبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ﴾ كداود وسليمان وأيوب وغيرهم ممن لم يقص الله علينا خبرهم، فإن منهم من قصه علينا ومنهم من لم يقصه فإذا ثبت عندنا أن نبياً ظهر في الهند أو الصين قبل ختم النبوة نؤمن به. وارجع إلى آية البقرة في استبانة الفرق بين التعبير بالإنزال والتعبير بالإيتاء.

قال الأستاذ الإمام: وقد قدم الإيمان بما أنزل علينا على الإيمان بما أنزل على من قبلنا من كونه أنزل قبله في الزمن لأن ما أنزل علينا هو الأصل في معرفة ما أنزل عليهم والمثبت له، ولا طريق لإثباته سواه لانقطاع سند تلك وفقد بعضها ووقوع الشك فيما بقي منها، فما أثبتته كتابنا من نبوة كثير من الأنبياء نؤمن به إجمالاً فيما أجمل وتفصيلاً فيما فصل، وما أثبتته لهم من الكتب كذلك. ونؤمن بأن أصول ما جاؤوا به واحدة وهي الإيمان بالله وإسلام القلوب له والإيمان بالآخرة والعمل الصالح مع الإخلاص. فكما أن الإيمان بالله أصل للإيمان بما أنزل علينا كذلك ما أنزل علينا أصل للإيمان بما أنزل عليهم فقدم عليه.

﴿لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ كما يفرق أهل الكتاب. فيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض، ولا تفرق بينهم في الدين، فنقول بعضهم على حق وبعضهم عن باطل، بل نقول إنهم كانوا جميعاً على الحق لا خلاف بينهم في الأصول والمقاصد، فمثلهم كمثل الولاة الصادقين يرسلهم الملك العادل متعاقبين لعمارة الولاية وإصلاح أهلها، وما يكون من التغيير في بعض قوانينهم إنما يكون بحسب حال الولاية وأهلها، والمقصد واحد وهو العمران والإصلاح ﴿وَنَعْنُ لَهُمُ مُّسْلِمُونَ﴾ منقادون بالرضى والإخلاص منصرفون عن أهوائنا وشهواتنا في الدين لا نتخذه جنسية لأجل حظوظ الدنيا وإنما نبتغي به التقرب إليه تعالى بإصلاح النفوس وإخلاص القلوب والعروج بالأرواح، إلى سماء الكرامة والفلاح؛ افتتح الآية بذكر الإيمان وختمها بالإسلام الذي هو في كماله ثمرته وغايته وهذا هو الإسلام الدين الذي كان عليه جميع الأنبياء. ولذلك قفى عليه بقوله:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ لأن الدين إذا لم يكن هو الإسلام الذي بينا معناه آنفاً فما هو إلا رسوم وتقاليد يتخذها القوم رابطة للجنسية، وآلة للعصبية، ووسيلة للمنافع الدنيوية، وذلك مما يزيد القلوب فساداً، والأرواح إظلاماً،

فلا يزيد الناس في الدنيا إلا عدواناً، وفي الآخرة إلا خسراناً، ولذلك قال ﴿وَهُوَ فِي  
الْآخِرَةِ مِنَ الْخَيْرِينَ﴾ أي أنه يكون هنالك خاسراً للنعيم المقيم، في جوار الرب  
الرحيم، لأنه خسر نفسه إذ لم يزكها بالإسلام لله، وإخلاص السريرة له جل علاه:  
﴿هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل  
ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل؟ قد  
خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ [الأعراف: ٥٣] في الدين ويزعمون أنه  
مناط النجاة ووسيلة الفوز والسعادة إذ يهونون أن يسعدوا بغيرهم من الأنبياء والأولياء،  
وإن خسروا أنفسهم بسلوك سبل الشقاء: ﴿قل الله أعبد مخلصاً له ديني فاعبدوا ما  
شئتم من دونه. قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك  
هو الخسران المبين﴾ [الزمر: ١٤ - ١٥] ولم أر أحداً من المفسرين نبه في هذا المقام  
على أن الأصل في خسران الآخرة هو خسران النفس، ولا نبه إليه الأستاذ الإمام، بل  
لم يقل في هذه الآية شيئاً لظهور معناها.

وقد أورد الإمام الرازي ههنا إشكالاً وأجاب عنه قال: واعلم أن ظاهر هذه الآية  
يدل على أن الإيمان هو الإسلام إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون  
الإيمان مقبولاً. لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام فلن يقبل منه﴾ إلا أن ظاهر  
قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات:  
١٤] يقتضي كون الإسلام مغايراً للإيمان. ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى  
على العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي: اهـ كلامه وهذا الجواب مبهم  
وقد أراد بالآية الأولى الآية التي نفسرها وبالثانية (قالت الأعراب) والمعنى أن أولئك  
الأعراب الذين نزلت فيهم الآية لم يسلموا الإسلام الشرعي وإنما انقادوا لأهله في  
الظاهر وهو يقتضي اتحاد الإيمان والإسلام وقال في تفسير هذه الثانية من سورة  
الحجرات ما نصه:

(المسألة الرابعة) المؤمن والمسلم واحد عند أهل السنة، فكيف يفهم ذلك مع  
هذا؟ نقول: بين العام والخاص فرق، فالإيمان لا يحصل إلا بالقلب وقد يحصل  
باللسان والإسلام أعم لكن العام في صورة الخاص متحد مع الخاص ولا يكون أمراً  
آخر غيره. مثاله: الحيوان أعم من الإنسان لكن الحيوان في صورة الإنسان ليس أمراً  
ينفك عن الإنسان ولا يجوز أن يكون ذلك الحيوان حيواناً ولا يكون إنساناً فالعام  
والخاص مختلفان في العموم متحدان في الوجود. فكذلك المؤمن والمسلم. وسنبين  
ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير  
بيت من المسلمين﴾ [الذاريات: ٣٥ - ٣٦].

وقال في تفسير الآية الثانية من هاتين ما نصه: والدلالة على أن المسلم بمعنى

المؤمن ظاهرة والحق أن المسلم أعم من المؤمن وإطلاق العام على الخاص لا مانع منه. فإذا سمي المؤمن مسلماً لا يدل على اتحاد مفهوميهما فكأنه تعالى قال أخرجنا المؤمنين فما وجدنا الأعم منهم إلا بيتاً من المسلمين ويلزم من هذا أن لا يكون هناك غيرهم من المؤمنين. وهذا كما لو قال قائل لغيره: من في البيت من الناس؟ فيقول له ما في البيت من الحيوانات أحد غير زيد. فيكون مخبراً له بخلو البيت عن كل إنسان غير زيد اهـ.

أقول: وأنت ترى أن في كلامه اضطراباً وسببه تزامن الاصطلاحات الكلامية والإطلاقات اللغوية في ذهنه. والصواب أن مفهومي الإسلام والإيمان في اللغة متباينان فالإسلام الدخول في السلم وهو يطلق على ضد الحرب وعلى السلامة والخلوص وعلى الانقياد كما تقدم في أوائل السورة والإيمان التصديق ويكون بالقلب كأن يقول امرؤ قولاً فتعتقد صدقه. ويكون باللسان كأن تقول له صدقت. وقد أطلق كل من الإيمان والإسلام في القرآن على إيمان خاص جعل هو المنجي عند الله تعالى وإسلام خاص هو دينه المقبول عنده. أما الأول فهو التصديق اليقيني بوحداية الله وكماله وبالوحي والرسول وباليوم الآخر بحيث يكون له السلطان على الإرادة والوجدان فيترتب عليه العمل الصالح. ولذلك قال بعد نفي دخول الإيمان في قلوب أولئك الأعراب ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ [الحجرات: ١٥].

وأما الثاني فهو الإخلاص له تعالى في التوحيد والعبادة والانقياد لما هدى إليه على السنة رسله. وهو بهذا المعنى دين جميع النبيين الذين أرسلهم لهداية عباده. فالإيمان والإسلام على هذا يتواردان على حقيقة واحدة يتناولها كل واحد منهما باعتبار ولذلك عدا شيئاً واحداً في الآيات التي ذكرت آنفاً وفي قوله بعد ما ذكر عن إيمان الأعراب وإسلامهم ثم بيان حقيقة الإيمان الصادق ﴿قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات وما في الأرض والله بكل شيء عليم يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات: ١٦ - ١٧] فهذا هو الإيمان الصادق والإسلام الصحيح وهما المطلوبان لأجل السعادة.

وقد يطلق كل من الإيمان والإسلام على ما يكون منهما ظاهراً سواء كان ذلك عن يقين أو عن جهل أو نفاق. فمن الأول الشق الأول من قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم﴾ [البقرة: ٦٢] الآية فالمراد بالذين آمنوا في أول الآية الذين صدقوا بهذا الدين في الظاهر. وقوله: ﴿من آمن منهم بالله﴾ الخ هو الإيمان الحقيقي الذي



عليه مدار النجاة وقد تقدم شرحه آنفاً. ومن الثاني قوله: ﴿ولكن قولوا أسلمنا﴾ أي دخلنا في السلم الذي هو مسالمة المؤمنين بعد أن كنا حرباً لهم وليس معناه الإخلاص والانقياد مع الإذعان وإلا لما نفى عنهم إيمان القلب. هذا هو التحقيق في المسألة والله الحمد.

أما إطلاق الإسلام بمعنى ما عليه هؤلاء الأقوام المعروفون بالمسلمين من عقائد وتقاليد وأعمال فهو اصطلاح حادث مبني على قاعدة «الدين ما عليه المتدينون» فالبوذية ما عليه الناس المعروفون بالبوذية واليهودية ما عليه الشعب الذي يطلق عليه اسم اليهود والنصرانية ما عليه الأقوام الذين يقولون إنا نصارى وهكذا. وهذا هو الدين بمعنى الجنسية وقد يكون له أصل سماوي أو وضعي فيطراً عليه التغيير والتبديل حتى يكون بعيداً عن أصله في قواعده ومقاصده، وتكون العبرة بما عليه أهله لا بذلك الأصل المجهول أو المعلوم. وتحول دين أهل الكتاب إلى جنسية بهذا المعنى هو الذي صد أهل الكتاب عن اتباع النبي عليه الصلاة والسلام على ما جاء به من بيان روح دين الله الذي كان عليه جميع الأنبياء على اختلاف شرائعهم في الفروع وهو الإسلام. فالإسلام معنى بينه القرآن فمن اتبعه كان على دين الله المرضي ومن خالفه كان باغياً لغير دين الله وليس هو من معنى الجنسية المعروفة الآن التي تختلف باختلاف ما يحدث لأهلها من التقاليد. فالإسلام الحقيقي مبين للإسلام العرفي، لذلك جرينا في هذا التفسير على إنكار جعل الإسلام جنسية عرفية مع الغفلة عن كونه هداية إلهية. نعم إنه لو أقيم على أصله واستتبع مع ذلك رابطة الجنسية لم تكن هذه الرابطة إلا رابطة خير لأهلها غير ضارة بغيرهم لبنائها على قواعد العدل والفضل والرحمة والإحسان، ولكن جعل الجنسية هو الأصل مفسد للدين الذي هو مناط سعادة الدارين.

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَكُوتَ وَالنَّارِ أَبَدِيًّا ﴿٨٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَسْلَمُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾

روى النسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال «كان رجل من الأنصار أسلم ثم ارتد ثم ندم فأرسل إلى قومه أرسلوا إلى رسول الله ﷺ هل لي من توبة؟ فنزلت ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم﴾ إلى قوله ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ فأرسل إليه قومه فأسلم»<sup>(١)</sup> وأخرج مسدد في مسنده عبد الرزاق عن مجاهد قال جاء

الحارث بن سويد فأسلم مع النبي ﷺ ثم كفر فرجع إلى قومه فأنزل الله : ﴿كيف يهدي الله قوماً﴾ إلى قوله : ﴿غفور رحيم﴾ فحملها إليه رجل من قومه فقرأها عليه فقال الحارث : إنك والله ما علمت لصدوق وإن رسول الله لأصدق منك وإن الله لأصدق الثلاثة : فرجع فأسلم وحسن إسلامه . اهـ من لباب النقول .

وفي روح المعاني : أخرج عبد بن حميد وغيره عن الحسن أنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى رأوا نعت محمد في كتابهم وأقروا وشهدوا أنه حق فلما بعث من غيرهم حسدوا العرب على ذلك فأنكروه وكفروا بعد إقرارهم حسداً للعرب حين بعث من غيرهم . وأخرج ابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس مثله . وقال عكرمة : هم أبو عامر الراهب والحارث بن سويد في اثني عشر رجلاً رجعوا عن الإسلام ولحقوا بقريش ثم كتبوا إلى أهلهم هل لنا من توبة فنزلت الآية فيهم . قال الألوسي وأكثر الروايات على هذا . وفي التفسير الكبير ثلاثة أقوال في سبب نزول الآية ١ - عن ابن عباس أنها نزلت في رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم أخذوا يتربصون به ريب المنون فأنزل الله فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله : ﴿إلا الذين تابوا﴾ ٢ - عنه أيضاً أنها نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي ﷺ بعد أن كونوا مؤمنين به قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات كفروا بغياً وحسداً ٣ - نزلت في الحارث بن سويد وتقدم خبره .

أقول : إن الآيات متصلة بما قبلها . وذلك أنه لما بين حقيقة الإسلام وأنه دين الله الذي بعث جميع الأنبياء والذي لا يقبل غيره من أحد ذكر حال الكافرين به وجزاءهم وأحكامهم وقد رأها أصحاب أولئك الروايات في سبب نزولها صادقة على من قالوا إنها نزلت فيهم فذهبوا إلى ذلك . وأظهر تلك الروايات وأشدّها التثاماً مع السياق رواية من يقول إنها نزلت في أهل الكتاب وهو الذي اختاره ابن جرير والأستاذ الإمام وقال إن الكلام من أول السورة معهم .

أما قوله تعالى ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ فهو استبعاد لهداية هؤلاء - كما قال البيضاوي وإياس للنبي ﷺ منهم . وفسرت المعتزلة الهداية بالألطف الذي يكون من الله للمؤمنين أو بالهداية إلى الجنة وأهل السنة بخلق المعرفة قالهما الرازي وكلاهما ضعيف . وفسرها ابن جرير بالتوفيق والإرشاد فأما الإرشاد فقد أوتوه ولولا ذلك لكانوا معذورين ولولاه لما كان لإيمانهم بعد مجيء البينات معنى والصواب ما أشرنا إليه من أن المعنى استبعاد هدايتهم بحسب سنن الله تعالى في البشر وإياس النبي ﷺ من إيمانهم . ووجه الاستبعاد أن سنة الله تعالى في هداية البشر إلى الحق هي أن يقيم لهم الدلائل والبيانات مع عدم الموانع من النظر فيها على الوجه

الذي يؤدي إلى المطلوب . وكل ذلك قد كان لهؤلاء ولذلك آمنوا من قبل ﴿وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ﴾ ثم كفروا مكابرة لأنفسهم ومعاندة للرسول حسداً له وبغياً عليه . أو المعنى : بأي كيفية تكون هداية من كفروا بعد إيمانهم والحال أنهم قد شهدوا أن الرسول حق وجاءهم البيّنات التي تبين بها الحق من الباطل والرشد من الغي . ولم يغن عنهم ذلك شيئاً لغلبة العناد والاستكبار على نفوسهم والحسد والبغى على قلوبهم ، فكانوا بذلك ظالمين لأنفسهم باستحباب العمى على الهدى ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ أي مضت سته بأن الظالم لا يكون مهتدياً .

وقال الأستاذ الإمام : في تفسير الآية طريقتان . إحداهما شهادتهم بأن الرسول حق : هي أنهم كانوا يعرفون بشارات الأنبياء بمحمد ﷺ وكانوا عازمين على اتباعه إذا جاء في زمنهم وانطبقت عليه العلامات وظهرت فيه البشارات ثم إنهم كفروا به وعاندوه بعد مجيئهم بالبيّنات لهم وظهور الآيات على يديه والله لا يهدي أمثال هؤلاء الظالمين لأنفسهم والجانيين عليها . ووضع الوصف «الظالمين» مكان الضمير لبيان سبب الحرمان من الهداية فإن الظلم هو العدول عن الطريق الذي يجب سلوكه لأجل الوصول إلى الحق في كل شيء بحسبه . فذكره من قبيل ذكر الدليل على الشيء بعد ادعائه وما كان من تنكب هؤلاء باختيارهم لطريق الحق وهو العقل وهدى النبوة بعد ما عرفوه بالبيّنات وهو نهاية الظلم . (قال) : والهداية هنا هي التي أمرنا بطلبها في سورة الفاتحة وهي الإيصال إلى الحق لأن سائر معاني الهداية عام لهم ولغيرهم .

والطريقة الثانية : هي أنهم كفروا بعد ما سبق لهم من الإيمان بالرسول - فالرسول على هذا القول للجنس - وجاءهم البيّنات على ألسنتهم وذلك بتركهم ما اتفق عليه أولئك الرسل من التوحيد الخالص وإسلام الوجه لله وإخلاصه له بالبراءة من حظوظ النفس وأهوائها في الدين واستبدالهم بهذه الهداية ما وضعوا لأنفسهم من التقاليد والبدع . وحاصل المعنى على هذه الطريقة : كيف ترجو يا محمد هداية هؤلاء المعاندين لك ظناً أن معرفتهم بالكتاب والإيمان جعلتهم أقرب الناس إلى معرفة حقيقة ما جئت به بعد ما علمت من كفرهم بحقيقة ما كانوا عليه من الإسلام بنقضهم الميثاق وتحريفهم الكلم . أقول : والكلام على هذه الطريقة مبني على اعتبار الأمة كالشخص لتكافلها كما قرره مراراً فالمراد بكفرهم بعد إيمانهم كفر مجموع الحاضرين وأمثالهم بعد إيمان مجموع سلفهم لا أن كل واحد من الكافرين كان مؤمناً ثم كفر .

﴿أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ قال الأستاذ الإمام : لعنة الله عبارة عن سخطه ولعنة الملائكة والناس إما سخطهم وهو الظاهر هنا وإما الدعاء عليهم باللعة ، أي أنهم متى عرفوا حالهم فإنهم يلعنونهم : والمشهور أن معنى اللعة الطرد والإبعاد ففي حقيقة الأساس «لعنة أهله طردوه وأبعدوه وهو لعين

طريد» وبذلك فسرنا الكلمة في قوله تعالى: ﴿وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم﴾ [البقرة: ٨٨] وهي أول آية ذكر فيها اللعن في سورة البقرة والظاهر من العبارة هناك أنها ليست عن الأستاذ الإمام وما قاله هنا هو من التفسير بطريق اللزوم فإن الطريد لا يطرد إلا وهو مسخوط عليه وقد قال الراغب في المفردات «اللعن الطرد والإبعاد على سبيل السخط وذلك من الله في الآخرة عقوبة وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته وتوفيقه، ومن الإنسان دعاء على غيره قال: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾ [هود: ١٨] «والخامسة أن لعنة الله عليها» [النور: ٧] اهـ وقوله دعاء على غيره أي بالطرد لأنه هو معنى اللعن في الأصل. والجمهور يفسرون لعن الله لمن يلعنه بطرده من جنته أو من رحمته أي الخاصة - إذ الرحمة العامة مبدولة لكل مخلوق ويفسرون السخط والغضب منه بنحو ذلك لأن ما أطلق عليه تعالى من الصفات التي تدل في البشر على الانفعالات تفسر بآثارها التي هي أفعال.

ولكن السلفيين يعدون هذا تأويلاً ويقولون إن تلك الصفات كغيرها شؤون لله تعالى لا يدرك البشر كنهها وتلك الأفعال التي فسرت بها هي آثارها كما هو المفهوم من اللغة. والأستاذ الإمام كان سلفي العقيدة في سنيه الأخيرة التي عرفناه فيها فلا يبالي بامضاء جميع الصفات على ظاهرها مع التنزيه وكأنه رأى أن تفسير مثل «عليه اللعنة» بعلية السخط أقرب من تفسيره بعلية الطرد. فما قاله أقرب إلى الذوق الصحيح في أسلوب الكلام. ومثله قوله: ﴿فعليلهم غضب ولهم عذاب عظيم﴾ [النحل: ١٠٦] فعبر عن وقوع الغضب الذي هو صفة بعلى وعن العذاب الذي هو فعل باللام.

وقد استشكلوا قوله تعالى: ﴿والناس أجمعين﴾ مع العلم بأن من على عقيدتهم لا يلعنونهم وقد أشار الأستاذ إلى الجواب عن ذلك بأن كل الناس يلعنونهم متى عرفوا حقيقة حالهم فالمعنى أن هذه الحالة التي هم عليها مجلبة لللعنة بطبيعتها من كل من عرفها. وصحح الرازي أن المراد به ما يجري على السنة جميع الناس من لعن الكافر والمبطل. وقال أبو مسلم: له أن يلعنه وإن كان لا يلعنه: كأنه يفسر اللعن باستحقاقه. وهناك وجه ثالث وهو أن ذلك يكون في الآخرة ويؤيده قوله تعالى: ﴿وقال: إنما اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم بعضاً ويلعن بعضكم بعضاً﴾ [العنكبوت: ٢٥] وقيل إن المراد بالناس المؤمنون.

﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ أي في اللعنة أي يكونون مطرودين أو مسخوطاً عليهم إلى الأبد، أو في أثرها وهو عذاب جهنم: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ الذي هو من لوازمها لأن علته ما تكيفت به نفوسهم الظالمة، وهي معهم لا تفارقهم والشيء يدوم بدوام علته: ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ من الإنظار وهو التأخير والإمهال.

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ من ذنبهم وتابوا إلى ربهم: ﴿من بعد ذلك﴾ الظلم الذي دنسوا به أنفسهم فتركوه مستقبحين له نادمين على ما أصابوا منه: ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ أعمالهم بما صار للإيمان الراسخ من السلطان على نفوسهم، والتصريف لإرادتهم، وأصلحوا نفوسهم بالأعمال الصالحة التي تمد الإيمان وتغذيه وتمحو من لوح القلب تلك الصفات الذميمة وتثبت فيه أصدادها: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فينالهم من مغفرته، ما يزكي نفوسهم بمقتضى سنته، ويصيبهم من رحمته، ما يؤهلهم لدخول جنته، وقال الأستاذ الإمام في هذه الآية ما مثاله: عطف الإصلاح على التوبة لأن التوبة التي لا أثر لها في العمل لا شأن لها ولا قيمة في نظر الدين. ولذلك جرى القرآن على عطف العمل الصالح عليها عند ذكرها أو وصفها بالنصوح. وترى كثيراً من الناس يظهرون التوبة بالندم والاستغفار والرجوع عن الذنب ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى ما كانوا تابوا عنه، ذلك بأنه لم يكن للتوبة أثر في نفوسهم ينبههم إذا غفلوا، كي لا يعودوا إلى ما اقترفوا، ويهديهم إلى اتخاذ الوسائل لإصلاح شأنهم، وتقديم أمرهم، ثم ذكر تعالى ما هو بمعنى الاستثناء من هذا الاستثناء للتائبين ممن لا تقبل توبتهم أو ما هو أعم من ذلك فقال:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفْرًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٩١﴾﴾

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ وشهادتهم أن الرسول حق: ﴿ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا﴾ بمقاومة الحق وإيذاء الرسول والصد عن سبيل الله بالكيد والتشكيك وبال حرب والكفاح، أو الكلام على عمومه لا يختص بأولئك الذين سبق ذكرهم فازدياد الكفر عبارة عما ينميه ويقويه من الأعمال التي يقاوم بها الإيمان فالكفر يزداد قوة واستقراراً وتمكناً بالعمل بمقتضاه، كما أن الإيمان كذلك. وقوله: ﴿لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ يعدونه من المشكلات، إذ هو مخالف في الظاهر للآية السابقة ولمثل قوله: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾ [الشورى: ٢٥] فقال القاضي والقفال وابن الأنباري: إنه تعالى لما قدم ذكر من كفر وبين أنه أهل اللعنة إلا أن يتوب ذكر في هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة فإن التوبة الأولى تصير غير مقبولة حتى كأنها لم تكن. ويكون التقدير في الآية وما قبلها: إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم. فإن كانوا كذلك ثم ازدادوا كُفْرًا لن تقبل توبتهم اهـ من التفسير الكبير بتصرف.

وفيه أن هذا الوجه أليق بالآية من كل الوجوه وإنه مطرد في الآية سواء حملت على المعهود السابق أو على الاستغراق. وفي الكشف أن عدم قبول توبتهم كناية عن

موتهم على الكفر. وقال البيضاوي: «لن تقبل توبتهم» لأنهم لا يتوبون أو لا يتوبون إلا إذا أشفوا على الهلاك فكفى عن عدم توبتهم بعدم قبولها تغليظاً في شأنهم وإبراز حالهم في صورة الأيسين من الرحمة، أو لأن توبتهم لا تكون إلا نفاقاً لارتدادهم وزيادة كفرهم ولذلك لم يدخل الفاء فيه. اهـ.

واختار ابن جرير أن الكلام في أهل الكتاب الذين تقدم ذكرهم وأن المراد بالتوبة التوبة عن الذنوب فهي لا تنفعهم مع بقائهم على الكفر بالنبي ﷺ. روى في الآية عدة روايات وقال عن هذا الذي قلنا إنه اختاره أنه أولاها بالصواب قال: وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في هذه الآية بالصواب لأن الآيات قبلها وبعدها فيهم نزلت فأولى أن تكون هي في معنى ما قبلها وبعدها إذا كانت في سياق واحد، وإذا كان ذلك كذلك وكان من حكم الله في عباده إنه قابل توبة كل تائب من كل ذنب وكان الكفر بعد الإيمان أحد تلك الذنوب التي وعد قبول التوبة منها بقوله: ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾ علم أن المعنى الذي لا تقبل التوبة منه غير المعنى الذي تقبل التوبة منه. وإذا كان ذلك كذلك فالذي لا تقبل التوبة منه هو الازدياد على الكفر بعد الكفر لا يقبل الله توبة صاحبه ما أقام على كفره لأن الله لا يقبل من مشرك عملاً ما أقام على شركه وضلاله. فأما إن تاب من شركه وكفره وأصلح فإن الله كما وصف نفسه غفور رحيم: اهـ ثم بين ضعف سائر الروايات حتى رواية من قال إن المراد بذلك التوبة عند الموت وجزم (أي ابن جرير) بأن الكافر إذا أسلم قبل موته بطرفة عين فإن إيمانه يكون مقبولاً وليس هذا محل الخوض في ذلك.

فأنت ترى أن هذه الأقوال وهي أظهر ما قيل في الآية منها ما يرجع إلى وقت التوبة ومنها ما يتعلق بالذنب الذي تيب عنه. وللأستاذ الإمام وجه يتعلق بصفة التوبة وكيفيةها. فقد ذكر في الدرس أن أولئك الكافرين الذين ازدادوا كفراً قد يحدث لهم في أنفسهم ألم من مقاومة الحق وقد يحملهم ذلك الألم على ترك بعض الذنوب والشروع، قال فهذا النوع من التوبة لا يقبل منهم ما لم يصلحوا أمرهم ويخلصوا الله في اتباع الحق ونصرتهم، فالتوبة التي يزعمونها على ما هم عليه من مقاومة المحققين لا يقبلها الله تعالى، يعني أنه قد يقع من هؤلاء نوع من التوبة لا يكون مطهراً لأنفسهم من جميع ما لصق بها من الكفر والأوزار وليس هذا عين قول من قال إن توبتهم هذه التي لا تقبل هي توبة في الظاهر دون الباطن وباللسان دون القلب فإن ذلك نفي للتوبة وهذا إثبات لها بل هو قريب من قول ابن جرير الذي هو أظهر الأقوال السابقة.

وقد يكون مراد الأستاذ الإمام أن النفوس قد توغل في الشر وتتمكن في الكفر حتى تحيط بها خطيئتها وتصل إلى ما عبر عنه القرآن بالرين والطبع والختم على القلوب. فإذا كان صاحب هذه النفس قد جحد الحق عناداً واستكباراً وضل على علم

فلا يبعد أن تحدثه نفسه بالتوبة وأن يحاولها ولكن يكون له في نفسه من الموانع والحوائل دون قبولها للخير والحق ما يكون هو السبب لعدم قبولها فإن قبول التوبة المستلزم لمغفرة ذنب التائب ليس من قبيل العطاء الجزاف والأمر الأنف وإنما يكون بموافقة سنن الله في الفطرة الإنسانية ذلك أن من مقتضى الفطرة السليمة أن يحدث لها العلم بقبح الذنب وسوء عاقبته ألماً يحملها على تركه ومحو أثره المدنس لها بعمل صالح يحدث فيها أثراً مضاداً لذلك الأثر وبهذا تكون التوبة معدة صاحبها ومؤهلة له للمغفرة التي هي ترك العقوبة على الذنب المترتب على محو سببه وهو تدنيس النفس وتدسيته: ﴿قد أفلح من زكاهها \* وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: ٩] فإذا بلغت التدسية من بعضها مبلغاً تتعذر معه التزكية على مريدها أو محاولها صح أن يعبر عن ذلك بعدم قبول توبة صاحب هذه النفس.

مثال ذلك الثوب الأبيض الناصع يصيبه لوث فيستقبح ذلك صاحبه فيغسله فينظف فإذا كان اللوث قليلاً ويادر إلى غسله بعيد طروته يرجى أن يزول حتى لا يبقى له أثر. ولكن هذا الثوب إذا دس في الأقدار سنين كثيرة حتى تخللت جميع خيوطه وتمكنت منها فاصطبغ بها صبغة جديدة ثابتة تعذر تنظيفه وإعادةه إلى نصابه الأولى. وبين هذه الدرجة وما قبلها درجات كثيرة. وقد أشير إلى الطرفين بقوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليماً حكيماً \* وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليماً﴾ [النساء: ١٧ - ١٨].

تلك حالة هذا الصنف من الهازئين بالدين المتقلبين في الكفر العريقين في الشر. ولذلك سجل عليهم الرسوخ في الضلال بصيغة القصر أو الحصر فقال: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المتمكنون من الضلال حتى كأنه محصور فيهم وحسبك بضال لا ترجى هدايته، ولا تقبل توبته، ونعوذ بالله من الخذلان.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا﴾ وهؤلاء هم القسم الثالث من أقسام الكافرين في الآيات. فالأول من يتوبون توبة مقبولة من الكفر ويعملون الصالحات فيستحقون المغفرة والرحمة. والثاني من يتوبون توبة غير مقبولة إما لفسادها في نفسها وإما لأنها توبة عن بعض أعمال الكفر مع البقاء عليه وقد تقدم حكمها. أما هؤلاء الذين يقيمون على الكفر وأعماله حتى يدركهم الموت على ذلك: ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ إذا كان قد تصدق به في الدنيا لأن الكفر يحبط كل عمل: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣] فهو لا يفيد في نجاتهم من العذاب الآتي ذكره في الآية لأن من لم ترتق روحه في الدنيا إلى درجة الإيمان

الصحيح بالله واليوم الآخر فإنها لا ترتقي في الآخرة من الهاوية التي تسمى النار والجحيم إلى درجة من الدرجات العلى التي تكون في الجنة .

﴿وَلَوْ أَفْتَدَىٰ بِهٖ﴾ في الآخرة على فرض إنه يملكه بأن أراد أن يجعله جزاء نجاته والعتو عنه كما يفعل الناس من الحكام الظالمين فإنه لا يقبل منه أيضاً قال تعالى في وعيد المنافقين: ﴿فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا مأواكم النار هي مولاكم وبئس المصير﴾ [الحديد: ١٥] بل لا تقبل الفدية من غيرهم أيضاً، كما في آيات أخرى عامة . وليست علة ذلك ما قالوه من كون الله تعالى غنياً عن الذهب وغيره مما يفتدى به فإنه تعالى غني أيضاً عن إيمان الناس وأعمالهم، وإنما علتة أنه تعالى لم يجعل أمر نجاته الناس من عذاب الآخرة ولا أمر فوزهم بنعيمها مما يكون بالأمور الخارجية كمال يبذل وعظيم ينفع بل جعل ذلك أمراً متعلقاً بأمر داخلي، متعلقاً بجوهر النفس، فمن زكاها بالإيمان مع العمل الصالح أفلح ومن دساها بالكفر والأعمال السيئة خاب وخسر - راجع تفسيره ﴿واتقوا يوماً﴾ [البقرة: ٤٧ و ١٢٣] الخ وتفسير ﴿يأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم﴾ [البقرة: ٢٥٤] الخ وقال الأستاذ الإمام في الآية: الكلام في هذا الجزاء من التمثيل لأنه ليس هناك حاجة إلى الذهب ولا إلى إنفاقه لأن الأشقياء لا نصير لهم فينتق عليه والأولياء في غنى بفضل الله ورحمته عمن ينفق عليهم والمراد أنه لا طريق للافتداء لو أريد . ليس عندنا عنه غير هذا .

﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ﴾ ينصرونهم بدفع العذاب عنهم أو إيصال الخير إليهم، أي لا يجدون لهم نصيراً ما كما تفيد «من» الدالة على استغراق النفي ويسمونها زائدة، لأنها لا متعلق لها في اصطلاح النحاة لا لأنها لا معنى لها في الكلام .

ومن مباحث اللفظ مع المعنى في الآية إنه قال في هذه الآية «فلن يقبل» وفي الآية التي قبلها «لن تقبل» بغير فاء وقد بين صاحب الكشاف النكتة في ذلك وتبعه غيره فيها قال «قد أودن بالفاء أن الكلام بني على الشرط والجزاء وأن سبب امتناع قبول الفدية هو الموت على الكفر، وبترك الفاء أن الكلام مبتدأ وخبر ولا دليل فيه على التسبب كما تقول: الذي جاءني له درهم: لم تجعل المجيء سبباً في استحقاق الدرهم، بخلاف قولك: فله درهم» أي فإنه يفيد أن الدرهم جزاء لمجيئه . والنكتة في غاية الجلاء والظهور . فإن عدم قبول توبة أولئك ليس مسبباً عن كونهم كفروا ولا عن كونهم ازدادوا كفراً . لأن الكافر ومن ازداد كفراً تقبل توبتهما إذا صحت . وقد علم سببه مما تقدم .

ومنها أنهم اختلفوا في موقع الواو من قوله «ولو افتدى به» على ظهوره فيما



جرينا عليه من تفسير الآية . ويقرب منه قول الزجاج النحوي إنها للعطف والتقدير لو تقرب إلى الله بملء الأرض ذهباً لم ينفعه ذلك ولو افتدى بملء الأرض ذهباً لم يقبل منه . قال الرازي : وهذا اختيار ابن الأنباري قال وهذا أوكد في التلغيز لأنه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه أقول : وما قدرناه أظهر وبالنظم أليق . قال الرازي بعد إيراد رأي الزجاج الثاني : الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الإجمال وذلك لأن قوله «فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً» يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية .

أقول : ولو قال التخصيص بعد التعميم لكان أظهر لأن ذكر واحد مما يتناوله أو يحتمله المجمل ليس تفصيلاً له . ثم قال الثالث : وهو وجه خطر ببالي وهو أن من غضب على بعض عبده فإذا أتخفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها ألبتة إلا أنه قد يقبل الفدية فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضاً كان ذلك غاية الغضب والمبالغة إنما تحصل بتلك المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الأرض ذهباً ولو كان واقعاً على سبيل الفداء تنبيهاً على أنه لما لم يكن مقبولاً بهذا الطريق فبأن لا يكون مقبولاً منه بسائر الطرق أولى . اهـ وفي الكشاف : هو كلام محمول على المعنى كأنه قيل فلن تقبل من أحدهم فدية لو افتدى بملء الأرض ذهباً ويجوز أن يراد ولو افتدى بمثله - وأورد لذلك شواهد وأمثلة ثم قال - وأن يراد فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً كان قد تصدق به ولو افتدى به أيضاً لم يقبل . اهـ .

﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَلِلَّهِ يُوَدُّ عَلَيْهِ ۗ﴾

ذكر جمهور المفسرين أن قوله تعالى : ﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ خطاب للمؤمنين وأنه كلام مستأنف سبق لبيان ما ينفع المؤمنين ويقبل منهم إثر بيان ما لا ينفع الكافرين ولا يقبل منهم . وذهب الأستاذ الإمام إلى أن الخطاب لا يزال لأهل الكتاب . ذلك أن من سنة القرآن أن يقرن الكلام في الإيمان بذكر آثاره من الأعمال الصالحة . وأدلتها عليه بذل المال في سبيل الله فلما حاج أهل الكتاب في دعاويهم في الإيمان والنبوة وكونهم شعب الله الخاص وكون النبوة محصورة فيهم وكونهم لا تمسهم النار إلا أياماً معدودات خاطبهم في هذه الآية بآية الإيمان وميزانه الصحيح ، الذي يعرف به المرجوح والرجيح ، وهو الإنفاق في سبيل الله من المحبوبات مع الإخلاص وحسن النية كأنه يقول : إنكم أيها المدعون لتلك الدعاوى والمفتخرون بالكتاب الإلهي واتصال حبل النسب بالنبيين قد أحضرت أنفسكم الشح وأثرت شهوة المال على مرضاة الله وإذا أنفق أحدكم شيئاً ما فإنما ينفق من أردأ ما يملك وأبغضه إليه وأكرهه عنده . لأن محبة كرائم المال في قلبه تعلو محبة الله تعالى ، والرغبة في

ادخاره تفوق لديه الرغبة فيما عند ربه من الرضى والمثوبة، ولن تنالوا البر فتعدوا من الأبرار الذين هم المؤمنون الصادقون، حتى تنفقوا مما تحبون، فحذف ذكر الإيمان استغناء بذكر أكبر آياته، وأوضح دلالاته، وهي إنفاق المحبوبات، وبذل المشتريات.

وقال الأستاذ الإمام: إن المتبادر من الإنفاق هنا هو إنفاق المال لأن شأنه عند النفوس عظيم حتى أن الإنسان كثيراً ما يخاطر بنفسه ويستسهل بذل روحه لأجل الدفاع عن ماله أو المحافظة عليه أقول وتؤيده آية ٢: ١٧٧ الآتية على أن المال يعم التقدين وغيرهما مما يتموله الناس وشرط البر بذل بعض ما يحبه الإنسان من كل شيء حتى الطعام وهو أحد الوجهين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَطْعَمُونَ الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً﴾ [الإنسان: ٨] أي على حبه إياه. والوجه الثاني أن الضمير عائد إلى الله تعالى أي لأجل حبه تعالى والمال يجمع جميع المحبوبات ويوصل إليها.

واختلفوا في البر المراد هنا الذي لا يناله المرء أي يصيبه ويدركه إلا إذا أنفق مما يحب فقيل هو بر الله تعالى وإحسانه مطلقاً وقيل الجنة وقيل هو ما يكون به الإنسان باراً وهو ما تقدم تفصيله في قوله تعالى: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر﴾ [البقرة: ١٧٧] الآية وفيها: ﴿وأتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى﴾ الخ وأنت ترى أنه في هذه الآية جعل إيتاء المال على حبه شعبة من شعب البر كما جعل في سورة الإنسان إطعام الطعام على حبه صفة من صفات الأبرار. ولكنه في الآية التي نفسرها جعل الإنفاق مما يحب غاية لا ينال البر إلا بالانتهاء إليها. وقد فهم منه بعضهم أن من أنفق مما يحب كان برأ وإن لم يأت بسائر شعب البر من الإيمان بجميع أركانه وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والوفاء بالعهد والصبر في البأساء والضراء وحين البأس، وليس ما فهم بصواب إنما الصواب أن الإنسان لا يكون برأ بالقيام بهذه الخصال حتى ينتهي إلى هذه الخصلة - الإنفاق مما يحب - وما جعلها غاية إلا وهي أشق على النفوس وأبعد عن الحصول إلا من وفقه الله تعالى ووهبه الكمال.

وهذا الإنفاق غير الزكاة خلافاً لما نقل في بعض الروايات فإن الزكاة قد عدت في آية البقرة من شعب البر وأركانه بعد ذكر إيتاء المال على حبه فدل ذلك على أنهما متغايران ولا يشترط في الزكاة أن تكون مما يحب المؤدي بل ورد أمر العاملين عليها باتقاء كرائم أموال الناس. ومن فضل الله تعالى علينا أن اكتفى منا في نيل البر بأن ننفق مما نحب ولم يشترط علينا أن ننفق جميع ما نحب.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ لا يخفى عليه هل هو

محبوب لديكم أو مزهود فيه . وهل أنتم مخلصون في إنفاقه أم أنتم مراؤون طالبون للشهرة والجاه . فهو عز وجل يجازيكم على ما تنفقون بحسب ما يعلم من نيتكم ومن موقع ذلك من قلوبكم وقدر ما ترتقي بذلك أرواحكم . فرب منفق مما يحب لا يسلم من الرياء ورب فقير لا يجد ما يحب فينفق منه ولكن قلبه يفيض بالبر حتى لو وجد ما أحب لأوشك أن ينفقه كله .

ويذكر المفسرون في تفسير الآية ما كان عليه السلف الصالح من جعل ما يحبون لله تعالى . ذكر ابن جرير الشواهد على ذلك من روايته ونقل غيره من كتب الحديث بعض الوقائع . فمن ذلك ما أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي عن أنس قال «كان أبو طلحة أكثر الأنصار بخلًا بالمدينة وكان أحب أمواله إليه بيرحاء وكانت مستقبلة المسجد وكان النبي ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب فلما نزلت ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ قال أبو طلحة يا رسول الله إن أحب أموالي إلى بيرحاء وإنها صدقة لله تعالى أرجو برها وذخرها عند الله تعالى فضعتها يا رسول الله حيث أراك الله تعالى فقال رسول الله ﷺ: بخ بخ ذلك مال رابح وقد سمعت ما قلت، وإني أرى أن تجعلها في الأقربين . فقال أفعلى يا رسول الله ، فقسمها أبو طلحة بين أقاربه وبني عمه»<sup>(١)</sup> وفي رواية لمسلم وأبي داود «فجعلها بين حسان بن ثابت وأبي بن كعب» .

وأخرج ابن أبي حاتم وغيره عن محمد بن المنكدر قال «لما نزلت هذه الآية جاء زيد بن حارثة بفرس يقال لها سبل لم يكن له مال أحب إليه منها فقال هي صدقة فقبلها رسول الله ﷺ وحمل عليها ابنة أسامة فرأى رسول الله ﷺ ذلك في وجه زيد فقال: إن الله قبلها منك» وفي رواية ابن جرير «فكان زيداً وجد في نفسه فلما رأى ذلك منه رسول الله ﷺ قال: أما إن الله قد قبلها» وهذا وما قبله من آيات سياسته ﷺ للقلوب . رأى أن زيداً وأبا طلحة قد خرجا بعاطفة الإيمان عن أحب أموالها إليهما على تعلق القلوب بكرائم الأموال فجعل ذلك في الأقربين منهما ليثبت قلوبهما فلا يكون للشيطان سبيل إلى الوسوسة لهما بالندم أو الامتعاض إذا رأيا ذلك في أيدي الغرباء .

وقد يمتعض المرء بعد فقد المحبوب وإن فارقه مختاراً مرتاحاً لعاطفة أو أريحية طارئة ثم لا يلبث أو يعاوده من الحنين إليه ما لا يعاوده إلى ما هو أغلى منه ثمناً إذا لم يكن من الكرائم المحبوبة . ولهذا كان النبي ﷺ يأمر عمال الصدقة باتقاء كرائم

(١) أخرجه البخاري في الزكاة باب ٤٤ ، والوصايا باب ١٧ ، ٢٦ ، والوكالة باب ١٥ ، وتفسير سورة ٣ ،

باب ٥ ، ومسلم في الزكاة حديث ٤٣ ، والدارمي في الزكاة باب ٢٣ ، وأحمد في المسند ٣/١٤١ ،

أموال الناس . ويدل على ما قررته في ذلك أثر ابن عمر الآتي : أخرج عبد بن حميد عن ابن عمر قال حضرتني هذه الآية «لن تنالوا البر» الخ فذكرت ما أعطاني الله تعالى فلم أجد أحب إلي من مرجانة - جارية لي رومية - فقلت هي حرة لوجه الله تعالى ، فلو أني أعود في شيء جعلته الله تعالى لنكحتها فأنكحتها نافعاً : فانظر كيف راودته نفسه بعد عتقها أن يستبقها لنفسه ولا يفارقها لولا أن كان مما تربت عليه نفسه العالية أن لا يعود في شيء جعله الله ، وانظر كيف خص بها بعد ذلك مولاه نافعاً الذي كان يحبه كولده .

ومما رواه ابن جرير في ذلك عن مجاهد قال كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري أن يبتاع له جارية من جلولاء يوم فتحت مدائن كسرى في قتال سعد بن أبي وقاص . فدعا بها عمر فقال إن الله يقول ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ فأعتقها .

وأثار السلف في الإيثار وبذل المحبوبات في سبيل الله كثيرة «نزل بالرسول ﷺ ضيف فم يجد عند أهله شيئاً فدخل عليه رجل من الأنصار - هو أبو طلحة زيد بن سهل - فذهب به إلى أهله فوضع بين يديه الطعام وأمر امرأته بإطفاء السراج فقامت كأنها تصلحه فأطفأته وجعل يمد يده إلى الطعام كأنه يأكل ولا يأكل حتى أكل الضيف الطعام وبقي هو وعياله مجهودين فلما أصبح قال له رسول الله ﷺ : لقد عجب الله عز وجل من صنيعكم<sup>(١)</sup> الليلة إلى ضيفكم» ونزلت : ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾ [الحشر : ٩] رواه الشيخان وغيرهما من حديث أبي هريرة .

واشتهى عبد الله بن عمر سمكة وكان قد نقه من مرض فالتمست بالمدينة فلم توجد حتى وجدت بعد مدة واشترت بدرهم ونصف فأشويت وجيء بها على رغيف فقام سائل بالباب فقال ابن عمر للغلام لفها برغيفها وادفعها إليه فأبى الغلام فرده وأمره بدفعها إليه ثم جاء بها فوضعها بين يديه وقال كل هنيئاً يا أبا عبد الرحمن فقد أعطيته درهماً وأخذتها فقال لفها وادفعها إليه ولا تأخذ منه الدرهم فأنى سمعت رسول الله ﷺ يقول «إيما امرئ اشتهى شهوة فرد شهوته وأثر على نفسه غفر له» أو غفر الله له . رواه ابن حبان في الضعفاء وأبو الشيخ من حديث نافع عن ابن عمر والدارقطني في الأفراد .

وعن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه أهدى إلى رجل من أصحاب رسول الله ﷺ رأس شاة فقال إن أخي فلاناً كان أحوج مني إليه فبعث به إليه فلما وصل إليه قال إن فلاناً كان أحوج مني إليه فبعث به إليه فلم يزل يبعث به كل واحد إلى آخر

(١) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار باب ١ ، ١٠ ، ومسلم في الأشربة حديث ١٧٢ .

حتى تداوله سبعة أبيات ورجع إلى الأول. نقله أبو طالب في القوت والغزالي في الإحياء. ويشبه هذا ما حكى عن أبي الحسن الأنطاكي الصوفي أنه اجتمع عنده ثلاثون نفساً ونيفاً وكانوا في قرية بقرب الري ولهم أرغفة معدودة لا تشبع جميعهم فكسروا الرغفان وأطفؤوا السراج وجلسوا للطعام وأوهم كل واحد صاحبه أنه يأكل فلما رفع إذا الطعام بحاله لم يأكل أحد منه شيئاً.

وفي الإحياء أن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه خرج إلى ضيعة له فنزل على نخيل قوم وفيهم غلام أسود يعمل فيه، إذ أتى الغلام بقوته فدخل الحائط كلب ودنا من الغلام فرمى إليه الغلام بقرص فأكله ثم رمى إليه بالثاني والثالث فأكلهما وعبد الله ينظر إليه فقال يا غلام كم قوتك كل يوم؟ قال ما رأيت قال فلم آثرت هذا الكلب فقال ما هي بأرض كلاب إنه جاء من مسافة بعيدة جائعاً فكرهت رده، قال فما أنت صانع اليوم؟ قال أطوي يومي هذا. فقال عبد الله بن جعفر: ألام على السخاء؟ إن هذا لأسخى مني. فاشتري الحائط (أي بستان النخل الذي يعمل فيه الغلام الأسود) والغلام وما فيه من الآلات فأعتق الغلام ووهبه منه.

وفي هذه الآثار وأمثالها ما يجب أن يكون فيه أسوة حسنة لمن يؤمن بالله واليوم الآخر. وينتمي إلى أولئك السلف الصالحين، والله ولي المؤمنين، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

تم الجزء الثالث وقد نشر في المجلد التاسع والعاشر من مجلة المنار

من أول المحرم سنة ١٣٢٤ جمادى الثانية سنة ١٣٢٥

## فهرس المحتويات

### سورة البقرة

٣	..... الآية : ٢٥٣
١٣	..... الآية : ٢٥٤
٢٠	..... الآية : ٢٥٥
٣٠	..... الآيتان : ٢٥٦ ، ٢٥٧
٣٨	..... الآية : ٢٥٨
٤٠	..... الآية : ٢٥٩
٤٤	..... الآية : ٢٦٠
٥٠	..... الآيات : ٢٦١ - ٢٦٤
٥٦	..... الآيتان : ٢٦٥ ، ٢٦٦
٥٩	..... الآية : ٢٦٧
٦٢	..... الآيتان : ٢٦٨ ، ٢٦٩
٦٥	..... الآية : ٢٧٠
٦٦	..... الآية : ٢٧١
٦٩	..... الآيتان : ٢٧٢ ، ٢٧٣
٧٧	..... الآية : ٢٧٤
٧٩	..... الآيات : ٢٧٥ - ٢٨١
٨٩	..... فصل في حكمة تحريم الربا
٩٥	..... الربا المحرم بنص القرآن والربا المحرم بأحاديث الأحاد والقياس
٩٩	..... الآيتان : ٢٨٢ ، ٢٨٣
١١٤	..... الآية : ٢٨٤
١٢٠	..... الآيتان : ٢٨٥ ، ٢٨٦

## سورة آل عمران

### وهي السورة الثالثة وآياتها مائتان

١٢٩	الآيات: ١ - ٩
١٣٥	بحث المحكم والمتشابه
١٦٣	آيات وأحاديث الصفات
١٧٢	الباب الأول: في شرح اعتقاد السلف في هذه الأخبار
١٧٣	الوظيفة الأولى: التقديس
١٧٥	الوظيفة الثانية: الإيمان والتصديق
١٧٦	الوظيفة الثالثة: الاعتراف بالعجز
١٧٧	الوظيفة الرابعة: السكوت عن السؤال
١٧٨	الوظيفة الخامسة: الإمساك عن التصرف في ألفاظ واردة
١٨٦	الوظيفة السادسة: في الكف بعد الإمساك
١٩٠	الوظيفة السابعة: التسليم لأهل المعرفة
١٩٢	الآيات: ١٠ - ١٣
١٩٧	الآية: ١٤
٢٠٥	الآيات: ١٥ - ١٧
٢١١	الآيات: ١٨ - ٢٠
٢١٧	الآيتان: ٢١، ٢٢
٢١٩	الآيات: ٢٣ - ٢٥
٢٢٣	الآيتان: ٢٦، ٢٧
٢٢٨	الآيات: ٢٨ - ٣٠
٢٣٥	الآيتان: ٣١، ٣٢
٢٣٨	الآيات: ٣٣ - ٣٧
٢٤٤	الآيات: ٣٨ - ٤١
٢٤٧	الآيات: ٤٢ - ٤٤
٢٥٠	الآيات: ٤٥ - ٥١
٢٥٨	الآيات: ٥٢ - ٥٨
٢٦٣	الآيات: ٥٩ - ٦٣

۲۶۸	الآیات : ۶۴ - ۶۸
۲۷۳	الآیات : ۶۹ - ۷۴
۲۷۹	الآیات : ۷۵ - ۷۷
۲۸۳	الآیة : ۷۸
۲۸۵	الآیتان : ۷۹ ، ۸۰
۲۸۸	الآیات : ۸۱ - ۸۳
۲۹۳	الآیتان : ۸۴ ، ۸۵
۲۹۷	الآیات : ۸۶ - ۸۹
۳۰۱	الآیتان : ۹۰ ، ۹۱
۳۰۵	الآیة : ۹۲

