

تفسير
القرآن الحكيم
المشهور بتفسير المنار

تأليف
السيد الإمام محمد رشيد رضا
١٨٦٥م - ١٩٢٥م

مجمع آيات و أمانيه و شرح فريديه
إبراهيم شمس الدين

المجلد الخامس

المحتوى
سورة النساء (الآية ٢٤) - سورة النساء (الآية ٥٧)

مستورات
مجمع تكميل و ترميم
دار الكتب العلميه
مستورات - قسطنطينيه

تَفْسِيرُ
الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ
المَشْهُورِ بِتَفْسِيرِ الْمَنَارِ

تأليف
السَّيِّدِ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ رَشِيدِ رِضَا
١٨٦٥م - ١٩٢٥م

شرح آياته وأماذينه وشرح غريبه
إبراهيم شمس الدين

الجزء الخامس

المحتوى:

سورة النساء (الآية ٢٤) - سورة النساء (الآية ١٤٧)

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنَ فِتْنَتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنْ أُتِيَتْ بِفَنْحَشَتْهُنَّ فَلَهُنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٥﴾ ﴾

في هاتين الآيتين بيان بقية ما يحرم من نكاح النساء وحل ما عداه وحكم نكاح الإماء وما فصلناهما عما قبلهما إلا لأن من قسموا القرآن إلى ثلاثين جزءاً جعلوهما في أول الجزء الخامس وقد راعوا في هذا التقسيم المقادير من اللفظ دون المعنى وكان المناسب للمعنى أن يجعلوا أول الجزء الخامس قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ كما هو ظاهر.

فقوله تعالى: ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ عطف على ما قبله من المحرمات أي وحرمت عليكم المحصنات من النساء أن تنكحوهن. والمحصنات جمع محصنة بفتح الصاد اسم مفعول من «أحصن» عند جميع القراء وروي عن الكسائي كسرهما في غير هذا الموضع فقط وقيل لا يصح الفتح عنه. والإحصان من الحصن وهو المكان المنيع المحمي ففيه معنى المنع الشديد ويقال حصن المرأة (بضم الصاد) حصناً وحصانة أي عفت فهي حاصن وحاصنة وحصان وحصناء (بالفتح فيهما) قال الشاعر:

حَصَانِ رَزَانِ مَا تَزَنُّ بِرَيْبَةٍ وَتَصْبِحُ غَرْتِي مِنْ لَحُومِ الْغَوَافِلِ^(١)

ويقال أحصنت المرأة إذا تزوجت لأنها تكون في حصن الرجل وحمایته ويقال

(١) البيت من الطويل، وهو لحسان بن ثابت في ديوانه ص ٢٢٨، والإنصاف ٧٥٩/٢، ولسان العرب (حصن)، وتاج العروس (حصن)، (رزن)، وبلا نسبة في إصلاح المنطق ص ٢٨٩، ولسان العرب (غرت).

أحصنها أهلها إذا زوجها . ومن شأن المتزوجة أن تحصن نفسها فتكتفي بزوجها عن التطلع إلى الرجال لأجل حاجة الطبيعة وتحصن زوجها عن التطلع إلى غيرها من النساء فعلى المرأة المعول في الإحصان حتى قيل إن لفظ المحصنة (بفتح الصاد) اسم فاعل نطقت به العرب على خلاف عاداتها فقد روي عن ابن الأعرابي أنه قال «كل أفعل اسم فاعله بالكسر إلا ثلاثة أحرف: «أحصن، وألّج إذا ذهب ماله، وأسهب إذا كثر كلامه» وروي مثله عن الأزهري . وعن ثعلب أن المرأة العفيفة يقال لها محصنة (بفتح الصاد) ومحصنة (بكسرها) وأما المرأة المتزوجة فيقال لها محصنة بالفتح لا غيره وجماهير السلف والخلف ومنهم أئمة الفقه المشهورون على أن المراد بالمحصنات ههنا المتزوجات وقيل من الحرائر وقيل عام في الحرائر والعفائف والمتزوجات . وقد يقال من الحرائر المتزوجات وسيأتي عن الأستاذ الإمام ما يرجحه . ولماذا قال «من النساء» وصيغة الجمع مغنية عن هذا القيد؟ قال بعضهم النكتة في ذلك تأكيد العموم ولم ير قوله كافياً وافياً وصرح بعضهم بغموض النكتة في ذلك .

قال الأستاذ الإمام: قد استشكل ذلك المفسرون حتى روي عن مجاهد أنه قال: لو كنت أعلم من يفسرها لي لضربت إليه أكباد الإبل، أي لسافر إليه وإن بعد مكانه . وعندني أن هذا القيد يكاد يكون بديهياً فإن لفظ المحصنات قد يراد به العفيفات أو المسلمات فلو لم يقل ههنا «من النساء» لتوهم أن المحصنات إنما يحرم نكاحهن إذا كن مسلمات فأفاد هذا القيد العموم والإطلاق أي إن عقد الزوجية محترم مطلقاً لا فرق فيه بين المؤمنات والكافرات والحرائر والمملوكات فيحرم تزوج أية امرأة في عصمة رجل وحصنه .

وأما قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فالجمهور على أنه استثناء من المحصنات أي إلا ما سببتم منهن في حرب دينية تدافعون فيها عن حقيقتكم، أو تؤمنون بها دعوة دينكم، ورأيتم من المصلحة أن لا تعاد السبايا إلى أزواجهن الكفار في دار الحرب فعند ذلك ينحل عقد زوجيتهن ويكن حلالاً لكم بالشروط المعروفة في الشريعة فقد روى مسلم من حديث أبي سعيد الخدري (رض) إنه كان سبب نزول هذه الآية تحرج الصحابة من الاستمتاع بسبايا (أوطاس) وأخرج الحديث أيضاً أحمد وأصحاب السنن وفي هذه الروايات التصريح باشتراط الاستبراء بوضع الحامل لحملها، وحيض غيرها ثم طهرها، وقد صرح بعض العلماء كالحنفية وبعض الحنابلة بأن من سبي معها زوجها لا تحل لغيره فاعتبروا في الحل اختلاف الدار دار الإسلام ودار الحرب . وبعضهم يقول إن اختلاف الدار لا دخل له في حل السبايا وإنما سببه أن من سببت دون زوجها فإنها إنما تحل للسابي بعد استبراء رحمها للشك في حياة زوجها أي وعدم الطمع في حقوقه بها إن فرض أنه بقي حياً إلا على سبيل الندور

الذي لا حكم له . وهذا ينطبق على الحكمة العامة في حل الاستمتاع بالمملوكات وهي أنه لما كان الشأن الغالب أن يقتل بعض أزواجهن ويفر بعضهم الآخر حتى لا يعود إلى بلاد المسلمين وكان من الواجب على المسلمين كفالة هؤلاء السبايا بالإنفاق عليهن ومنعهن من الفسق كان من المصلحة لهن وللهيئة الاجتماعية أن يكون لكل واحدة منهن أو أكثر كافل يكفيها همّ الرزق وبذل العرض لكل طالب ولا يخفى ما في هذا الأخير من الشقاء على النساء .

فإن قيل أليس الخبر لهن أن يرجعن إلى بلادهن فمن كان زوجها حياً عادت إليه ومن كان زوجها مفقوداً تزوجت غيره أو كان شر فسقها على قومها؟ تقول إن الإسلام ما فرض السبي ولا أوجبه ولا حرمه أيضاً لأنه قد يكون فيه المصلحة حتى للسبايا أنفسهن في بعض الأوقات والأحوال ومنها أن تستأصل الحرب جميع الرجال من قبيلة محدودة العدد مثلاً . فإن رأى المسلمون أن الخير والمصلحة في بعض الأحوال أن تردّ السبايا إلى قومهن جاز لهم ذلك أو وجب عملاً بقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد . وكل هذا إذا كانت الحرب دينية كما قيدنا فإن كانت الحرب لمطامع الدنيا وحظوظ الملوك فلا يباح فيها السبي . وقد نبه على ذلك الأستاذ الإمام وهذه عبارته في تفسير الآية :

المحصنات المتزوجات وما ملكت الأيمان بالسبي في حرب دينية وأزواجهن كفار في دار الحرب يفسخ نكاحهن ويحل الاستمتاع بهن بعد الاستبراء . فإذا قيل إن ما ملكت الأيمان يشمل المملوكة المتزوجة في دار الإسلام وهي محرمة على سيدها أن يفتريها بالإجماع! فالجواب أن العموم هنا مخصوص بالمسبيات وسكت عن المملوكات المتزوجات لأن التزوج بالمملوكات خلاف الأصل وهو مكروه في الشرع والذوق والعقل فهو كالتنبيه إلى أنه لا ينبغي أن يكون ولذلك شدد فيه كما يأتي ويزاد على هذا أنه أمر لم يكن معروفاً عند التنزيل اهـ .

أقول : والذي تبادر إلى فهمي أن المراد بملكيت أيمانكم هنا نشوء الملك وحدوثه على الزوجية لأن الفعل الماضي في مقام التشريع لا يراد به الإخبار وإنما يراد به الإنشاء فالمعنى وحرمت عليكم المحصنات أي المتزوجات إلا من طرأ عليهن الملك وإنما يطرأ الملك على المتزوجة بالسبي بشرطه الذي أشرنا إليه وأما المملوكة التي زوجها سيدها فالزواج فيها هو الذي طرأ على الملك بجعل المالك ماله من حق الاستمتاع للزوج . فإذا أخرجها المالك الذي زوجها من ملكه بنحو بيع أو هبة كان بائناً أو واهباً ما يملكه وهو ما عدا الاستمتاع الذي صار حق الزوج . وروي عن بعض الصحابة ومنهم ابن مسعود أن المالك الجديد يبطل نكاحها فتطلق على زوجها وتحل لمالكها الجديد عملاً بعموم الآية . ويقال إن عليه جمهور الإمامية ولولا ما اختاره

الأستاذ الإمام من عدم الاعتداد بزواج الأمة حتى كأنه غير موجود وما بيناه من كون البائع أو الواهب إنما باع أو وهب ما يملك لكان هذا القول أرجح من مذهب جمهور أهل السنة إلا من قال إن المحصنات هنا يعم ذوات الأزواج والعفيفات والحرائر، وملك اليمين يعم ملك الاستمتاع بالنكاح والاستمتاع بالتسري، والمعنى حينئذ: وحرمت عليكم كل أجنبية إلا بعقد النكاح وهو ملك الاستمتاع أو بملك العين الذي يتبعه حل الاستمتاع. وروي هذا عن سعيد بن جبير وعطاء والسدي من مفسري التابعين وفقهائهم وعن بعض الصحابة أيضاً واختاره مالك في الموطأ وفيه من التكلف ما ترى وأما إذا كانت الأمة المتزوجة كافرة وسباها المسلمون بالشروط المتقدمة فبطلان نكاحها بالسبي أولى من بطلان نكاح الحرة به.

ثم قال تعالى: ﴿ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ أي كتب الله عليكم تحريم هذه الأنواع من النساء كتاباً مؤكداً أي فرضه فرضاً ثابتاً محكماً لا هوادة فيه لأن مصلحتكم فيه ثابتة لا تتغير وسيأتي بيان ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ يريد الله ليبين لكم ﴾ [النساء: ٢٦].

﴿ وأحل لكم ما وراء ذلكم ﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم «وأحل» بضم الهمزة بالبناء للمفعول وهو المناسب في المقابلة لقوله: ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ فيكون معطوفاً عليه كما قال الزمخشري، وقرأه الباقر بفتح الهمزة على البناء للفاعل فجعله الزمخشري معطوفاً على «كتب» المقدرة الناصبة لقوله «كتاب الله» ترجيحاً لجانب اللفظ ولا مانع من عطفه على «حرمت» ومن المعلوم بالبداهة أن المحرم هناك هو المحلل هنا وهو الله عز وجل. والمراد بما وراء ذلك المبين تحريمه هو ما لا يتناوله بلفظه ولا فحواه، فهو لكونه لا يدخل فيه بنص ظاهر، ولا قياس واضح، جعل وراءه خارجاً عن محيط مدلوله وإفادته، فالجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ليس وراءه كما أشرنا إلى ذلك عند تفسير ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ وكذلك كون محرمات الرضاع سبباً كمحرمات النسب.

الأستاذ الإمام: ذكر فيما مر أكثر المحرمات من النساء وبقي من المحرمات بالرضاعة غير الأمهات والأخوات من المحرمات بالنسب ومثل الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وقد قال إنه أحل لنا ما وراء ذلك فربما يقال أنه يدخل فيه ما ذكر آنفاً ونحوه من المحرم إجماعاً أو بنصوص أخرى كالمطلقة ثلاثاً والمشرقة والمرتدة! والجواب أن بعض ما ذكر يؤخذ مما تقدم فإن الله تعالى قد ذكر من كل صنف من المحرمات بعضه فدخل في الأمهات الجدات وفي البنات بنات الأولاد الخ وبعضها يؤخذ من آيات أخرى كتحریم المشرقات والمطلقة ثلاثاً على مطلقها في سورة البقرة. وقد يقال إن ما ذكر هنا من المحرمات مجمل بينته السنة والسرف في النص على ما ذكر أنه كان واقعاً شائعاً في الجاهلية فهو يعلمنا بالنص على الواقع أن لا نتعرض إلا

للأمور الوجودية وإن الأمور المفروضة والمتخيلة لا ينبغي الالتفات لها ولا الاشتغال بها.

وأقول: إن هذا القول ينظر إلى ما تقدم عن ابن جرير في تفسير ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ [النساء: ٢٢] فيكون ما بعد هذه الآية من التفصيل بياناً لها في التحريم والتحليل فلا يدخل فيه ما حرم لسبب آخر كتحریم المشركة. وسواء كان ما ذكر شائعاً في الجاهلية أم لا فقد بين الله تعالى لنا ههنا جميع ما يحرم علينا من أنواع القرابة والرضاعة والصهر وهو ما نحتاج إليه لذاته في كل زمان ومكان ولما قال بعد ذلك ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ فهم منه أنه يحل من هذه الأنواع كل ما لا يتناوله لفظ المحرمات بنص أو دلالة كبنات العم والخال وبنات العمه والخالة الخ ولا يدخل في عمومه حل ما حرم في نصوص أخرى لسبب عارض يزول بزواله ككنكاح المشركة والزانية والمرتدة. مثال ذلك أن تقول للمتعلم عند ما تقرأ له كتاب الطهارة لا تلبس ثوباً متنجساً ثم تقول له عند قراءة كتاب اللباس لا تلبس الحرير ولا المنسوج بالذهب أو الفضة والبس كل ما عداهما من الثياب فلا حرج عليك فيها. فهل تدخل في عموم هذا القول الثوب المتنجس؟ لا لا. إن اللفظ العام يتناول كل ما يسمح له السياق والمقام أن يتناوله فإذا كان السياق في نوع له جنس أو أجناس بعضها أعلى من بعض فلا يفهم أحد من أهل اللغة خروج العام عن سياق النوع وتناوله جميع أفراد الجنس السافل أو العالي لذلك النوع فإذا قال صاحب البستان للفعلة الذين يقطعون الأشجار غير المثمرة لتكون خشباً لا تقطعوا الشجر الصغير واقطعوا كل ما عداه من الأشجار الكبيرة فإنهم يفهمون إن مراده من الكلية أفراد ذلك النوع من الشجر الكبير لا جنس الشجر الكبير الذي يعم المثمر. ومثل الثياب الذي أوردناه آنفاً أشبه بما نحن فيه.

وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ معناه أحل لكم ما وراء ذلكم لأجل أن تبتغوه أو إرادة أن تبتغوه أي تطلبوه بأموالكم أو المعنى أحله لكم أن تبتغوه أي أحل لكم طلبه بأموالكم تدفعونها مهراً للزوجة قيل أو ثمناً للأمة وهو يقتضي أنه يجب قصد إحصان الأمة كما يجب قصد إحصان الزوجة لقوله: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِهِينَ﴾ فإن الحال قيد للعامل وحذف مفعول محصنين ليفيد العموم أي محصنين أنفسكم ومن تطلبونها بمالكم باستغناء كل منكما بالآخر عن طلب الاستمتاع المحرم فإن الفطرة تسوق كل ذلك بداعية النسل إلى الاتصال بأنثى وكل أنثى إلى الاتصال بذكر ليزدوجا وينتجا والإحصان عبارة عن الاختصار الذي يمنع هذه الداعية الفطرية أن تذهب كل مذهب فيتصل كل ذكر بأية امرأة واته و كل امرأة بأي رجل واتها بأن يكون غرض كل منهما المشاركة في سفح الماء الذي تفرزه الفطرة لإيثار اللذة على المصلحة فإن مصلحة البشر أن تكون هذه الداعية الفطرية سائقة لكل فرد من أفراد أحد الجنسين لأن

يعيش مع فرد من الجنس الآخر عيشة الاختصاص لتتكون بذلك البيوت ويتعاون الزوجان على تربية أولادهما. فإذا انتفى قصد هذا الإحصان انحسرت طاعة الداعية الفطرية في قصد سفح الماء وذلك هو الفساد العام الذي لا تنحصر مصائبه في مجموع الأمة.

وهذه أمة فرنسا قد قلّ فيها النكاح وكثر السفاح بضعف الدين في عاصمتها (باريس) وأمهاً مدنها فقلّ نسلها ووقف نماؤها وفنك النساء ومسن الرجال وضعفت الدولة فصارت دون خصمها حتى اضطرت إلى الاعتزاز بمخالفة دولة مضادة لها في شكل حكومتها ومدنيتها وهي الدولة الروسية ولولا الثروة الواسعة والعلوم الزاخرة والسياسة المبنية على أصول علم الاجتماع وال عمران لأسرع إليها الهلاك كما أسرع إلى الأمم التي كثر مترفوها ففسقوا فيها فحق عليها القول الثابت في سنة الاجتماع «فدمرها الله تدميراً»، وما أراها إلا أول دولة تسقط في أوربا إذا ظل هذا الكفر والفسق على هذا النمأ فيها.

وقد خص بعض المفسرين قصد الإحصان بالرجال وخصه الأستاذ الإمام بالنساء فقال معناه أن يقصد الرجل إحصان المرأة وحفظها أن ينالها أحد سواه ليكن عفيفات طاهرات ولا يكون التزوج لمجرد التمتع وسفح الماء وإراقتة وهو يدل على بطلان النكاح الموقت وهو نكاح المتعة الذي يشترط فيه الأجل اهـ وقد علمت أن اللفظ يفيد العموم وهو الذي تقتضيه الحكمة وتتم به المصلحة وإنما بين الأستاذ ما قصر فيه غيره من المفسرين. ومعلوم أن الإحصان إنما يكون بإعطاء المرأة حقها من الاستمتاع فيجب ذلك على الرجل ولا يحل له تعمد التقصير فيه ولا سيما إذا كان سبب ذلك الفسق فإن في ذلك إفساد البيوت الذي يترتب عليه إفساد الأمة. والفقهاء يقولون إنه لا يجب عليه لمملوكته ما يجب عليه من ذلك لزوجته وهم متفقون على أنه يجب عليه منعها من الزنا فهل يكفي هذا المنع في إحصان الأمة دون إحصان الزوجة أم يقولون إن شراء الإمام لأجل الاستمتاع لا يدخل في مفهوم قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما رواء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾ وإلا فكيف يصح قولهم ويكون موافقاً للنص ومنطبقاً على حكمة الشرع؟؟

الحق: إن الاسترقاق فيه مفسد كثيرة وهو مناف لمحاسن الإسلام وحكمه العالية ولكنه قد كان عمت به البلوى بين الأمم فلذلك لم يمنعه منعاً باتاً ولكنه خفف مصائبه ومهد السبل لمنعه حتى إذا جاء وقت تقتضي فيه المصلحة العامة منعه مع عدم وجود مفسدة تعارض المنع وترجع عليه كان لأولي الأمر منعه فإن المصلحة أصل في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات. وقد علمت أن محل إباحة الاسترقاق الحرب الدينية التي يحاربنا فيها الكفار ونحاربهم

لأجل ديننا كمنعنا من الدعوة إليه أو إقامة شعائره وأحكامه وقد خير الله تعالى أولي الأمر منا في أسرى هذه الحرب بقوله: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ [محمد: ٤] أي فإما أن تمنوا عليهم وتطلقوهم فضلاً وإحساناً وإما أن تأخذوا منهم فداء ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد: ٤] قال البيضاوي أي آلتها وأثقالها التي لا تقوم إلا بها كالسلاح والكرع أي حتى تنقضي الحرب ولم يبق إلا مسلم أو مسالم اهـ.

والمسالم من لا يحارب المسلمين لأجل دينهم. فإذا جاز لنا أن نمنّ على الأسرى من الرجال المحاربين الذين يخشى أن يعودوا إلى حربنا أفلا يجوز لنا أن نمن على النساء اللاتي لا ضرر من إطلاقهن وقد يكون الضرر في استرقاقهن؟ وناهيك بالتنفير عن الإسلام، وتأريث الفتن بين أهله وسائر الأقوام، فإن ضرره في هذا الزمان فوق كل ضرر، ومفسدته شر من كل مفسدة.

هذا ولا بد من التنبيه هنا إلى مسألة يجهلها العوام، وقد سكت عن بيان الحق فيها جماهير العلماء الأعلام، ومرت على ذلك القرون لا الأعوام، وقد سبق التنبيه إليها من قبل في المنار، وهي أن الاسترقاق الشائع المعروف في هذا العصر والعصور غير شرعي سواء ما كان منه في بلاد السودان وما كان في بلاد البيض كبنات الشراكسة اللواتي كنّ يُبعن في الآستانة جهراً قبل الدستور وكلهنّ حرائر من بنات المسلمين الأحرار ومع هذا كنت ترى العلماء ساكتين عن بيعهن والاستمتاع بهن بغير عقد النكاح وذلك من أعظم المنكرات حتى لو سألت الفقيه عن حكم المسألة بعد شرحها له لأفتاك بأن هذا الاسترقاق محرم إجماعاً وربما قال لك وإن مستحل ذلك يكفر لأنه لا يعذر بالجهل وعلل ذلك بما يعللون به مثله وهو أنه مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة.

وقد ذكرت هذه المسألة لأحد أهل الآستانة وأنا أكتب هذا وسألته هل بقي لهذا الرقيق الباطل أثر هنا بعد الدستور؟ فقال نعم ولكنه خفي وغير رسمي ويقال إنه يوجد في الحجاز أيضاً، وماذا يمكن أن نعمل وراء بيان حرمة هذا العمل وبراءة الإسلام منه.

﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ الاستمتاع بالشيء هو التمتع أو طول التمتع به وهو من المتاع أي الشيء الذي ينتفع به ومنه قوله تعالى: ﴿فاستمتعتم بخلاصكم﴾ [التوبة: ٦٩] أي نصيبكم الخ الآية قال بعضهم إن السين والتاء في استمتعتم للتأكيد ولا يجوز أن تكون للطلب الذي هو الغالب في معناها والصواب أنه لا مانع يمنع من جعل الصيغة للطلب كما سألته. والأجور جمع أجر وهو في الأصل الثواب والجزاء الذي يعطى في مقابلة شيء ما من عمل أو منفعة ثم خص بعد زمن التنزيل أو غلب فيما هو معلوم. والفريضة الحصة المفروضة أي المقدرة المحددة من

فرض الخشبة إذا حزها وكانت العرب وغير العرب من الناس ولا يزالون يقدرون الأشياء من المقاييس والاعداد بفرض الخشب. وأقرب شاهد عندي على هذا ما يفرض عليّ من ثمن اللبن كل صباح حيث أقيم الآن في القسطنطينية فبائع اللبن بلغاري وأصحاب البيت الذي أقيم فيه من الأرمن وهم الذين يشترون لي منه ويفرضون كل يوم فرضاً في خشبة وفي كل طائفة من الزمن يحاسبونني ويحاسبونه بهذه الفروض.

ويطلق الفرض والفريضة على ما أوجبه الله من التكاليف إيجاباً حتماً لأن المفروض في الخشب يكون قطعياً لا محل للتردد فيه والمعنى فكل امرأة أو أية امرأة من أولئك النساء اللواتي أحل لكم أن تبتغوا تزوجهن بأموالكم استمتعتم بها أي تزوجتموها فأعطوها الأجر والجزاء بعد أن تفرضوه لها في مقابلة ذلك الاستمتاع وهو المهر وقد تقدم في تفسير ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ [النساء: ٤] أنه ينبغي للزوج أن يلاحظ في المهر معنى أعلى من معنى المكافأة والعوض فإن رابطة الزوجية أعلى من ذلك بأن يلاحظ فيه معنى تأكيد المحبة والمودة.

وأقول: إن تسمية المهر هنا أجراً أي ثواباً وجزاء لا ينافي ملاحظة ما في الزوجية من معنى سكون كل من الزوجين إلى الآخر وارتباطه معه برابطة المودة والرحمة كما بين الله تعالى ذلك في سورة الروم، كما لا ينافي ما بينه في سورة البقرة من حقوق كل من الزوجين على الآخر بالمساواة (ج ٢ تفسير) ولكنه لما جعل للرجل على المرأة مع هذه المساواة في الحقوق درجة هي درجة القيامة ورياسة المنزل الذي يعمرانه والعشيرة التي يكونانها بالاشتراك وجعله بذلك هو فاعل الاستمتاع أي الانتفاع وهي القابلة له والمواتية فيه فرض لها سبحانه في مقابلة هذا الامتياز الذي جعله للرجل جزاء وأجراً تطيب به نفسها، ويتم به العدل بينها وبين زوجها، فالمهر ليس ثمناً للبضع ولا جزاء للزوجية نفسها وإنما سره وحكمته ما ذكرنا وهو واضح من معنى الآية مطابق للفظها جامع بينها وبين سائر الآيات وقد فتح الله عليّ به الآن ولم يكن خطر على بالي من قبل على وضوحه في نفسه.

وهل يعطى هذا الأجر المفروض والمهر المحدود قبل الدخول بالمرأة أو بعده؟ إذا قلنا إن السين والتاء في «استمتعتم» للطلب يكون المعنى فمن طلبتم أن تتمتعوا وتنتفعوا بتزوجها فأعطوها المهر الذي تفرضونه لها عند العقد عطاء فريضة أو حال كونه فريضة تفرضونها على أنفسكم أو فرضها الله عليكم، وإذا قلنا إنها ليست للطلب يكون المعنى فمن تمتعتم بتزوجها منهن بأن دخلتم بها أو صرتم متمكنين من الدخول بها لعدم المانع بعد العقد فأعطوها مهرها عطاء فريضة أو افرضوه لها فريضة أو فرض الله عليكم ذلك فريضة لا هوادة فيها، أو حال كون ذلك المهر فريضة منكم أو منه

تعالى . فالمهر يفرض ويعين في عقد النكاح ويسمى ذلك إيتاء وإعطاء حتى قبل القبض يقولون حتى الآن عقد فلان على فلانة وأمهرها بألف أو أعطاها عشرة آلاف مثلاً، وكانوا يقولون أيضاً فرض لها كذا فريضة ولذلك اخترنا أن الذي فرض الفريضة هو الزوج بتقديمه في التقدير ويؤيده قوله تعالى: ﴿ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة﴾ [البقرة: ٢٣٦] وقوله: ﴿وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾ [البقرة: ٢٣٧] فالمهر يجب ويتعين بفرضه وتعيينه في العقد ويصير في حكم المعطى والعادة أن يعطى كله أو أكثره قبل الدخول ولا يجب كله إلا بالدخول لأن من طلق قبل الدخول وجب عليه نصف المهر لا كله . ومن لم يعطه قبل الدخول يجب عليه إعطاؤه بعده . ومن قال من الفقهاء لا تسمع دعوى المرأة بمعجل المهر بعد الدخول لم يرد أنه لا يجب لها أو أنه يسقط بالدخول بل أراد أن هذه الدعوى على خلاف الظاهر المعهود فيغلب أن تكون باطلة .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَّضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ أي لا حرج ولا تضيق عليكم منه تعالى إذا تراضيتم بعد الفريضة على الزيادة فيها أو النقص منها أو حطها كلها فإن الغرض من الزوجية أن تكونوا في عيشة راضية ومودة ورحمة تصلح بها شؤونكم، وترتقي بها أمتكم، والشرع يضع لكم قواعد العدل، ويهديكم مع ذلك إلى الإحسان والفضل، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ فيضع لعباده من الشرائع بحكمته ما يعلم أن فيه صلاح حالهم ما تمسكوا به ومن ذلك أن أوجب على الرجل أن يفرض لمن يريد الاستمتاع بها أجراً يكافئها به على قبول قيامه ورياسته عليها ثم أذن له ولها في التراضي على ما يريان الخير فيه لهما والاتلاف والمودة بينهما .

هذا هو المتبادر من نظم الآية فإنها قد بينت ما يحل من نكاح النساء في مقابلة ما حرم فيما قبلها وفي صدرها وبينت كيفيته وهو أن يكون بمال يعطى للمرأة ويأن يكون الغرض المقصود منه الإحصان دون مجرد التمتع بسفح الماء . وذهبت الشيعة إلى أن المراد بالآية نكاح المتعة وهو نكاح المرأة إلى أجل معين كيوم أو أسبوع أو شهر مثلاً واستدلوا على ذلك بقراءة شاذة رويت عن أبي وابن مسعود وابن عباس (رض) وبالأخبار والآثار التي رويت في المتعة . فأما القراءة فهي شاذة لم تثبت قرآناً . وقد تقدم أن ما صححت فيه الرواية من مثل هذا آحاداً فالزيادة فيه من قبيل التفسير وهو فهم لصاحبه وفهم الصحابي ليس حجة في الدين لاسيما إذا كان النظم والأسلوب ياباه كما هنا فإن المتمتع بالنكاح الموقت لا يقصد الإحصان دون المسافحة بل يكون قصده الأول المسافحة . فإن كان هناك نوع ما من إحصان نفسه ومنعها من التنقل في دمن الزنا فإنه لا يكون فيه شيء ما من إحصان المرأة التي تؤجر نفسها كل طائفة من الزمن لرجل فتكون كما قيل :

كرة حذفت بصوالجبة فتلقفها رجل رجل^(١)

ثم إنه ينافي ما تقرر في القرآن بمعنى هذا كقوله عز وجل في صفة المؤمنين ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ [المؤمنون: ٥ - ٧] أي المتجاوزون ما أحله الله لهم إلى ما حرمه عليهم وهذه الآيات لا تعارض الآية التي نفسرها بل هي بمعناها فلا نسخ والمرأة المتمتع بها ليست زوجة فيكون لها على الرجل مثل الذي له عليها بالمعروف كما قال الله تعالى وقد نقل عن الشيعة أنفسهم أنهم لا يعطونها أحكام الزوجة ولوآزمها فلا يعدونها من الأربع اللواتي تحل للرجل أن يجمع بينها مع عدم الخوف من الجور بل يجوزون للرجل أن يتمتع بالكثير من النساء. ولا يقولون برجم الزاني المتمتع إذ لا يعدونه محصناً وذلك قطع منهم بأنه لا يصدق عليه قوله تعالى في المستمتعين ﴿محصنين غير مسافحين﴾ [النساء: ٢٤] وهذا تناقض صريح منهم، ونقل عنهم بعض المفسرين أن المرأة المتمتع بها ليس لها إرث ولا نفقة ولا طلاق ولا عدة! والحاصل أن القرآن بعيد من هذا القول ولا دليل في هذه الآية ولا شبه دليل عليه ألبتة.

وأما الأحاديث والآثار المروية في ذلك فمجموعها يدل على أن النبي ﷺ كان يرخص لأصحابه فيها في بعض الغزوات ثم نهاهم عنها ثم رخص فيها مرة أو مرتين ثم نهاهم عنها نهياً مؤبداً، وأن الرخصة كانت للعلم بمشقة اجتناب الزنا مع البعد عن نسائهم فكانت من قبيل ارتكاب أخف الضررين فإن الرجل إذا عقد على امرأة خلية نكاحاً مؤقتاً وأقام معها ذلك الزمن الذي عينه فذلك أهون من تصديه للزنا بأية امرأة يمكنه أن يستميلها. ويرى أهل السنة أن الرخصة في المتعة مرة أو مرتين يقرب من التدرج في منع الزنا منعاً باتاً كما وقع التدرج في تحريم الخمر وكلتا الفاحشتين كانتا فاشيتين في الجاهلية ولكن فشق الزنا كان في الإماماء دون الحرائر. وروي عن بعض الصحابة أن الرخصة بالمتعة لم تنسخ أو أن النهي عنها إنما كان في حال الإقامة والاختيار، لا في حال العنت والاضطرار، الذي يكون غالباً في الأسفار، وأشهر علماء الصحابة الذين كانوا يقولون بها عبد الله بن عباس (رض) وقد روي أنه لما رخص فيها قال له مولى له: إنما ذلك في الحال الشديد وفي النساء قلة أو نحوه قال ابن عباس نعم. وعن ابن جبير أنه قال قلت لابن عباس لقد سارت فتياك الركبان وقال فيها الشعراء. قال وما قالوا؟ قلت قالوا:

(١) البيت من الخيب، وهو بلا نسبة في تاج العروس (كرو)، ولفظ صدر البيت في تاج العروس:

كُرَّة طُرحت بصوالجبة

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس
هل لك في رخصة الأطراف آنسة تكون مشواك حتى مصدر الناس

فقال سبحانه الله ما بهذا أفيتت! وما هي إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير ولا تحل إلا للمضطر. فعلى هذا لا يجيزها إلا لمن خشي العنت وعجز عن التزوج الذي مبني عقده على الدوام ورأى أنه لا مفر له من الزنا إلا بهذا الزواج الموقت. ورووا أن علياً كرم الله وجهه خطأ ابن عباس في رأيه هذا فرجع عنه ولكن ثبت في صحيح مسلم أن ابن عباس كان يقول بذلك في خلافة عبد الله بن الزبير. وروى عنه الترمذي والبيهقي والطبراني أنها كانت في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى نزلت الآية ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٦] فكل فرج سواهما فهو حرام.

وهذه الرواية معارضة بالروايات الصحيحة عند مسلم وغيره في أن المتعة كانت في أواخر سنتي الهجرة وبأن الآية التي أشار إليها مكية وبما هو معلوم في التاريخ من أن المسلمين في أول الإسلام لم يكن الرجل منهم يسافر إلى البلد فيقيم فيه كما ذكر في الرواية فإنهم كانوا مضطهدين معرضين للقتل أينما ثقفوا، نعم إن وقوع ذلك منهم ليس محالاً ولكنه خلاف الظاهر ولم ترد به رواية معينة عن أحد مع أن ظاهر العبارة أنه كان شائعاً. فعبارة هذه الرواية تنم عليها وتشهد أنها لفتت في عهد حضارة المسلمين بعد الصحابة. فالإنصاف أن مجموع الروايات تدل على إصرار ابن عباس (رض) على فتواه بالمتعة لكن على سبيل الضرورة وهو اجتهاد منه معارض بالنصوص ويقابله اجتهاد السواد الأعظم من الصحابة والتابعين وسائر المسلمين.

والعمدة عند أهل السنة في تحريمها وجوه أولها ما علمت من منافاتها لظاهر القرآن في أحكام النكاح والطلاق والعدة إن لم تقل لنصوصه، وثانيها الأحاديث المصرحة بتحريمها تحريماً مؤبداً إلى يوم القيامة وقد جمع متونها وطرقها مسلم في صحيحه فمن أحب الاطلاع على ذلك فليرجع إليه وإلى شرح النووي له وكذا شرح الحافظ ابن حجر للبخاري، وثالثها نهي عمر عنها في خلافته وإشادته بتحريمها على المنبر وإقرار الصحابة له على ذلك وقد علم أنهم ما كانوا يقرون على منكر وأنهم كانوا يرجعون إذا أخطأ ومنه ما مر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأْتَيْتُم بَعْضَ قُنُطَارٍ فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ [النساء: ٢٠] (٤ من التفسير) فقد خطأته امرأة فرجع إلى قولها واعترف بخطئه على المنبر ومثل هذا ينقض قول من يقول من الشيعة إنهم سكتوا تقية. وقد تعلقوا بما ورد في بعض الروايات من قول عمر (رض) «أنا محرمة» فقالوا إنه حرمة من قبل نفسه ولا يعتد بتحريمه ولو بني ذلك على نص لذكره. وأجيب عن

ذلك بأنه أسند التحريم إلى النبي ﷺ كما في رواية ابن ماجه وابن المنذر والبيهقي فيظهر أن من روى عنه ذلك اللفظ رواه بالمعنى فإن صح أنه لفظه فمعناه أنه مبين تحريمها أو منقذ له . وقد شاع عند الفصحاء والعلماء إسناد التحريم والإيجاب والإباحة إلى مبين ذلك فإذا قالوا: حرم الشافعي النبيذ وأحله أو أباحه أبو حنيفة . لم يعنوا أنهما شرعا ذلك من عند أنفسهما وإنما يعنوه أنهم بينون بما ظهر لهم من الدليل وقد كنا قلنا في «محاورات المصالح والمقصد» التي نشرت في المجلدين الثالث والرابع من المنار إن عمر منع المتعة اجتهاداً منه وافقه عليه الصحابة ثم تبين لنا أن ذلك خطأ فنستغفر الله منه . وإنما ذكرنا ذلك على سبيل الشاهد والمثال، لا التمحيص للمسألة على طريق الاستقلال .

وتقول الشيعة إن لديهم روايات عن آل البيت عليهم السلام قاطعة بإباحة المتعة . ولم نطلع على هذه الروايات وأسانيدها لنحكم فيها فأين هي؟ ولكن ثبت عندنا أن إمام أئمة آل البيت علياً كرم الله وجهه حرم المتعة مع المحرمين لها من الصحابة رضوان الله عليهم ويقول بعض الغلاة في التعصب منهم إنا لا نقبل هذه الرواية عنه لأنها رواية الخصم ولأن شيعته أعلم بأقواله . ويجيب أهل السنة عن مثل هذا الكلام بأنه تمويه ومغالطة فإن المسألة ليست من الأصول التي كانت الشيعة بها شيعة وأهل السنة هم أهل السنة وإنما هي من أحكام الفروع العملية التي يهتم كل مسلم أن يحزر الرواية فيها عن علماء الصحابة ولا يشك أحد من أهل السنة في كون علي في مقدمتهم . ثم إن رواة الأحاديث المدونة في دواوين أهل السنة المشهورة قسماً منهم الأولون الذين لم يكونوا يلتزمون مذهباً فيتهموا بتأييده بالروايات وإنما يتبعون ما صحت روايته عندهم فالرواية هي الأصل وإلى ما صح منها يذهبون، ومنهم الذين كانوا متبعين للمذاهب بعد حدوثها وقد كان عدولهم يروون ما يوافقها وما يخالفها لأنهم يدينون الله بالصدق في الرواية ويكفون إلى فقهاءهم بيان معناه وترجيح المتعارض منها بل لم يمتنعوا عن رواية بعض الأحاديث التي لا تخلو من طعن في بعض أصول الدين التي لا تختلف فيها المذاهب . فعدالة الرواة هي العمدة فيرجع فيها إلى قواعد الجرح والتعديل وتراجم الرجال وتمحيص ما قيل في جرحهم وتعديلهم . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن المذاهب كانت سبباً للوضع والكذب في الرواية وإن نقد الرواة المقلدين هو أهم مسائل هذا الفن ولكن مسألة المتعة لم تكن في عصر الرواية من هذا الباب .

وقد عدل المحدثون من أهل السنة كثيراً من الشيعة في الرواية، ولا سعة في التفسير لهذه المباحث بل أخشى أن أكون خرجت بهذا البحث عن منهاجي فيه وهو الإعراض عن مسائل الخلاف التي لا علاقة لها بفهم القرآن والاهتداء به، وعن

الترجيح بين المذاهب الذي هو مثار تفرق المسلمين وتعاديهم، على أنني أبرا إلى الله من التعصب والتحيز إلى غير ما يظهر لي أنه الحق والله عليم بذات الصدور. وقد بدأت بكتابة هذا البحث وأنا أنوي أن لا أكتب فيه إلا بضعة أسطر لأنني لا أريد تحرير القول في الروايات هنا وليس عندي حيث أكتب شيء من كتب السنة فأراجعها فيها ولكن ما كتبتة هو صفوتها وصفوة ما قالوه فيها، فإن اطلعنا بعد ذلك على روايات أخرى للشيعنة بأسانيدها فربما نكتب في ذلك مقالا نمحص فيه ما ورد من الطريقتين ونحكم فيه بما نعتقد من قواعد التعارض والترجيح ونشر ذلك في المنار.

هذا وإن تشديد علماء السلف والخلف في منع المتعة يقتضي منع النكاح بنية الطلاق وإن كان الفقهاء يقولون إن عقد النكاح يكون صحيحاً إذا نوى الزوج التوقيت ولم يشترطه في صيغة العقد ولكن كتمان إياه يعد خداعاً وغشاً وهو أجدر بالبطلان من العقد الذي يشترط فيه التوقيت يكون بالتراضي بين الزوج والمرأة ووليها ولا يكون فيه من المفسدة إلا العبث بهذه الرابطة العظيمة التي هي أعظم الروابط البشرية، وإيثار التنقل في مراتع الشهوات بين الذواقين والذواقات، وما يترتب على ذلك من المنكرات، وما لا يشترط فيه ذلك يكون على اشتماله على ذلك غشاً وخداعاً يترتب عليه مفسد أخرى من العداوة والبغضاء وذهاب الثقة حتى بالصادقين الذين يريدون بالزواج حقيقته وهو إحصان كل من الزوجين للآخر وإخلاصه له وتعاونهما على تأسيس بيت صالح من بيوت الأمة.

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمَنْ قَنَيْتُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الاستطاعة أن يكون الشيء في طوعك لا يتعاصى على قدرتك وهو أوسع من الإطاعة، والطول الغني والفضل من المال والحال أو القدرة على تحصيل المطالب والرغائب، والمحصنات فست هنا بالحرائر خاصة بدليل مقابلتها بالفتيات وهن الإماء والحرية كانت عندهم داعية الإحصان والبغاء شأن الإماء قالت هند للنبي (ص) أو تزني الحرة؟ وفي التعبير عنهن بهذا اللقب إرشاد إلى تكريمهن فإن الفتاة تطلق على الشابة وعلى الكريمة السخية كأنه يقول لا تعبروا عن عبيدكم وإمائكم بالألفاظ الدالة على الملك بل بلفظ الفتى والفتاة المشعر بالتكريم، ومن هنا أخذ مبلغ القرآن ومبينه صلى الله عليه وآله وسلم قوله «لا يقولن أحدكم عبيدي أمتي ولا يقل المملوك ربي ليقول المالك فتاي وفتاتي وليقل المملوك سيدي وسيدتي فإنكم المملوكون والرب هو الله عز وجل»^(١) رواه الشيخان وفيه إيماء أيضاً إلى زيادة تكريم

(١) أخرجه البخاري في العتق باب ١٧، ومسلم في الألفاظ حديث ١٣، ١٥، وأبو داود في الأدب باب ١٧٥، وأحمد في المسند ٣١٦/٢، ٤٢٣، ٤٦٣، ٤٨٤، ٤٩١، ٥٠٨.

الأرقاء إذا كبروا في السن بتقليل الخدمة عليهم أو إسقاطها عنهم.

والمعنى ومن لم يستطع منكم طولاً في المال أو الحال لنكاح المحصنات أو من لم يستطع استطاعة طول أو من جهة الطول نكاح المحصنات اللواتي أحل لكم أن تبتغوا نكاحهن بأموالكم وأمرتم أن تقصدوا بالاستمتاع والانتفاع بنكاحهن الإحصان لهن ولأنفسكم فلينكح امرأة من نوع ما ملكتم من فتياتكم أي إمائكم المؤمنات. وهذا يؤيد ما قررناه تبعاً لجمهور السلف والخلف من كون الاستمتاع في الآية السابقة هو النكاح الثابت، لا المتعة التي هي استئجار عارض، وتقدم أن الاستمتاع الانتفاع ومنه قوله (ص) للرجل الذي شكاً من امرأته ولم تسمح نفسه بطلاقها «فاستمتع بها»^(١) رواه أبو داود والنسائي، ولو كانت تلك الآية تجيز المتعة بالحرائر لما كان لوصل هذه الآية بها فائدة وأي امرئ لا يستطيع المتعة لعدم الطول حتى يتزوج الأمة فيجعل بها نسله مملوكاً لمولاها؟ فإن قيل إنه ربما لا يستطيعها لعدم رغبة النساء فيها لأنها من العار.

قلنا: إن صح أن هذا من عدم استطاعة الطول فهو لا يفيد هذا القائل لأن سبب عد المتعة عاراً في الغالب هو تحريمها ومن لا يحرمها كالشيعة فإنما يبيحونها في الغالب اعتقاداً وجدلاً، لا استحساناً وعملاً، فكانها محرمة عليهم بالفعل لغلبة شعور سائر المسلمين واعتقادهم في ذلك عليهم، ولا شك أن عار الزنا المطلق أشد عندهم وعند سائر الناس عن عار المتعة وقلما يتركه أحد لعدم استطاعة الطول وإنما يتركه من يتركه تديناً في الغالب وخوفاً من الأمراض التي تنشأ منه عند بعض الناس. ومن قدر على الزنا كان على المتعة أقدر. ومن الغفلة أن تقيّد الأحكام بعبادات بعض الناس وأحوالهم الاجتماعية لتوهم أن كل الناس كذلك في كل زمن حتى زمن التشريع.

الأستاذ الإمام: فسروا الطول هنا بالمال الذي يدفع مهراً وهو تحكم ضيقوا به معنى الكلمة وهي من مادة الطول بالضم فمعناها الفضل والزيادة، والفضل يختلف باختلاف الأشخاص والطبقات وقد قدر بعضهم (كالحنفية) المهر بدراهم معدودة فقال بعضهم ربع دينار وقال بعضهم عشرة دراهم وليس في الكتاب ولا في السنة ما يؤيده بل ورد أن النبي (ص) قال لمريد الزواج «التمس ولو خاتماً من حديد»^(٢) (رواه البخاري بلفظ تزوج ولو بخاتم من حديد)^(٣) وهو في الصحيحين والسنن) وروي أن بعضهم تزوج بتعليم الزوجة شيئاً من القرآن مهراً (والحديث في الصحيحين والسنن

(١) أخرجه أبو داود في النكاح باب ٣، والنسائي في النكاح باب ١٢، والطلاق باب ٣٤.
 (٢) أخرجه البخاري في النكاح باب ٣٢، ٤٠، وأبو داود في النكاح باب ٣٠، والترمذي في النكاح باب ٢٣، والنسائي في النكاح باب ٦٩، وأحمد في المسند ٣٣٦/٥.
 (٣) أخرجه البخاري في النكاح باب ٥١.

وهو الذي أمره النبي بالتماس خاتم الحديد) وتزوج بعضهم بنعلين (وأجازته النبي (ص) ^(١) صححه الترمذي) ولم يقيد السلف المهر بقدر معين .

وتفسير الطول بالغنى لا يلائم تحديد المحددين فإنه لا يكاد أحد يجد أمه يرضى أن يزوجها سيدها بأقل من ربع دينار أو عشرة دراهم أو نعلين . وفسره أبو حنيفة - أو قال بعض الحنفية - بأن يكون عنده حرة يستمتع بنكاحها بالفعل، أي ومن لم يكن منكم متزوجاً امرأة حرة مؤمنة فله أن يتزوج أمة فحاصله عدم الجمع بين الحرة والأمة (قال): وال طول أوسع من كل ما قالوه وهو الفضل والسعة المعنوية والمادية فقد يعجز الرجل عن التزوج بحرة وهو ذو مال يقدر به على المهر المعتاد لنفور النساء منه لعيب في خلقه أو خلقه وقد يعجز عن القيام بغير المهر من حقوق المرأة الحرة فإن لها حقوقاً كثيرة في النفقة والمساواة وغير ذلك وليس للأمة مثل تلك الحقوق كلها، فقد استطاعة الطول له صور كثيرة . والمؤمنات ليس يقيد في الحرائر ولا في الإماء أيضاً وإن قيل به وإنما لبيان الواقع فإنه كان نهاهم عن نكاح المشركات في سورة البقرة وهن أولئك الوثنيات اللواتي لا كتاب لقومهن وسكت عن نكاح الكتابيات والنهي عن نكاح المشركات لا يشملهن (كما تقدم في تفسير سورة البقرة ج ٢ تفسير) فكان الزواج محصوراً في المؤمنات فذكره لأنه الواقع أي ولأنهم لم يكونوا معرضين لنكاح الكتابيات ثم صرح بحل زواجهن في سورة المائدة وهي قد نزلت بعد سورة النساء بلا خلاف . وفي الوصف بالمؤمنة إرشاد إلى ترجيحها على الكتابية عند التعارض .

أقول: في هذا أحسن تخريج وتوجيه لما عليه الحنفية وهم يبنونه على عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط ومفهوم اللقب وإلا فظاهر الشرط أن من قدر على نكاح الحرة المؤمنة لا يحل له أن ينكح الأمة المؤمنة بلة غير المؤمنة . وظاهر وصف الفتيات بالمؤمنات أنه لا يحل نكاح الأمة غير المؤمنة . وقد أحل الله في سورة المائدة نكاح المحصنات من الذين أتوا الكتاب وهن الحرائر في قول مجاهد وغير واحد من مفسري السلف وقال غيرهم هن العفاف وعلى هذا تكون آية المائدة دليلاً عن أن الوصف هنا لا مفهوم له أو ناسخة لمفهومه أو مخصصة لعمومه إن قلنا أنه عام وسيأتي أنه خاص . وعندني أن مفهوم الصفة تارة يكون مراداً وتارة لا يكون مراداً فإذا قلت وزع هذا المال أو نسخ هذا الكتاب على طلاب العلم الفقراء . تعين أن يوزع على الأغنياء منهم شيء منه . لأن الصفة مقصودة لمعنى فيها كان هو سبب العطاء وإذا

(١) الحديث: «أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين»، أخرجه الترمذي في النكاح باب ٢٢، وابن ماجه في النكاح باب ١٧، وأحمد في المسند ٣/٤٤٥، ٤٤٦.

قلت وزع هذه الدراهم على الخدم الواقفين بالباب جاز أن يعطي منها للواقف منهم والقاعد لأن الصفة ههنا ذكرت لبيان الواقع المعتاد لا لمعنى في الوقوف يقتضي العطاء. فبالقرآن تعرف الصفة التي يراد مفهومها والصفة التي لا يراد مفهومها.

وقد يقال إن من القرينة على اعتبار مفهوم الوصف بالمؤمنات هنا أنه لم يكن عندهم في مقابلته إلا المشركات وهن محرمات بنص آية البقرة فلولا القيد هنا لتوهم نسخ ذلك التحريم، ولم يذكر مثل هذا القيد في قوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت إيمانكم﴾ ففهم منها أن المسيبات المشركات حلال فاستمتعوا بهن يوم أوطاس فالمفهوم هنا خاص بالمشركات والصواب أن المشركات المحرمات في آية البقرة هن مشركات العرب كما رواه ابن جرير عن بعض مفسري السلف فحرم نكاحهن حتى يؤمن لأن للإسلام سياسة خاصة بالعرب وهي عدم إقرارهم على الشرك ليكونوا كلهم مسلمين. وأما أهل الكتاب فإنه يقرهم على دينهم ويرضى من الداخلين في ذمة المسلمين منهم أن يؤدوا الجزية ولذلك أجاز للمسلمين في موادتهم أن يؤاكلوهم ويتزوجوا منهم وكذلك أقر المجوس على دينهم ومن كان مثلهم فله حكمهم كالبراهمة والبوذيين والله أعلم وأحكم.

ويدل على اعتبار مفهوم الصفة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ فهو يبين أن الإيمان قد رفع شأن الفتيات المؤمنات وساوى بينهن وبين الأحرار والحرائر في الدين وهو أعلم بحقيقة هذا الإيمان ودرجات قوته وكماله فرب أمة أكمل إيماناً من حرة فتكون أفضل منها عند الله تعالى أي فلا يصح مع هذا أن تعدوا نكاح الأمة عاراً عند الحاجة إليه فأنتم أيها المؤمنون إخوة في الإيمان بعضكم من بعض كما قال تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾ [آل عمران: ١٩٥] وقال: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة: ٧٢] وقال في غيرهم: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض﴾ [التوبة: ٦٨] الخ وقيل بعضكم من بعض في النسب وهو ضعيف كما ترى فالإيمان هو المراد إذ لا ينبغي للمؤمن أن ينكح من اجتمع فيها نقص الشرك ونقص الرق.

﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ أي فإذا رغبتن في نكاحهن لما رفع الإيمان من شأنهن فانكحوهن بإذن أهلهن. قالوا إن المراد بالأهل هنا الموالي المالكون لهن. وقال بعض الفقهاء المراد من لهم ولاية التزويج ولو من غير المالكين فلاب أو الجدة أو القاضي أو الوصي تزويج أمة اليتيم وفي هذه المسائل تفصيل وخلاف في الفقه والمراد هنا أن الأمة كالحرة في تزويج أوليائها لها وعدم تزويجها لنفسها بل هي أولى من الحرة في الحاجة إلى إذن أوليائها. والظاهر أنه لا بد بعد رضا المولى بتزويجها من

تولى وليها في النسب للعقد إن كان وإلا فالمولى أو القاضي يتولى ذلك .

﴿وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي وأعطوهن مهورهن التي تفرضونها لهن فالمهر حق للزوجة على الزوج وإن كانت أمة فهو لها لا لمولاها وبذلك قال مالك وخالفه أكثر الفقهاء وأولوا الآية بأن المراد وآتوا أهلهن أجورهن على حذف مضاف أو بأن قيد بإذن أهلهن معتبر هنا وذلك أن هذا المهر عندهن هو حق المولى لأنه بدل عن حقه بالاستمتاع . ومن يقول أن المهر لها لا ينكر أن الرقيق لا يملك لنفسه وكون ملكه لسيدة وإنما يرى أن المهر هو حق الزوجة تصلح به شأنها ويكون تطيباً لنفسها في مقابلة رياسة الزوج عليها فإن شاء سيد الأمة التي يزوجها أن يأخذ منها بحق الملك فعل ، وإن شاء أن يتركه لها تصلح به شأنها فهو الأفضل والأكمل ، ويمكن أن يقال أيضاً إذا عرف من الشرع أن الله تعالى جعل للرقيق أن يملك لنفسه شيئاً معيناً كملك الأمة المتزوجة لمهرها فمن يستطيع أن يمنع ذلك برأيه أو قواعد فقهه؟ والمولى مخير مع خضوعه لحكم ربه إن شاء أن يزوج أمته بل فتاته بغير عوض مالي مكتفياً بما قرره له الفقهاء من امتلاك ذريتها وإن شاء طلب من الزوج عوضاً مالياً وهذا هو الذي اعتقده . وقوله تعالى بالمعروف جعله بعضهم متعلقاً بإيتاء الأجور وبعضهم بقوله فانكحوهن أي وما عطف عليه والمراد المعروف بينكم في حسن التعامل ومهر المثل وإذن الأهل ، وقال الأستاذ الإمام إيتاء الأجور بالمعروف معناه بالمتعارف بين الناس ولم يقل هنا كما قال في الحرائر «فريضة» لأن المؤنة فيه أخف والأمر أهون والتساهل في أجور الإماء معهود بين الناس . ولا إشكال في إعطائها المهر مع كونها لا تملك لأن المملوك يقبض وإن كان لا يملك وقد نقل أبو بكر الرازي عن بعض أئمة المالكية - أو قال أصحاب مالك - أن السيد إذا زوج جاريتة فقد جعل للزوج ضرباً من الولاية عليها لا يشاركه هو فيه فما تأخذه من الزوج يكون في مقابلة ما أسقط السيد حقه منه فلا يكون له حظ منه بل يكون لها وحدها وهذا هو الصحيح .

وقوله تعالى : ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَفَّحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ قيد لقوله فانكحوهن أو لقوله وآتوهن أجورهن وعلى الأول يكون المراد بالمحصنات العفاف وعلى الثاني يكون معناه المتزوجات أي أعطوهن أجورهن حال كونهن متزوجات منكم لا مستأجرات للبغاء جهراً وهن المسافحات ، ولا سراً وهن متخذات الأخدان فالخدن هو صاحب يطلق على الذكر والأنثى وكان الزنا في الجاهلية على قسمين سر وعلانية وعمام وخاص فالخاص السري هو أن يكون للمرأة خدن يزني بها سراً فلا تبذل نفسها لكل أحد ، والعام الجهري هو المراد بالسفاح كما قال ابن عباس وهو البغاء وكان البغايا من الإماء وكن ينصبن الرايات الحمر لتعرف منازلهن . وروي عن ابن عباس أن أهل الجاهلية كانوا يحرمون ما ظهر من الزنا ويقولون إنه لؤم ، ويستحلون ما خفي

ويقولون لا بأس به، ولتحريم القسمين نزل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ [الأنعام: ١٥١] والمراد بتحريمهم لزنا العلانية استقباحه وعد من يأتيه لثيماً.

وهذان النوعان من الزنا معروفان الآن وفاشيان في بلاد الإفرنج والبلاد التي تقلد الإفرنج في شرور مدنيتهن كمصر والأستانة وبعض بلاد الهند. ويسمى المصريون الخدن بالرفيقة والترك يطلقون لفظ الرفيقة على الزوجة ومثلهم التتر في روسيا فليتنبه لهذا العرف. ومن هؤلاء الإفرنج والمتفرنجين من هم كأهل الجاهلية يستحسنون الزنا السري ويبيحونه، ويستقبحون الجهري وقد يمنعونه، ومنهم من هم شر من الجاهلية لأنهم يستبيحون الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولكن المنسوبين إلى الإسلام منهم يستبيحونها بالعمل دون القول!! ومن هؤلاء من تخدعه جاهليته فتوهمه أنه يكون على بقية من الدين إذا هو استباح الفواحش والمنكرات بالعمل فواظب عليها بلا خوف من الله ولا حياء، ولا لوم من النفس ولا توبيخ، بشرط أن لا يقول هي حلال!! وقد أنكر أحد الأمراء مرة على بعض الفقهاء قوله في بعض صور المعاملات أنها ليست من الربا وقال إنني أنا أكل الربا لا أنكر ذلك ولكنني مسلم لا أقول إنه حلال!! فكان الإسلام قد جاء يعلم الناس أن يعترفوا بأنه حرم الفواحش والمنكرات من غير أن يجتنبوها. وبأنه فرض الفرائض واستحب المستحبات من غير أن يؤدوها، ويجهل هؤلاء الضالون أن غير المسلمين يقولون أيضاً إن الإسلام حرم هذه المحرمات، وأوجب تلك الواجبات، فهل صلحت بذلك نفوسهم وأحوالهم الاجتماعية وصاروا أهلاً لرضوان الله وثوابه؟؟

وجملة القول إنه تعالى فرض في نكاح الإماء مثل ما فرض في نكاح الحرائر من الإحصان وتكميل النفوس بالعفة لكل من الزوجين واختلف التعبير في الموضوعين فقال في نكاح الحرائر ﴿محصنين غير مسافحين﴾ لأن النساء الحرائر عامة والأبكار منهن خاصة أبعد من الرجال عن الفاحشة فلما كان الرجال أكثر تعرضاً لخدش العفة، وانقيادا لطاعة الشهوة، وكانوا مع ذلك هم الطالبين للنساء والقوامين عليهن جعل قيد الإحصان وعدم السفاح من قبلهم أولاً وبالذات كما تقدم. ولما كان الزنا هو الغالب على الإماء في الجاهلية وكانوا يشترونهن لأجل الاكتساب ببغائهن حتى أن عبد الله بن أبي (رأس النفاق) كان يكره إماءه بعد أن أسلمن على البغاء فنزل في ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾ [النور: ٢٣] - ولما كن أيضاً مظنة للزنا لذلهن وضعف نفوسهن وكونهن عرضة للانتقال من رجل إلى آخر فلم تتوطن نفوسهن على عيشة الاختصاص مع رجل واحد يرى لهن عليه من الحقوق ما تطمئن به نفوسهن في الحياة الزوجية التي هي من شأن الفطرة -

لما كان ذلك كذلك جعل قيد الإحصان في جانبهن فاشتراط على من يتزوج أمه أن يتحرى أن تكون محصنة مصونة من الزنا في السر والجهر. وإذا جعلنا لفظ المحصنة مشتركاً بين اسم الفاعل واسم المفعول كما تقدم عن رواة اللغة في تفسير «والمحصنات من النساء» يكون المراد انكحوهن محصنات لكم ولأنفسهن غير مسافحات يمكن من أنفسهن أي طالب، ولا متخذات أخدان وأصحاب - أو رفقاء كما يقول المصريون - تختص كل واحدة منهن بصاحب.

ثم قال: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْكَ بِفَحِشَةٍ فَقَلْبَيْهِ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ أي فإذا فعلن الفعلة الفاحشة وهي الزنا بعد إحصانهن بالزواج فعليهن من العقاب نصف ما على المحصنات الكاملات وهن الحرائر إذا زنين، وهو ما بينه تعالى بقوله: ﴿الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ [النور: ٣] فالأمة المتزوجة تجلد إذا زنت خمسين جلدة وأما الحرة فتجلد مئة جلدة. والحكمة في ذلك ما تقدم آنفاً من كون الحرة أبعد عن دواعي الفاحشة والأمة عرضة لها وضعيفة عن مقاومتها فرحم الشارع ضعفها فخفف العقاب عنها. وإذا كان العذاب في هذه الآية هو الحد الذي بينه في تلك الآية آية الجلد كما قال المفسرون كافة وفاقاً لقاعدة «القرآن يفسر بعضه بعضاً» فظاهرهما أن الأمة لا تحدد إلا إذا كانت محصنة وأما الحرة فظاهر آية النور أنها تجلد مئة جلدة سواء كانت محصنة أم أيتماً وسواء كانت الأيتم بكراً أم ثيباً لأن الآية مطلقة ولولا السنة لكان لذهاب أن يذهب إلى أن الآية التي نفسرها خصصت الزانية الحرة بالمحصنة للمقابلة فيها بين الإماء اللواتي أحصن وبين المحصنات من الحرائر وقد تقدم تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء﴾ بالحرائر المتزوجات ولكنهم لأجل ما ورد في السنة فسروا المحصنات في هذه الآية بالحرائر غير المتزوجات قالوا بدليل مقابله بالإماء وليس بسديد فإنه في مقابله الإماء المحصنات لا مطلقاً. ثم قيدوا المحصنات هنا بقيد آخر وهو كونهن أبكاراً لأنهم يعدون من تزوجت محصنة بالزواج وإن آمت بطلاق أو موت زوجها والوصف لا يفيد ذلك فإن المحصنة بالزواج هي التي لها زوج يحصنها فإذا فارقها لا تسمى محصنة بالزواج كما أنها لا تسمى متزوجة كذلك المسافر إذا عاد من سفره لا يسمى مسافراً والمريض إذا برىء لا يسمى مريضاً.

وقد قال بعض الذين خصوا المحصنات هنا بالأبكار أنهن قد أحصنتهن البكارة ولعمري إن البكارة حصن منيع لا تتصدى صاحبه لهدمه بغير حقه وهي على سلامة فطرتها وحياتها وعدم ممارستها للرجال وما حقه إلا أن يستبدل به حصن الزوجية. ولكن ما بال الثيب التي فقدت كل واحد من الحصنين تعاقب أشد العقوبتين إذ حكموا عليها بالرجم؟ هل يعدون الزواج السابق محصناً لها وما هو إلا إزالة لحصن البكارة

وتعويد لممارسة الرجال فالمعقول الموافق لنظام الفطرة هو أن يكون عقاب الثيب التي تأتي الفاحشة دون عقاب المتزوجة وكذا دون عقاب البكر أو مثله في الأشد. وقد بلغني أن بعض الأعراب في اليمين يعاقبون بالقتل كلاً من البكر والمتزوجة إذا زنتا ولا يعاقبون الثيب بالقتل ولا بالجلد لأنهم يعدونها معذورة طبعاً وإن لم تكن معذورة شرعاً.

وأما السنة فقد ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم برجم اليهودي واليهودية عندما تحاكم إليه اليهود في أمرها إذ أتيا الفاحشة والحديث صريح في أنه حكم في ذلك بنص التوراة قال العلماء ويجب اتباعه فيما حكم به مهما كان سبب الحكم لأنه لا يحكم إلا بالحق واستدلوا بذلك لأن الإسلام ليس شرطاً في الإحصان خلافاً لمن اشترطه. وروي عن ابن عباس (رض) أنه قال: الرجم في كتاب الله لا يغوص عليه إلا غواص وهو قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب﴾ [المائدة: ١٦] فهو يريد أن هذا مما بينه لهم وحكم به فصار مشروعاً لنا. وتتمة الآية ﴿ويعفو عن كثير﴾ أي مما تخفون من الكتاب. ثم ذكر الله تعالى بعد ذلك القرآن ووجوب اتباعه. وروى عنه أبو داود أنه قال إن آية الرجم نزلت في سورة النور بعد آية الجلد ثم رفعت وبقي الحكم بها. وفي الصحيحين وغيرهما عن عمر (رض) أن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان حمل أو اعتراف.

وأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم برجم ماعز الأسلمي والغامدية لاعترافهما بالزنا ولكنه أرجأ المرأة حتى وضعت وأرضعت وفطمت ولدها رواه مسلم وأبو داود من حديث بريدة ورويا وكذا غيرهما من أصحاب السنن عن عمران بن حصين رجم امرأة من جهينة وفي الموطأ والصحيحين والسنن من حديث أبي هريرة جلد الغلام العسيف (الأجير) الذي زنى بامرأة مستأجرة ورجم المرأة: وفي الصحيحين عن أبي إسحاق الشيباني قال سألت ابن أبي أوفى هل رجم رسول الله ﷺ؟ قال نعم. قلت قبل سورة النور أم بعدها؟ قال لا أدري. وظاهر هذا السؤال والجواب أن السائل يريد أن يعلم هل كان الجلد ناسخاً للرجم الذي ربما كان عملاً بحكم التوراة أم كان الرجم مخصصاً لعموم الجلد بجعله خاصاً بغير المحصنين والمحصنات بالزواج. وروى البخاري عن الشعبي أن علياً (رض) حين رجم المرأة ضربها يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة وقال جلدها بكتاب الله ورجمها بسنة رسول الله (ص) وهو يدل على أن علياً لا يقول بأن الرجم نزل في كتاب الله ولا أنه يدل عليه. ولا أذكر أنني رأيت حديثاً صريحاً في رجم الأيم الثيب. وسأتبع جميع الروايات عند تفسير آية النور وأحرر المسألة من كل وجه إن أنسا الله تعالى في العمر.

وورد أن الأمة غير المحصنة تجلد إذا زنت لكن يجلد لها سيدها قيل حداً وقيل

تعزيراً مئة جلدة أو أقل: أقوال ووجوه. وأما العبيد فيعلم حكمهم من الآية بدلالة النص فعليهم ما علي الإمام بشرطه وقيل كالأحرار ثم قال: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ العنت المشقة والجهد والفساد قيل أصله انكسار العظم بعد الجبر. أي ذلك الذي أبيح لكم من نكاح الإمام عند العجز عن الحرائر جائز لمن خشي على نفسه الضرر والفساد من التزام العفة ومقاومة داعية الفطرة، ذلك بأن مقاومة هذه الداعية التي هي أقوى وأرسخ شؤون الحياة قد تفضي إلى أمراض عصبية وغير عصبية إذا طال العهد على مقاومتها. وذهب الجمهور إلى أن المراد بالعتن لازمه وهو الإثم بارتكاب الزنا قال بعضهم إن العنت يطلق على الإثم لغة ونقول إن الإثم في أصل اللغة ليس بمعنى المعصية الشرعية. بل هو الضرر فيقرب من معنى العنت إلا أن العنت أشد. ويدل على ذلك ما روي عن ابن عباس (رض) أن نافع بن الأزرق سأله عن العنت فقال الإثم قال نافع وهل تعرف العرب ذلك فقال نعم أما سمعت قول الشاعر:

رأيتك تبتغي عنتي وتسعى مع الساعي علي بغير دحل

﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ أي وصبركم بحبس أنفسكم عن نكاح الإمام مع العفة خير لكم من نكاحهن وإن كان جائزاً لكم، لدفع الضرر عنكم، لما فيه من العلل والمعائب كالذل والمهانة والابتذال، وما يترتب على ذلك من مفسد الأعمال وسريان ذلك منهن إلى أولادهن بالوراثة، عرضة للانتقال من مالك إلى مالك فقد يسهل على الرجل أن يكون لفتاة فلان الفاضل المهذب ولا يسهل عليه أن يكون زوجاً لأمه فلان اللثيم أو الفاسق الزنيم، ومن كانت للفاضل اليوم قد تكون للفاسق غداً. وروي عن عمر (رض) أنه قال: إذا نكح العبد الحرة فقد اعتق نصفه وإذا نكح الحر الأمة فقد أرق نصفه. وهذه الحكمة مبنية على ما بيناه غير مرة من معنى الزوجية وهو أنها حقيقة واحدة مركبة من ذكر وأنثى كل منهما نصفها ولذلك يطلق على كل منهما لفظ «زوج» لاتحاده بالآخر وإن كان فرداً في ذاته. وروي عن ابن عباس أنه قال: ما تزحف نكاح الأمة عن الزنا إلا قليلاً. وقال الشاعر:

إذا لم تكن في منزل المرء حرة تدبره ضاغت مصالح داره

وقال الأستاذ الإمام: وأن تصبروا خير لكم لما فيه من تربية الإرادة وملكة العفة وتحكيم العقل بالهوى ومن عدم تعريض الولد للرق، ولفساد الأخلاق بالإرث، فإن الجارية بمنزلة المتاع والحيوان، فهي تشعر دائماً بالذل والهوان، فيرث أولادها إحساسها ووجدانها الخسيسين. وليس عندي عنه في هذه الآية غير هذا وما تقدم قريباً. وإذا كان كل هذا يترتب على نكاح الأمة وكانت لم تحل إلا عند العجز عن نكاح الحرة فكيف تكون المتعة جائزة؟؟

﴿وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يغفر لمن لم يصبر عن نكاح الأمة رحيم به كذا فسروه وقالوا إنه نزل منزلة الذنب للتنفير عنه والأمر في مثل هذه الأسماء الإلهية التي تختتم بها الآيات أوسع من أن تخصص بما تتصل به ففي الآية ذكر أمور كثيرة يكون الإنسان فيها عرضة للهفوات واللمم كعدم الطول واحتقار الإماء المؤمنات والطعن فيهن عند الحديث في نكاحهن ثم عدهم الصبر على معاشرتهم بالمعروف وسوء الظن بهن. فلما كان الإنسان عرضة لأمثال هذه الأمور ومنها ما يشق اتقاؤه ذكرنا الله تعالى بمغفرته ورحمته بعد بيان أحكام شريعته ليدكرنا بأنه لا يواخذنا بما لا نستطيعه منها.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ الَّذِي بَدَأَ بِكُمْ وَيَتَّوْبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾

مضت سنة القرآن الحكيم بأن يعلل الأحكام الشرعية ويبين حكمها بعد بيانها وفي هذه الآيات تعليل بيان لما تقدم من أحكام النكاح. قال الأستاذ الإمام: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ الَّذِي بَدَأَ بِكُمْ وَيَتَّوْبَ عَلَيْكُمْ﴾ الخ استئناف بياني كأن قائلًا يقول ما هي حكمة هذه الأحكام وفائدتها لنا وهل كلف الله تعالى أمم الأنبياء السابقين إياها أو مثلها فلم يبح لهم أن يتزوجوا كل امرأة وهل كان ما أمرنا به ونهانا عنه تشديداً علينا أم تخفيفاً عنا؟؟ فجاءت الآيات مبينة أجوبة هذه الأسئلة التي من شأنها أن تخطر بالبال بعد العلم بتلك الأحكام. وقوله: ﴿ليبين﴾ معناه أن يبين فاللام ناصبة بمعنى أن المصدرية كما قال الكوفيون، ومثله ﴿يريدون ليطفثوا نور الله بأفواههم﴾ [التوبة: ٣٢] أقول ويجعل البصريون متعلق الإرادة محذوفاً واللام للتعليل أو العاقبة أي يريد الله ذلك التحريم والتحليل لأجل أن يبين لكم به ما فيه مصلحتكم وقوام فطرتكم ولهم في هذه اللام أقوال أخرى.

وقد حذف مفعول ليبين لتوجه العقول السليمة، إلى استخراجها من ثنايا الفطرة القويمة، وقد أشار الأستاذ الإمام إلى بعض الحكم في تحريم تلك المحرمات عقب سردها ورأينا أن نؤخر ذكرها فنجعلها في هذا الموضع ليكون بياناً لما وجهت إليه النفوس هنا بحذف المفعول، وإنما كتبنا عنه في مذكرتنا بيان عاطفة الأب السائقة إلى تربية ولده وهي تذكر بغيرها من مراتب صلوات القرابة وإنما نذكر ما يتعلق بهذا المقام بالإيجاز، ومحل الإسهاب فيه كتب الأخلاق.

إن الله تعالى جعل بين الناس ضرورياً من الصلة يتراحمون بها ويتعاونون على دفع المضار وجلب المنافع، وأقوى هذه الصلات صلة القرابة وصلة الصهر، ولكل واحدة من هاتين الصلتين درجات متفاوتة، فأما صلة القرابة فأقواها ما يكون بين الأولاد والوالدين من العاطفة والأريحية، فمن اكتنه السر في عطف الأب على ولده

يجد في نفسه داعية فطرية تدفعه إلى العناية بتربيته إلى أن يكون رجلاً مثله، فهو ينظر إليه كمنظره إلى بعض أعضائه، ويعتمد عليه في مستقبل أيامه، ويجد في نفس الولد شعوراً بأن أباه كان منشأ وجوده وممد حياته، وقوام تأديبه وعنوان شرفه، وبهذا الشعور يحترم الابن أباه، وبتلك الرحمة والأريحية يعطف الأب على ابنه ويساعده، هذا ما قاله الأستاذ ولا يخفى على إنسان أن عاطفة الأم الوالدية أقوى من عاطفة الأب، ورحمتها أشد من رحمته، وحنانها أرسخ من حنانه، لأنها أرق قلباً وأدق شعوراً، وأن الولد يتكوّن جنيناً من دمها الذي هو قوام حياتها، ثم يكون طفلاً يتغذى من لبنها، فيكون له مع كل مصة من ثديها، عاطفة جديدة يستلها من قلبها، والطفل لا يحب أحد في الدنيا قبل أمه، ثم إنه يحب أباه ولكن دون حبه لأمه، وإن كان يحترمه أشد مما يحترمها، أفليس من الجناية على الفطرة أن يزاحم هذا الحب العظيم بين الوالدين والأولاد حب استمتاع الشهوة فيزحمه ويفسده وهو خير ما في هذه الحياة؟ بلى، ولأجل هذا كان تحريم نكاح الأمهات هو الأشد المقدم في الآية ويليه تحريم البنات، ولولا ما عهد في الإنسان من الجناية على الفطرة والعبث بها والإفساد فيها لكان لسليم الفطرة أن يتعجب من تحريم الأمهات والبنات، لأن فطرته تشعر بأن النزوع إلى ذلك من قبيل المستحيلات.

وأما الإخوة والأخوات فالصلة بينهما تشبه الصلة بين الوالدين والأولاد من حيث أنهم كأعضاء الجسم الواحد فإن الأخ والأخت من أصل واحد يستويان في النسبة إليه من غير تفاوت بينهما ثم إنهما ينشآن في حجر واحد على طريقة واحدة في الغالب، وعاطفة الإخوة بينها متكافئة ليست أقوى في أحدهما منها في الآخر كقوة عاطفة الأمومة والأبوة على عاطفة البنوة فلهذه الأسباب يكون أنس أحدهما بالآخر أنس مساواة لا يضاهيه أنس آخر إذ لا يوجد بين البشر صلة أخرى فيها هذا النوع من المساواة الكاملة، وعواطف الود والثقة المتبادلة، ويحكى أن امرأة شفعت عند الحجاج في زوجها وابنها وأخيها وكان يريد قتلهم فشفعها في واحد مبهم منهم وأمرها أن تختار من يبقى فاختارت أباها فسألها عن سبب ذلك فقالت إن الأخ لا عوض عنه وقد مات الوالدان وأما الزوج والولد فيمكن الاعتياض عنهما بمثلهما. فأعجبه هذا الجواب وعفا عن الثلاثة وقال لو اختارت الزوج لما أبقيت لها أحداً. وجملة القول إن صلة الأخوة صلة فطرية قوية وإن الإخوة والأخوات لا يشتهي بعضهم التمتع ببعض لأن عاطفة الأخوة تكون هي المستولية على النفس بحيث لا يبقى لسواها معها موضع ما سلمت الفطرة فقضت حكمة الشريعة بتحريم نكاح الأخت حتى لا يكون لمعتلي الفطرة منفذ استبدال داعية الشهوة بعاطفة الأخوة.

وأما العمات والخالات فهن من طينة الأب والأم وفي الحديث «عم الرجل صنو

أبيه»^(١) أي هما كالصنوان يخرجان من أصل النخلة وتقدم هذا في تفسير «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل وإسحاق» [البقرة: ١٣٣] فعدوا إسماعيل من آبائه لأنه أخ لإسحاق فكأنه هو. ولهذا المعنى الذي كانت به صلة العمومة من صلة الأبوة وصلة الخؤولة من صلة الأمومة - قالوا إن تحريم الجدات مندرج في تحريم الأمهات وداخل فيه فكان من محاسن دين الفطرة المحافظة على عاطفة صلة العمومة والخؤولة والتراحم والتعاون بها وأن لا تنزو الشهوة عليها وذلك بتحريم نكاح العمات والخالات.

وأما بنات الأخ وبنات الأخت فهما من الإنسان بمنزلة بناته من حيث إن أخاه وأخته كنفسه وصاحب الفطرة السليمة يجد لهما هذه العاطفة من نفسه وكذا صاحب الفطرة السقيمة إلا أن عاطفة هذا تكون كفطرته في سقمها، نعم إن عطف الرجل على بنته يكون أقوى لكونها بضعة منه نمت وترعرعت بعنايته ورعايته، وأنسه بأخيه وأخته يكون أقوى من أنسه بيناتهما لما تقدم. وأما الفرق بين العمات والخالات، وبين بنات الإخوة والأخوات، فهو أن الحب لهؤلاء حب عطف وحنان، والحب لأولئك حب تكريم واحترام، فهما من حيث البعد عن مواقع الشهوة متكافئان، وإنما قدم في النظم الكريم ذكر العمات والخالات، لأن الإدلاء بهما من الآباء والأمهات، فصلتهما أشرف وأعلى من صلة الإخوة والأخوات.

هذه هي أنواع القرابة القريبة التي يتراحم الناس بها ويتعاطفون، ويتوادون ويتعاونون، بما جعل الله لها في النفوس من الحب والحنان، والعطف والاحترام، فحرم الله فيها النكاح لأجل أن تتوجه عاطفة الزوجية ومحبتها إلى من ضعفت الصلة الطبيعية أو النسبية بينهم كالغريب والأجنبي، والطبقات البعيدة من سلاله الأقارب، كأولاد الأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وبذلك تتجدد بين البشر قرابة الصهر، التي تكون في المودة والرحمة كقرابة النسب، فتتسع دائرة المحبة والرحمة بين الناس، فهذه حكمة الشرع الروحية في محرمات القرابة.

ثم أقول: إن هنالك حكمة جسدية حيوية عظيمة جداً وهي أن تزوج الأقارب بعضهم ببعض يكون سبباً لضعف النسل فإذا تسلسلت واستمرت يتسلسل الضعف والضوى^(٢) فيه إلى أن ينقطع. ولذلك سببان أحدهما وهو الذي أشار إليه الفقهاء أن

(١) أخرجه مسلم في الزكاة حديث ١١، وأبو داود في الزكاة باب ٢٢، والترمذي في المناقب باب ٢٨، وأحمد في المسند ٩٤/١، ٣٢٢/٢، ١٦٥/٤.

(٢) الضوى: دقة العظم، وقلة الجسم خلقة، أو الهزال، وأضوى: دق، وأضعف، وضوت المرأة: ولدت ضاويًا.

قوة النسل تكون على قدر قوة داعية التناسل في الزوجين وهي الشهوة وقد قالوا إنها تكون ضعيفة بين الأقارب، وجعلوا ذلك علة لكراهة تزوج بنات العم وبنات العممة الخ وسبب ذلك أن هذه الشهوة شعور في النفس يزاحمه شعور عواطف القرابة المضاد له فإما أن يزيله وإما أن يزلزله ويضعفه كما علم مما بيناه آنفاً.

والسبب الثاني يعرفه الأطباء وإنما يظهر للعمامة بمثال تقريبي معروف عند الفلاحين وهو أن الأرض التي يتكرر زرع نوع واحد من الحبوب فيها يضعف هذا الزرع فيها مرة بعد أخرى إلى أن ينقطع لقلة المواد التي هي قوام غذائه وكثرة المواد الأخرى التي لا يتغذى منها ومزاحمتها لغذائه أن يخلص له، ولو زرع ذلك الحب في أرض أخرى وزرع في هذه الأرض نوع آخر من الحب لنمى كل منهما. بل ثبت عند الزراع أن اختلاف الصنف من النوع الواحد من أنواع البذار يفيد فإذا زرعو حنطة في أرض وأخذوا بذراً من غلتها فزرعوه في تلك الأرض يكون نموه ضعيفاً وغلته قليلة وإذا أخذوا البذر من حنطة أخرى وزرعوه في تلك الأرض نفسها يكون أنمى وأزكى. كذلك النساء حرث كالأرض يزرع فيهن الولد وطوائف الناس كأنواع البذار وأصنافه فينبغي أن يتزوج أفراد كل عشيرة من أخرى ليزكو الولد وينجب فإن الولد يرث من مزاج أبويه ومادة أجسادهما ويرث من أخلاقهما وصفاتهما الروحية يباينهما في شيء من ذلك، فالتوارث والتباين سنتان من سنن الخليقة ينبغي أن تأخذ كل واحدة منهما حظها لأجل أن ترتقي السلائل البشرية ويتقارب الناس بعضهم من بعض، ويستمد بعضهم القوة والاستعداد من بعض، والتزوج من الأقربين ينافي ذلك - فثبت بما تقدم كله أنه ضار بدنأً ونفساً، منافع للفترة مخل بالروابط الاجتماعية عائق لارتقاء البشر.

وقد ذكر الغزالي في الإحياء أن من الخصال التي تطلب مراعاتها في المرأة أن لا تكون من القرابة القريبة، قال فإن الولد يخلق ضاويماً أي نحيفاً وأورد في ذلك حديثاً لا يصح. ولكن روى إبراهيم الحربي في غريب الحديث أن عمر قال لآل السائب: «اغتربوا لا تضووا»^(١) أي تزوجوا الغرائب لثلاث تجيء أولادكم نحافاً ضعافاً. وعلل الغزالي ذلك بقوله: إن الشهوة إنما تنبعث بقوة الإحساس بالنظر أو اللمس وإنما يقوي الإحساس بالأمر الغريب الجديد فأما المعهود الذي دام النظر إليه فإنه يضعف الحس عن تمام إدراكه والتأثر به ولا تنبعث به الشهوة. اهـ. وتعليقه لا ينطبق على كل صورة والعمدة ما قلناه.

وأما حكمة التحريم بالرضاعة فقد بيناها في تفسير ﴿وأخواتكم من الرضاعة﴾ ويزيده ما قلناه آنفاً في حكمة محرمات النسب تبيانا فمن رحمته تعالى بنا أن وسع لنا

(١) رواه ابن الأثير الجزري في النهاية في غريب الحديث ١٠٦/٣.

دائرة القرابة بإلحاق الرضاع بها وقد ذكرنا أن بعض بدن الرضيع يتكوّن من لبن المرضع وفاتنا أن نذكر هناك أنه بذلك يرث منها كما يرث ولدها الذي ولدته .

وأشرنا أيضاً إلى حكمة تحريم محرمات المصاهرة بما ذكرناه في حكمة تحريم الربيبة وهي بنت الزوجة، وأمها أولى بالتحريم لأن زوجة الرجل شقيقة روحه بل مقومة ماهيته الإنسانية وتمامتها فينبغي أن تكون أمها بمنزلة أمه في الاحترام، ويقبح جداً أن تكون ضرة لها فإن لحمه المصاهرة كلحمه النسب فإذا تزوج الرجل من عشيرة صار كأحد أفرادها وتجددت في نفسه عاطفة مودة جديدة لهم فهل يجوز أن يكون سبباً للتغاير والضرار بين الأم وبناتها؟ كلا إن ذلك ينافي حكمة المصاهرة والقرابة، ويكون سبب فساد العشيرة، فالموافق للفطرة الذي تقوم به المصلحة، هو أن تكون أمّ الزوجة كأم الزوج وبناتها التي في حجره، كبنته من صلبه، وكذلك ينبغي أن تكون زوجة ابنه بمنزلة ابنه، يوجه إليها العاطفة التي يجدها لبنته، كما ينزل الابن امرأة أبيه منزلة أمه، وإذا كان من رحمة الله وحكمته أن حرم الجمع بين الأختين وما في معناهما لتكون المصاهرة لحمه مودة، غير مشوبة بسبب من أسباب الضرار والنفرة، فكيف يعقل أن يبيح نكاح من هي أقرب إلى الزوجة كأمها أو بنتها أو زوجة الوالد للولد وزوجة الولد للوالد؟ وقد بين لنا أن حكمة الزواج هي سكون نفس كل من الزوجين إلى الآخر والمودة والرحمة بينهما وبين من يلتحم معهما بلحمه النسب فقال: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ [الروم: ٢١] فقيّد سكون النفس الخاص بالزوجية ولم يقيد المودة والرحمة لأنها تكون بين الزوجين ومن يلتحم معهما بلحمه النسب، وتزداد وتقوى بالولد، كما بينا ذلك بالإسهاب في مقالات (الحياة الزوجية) التي نشرناها في المجلد الثامن من المنار.

فهذا ما فتح الله به علينا في بيان المراد من قوله تعالى: ﴿يريد الله ليبين لكم﴾ من حيث إنه لم يذكر معمول ﴿ليبين﴾ لنلتمسه من سنن الفطرة بمعونة إرشادنا إلى كون ديننا دون الفطرة بقوله: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم: ٣٠] فقد جاءت هذه الآية بعد آية الزوجية بثمان آيات. وقال تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١] وقد هدانا بذلك جلّت حكمته إلى الاستقلال في طلب العلم والحكمة، وتزكية النفس بالأدب والفضيلة، ولا غرو فالقرآن هدى للمتقين، لا قوانين وضعية للمتكلفين، ولا رسوم عرفية للجامدين.

بعد كتابة ما تقدم ذهبت إلى إحدى دور الكتب (في القسطنطينية) حيث أنا فراجعت كتاب حجة الله البالغة للشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله الدهلوي فإذا هو

يقول في حكم محرمات النكاح «والأصل في التحريم أمور: منها: جريان العادة بالاصطحاب والارتباط وعدم إمكان لزوم الستر فيما بينهم وارتباط الحاجات من الجانبين على الوجه الطبيعي دون الصناعي فإنه لو لم تجر السنة بقطع الطمع عنهن والإعراض عن الرغبة فيهن لهاجت مفاصد لا تُحصى، وأنت ترى الرجل يقع بصره على محاسن امرأة أجنبية فيتوله بها، ويقتحم في المهالك لأجلها، فما ظنك فيمن يخلو معها وينظر إلى محاسنها ليلاً ونهاراً. وأيضاً لو فتح باب الرغبة فيهن ولم يسد ولم تقم اللائمة عليهم فيه أفضى ذلك إلى ضرر عظيم عليهن فإنه سبب عضلهم إياهن عمن يرغبن فيه لأنفسهم فإنه بيدهم أمرهن وإليهم إنكاحهن، وإن لا يكون لهم إن نكحوهن من يطالبهم عنهن بحقوق الزوجية مع شدة احتياجهن إلى من يخاصم عنهن» ونظر لذلك بمسألة عضلهم لليتامى الغنيات كما تقدم في أوائل السورة.

قال ومنها: الرضاعة فإن التي أرضعت تشبه الأم من حيث إنها سبب اجتماع أمشاج بنيتها وقيام هيكله غير أن الأم جمعت خلقتها في بطنها وهذه درت عليه سد رمقه من أول نشأته فهي أم بعد الأم وأولادها إخوة بعد الإخوة، وقد قاست في حضانتها ما قاست، وقد ثبت في ذمته من حقوقها ما ثبت، وقد رأت منه في صغرها ما رأت، فيكون تملكها والوثوب عليها مما تمجه الفطرة السليمة، وكم من بهيمة عجماء لا تلتفت إلى أمها أو إلى مرضعتها هذه اللفتة، فما ظنك بالرجال (وأيضاً) فإن العرب كانوا يسترضعون أولادهم في حي من الأحياء فيشب فيهم الولد ويخالطهم كمخالطة المحارم ويكون عندهم للرضاعة لحمة كلحمه النسب» ثم ذكر الحديث في هذا المعنى والرضاع المحرم وكون الأصل في مقداره عشر رضعات والخمس للاحتياط.

قال ومنها: الاحتراز عن قطع الرحم بين الأقارب فإن الضرتين تتحاسدان وينجر البغض إلى أقرب الناس منهما والحسد بين الأقارب أخنع وأشنع. وقد كره جماعات من السلف ابتي العم والخال لذلك فما بالك بامرأتين أيهما فرض ذكراً حرمت عليه الأخرى كالأختين والمرأة وعمتها أو خالتها» ثم ذكر ما ورد في الجمع.

قال ومنها: المصاهرة فإنه لو جرت السنة بين الناس أن يكون للأُم رغبة في زوج بنتها وللرجال في حلائل الأبناء وبنات نسائهم لأفضى إلى السعي في فك ذلك الربط أو قتل من يشح به، وإن أنت تسمعت إلى قصص قدماء الفارسيين واستقرأت حال أهل زمانك من الذين لم يتقيدوا بهذه السنة الراشدة وجدت أموراً عظماً ومهالك ومظالم لا تُحصى (وأيضاً) فإن الاصطحاب في هذه القرابة لازم، والستر متعذر، والتحاسد شنيع، والحاجات من الجانبين متنازعة، فكان أمرها بمنزلة الأمهات والبنات أو بمنزلة الأختين».

قال: ومنها: «العدد الذي يمكن الإحسان إليه في العشرة الزوجية» ولم يأت بشيء جديد في التعدد إلا قوله في بيان حكمة الأربع «ذلك أن الأربع عدد يمكن لصاحبه أن يرجع إلى كل واحدة بعد ثلاثة ليال وما دون ليلة لا يفيد فائدة القسم ولا يُقال في ذلك بات عندها، وثلاث أول حد الكثرة وما فوقها زيادة الكثرة» اهـ. وقد وفينا هذا المقام حقه في تفسير الآية التي تبيح التعدد من جزء التفسير الرابع.

قال: ومنها: اختلاف الدين وهو قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١] وذكر أن ذلك مفسدة للدين وهي تخف في الكتابية فرخص فيها. وتقدم إيضاح ذلك في الجزء الثاني. وقد نقل ابن جرير عن بعض مفسري السلف أن المشركين والمشركات المحرم على المؤمنين التناكح معهم هم المشركون والمشركات من العرب. وقد كان من حكمة الإسلام أن يكون عرب الجزيرة كلهم مسلمين فشد في معاملتهم ما لم يشدد في معاملة غيرهم كما بيّنا ذلك في المنار.

قال: ومنها: كون المرأة أمة لآخر فإنه لا يمكن تحصين فرجها بالنسبة إلى سيدها ولا اختصاصه بها بالنسبة إليه إلا من جهة التفويض إلى دينه وأمانته، ولا جائز أن يصد سيدها عن استخدامها والتخلي بها فإن ذلك ترجيح أضعف الملكين على أقواهما، فإن هنالك ملكين ملك الرقبة وملك البضع والأول هو الأقوى المشتمل على الآخر المستتبع له، والثاني هو الضعيف المندرج، وفي اقتضاب الأدنى للأعلى قلب الموضوع، وعدم الاختصاص بها وعدم إمكان ذب الطامع فيها هو أصل الزنا. وقد اعتبر النبي ﷺ هذا الأصل في تحريم الأنكحة التي كان الجاهلية يتعاملونها كالاستبضاع كما بينته عائشة رضي الله عنها. فإذا كانت فتاة مؤمنة بالله محصنة فرجها واشتدت الحاجة إلى نكاحها لمخافة العنت وعدم طول الحرة خف الفساد وكانت الضرورة والضرورات تبيح المحظورات» اهـ.

ثم ذكر كون المرأة مشغولة بنكاح مسلم أو كافر وقال في حكمته «فإن أصل الزنا هو الازدحام على الموطوءة من غير اختصاص أحدهما وغير قطع طمع الآخر فيها».

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ فمعناه أنه يريد أيضاً بما شرعه لكم من الأحكام الموافقة لمصالحكم ومنافعكم أن يهديكم سنن الذين أنعم عليهم من قبلكم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين أي طرقهم في العمل بمقتضى الفطرة السليمة؛ وهداية الدين والشريعة، كل بحسب حال الاجتماع في زمانه، كما قال: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] وإنما كان دين جميع الأنبياء واحداً في التوحيد وروح العبادة وتزكية النفس بالأعمال التي تقوم الملكات وتهذب الأخلاق.

ثم قال: ﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ أي ويريد بتلك الأحكام أن يجعلكم بالعمل بها تائبين مما سلف في زمن الجاهلية وأول الإسلام إذ كنتم منحرفين عن سنة الفطرة تنكحون ما نكح آباؤكم، وتقطعون أرحامكم، ولا تراعون ما في الزوجية من تجديد قرابة الصهر، بدون تنكيث لقوى روابط النسب، وقيل المراد بالتوبة ما هي سبب له من الغفران ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ أي أنه ذو العلم والحكمة الثابتين اللذين تصدر عنهما أحكامه فتكون موافقة لمصالحكم ومنافعكم لأن علمه الواسع محيط بها وحكمته البالغة تقضي بها.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ قيل إنه تكرير لأجل التأكيد وقيل إن التوبة فيه غير التوبة في الآية السابقة بأن يُراد بالأولى القبول وبالثانية العمل الذي يكون سبب القبول، وهو تكليف غير مقبول، والصواب أن التوبة الأولى ذكرت في تعليل أحكام محرّمات النكاح فكان معناها أن العمل بتلك الأحكام يكون توبة ورجوعاً عما كان قبلها من أنكحتهم الباطلة الضارة وإن الله شرعها لأجل ذلك ثم أسند إرادة التوبة إلى الله تعالى في جملة مستأنفة ليبين لنا أن ذلك ما يريد الله تعالى أن نكون عليه دائماً في مستقبل أيامنا بعد الإسلام ويقابله بما يريده منا متبعو الشهوات، كأنه يقول ما جعل إرادة التوبة علة لتلك الأحكام إلا وهو يريد ذلك دائماً منكم لتزكو نفوسكم وتطهر قلوبكم وتصلح أحوالكم ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ عن صراط الفطرة فتؤثروا داعية الشهوة الحيوانية على كل داعية فلا تبالوا أن تقطعوا لإرضائها وشائج الأرحام، وتزيلوا أواصر القرابة، وتكونوا مثلهم إمامكم المتبع هو الشهوة، وغرضكم من الحياة التمتع باللذة، وقيل المراد بمتبعي الشهوات أهل الكتاب أو اليهود خاصة لأنهم ينكحون بنات الإخوة، وكذا الأخت لأب كما نقل، وقيل المجوس، والمختار ما تقدم من الإطلاق، قال الأستاذ الإمام: ومنهم الذين يقولون بنكاح المتعة.

ثم قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ إذ لم يضيق عليكم في أمر النساء، حتى أنه أباح لكم عند الضرورة نكاح الإماء، بل لم يجعل عليكم في الدين من حرج قط، فشريعته هي الحنيفية السمحة كما ورد، ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ لا يقدر على مقاومة الميل إلى النساء ولا يحمل ثقل التضيق عليه في الاستمتاع بهن، فمن رحمته تعالى أنه لم يحرم عليه منهن إلا ما في إباحته مفسدة عظيمة، ومع هذا ترى الزنا يفسو حيث يضعف الدين حتى لا يكاد الناس يثقون بنسلهم، وحتى تكثر الأمراض ويقل النسل، ويستشري الفساد في الأرض، وقد كان الرجال ولا يزالون هم المعتدين في هذا الأمر لقوة شهوتهم، وشدة جراتهم، فهم يفسدون النساء ويستميلونهن بالمال، ثم يتهمونهن بأنهن المتصديات للفساد، ويحجر وأحدهم على امرأته

ويحجبها، ويحتال على إخراج امرأة غيره من خدرها!!! وهو يجهل أن الحيلة التي أفسد بها امرأة غيره، هي التي يفسد بها غيره امرأته، وأنه قلما يفسق رجل إلا ويكون أستاذاً لأهل بيته في الفسق، ومن حكم الحديث الشريف: «عفوا تعف نساؤكم، ويزوا آباءكم تبركم أبناؤكم» رواه الطبراني من حديث جابر والديلمي من حديث علي بمعناه. على أن في الرجال الفاسقين، والمتفرنجن المارقين، من مردوا على الفسق وصاروا يرونه من العادات الحسنة فحزيت عفتهم، وزالت غيرتهم، فهم يعدون الديانة، ضرباً من ضروب الكياسة، فيسلسون القياد لنسائهم، كما يسلسن القياد لهم، وذلك منتهى ما تطيقه الرذيلة من الجهد في إفساد البيوت بتنكيث قوى الرابطة الزوجية، وجعلها وسيلة لما هي في الفطرة والشريعة أشد الموانع دونه، لأنها هي الحصن للمرتبطين بها من فوضى الإبضاع، والحفاظ لما فيه هناء المعيشة من الاختصاص.

أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس (رض) أنه قال: ثماني آيات نزلت في سورة النساء هي خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت. وعد هذه الآيات الثلاث: ﴿يريد الله ليبين لكم﴾ - إلى قوله: ﴿ضعيفاً﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والرابعة: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء: ٣١]، والآية الخامسة: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ [النساء: ٤٠]، والآية السادسة: ﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه﴾ [النساء: ١١٠] الخ، والسابعة: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨] الخ، والثامنة: ﴿والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا بين أحد منهم﴾ [النساء: ١٥٢] الخ، وسيأتي تفسيرها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾

قال البقاعي في تفسيره (نظم الدرر) مبيناً وجه اتصال الآية الأولى بما قبلها من أول السورة إلى هنا: ولما كان غالب ما مضى مبنياً على الأموال تارة بالإرث وتارة بالجعل في النكاح حلالاً أو حراماً قال تعالى بعد أن بين الحق من الباطل وبين ضعف هذا النوع كله - فبطل تعليلهم لمنع النساء والصغار من الإرث - وبعد أن بين كيفية التصرف في النكاح بالأموال وغيرها حفظاً للأنساب، ذكراً كيفية التصرف في الأموال تطهيراً للأسباب، مخاطباً لأدنى الأسنان في الإيمان، ترفيعاً لغيرهم عن مثل هذا الشأن، وذكر الآية.

وقال الأستاذ الإمام: كان الكلام من أول السورة إلى هنا في معاملة اليتامى

والأقارب والنساء ثم في معاملة سائر الناس ومدار الكلام في تلك المعاملات على المال حتى أنه لما ذكر ما يحل وما يحرم من النساء لم يخرج الكلام عن أحكام المال فقد ذكر ما يفرض لهن وما يجب من إيتائهن أجورهن، وبعد ذكر تلك الأنواع من الحقوق المالية ذكر قاعدة عامة للتعامل المالي فقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ أضاف الأموال إلى الجميع فلم يقل لا يأكل بعضكم مال بعض للتمييز على ما قرناه مراراً من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها كأنه يقول إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه لأن المرء يدان كما يدين. هذا ما عندي ونقل بعض من حضر الدرس على الأستاذ أنه قال أيضاً إن في هذه الإضافة تنبيهاً إلى مسألة أخرى وهي أن صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله - أو البذل منه - للمحتاج فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئاً من مال غيره بالباطل كالسرقة والغصب، لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه.

وأقول زيادة في البيان: إن مثل هذه الإضافة قد قررت في الإسلام قاعدة الاشتراك التي يرمي إليها الاشتراكيون في هذا الزمان ولكنهم لم يهتدوا إلى سنة عادلة فيها، ولو التمسوها في الإسلام لوجدوها، ذلك بأن الإسلام يجعل مال كل فرد من أفراد المتبعين له مالاً لأمته كلها، مع احترام الحيازة والملكية وحفظ حقوقها فهو يوجب على كل ذي مال كثير حقوقاً معينة للمصالح العامة، كما يوجب عليه وعلى صاحب المال القليل حقوقاً أخرى لذوي الاضطرار من الأمة ومن جميع البشر ويحث فوق ذلك على البر والإحسان والصدقة الدائمة والصدقة المؤقتة والهدية.

فالبلاذ التي يعمل فيها بالإسلام لا يوجد فيها مضطر إلى القوت والستر قط سواء كان مسلماً أو غير مسلم، لأن الإسلام يفرض على المسلمين فرضاً قطعياً أن يزيلوا ضرورة كل مضطر، كما يفرض في أموالهم حقاً آخر للفقراء والمساكين ومساعدة الغارمين الذين يبذلون أموالهم للإصلاح بين الناس ولغير ذلك من أنواع البر، ويرى كل من يقيم في تلك البلاد أن مال الأمة هو ماله لأنه إذا اضطر إليه يجده مذخوراً له، وقد يصيبه منه حظ في غير حال الاضطرار وقد جعل المال المعين المفروض في أموال الأغنياء تحت سيطرة الجماعة الحاكمة من الأمة لئلا يمنعه بعض من يمرض الإيمان في قلوبهم، وترك إلى أريحة الأفراد سائر ما أوجبه الشرع عليهم أو ندبهم إليه، وحثهم بإطلاق النصوص عليه، ورغبهم فيه، وذمهم على منعه، ليكون الدافع لهم إلى البذل من أنفسهم، فتقوى ملكات السخاء والنجدة والمروءة والرحمة فيها، ولم يبح للمحتاج أن يأخذ ما يحتاج إليه من أيديهم بدون إذنه ومرضاتهم لأن في ذلك مفسدتين مفسدة قطع أسباب تلك الفضائل وما في معناها ومفسدة اتكال الكسالى على كسب غيرهم،

ومن وراء هاتين المفسدتين انحطاط البشر وفساد نظام الاجتماع، فإن الناس خلقوا متفاوتين في الاستعداد فمنهم المغمول، المخلد إلى الكسل والخمول، ومنهم محب الشهرة والظهور، وتذليل صعاب الأمور، فإذا أبيع للكسالى البطالين، أن يقتاتون على الكاسبين المجذبين، فيأخذوا ما شاؤوا أو احتاجوا من ثمرات كسبهم، بغير رضاهم ولا إذنهم، أفضت هذه الإباحة إلى الفوضى في الأموال، والضعف والتواني في الأعمال، والفساد في الأخلاق والآداب، كما لا يخفى على أولي الأبواب، فوجب أن لا يأخذ أحد مال أحد إلا بحق، أو يبذل صاحب المال ما شاء عن كرم وفضل، فمتى يعود المسلمون إلى حقيقة دينهم ويكونون حجة له على جميع الملل كما كان سلفهم، فيقيموا المدنية الصحيحة في هذا العصر كما أقامها أولئك في عصورهم؟. وقد تقدم تفسير مثل هذه الجملة في سورة البقرة (س ٢ آية ١٨٨ ج ٢) وذكرنا هنا لك ما في هذه الإضافة من إعجاز الإيجاز.

أما الباطل فقد قلنا هنالك إنه ما لم يكن في مقابلة شيء حقيقي وهو من البطل والبطلان أي الضياع والخسار فقد حرمت الشريعة أخذ المال بدون مقابلة حقيقية يعتد بها ورضي من يؤخذ منه وكذا انفاقه في غير وجه حقيقي نافع. وقال الأستاذ الإمام هنا: فسر الجلال وغيره الباطل بالمحرم وهو إحالة للشيء على نفسه فإن الله حرم الباطل بهذه الآية فقولهم إن الباطل هو المحرم يجعل حاصل معنى الآية: إنني جعلت المال المحرم محرماً. والصواب أن الباطل هو ما يقابل الحق ويضاده، والكتاب يُطلق الألفاظ كالحق والمعروف والحسنات أو الصالحات، وما يقابلها وهو الباطل والمنكر والسيئات، ويكفل فهمها إلى أهل الفطرة السليمة من العارفين باللغة ومن ذلك قوله في اليهود: ﴿ويقتلون النبيين بغير الحق﴾ [البقرة: ٦١] فحق فلان في المال هو الثابت له في العرف وهو ما إذا عرض على العقلاء المنصفين أصحاب الفطرة السليمة يقولون إنه له، فيدخل في الباطل الغصب والغش والخداع والربا والغبن والتغرير. وقوله: ﴿بينكم﴾ للإشعار بأن المال المحرم لأنه باطل هو ما كان موضع التنازع في التعامل بين المتعاملين كأنه واقع بين الأكل والمأكل منه، كل منهما يريد جذبه لنفسه، فيجب أن يكون المرجع للمال بين اثنين يتنازعان فيه هو الحق، فلا يجوز لأحد أن يأخذه بالباطل. وعبر بالأكل عن مطلق الأخذ لأنه أقوى أسبابه وأعمها وأكثرها.

قال تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ يَحْكُمَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ قرأ الكوفيون تجارة بالنصب أي إلا أن تكون تلك الأموال تجارة الخ وقرأها الباقر بالرفع على أن كان تامة والمعنى إلا أن توجد تجارة عن تراض منكم، والاستثناء منقطع قالوا والمعنى لا تقصدوا إلى أكل أموال الناس بالباطل ولكن اقصدوا أن تربحوا بالتجارة التي تكون صادرة عن التراضي منكم وتخصيصها بالذكر دون سائر أسباب الملك لكونها أكثر

وقوعاً وأوفق لذوي المروآت . وروى ابن جرير عن الحسن وعكرمة أنهما قالا كان الرجل يتحرج أن يأكل عند أحد من الناس بهذه الآية فنسخ ذلك بالآية التي في سورة النور: ﴿ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم﴾ [النور: ٦١] الآية . وروى ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال في هذه الآية إنها محكمة ما نسخت ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

الأستاذ الإمام: قالوا إن الآية دليل على تحريم ما عدا ربح التجارة من أموال الناس - أي كالهديّة والهبة - ثم نسخ ذلك بآية النور المبيحة للإنسان أن يأكل من بيوت أقاربه وأصدقائه، وهو افتراء على الدين لا أصل له - أي لم تصح روايته عن عزي إليه - إذ لا يعقل أن تكون الهبة محرمة في وقت من الأوقات، ولا ما في معناها كإقراء الضيف، وإنما يكون التحريم فيما يمانع فيه صاحب المال فيؤخذ بدون رضاه أو بدون علمه مع العلم أن الظن بأنه لا يسمح به . وإنما استثنى الله التجارة من عموم الأموال التي يجري فيها الأكل بالباطل أي بدون مقابل لأن معظم أنواعها يدخل فيها الأكل بالباطل فإن تحديد قيمة الشيء وجعل عوضه أو ثمنه على قدره بقسطاس الحق المستقيم عزيز وعسير إن لم يكن محالاً .

فالمراد من الاستثناء التسامح بما يكون فيه أحد العوضين أكبر من الآخر وما يكون سبب التعاوض فيه براعة التاجر في تزيين سلعته وترويجها بزخرف القول من غير غش ولا خداع ولا تغرير كما يقع ذلك كثيراً فإن الإنسان كثيراً ما يشتري الشيء من غير حاجة شديدة إليه وكثيراً ما يشتريه بثمن يعلم أنه يمكن ابتياعه بأقل منه من مكان آخر ولا يكون سبب ذلك إلا خلاصة التاجر وزخرفه، وقد يكون ذلك من المحافظة على الصدق واتفاء التغرير والغش، فيكون من باطل التجارة الحاصلة بالتراضي، وهو المستثنى، والحكمة في إباحة ذلك الترغيب في التجارة لشدة حاجة الناس إليها وتنبيه الناس إلى استعمال ما أوتوا من الذكاء والفطنة في اختبار الأشياء والتدقيق في المعاملة حفظاً لأموالهم التي جعلها الله لهم قياماً أن يذهب شيء منها بالباطل، أي بدون منفعة تقابلها . فعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً خرج به الربح الكثير، والذي يكون بغير غش ولا تغرير، بل بتراضٍ لم تنخدع فيه إرادة المغبون، ولو لم يبيع مثل هذا لما رغب في التجارة ولا اشتغل بها أحد من أهل الدين على شدة حاجة العمران إليها وعدم الاستغناء عنها، إذ لا يمكن أن تتبارى الهمم فيها مع التضييق في مثل هذا . وقد شعر الناس منذ العصور الخالية بما يلابس التجارة من الباطل حتى أن اليونانيين جعلوا للتجارة والسرقة إلهاً أو ربّاً واحداً فيما كان عندهم من الآلهة والأرباب لأنواع المخلوقات وكلبيات الأخلاق والأعمال اهـ ما قاله في الدرس مع زيادة وإيضاح .

وقد علمت أن الجمهور على أن الاستثناء منقطع أي أن المقام مقام الاستدراك

لا الاستثناء والمعنى لا تكونوا من ذوي الطمع الذين يأكلون أموال الناس بغير مقابل لها من عين أو منفعة ولكن كلوها بالتجارة التي قوام الحل فيها التراضي فذلك هو اللائق بأهل الدين والمروءة إذا أرادوا أن يكونوا من أهل الدثور والثروة. وقال البقاعي: إن الاستدراك لا يجيء في النظم البليغ بصورة الاستثناء أي الذي يسمونه الاستثناء المنقطع إلا لنكته. وقال إن النكته هنا هي الإشارة إلى أن جميع ما في الدنيا من التجارة وما في معناها من قبيل الباطل لأنه لا ثبات ولا بقاء، فينبغي أن لا يشتغل به العاقل عن الاستعداد للدار الآخرة التي هي خير وأبقى. وفي الآية من الفوائد أن مدار التجارة على تراضي المتبايعين، والغش والكذب من المحرمات المعلومة من الدين الضرورة، وكل ما يشترط في البيع عند الفقهاء فهو لأجل تحقيق التراضي من غير غش وما عدا ذلك فلا علاقة له بالدين.

قال البقاعي: ولما كان المال عدل الروح ونهى عن إتلافه بالباطل نهى عن إتلاف النفس لكون أكثر إتلافهم لها بالغايات لنهب الأموال وما كان بسببها أو تسببها على أن من أكل ماله ثارت نفسه فأدى ذلك إلى الفتن التي ربما كان آخرها القتل فكان النهي عن ذلك أنسب شيء لما بنيت عليه السورة من التعاطف والتواصل فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ الخ أقول ظاهر هذه الجملة وحدها أن النهي إنما هو عن قتل الإنسان لنفسه وهو الانتحار والمتبادر منها في هذا الأسلوب أن المراد لا يقتل بعضكم بعضاً وهو الأقوى. واختير هذا التعبير للإشعار بتعاون الأمة وتكافلها ووحدها كما تقدم في نكته التعبير عن أكل بعضهم مال بعض بقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ وجمع بعضهم في النهي عن القتل بين الأمرين فقال أي لا تقتلوهما حقيقة بالانتحار ولا مجازاً بقتل بعضكم لبعض، ولم يقولوا مثل هذا في النهي عن أكل أموال أنفسهم بالباطل على أن المعنى يكون في نفسه صحيحاً فإن النفقات بالباطل محرمة شرعاً لأنها من إضاعة المال في غير منفعة حقيقة، وقد تقدم ما يؤيد ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥] (راجع ج ٤ تفسير).

وكل المحرمات في الإسلام ترجع إلى الإخلال بحفظ الأصول الكلية الواجب حفظها بالإجماع وهي الدين والنفس والعرض والعقل والمال والنسب. وعللوا التعبير عن قتل الإنسان لغيره بقتله لنفسه بأنه لما كان يفضي إلى قتله قصاصاً أو ثاراً كان كأنه قتل لنفسه. وقالوا مثل هذا القول في تفسير قوله تعالى في خطاب بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ﴾ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم﴾ [البقرة: ٨٤ - ٨٥] الآية. حتى أنهم قالوا في قوله تعالى لبني إسرائيل: ﴿فَتَوَبَّوْا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] إن المعنى ليقتل كل منكم نفسه بالبخع والانتحار أو

أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً، وقال بعضهم إن المراد بالقتل هنالك قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحبها. وقيل إن المعنى هنا لا تخاطروا بنفوسكم في القتال فتقاتلوا من يغلب على ظنكم أنهم يقتلونكم. ومن نظر في مجموع الآيات الواردة في هذا المعنى وراعى دلالة النظم والأسلوب يجزم بأن المراد بقتل الناس أنفسهم هو قتل بعضهم لبعض وأن النكتة في التعبير هي ما تقدم بيانه من وحدة الأمة حتى كأن كل فرد من أفرادها هو عين الآخر وجنايته عليه جناية على نفسه من جهة وجناية على جميع الأفراد من جهة أخرى، بل علمنا القرآن أن جناية الإنسان على غيره تعد جناية على البشر كلهم لا على المتصلين معه برابطة الأمة الدينية أو الجنسية أو السياسية بقوله عز وجل: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٥].

وإذا كان يرشدنا بأنه يجب علينا أن نحترم نفوس الناس بعدها كنفوسنا فاحترامنا لنفوسنا يجب أن يكون أولى فلا يُباح بحال من الأحوال أن يقتل أحد نفسه كأن يبخعها ليستريح من الغم وشقاء الحياة فمهما اشتدت المصائب على المؤمن فإنه يصبر ويحتسب ولا ينقطع رجاؤه من الفرج الإلهي، ولذلك نرى بسخ النفس (الانتحار) يكثر حيث يقل الإيمان، ويفشو الكفر والإلحاد، ومن فوائد الإيمان مدافعة المصائب والأكدار، فالمؤمن لا يتألم من بؤس الحياة كما يتألم الكافر فليس من شأنه أن يبخع نفسه حتى ينهى عن ذلك نهياً صريحاً.

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ أي إنه كان بنهيه إياكم عن أكل أموالكم بالباطل وعن قتل أنفسكم رحيماً بكم لأن في ذلك حفظ دماءكم وأموالكم التي هي قوام مصالحكم ومنافعكم، فيجب أن تتراحموا فيما بينكم ويكون كل منكم عوناً للآخرين على حفظ النفس ومدافعة رزايا الدهر.

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا﴾ قال الأستاذ الإمام: ذهب بعض المفسرين إلى أن المشار إليه في قوله «ذلك» كل ما تقدم النهي عنه من أول السورة إلى الآية السابقة، وقال ابن جرير إن المشار إليه هو ما نهى عنه من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً﴾ إلى هنا وذلك أن المنهيات التي قبل تلك الآية قد اقترنت بالوعيد عليها على حسب سنة القرآن ولكن هذه المنهيات الأخيرة لم يوعد عليها بشيء وإن وصفت بالقبح الذي يتربت عليه الوعيد. - وهي النهي عن إرث النساء كرهاً وعن عضلهن لأخذ شيء من مالهن وعن نكاح ما نكح الآباء في الجاهلية، وعن أكل أموال الناس بالباطل وعن القتل - وقال بعضهم إن المشار إليه في هذه الآية هو القتل فقط وقد قصر كل التقصير وأكثر المفسرين على أن المراد بذلك ما في الآية الأخيرة من النهي عن أكل أموال الناس

بالباطل وعن القتل وهذا هو المعقول المقبول فإن ما قبلها من المنهيات التي لم تقترن بالوعيد قد اقترنت بالوصف الدال عليه .

قال: والعدوان هو التعدي على الحق فكأنه قال بغير حق، وهو يتعلق بالقصد فمعناه أن يتعمد الفاعل إتيان الفعل وهو يعلم أنه قد تعدى الحق وجاوزه إلى الباطل، والظلم يتعلق بالفعل نفسه بأن كان المتعدي لم يتحرر ويجتهد في استبانة ما يحل له منه فيفعل ما لا يحل، والوعيد مقرون بالأمرين معاً وهما أن يقصد الفاعل العدوان وأن يكون فعله ظلماً في الواقع ونفس الأمر، فإذا وجد أحدهما دون الآخر لا يستحق هذا الوعيد الشديد. مثال تحقق العدوان دون الظلم أن يقتل الإنسان رجلاً يقصد الاعتداء عليه ثم يظهر له أنه كان راصداً له يريد قتله ولو لم يسبقه لقتله، أو أنه كان قتل من له ولاية دمه كأصله أو فرعه، فهنا لم يتحقق الظلم وأما العدوان فواقع لا محالة، ومثال تحقق الظلم فقط أن يسلب امرؤ مال آخر ظاناً أنه ماله الذي كان سرقة أو اغتصبه منه ثم يتبين له أن المال ليس ماله وأنه لم يكن هو الذي أخذ ماله، وأن يقتل رجلاً رآه هاجماً عليه فظن أنه صائل يريد قتله ثم يتبين له خطأ ظنه، فهنا تحقق الظلم ولكن لم يتحقق العدوان .

أقول وقد يعاقب الإنسان على بعض الصور التي لا تجمع بين العدوان والظلم معاً لتقصيره في استبانة الحق ولكن عقاب من يجمع بينهما وإصلاؤه النار إدخاله فيها وإحراقه بها، وأصله من الصلي وهو القرب من النار للاستدفاء . قال الراجز:

يقعي جلوس البدوي المصطلي

أي المستدفىء وتتمة هذا البحث اللغوي في تفسير الآية التاسعة من هذه السورة (ج ٤ تفسير).

﴿وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ أي إن ذلك الوعيد البعيد شأوه، الشديد وقعه، يسير على الله غير عسير، وقريب من العادين الظالمين غير بعيد، لأن سنته قد مضت بأن يكون العدوان والظلم مدنساً للنفوس مدسياً لها بحيث يهبط بها في الآخرة، ويرديها في الهاوية، وقال الأستاذ الإمام: إن معنى كونه يسيراً على الله تعالى هو أن حلمه في الدنيا على المعتدين الظالمين وعدم معاجلتهم بالعقوبة لا يقتضي أن ينجوا من عقابه في الآخرة. وهذا الذي قاله لا ينافي ما قلناه بل هو تنبيه إلى موضع العبرة أي فلا يغترن الظالمون بعزتهم على من يظلمونهم، ولا يقيسوا الآخرة على الدنيا فيكونوا كأولئك المشركين، الذين قالوا فيما حكى الله عنهم ﴿نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعتدين﴾ [سبأ: ٣٥] بل يجب أن لا يأمنوا تقلب الدنيا وغيرها ولا ينخدعوا بقول الشاعر:

لقد أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقي

﴿إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْا عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾

نهى سبحانه عن أكل الأموال بالباطل وعن قتل الأنفس وهما أكبر الذنوب المتعلقة بحقوق العباد، وتوعد فاعل ذلك عدواناً وظلماً بالنار، ثم نهى عن جميع الكبائر التي يعظم ضررها وتؤذن بضعف إيمان مرتكبها، ووعد على تركها بالجنة ومدخل الكرامة، وقيل المراد بالكبائر هنا جميع ما تقدم النهي عنه في هذه السورة. قال البقاعي بعد الآيتين السابقتين: ولما بين تعالى ما لفاعل ذلك تحذيراً، أتبعه ما للمنتهي تبشيراً، وكان قد تقدم جملة من الكبائر فقال: وذكر الآية.

الاجتناب ترك الشيء جانباً والكبائر جمع كبيرة أي الفعائل أو المعاصي الكبائر والسيئات جمع سيئة وهي الفعلة التي تسوء صاحبها عاجلاً أو آجلاً أو تسوء غيره كما تقدم في تفسير ﴿وكفّرنا عنا سيئاتنا﴾ [آل عمران: ١٩٣] وفسروها بالصغائر بدليل مقابلتها بالكبائر واللفظ أعم والتخصيص غير متعين.

الأستاذ الإمام: اختلف العلماء هل في المعاصي صغيرة وكبيرة أم المعاصي كلها كبائر؟ نقلوا عن ابن عباس أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة. صرح بذلك الباقلاني والإسفرابيني وإمام الحرمين. وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة إن من الذنوب كبائر وصغائر وقال الغزالي إن هذا من البديهيّات. وقد اختلف في الصغائر والكبائر فقليل هي سبع لحديث صحيح في ذلك ولكن الأحاديث الصحيحة في عدها مختلفة ومجموعها يزيد على سبع وقد ذكرت على سبيل التمثيل.

أقول أشهر هذه الأحاديث ما ورد في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا وما هي يا رسول الله؟ قال: «الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، والسحر، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»^(١). ومنها أيضاً من حديث أبي بكر أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ - قلنا بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين - وكان متكئاً فجلس وقال - ألا وقول الزور، وشهادة الزور» فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت^(٢). وفي لفظ عند البخاري من حديث ابن عمرو زيادة «واليمين الغموس»^(٣) وفي الصحيحين أيضاً من حديث ابن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه

(١) أخرجه البخاري في الوصايا باب ٢٣، والطب باب ٤٨، والحدود باب ٤٤، ومسلم في الإيمان حديث ١٤٤، وأبو داود في الوصايا باب ١٠، والنسائي في الوصايا باب ١٢.

(٢) أخرجه البخاري في الشهادات باب ١٠، والأدب باب ٦، ومسلم في الإيمان حديث ١٤٣، والترمذي في الشهادات باب ٣، وتفسير سورة ٤، باب ٥، وأحمد في المسند ٣٧/٥.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان باب ١٦، والمرتدين باب ١، والديات باب ٢.

قالوا وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه^(١) وكان ﷺ يذكر في كل مقام ما تمس إليه الحاجة فلم يرد شيء من ذلك في مقام الحصر والتحديد ولكن الأحاديث صريحة في إثبات الكبائر ويقابلها الصغائر والظاهر منها أن كبرها في ذواتها وأنفسها لما فيها من المفسدة والضرر، والموبقات أكبر الكبائر من أوبقة إذا أهلكه أو ذلله. ويقابل الموبق ما يضر ضرراً قليلاً وما حرم الإسلام شيئاً إلا لضرره في الدين أو النفس أو العقل أو المال أو العرض.

وكيف ينكر أحد انقسام الذنوب إلى كبائر وغير كبائر وقد صرح بذلك القرآن في غير هذا الموضع وهو من ذاته بديهي كما قال الغزالي فإن المنهيات أنواع لها أفراد تتفاوت في أنفسها وفي الداعية النفسية التي تسوق إليها.

قال تعالى بعد ذكر جزاء المسيئين والمحسنين في سورة النجم: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم﴾ [النجم: ٣٢] والفواحش معطوفة على الكبائر وهي ما فحش من الفعائل القبيحة، وهذه الآية تناسب الآية التي نفسرها في معناها بذاتها وموقعها مما قبلها فقد عبر في كل منهما باجتناب الكبائر وجعل جزاء هذا الاجتناب تكفير ما دون الكبائر والفواحش وغفرانه، ولكنه عبر عن مقابل الكبائر هنا بالسيئات وهو لفظ يشمل الصغائر والكبائر كما علم من استعماله في عدة مواضع من القرآن، وعبر في سورة النجم باللمم، وفسروا اللمم بما قل وصغر من الذنوب، كما فسروا السيئات هنا بالصغائر وما أخذوا ذلك إلا من المقابلة كما تقدم، وقد يكون اللمم بمعنى مقاربة الكبيرة أو الفاحشة بإتيان بعض مقدماتها مع اجتناب اقترافها من أمت النخلة إذا قاربت الإرتطاب وألم الغلام إذا قارب البلوغ، وسيأتي من كلام الغزالي في تكفير الذنوب ما يوضحه بالأمثلة. ومن التناسب المتعلق بالسياق أنه علل في سورة النجم مغفرة اللمم بعلم الله تعالى بحال الإنسان في خروجه من مواد الأرض الميتة تكون غذاء فدماً فمئياً يلقي البيوض في رحم الأم، وعلمه بحاله بعد هذا التلقيح إذ يكون جنيناً في بطن أمه لا يقدر على شيء فقصاراه أن الإنسان ضعيف كما قال في أخرى ﴿خلقكم من ضعف﴾ [الروم: ٥٤] وقد تقدم الآية التي نفسرها لتعليل التخفيف عن المكلفين بقوله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ [النساء: ٢٨].

ومما ورد صريحاً في تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر قوله تعالى: ﴿ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ٤، ومسلم في الإيمان حديث ١٤٥، وأبو داود في الأدب باب ٢٠، والترمذي في البر باب ٤، وأحمد في المسند ٢/٢١٦.

صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» [الكهف: ٥٠] وقوله تعالى: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر * وكل صغير وكبير مستطر﴾ [القمر: ٥٢ - ٥٣].

وإذا كان هذا صريحاً في القرآن فهل يعقل أن يصح عن ابن عباس إنكاره؟ لا، بل روى عبد الرزاق عنه أنه قيل له هل الكبائر سبع؟ فقال هي إلى السبعين أقرب، وروى ابن جبير أنه قال هي إلى السبع مئة أقرب. وإنما عزي القول بانكار تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر إلى الأشعرية وكان القائلين بذلك منهم أرادوا أن يخالفوا به المعتزلة ولو بالتأويل كما يعلم من كلام ابن فورك فإنه صحح كلام الأشعرية وقال: «معاصي الله كلها كبائر وإنما يقال لبعضها صغيرة بالإضافة وقالت المعتزلة الذنوب على ضربين صغائر وكبائر وهذا ليس بصحيح» اهـ وأول الآية تأويلاً بعيداً وهل يؤول سائر الآيات والأحاديث لأجل أن يخالف المعتزلة ولو فيما أصابوا فيه؟ لا يبعد ذلك فإن التعصب للمذاهب هو الذي صرف كثيراً من العلماء الأذكياء عن إفادة أنفسهم وأمتهم بفطنتهم وجعل كتبهم فتنة للمسلمين اشتغلوا بالجدل فيها عن حقيقة الدين وسترى ما ينقله الرازي عن الغزالي ويرده لأجل ذلك وأين الرازي من الغزالي وأين معاوية من علي!

والموافقون للمعتزلة من محققي الأشاعرة وغيرهم اختلفوا في تعريف الكبيرة فقليل هي كل معصية أوجبت الحد وقيل ما نص الكتاب على تحريمه ووجب في جنسه حد وقيل كل محرم لعينه أي لا لعارض أو لا لسد الذريعة، وضعفوا هذه الأقوال وأقوالاً أخرى كثيرة. وقال بعض العلماء إن الكبائر كل ما توعد الله عليه قيل في القرآن فقط وقيل وفي الحديث أيضاً، وقال بعضهم كإمام الحرمين والغزالي واستحسنه الرازي أنها كل ما يشعر بالاستهانة بالدين وعدم الاكتراث به وهو قول مقبول قريب من المعقول. والمختلفون في تعريفها متفقون على القول بأن هناك صغيرة وكبيرة وإن ترك الكبائر يكفر الصغائر. وقال بعضهم إن الله تعالى أبهم الكبائر لتجنب كل المعاصي فإن من عرضت له كل معصية لم يعلم أنها من الكبائر التي يعاقب عليها أو من الصغائر التي يكفرها الله عنه بترك الكبائر فالاحتياط يقضي عليه بأن يجتنبها. ولا يظهر فرق بين القول بأن جميع المعاصي كبائر والقول بأن منها صغائر مبهمة غير معينة فهي لا تعلم وقد أطال ابن حجر البحث في ذلك فليراجع كتابه الزواجر من شاء.

الأستاذ الإمام: إن الذين قسموا المعصية إلى صغيرة وكبيرة وأرادوا بالسيئات الصغائر لم يفهموا الآية وقد قال الله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم؟ ساء ما يحكمون﴾ [الجاثية: ٢٠] فجعل أهل السيئات في مقابلة المؤمنين فهم المشركون والكافرون المفسدون، وقال: ﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات﴾ [النساء: ١٧] الآية وما

العهد بتفسيرها ببعيد ولا يمكن حمل السيئات فيها على الصغائر. والصواب أن في كل سيئة وفي كل نهي خاطبنا الله تعالى به كبيرة أو كبائر وصغيرة أو صغائر وأكبر الكبائر في كل ذنب عدم المبالاة بالنهي والأمر واحترام التكليف ومنه الإصرار فإن المصر على الذنب لا يكون محترماً ولا مبالياً بالأمر والنهي.

فالله تعالى يقول: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ أي الكبائر التي يتضمنها كل شيء تنهون عنه ﴿تُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ أي تكفر عنكم صغيرة أو كبيرة فلا تؤاخذكم عليه فإضافة السيئات إلى ضمير المخاطبين يدل على ما قاله جمهور الأشاعرة من أنه لا كبيرة بمعنى أن بعض السيئات يكون كبيرة مطلقاً على الدوام وإن فعل بجهالة عارضة وعدم استهانة، ولا صغيرة مطلقاً وإن فعلت لعدم الاكتراث بالنهي وأصر الفاعل عليها. ويدل على هذا ما قاله ابن عباس رضي الله عنه حين قيل له الكبائر سبع فقال هي إلى السبع مئة أقرب ولا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار، أي مع توبة فكل ذنب يرتكب لعارض يعرض على النفس من استشاطه غضب أو غلبة جبن أو ثورة شهوة وصاحبه متمكن من الدين يخاف الله ولا يستحل محارمه فهو من السيئات التي يكفرها الله تعالى إذا كان لولا ذلك العارض القاهر للنفس لم يكن ليجترحه تهاوناً بالدين، وكان بعد اجتراحه إياه حال كونه مغلوباً على أمره يندم ويتألم ويتوب ويرجع إلى الله عز وجل ويعزم على عدم العودة إلى اقتراح مثله، فهو بعدم إصراره باستقرار هيبة الله وخوفه في نفسه، يكون أهلاً لأن يتوب الله عليه ويكفر عنه، وكل ذنب يرتكبه الإنسان مع التهاون بالأمر وعدم المبالاة بنظر الله إليه ورؤيته إياه حيث نهاه فهو مهما كان صغيراً (أي في صورته أو ضرره) يعد كبيرة (أي من حيث هو استهانة بالدين وداع إلى الإصرار والانهماك والاستهتار) ومثال ذلك تطفيف الكيل والميزان وإخسارهما فقد قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١] وهو يصدق بالقليل والكثير ولو حبة، والهمز واللمز فقد قال: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] أي الذين اعتادوا الهمز واللمز وهما عيب الناس والطعن في أعراضهم. والويل الهلاك فهو وعيد شديد.

أقول إن هذا الذي ذهب إليه هو ترجيح للقول بأن الكبائر بحسب قصد فاعلها وشعوره عند اقتراحها وعقبه لا في ذاتها وحسب ضررها وهذا لا يقتضي إنكار تمايز المعاصي في أنفسها وكون منها الصغيرة كالنظر إلى ما لا يحل النظر إليه من المرأة الأجنبية ومنها ما هو كبيرة كالزنا وكذلك ضرب الرجل خادمه ضرباً خفيفاً بدون ذنب يقتضي ذلك يعد صغيرة وأما قتله إياه فلا يمكن أن يعد صغيرة في نفسه مهما كان الباعث النفسي عليه. ولكن مسألة تكفير السيئات وعدم المؤاخظة عليها في الآخرة تتعلق بمقاصد النفس وقوة الإيمان وسلطانه في القلب وهو ما جرى عليه الغزالي

وتبعه الأستاذ الإمام . وإنما ننقل عن الغزالي نبذاً تدل على رأيه في هذه المسألة .

قال الرازي : وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلاً طويلاً في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال فهذا كله قول من قال إن الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

وأما القول الثاني وهو قول من يقول إن لكل طاعة قدراً من الثواب ولكل معصية قدراً من العقاب فإذا أتى الإنسان بطاعة واستحق بها ثواباً ثم أتى بمعصية واستحق بها عقاباً فهذا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه أحدها : أن يتعادلا ويتساويا وهذا وإن كان محتملاً بحسب التقسيم العقلي إلا أنه دل الدليل السمعي على أنه لا يوجد لأنه تعالى قال : ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ [الشورى : ٧] والقسم الثاني : أن يكون ثواب طاعة أزيد من عقاب معصية وحينئذ ينحبط ذلك بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير والقسم الثالث : أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب^(١) ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالإحباط . وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة .

ثم رد الرازي هذا الكلام قال : لا لأنه مبني على أصول باطلة عندنا أي عند الأشعرية وذكر منها كون الطاعة توجب الثواب والمعصية توجب العقاب ومنها القول بالإحباط وبأن الإنسان يستحق بعمله الصالح جزاء . وكل ذلك مردود عنده لا أدري أنقل الرازي هذه العبارة بنصها أم بمعناها ولكن أقول على الحالين إن توجيه الرجل ذكاه لمناقشة المعتزلة وتفنيدهم أقوالهم ، ونصر الأشاعرة وتأييد مذهبهم ، قد شغله في كثير من المواضع عن استبانة الحقيقة في نفسها ، فعبارة الغزالي التي ذكرها ليس فيها ذكر لإيجاب الطاعة الثواب والمعصية العقاب وإنما حرك هذه المسألة في خياله ذكر المعتزلة ، وإنما ذكر الغزالي استحقاق العامل الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، وهذا الاستحقاق ليس بإيجاب من ذي سلطة على الله عز وجل وإنما هو بحسب وعده ووعيده تعالى وآيات القرآن الدالة عليه تعلقوا تأويل المؤلفين وجدل المجادلين . وكذلك حبوط الأعمال بالكفر أو إحاطة المعاصي ثابتة في القرآن لا يمكن لأحد أن يماري فيها مرأى ظاهراً ﴿أولئك حبطت أعمالهم﴾ [التوبة : ١٧] ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار﴾ [البقرة : ٨١] ﴿كلا بل ران

(١) نسي أن الحسنه بعشر أمثالها وأراد بما يساويه بعد المضاعفة (المؤلف).

على قلوبهم ما كانوا يكسبون» [المطففين: ١٤] على أن كلام الغزالي هنا لا يوضح معنى الكبيرة والصغيرة وإن كان صحيحاً في نفسه وفيه معنى تكفير السيئات.

وهذه الموازنة بين الحسنات والسيئات التي أشار إليها إنما تتحقق بحسب تأثيرها في النفس فإذا زكت النفس بغلبة تأثير الطاعات فيها على تأثير المعاصي أفلحت وارتفعت إلى عليين وإذا كان العكس خسرت وحبط ما عملت ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: ٩، ١٠] وقد أوضحنا هذا المعنى في التفسير غير مرة. وإن تكفير الحسنات وإذهابها للسيئات الذي صرح به القرآن ظاهر معقول ولكن تكفير ترك الكبائر للسيئات يحتاج إلى إيضاح لكن هذا أمر عديم فكيف يكون له أثر يضاد أثر السيئات حتى يغلب عليها ويكفرها؟

قال الغزالي في بيان الركن الثاني من مباحث التوبة وهو ما عنه التوبة أي الذنوب ما نصه: «اجتناب الكبيرة إنما يكفر الصغيرة إذا اجتنبها مع القدرة والإرادة كمن يتمكن من امرأة ومن موافقتها فيكف نفسه عن الوقوع فيقتصر على نظر أو لمس فإن مجاهدة نفسه بالكف عن الوقوع أشد تأثيراً في تنوير قلبه من إقدامه على النظر في إظلامه فهذا معنى تكفيره. فإن كان عنيماً أو لم يكن امتناعه إلا بالضرورة للعجز أو كان قادراً ولكن امتنع لخوف أمر الآخرة فهذا لا يصلح للتكفير أصلاً وكل من لا يشتهي الخمر بطبعه ولو أبيع له لما شربه فاجتنابه لا يكفر عنه الصغائر التي هي من مقدماته كسماع الملاهي والأوتار. نعم من يشتهي الخمر وسماع الأوتار فيمسك نفسه بالمجاهدة عن الخمر ويطلقها في السماع فمجاهدته النفس بالكف ربما تمحو عن قلبه الظلمة التي ارتفعت إليه من معصية السماع فكل هذه أحكام أخروية. ويجوز أن يبقى بعضها في محل الشك وتكون من المتشابهات فلا يعرف تفصيلها إلا بالنص، ولم يرد النص يعد ولا حد جامع بل ورد بالفاظ مختلفات فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة إلى الصلاة كفارة ورمضان إلى رمضان كفارة إلا من ثلاث: إشراك بالله وترك السنة ونكث الصفقة»^(١) (قيل ما ترك السنة؟ قيل الخروج عن الجماعة، ونكث الصفقة أن يبيع رجلاً ثم يخرج عليه بالسيف يقاتله. فهذا وأمثاله من الألفاظ لا يحيط بالعدد كله ولا يدل على حد جامع فيبقى لا محالة مبهماً» اهـ وقال في بيان الركن الثاني وهو تمام التوبة وشروطها ودوامها.

«وأما المعاصي فيجب أن يفتش في أول بلوغه عن سمعه وبصره ولسانه وبطنه ويده وفرجه وسائر جوارحه ثم ينظر في جميع أيامه وساعاته ويفصل عند نفسه ديوان معاصيه حتى يطلع على جميعها صغائرها وكبائرها ثم ينظر فيها فما كان من ذلك بينه

(١) أخرجه أحمد في المسند ١/٢٢٩، ٥٠٦.

وبين الله تعالى من حيث لا يتعلق بمظلمة العباد كنظر إلى غير محرم وقعود في مسجد مع الجناية ومس مصحف بغير وضوء واعتقاد بدعة وشرب خمر وسماع ملاه وغير ذلك مما لا يتعلق بمظالم العبادة فالتوبة عنها بالندم والتحسر عليها وبأن يحسب مقدارها من حيث الكبر ومن حيث المدة ويطلب لكل معصية منها حسنة تناسبها فيأتي من الحسنات بمقدار تلك السيئات أخذاً من قوله ﷺ: «اتق الله حيث كنت واتبع السيئة الحسنة تمحها»^(١) بل من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٣] فيكفر سماع الملاهي سماع القرآن وبمجالس الذكر ويكفر القعود في المسجد جنباً بالاعتكاف فيه مع الاشتغال بالعبادة ويكفر مس المصحف محدثاً بإكرام المصحف وكثرة قراءة القرآن منه وكثرة تقبيله وبأن يكتب مصحفاً ويجعله وقفاً. ويكفر شرب الخمر بالتصدق بشراب حلال هو أطيب منه وأحب إليه. وعد جميع المعاصي غير ممكن وإنما المقصود سلوك الطريق المضادة فإن المرض يعالج بضده فكل ظلمة ارتفعت إلى القلب لا يمحوها إلا نور يرتفع إليها بحسنة تضادها والمتضادات هي التناسبات فلذلك ينبغي أن تمحى كل سيئة بحسنة من جنسها لكن تضادها فإن البياض يزال بالسواد لا بالحرارة والبرودة. وهذا التدرج والتحقيق من التلطف في طريقة المحو فالرجاء فيه أصدق والثقة به أكثر من أن يواظب على نوع واحد من العبادات وإن كان ذلك أيضاً مؤثراً في المحو.

«فهذا حكم ما بينه وبين الله تعالى. ويدل على أن الشيء يكفر بضده أن حب الدنيا رأس كل خطيئة وأثر اتباع الدنيا في القلب السرور بها والحنين إليها فلا جرم كان كل أذى يصيب المسلم ينبو بسببه قلبه عن الدنيا يكون كفارة له إذ القلب يتجافى بالهموم والغموم عن دار الهموم. قال ﷺ: «من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلا الهموم» وفي لفظ آخر «إلا الهم بطلب المعيشة» اهـ المراد هنا.

وله في هذا المنحى كلام كثير في مواضع متفرقة فعلم من ذلك أن تكفير الحسنات للسيئات إنما يكون بإذهاب أثرها السيئ من النفس وهو الأنس بالباطل والشر والرغبة فيه والاستلذاذ به، وأما تكفير الكبائر للسيئات فقد بين الغزالي أنه يتحقق بالقصد والإرادة فإن الاجتناب الذي هو ترك يتحقق عند داعية العمل بعمل النفس وهو الإرادة التي تكف النفس عن الفعل الذي حصلت داعيته. ومما أتذكر من أمثله في ذلك أن من دخل دار رجل أو بستانه بقصد السرقة ثم ذكر الله وخافه فكف نفسه عن السرقة وخرج فإن هذا الكف عن الكبيرة يكفر من نفسه دخول ملك غيره

(١) أخرجه الترمذي في البر باب ٥٥، والدارمي في الرقاب باب ٧٤، وأحمد في المسند ١٥٣/٥،

بدون إذنه لأن شعور الإيمان الذي تنبه فيه يكون قد غلب شعور الفسق الذي حركه أولاً لقصد السرقة ومحاه وأزاله، وأما من دخل ملك غيره بدون إذنه ولا العلم برضاه وهو لا يقصد إلا الاستهانة بحقه فإن هذه السيئة تقوي في نفسه أثر الشر وداعية التعدي ولا يكفر ذلك ويمحوه كونه مجتنباً لشرب الخمر مثلاً وإن اجتنبه بقصد مع حصول داعيته فإن كثيراً من الفساق يصرون ببعض المعاصي ويجتنبون غيرها أشد الاجتناب فهل يكون لهذا الاجتناب أثر في تزكية النفس وتطهيرها مما ضريت به وأصرت عليه . بل ولا مما فعلته مرة واحدة ولم تتبعه بالندم والتوبة . ولكن قد تكفر مثل هذا الحسنات التي تصلح النفس في مجموعها . ومن فهم هذا لا يرى إشكالاً في الجمع بين الآية وحديث مسلم «الصلوات الخمس مكفرة لما بينها ما اجتنب الكبائر»^(١) وإن تخط فيه الكثيرون .

لكل مرض من الأمراض البدنية دواء خاص يزيله ولا يزيل غيره من الأمراض وأما تقوية البدن كله بالغذاء الموافق والرياضة واستنشاق الهواء النقي والبروز للشمس فإنه يساعد على شفاء كل مرض إذا لم يكثر التعرض لأسبابه . وإن أدواء النفس وأدويتها تشبه أمراض البدن وأدويتها، والله در أبي حامد حيث ذهب إلى أن الطاعات التي تكفر المعاصي ينبغي أن تكون من جنسها وإن لم تكن أمثلته كلها مطابقة لقاعدته، وحيث لم ينس أن إصلاح النفس بأنواع الطاعات قد يذهب بعض السيئات التي ليست من جنس هذه الطاعات، لله دره ما أدق فهمه لحكمة القرآن، وتطبيقه على فطرة الإنسان، ومن وقف على ما ثبت عند علماء الإنسان بعد الغزالي من تعدد مراكز الإدراك في الدماغ الذي هو آلة النفس وكون كل نوع منها له مركز خاص، وجعل ذلك مطرداً في أنواع الشعور والوجدان، وما تكونه الأعمال من ملكات الأخلاق والعادات، فإنه يعجب بما أوتي هذا الرجل من قوة الذهن، ونفوذ أشعة الفهم، وإذا علم أنه قد قال إن الماء ليس عنصراً بسيطاً كما تقول فلاسفة اليونان بل هو مركب فإنه يحكم له بالنبوغ في إدراك الحقائق الحسية، كما حكم له بإدراك الحقائق المعنوية،

أما قوله تعالى: ﴿وَنَدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾ فقد قرأ الجمهور قوله: «مدخلاً» بضم الميم وهو اسم مكان من الإدخال أي وندخلكم مكاناً كريماً وهو الجنة . وقرأه أبو جعفر ونافع بفتح الميم وهو اسم مكان من الدخول أي ندخلكم فتدخلون مكاناً كريماً، ووصف المكان بالكريم ظن من لا يرجع في المعاني إلى أصول اللغة أنه بمعنى الحسن تجوزاً ولكن العرب قالت أرض كريمة وأرض مكرمة أي طيبة جيدة النبات . وفي التنزيل ﴿فأخرجناهم من جنات وعيون * وكنوز ومقام كريم﴾

(١) أخرجه مسلم في الطهارة حديث ١٦، وأحمد في المسند ٣٥٩/٢، ٤٠٠، ٤١٤.

[الشعراء: ٥٨ - ٥٩] وقد يكون المدخل الكريم والمقام الكريم هو المكان الذي يكرم به من يدخله ويقيم فيه .

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾﴾

قال الأستاذ الإمام في بيان وجه اتصال الآية بما قبلها: نهى أولاً عن أكل الناس بعضهم أموال بعض بالباطل وأوعد فاعل ذلك، وبين بعد ذلك وما قبله من المناهي ما يغفر منها وما لا يغفر، ثم أرشدنا بعد هذا كله إلى قطع عرق كل تعد على الأموال والأنفس وسائر الحقوق وهو التمني وعدم استعمال كل لمواهبه في الجسد والكسب وكل ما يتمناه الإنسان لنفسه من الخير .

وقال البقاعي في ذلك: ولما نهى عن القتل وعن الأكل بالباطل بالفعل وهما من أعمال الجوارح ليصير الظاهر طاهراً عن المعاصي الوخيمة نهى عن التمني فإن التمني قد يكون حسداً وهو المنهي عنه هنا كما هو ظاهر الآية وهو حرام والرضى بالحرام حرام، والتمني على هذا الوجه يجر إلى الأكل، والأكل يقود إلى القتل، فإن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فإذا انتهى عن ذلك كان باطنه طاهراً عن الأخلاق الذميمة بحسب الطريقة، ليكون الباطن موافقاً للظاهر ويكون جامعاً بين الشريعة والطريقة، فيسهل عليه ترك ما نهى عنه ويرضى بما قسم له .

وقال القفال: لما نهى الله تعالى المؤمنين عن أكل أموال الناس بالباطل وقتل الأنفس عقبه بالنهي عما يؤدي إليه من الطمع في أموالهم .

وروي في سبب نزولها ثلاث روايات إحداها عن مجاهد قال قالت أم سلمة رضي الله عنها يا رسول الله تغزو الرجال ولا تغزو النساء وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله تعالى الآية . والثانية عن عكرمة أن النساء سألن الجهاد فقلن: وددنا أن الله جعل لنا الغزو فنصيب من الأجر ما يصيب الرجال، فنزلت . والثالثة عن قتادة والسدي قال لما نزل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] قال الرجال إنا لنرجو أن نفضل على النساء بحسناتنا كما فضلنا عليهن في الميراث فيكون أجرنا على الضعف من أجر النساء، وقالت النساء إنا لنرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال في الآخرة كما لنا الميراث على النصف من نصيبهم في الدنيا، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبْنَ﴾ ذكر الروايات الثلاث الواحدي والسيوطي في الدر المنثور . وهي لا تتفق اتفاقاً بيتاً مع المأثور عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير التمني بالحسد فقد روي عنه أنه قال فيها: لا يقل أحدكم ليت ما أعطي فلان من المال والنعمة والمرأة الحسناء

كان عندي، فإن ذلك يكون حسداً، ولكن ليقل اللهم أعطني مثله.

الأستاذ الإمام: سبب تلك الروايات الحيرة في فهم الآية ومعناها ظاهر وهو أن الله تعالى كلف كلاً من الرجال والنساء أعمالاً فما كان خاصاً بالرجال لهم نصيب من أجره لا يشاركهم فيه النساء، وما كان خاصاً بالنساء لهن نصيب من أجره لا يشاركهن فيه الرجال، وليس لأحدهما أن يتمنى ما هو مختص بالآخر. وجعل الخطاب عاماً للفريقين مع أن الرجال لم يتمنوا أن يكونوا نساء ولا أن يعملوا عمل النساء وهو الولادة وتربية الأولاد وغير ذلك مما هو معروف وإنما كان النساء هن اللواتي تمنين عمل الرجال، وأي عمل الرجال تمنين؟ تمنين أخص أعمال الرجولية وهو حماية الذمار والدفاع عن الحق بالقوة، ففي هذا التعبير عناية بالنساء وتلطف بهن وهن موضع للرأفة والرحمة لضعفهن وإخلاصهن فيما تمنين، والحكمة في ذلك أن لا يظهر ذلك التمني الناشئ عن الحياة العملية الشريفة فإن تمني مثل هذا العمل غريب من النساء جداً وسببه أن الأمة في عنفوان حياتها يكون النساء والأطفال فيها مشتركين مع الرجال في هذه الحياة وفي آثارها، وإنها لتسري فيها سرياناً عجيباً، ومن عرف تاريخ الإسلام ونهضة العرب به وسيرة النبي ﷺ والمؤمنين به في زمنه يرى أن النساء كنّ يسرن مع الرجال في كل منقبة وكل عمل، فقد كن يأتين ويبايعن النبي ﷺ تلك المبايعة المذكورة في (سورة الممتحنة) كما كان يبايعه الرجال، وكنّ ينفرن معهم إذا نفروا للقتال، يخدمن الجرحى ويأتين غير ذلك من الأعمال، فأراد الله أن يختص النساء بأعمال البيوت والرجال بالأعمال الشاقة التي في خارجها ليتقن كل منهما عمله ويقوم به كما يجب مع الإخلاص له وتنكير لفظ «نصيب» لإفادة أن ليس كل ما عمله العامل يؤجر عليه وإنما الأجر على ما عمل بالإخلاص - أي ففي الكلام حث ضمنى عليه -

﴿وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ أي ليسأله كل منكم الإعانة والقوة على ما نيط به حيث لا يجوز له أن يتمنى ما نيط بالآخر. ويدخل في هذا النهي تمني كل ما هو من الأمور الخلقية كالجمال والعقل إذ لا فائدة في تمنيتها لمن لم يعطها ولا يدخل فيه ما يقع تحت قدرة الإنسان من الأمور الكسبية إذ يحمد من الناس أن ينظر بعضهم إلى ما نال الآخر ويتمنى لنفسه مثله وخيراً منه بالسعي والجد كأنه يقول وجهوا أنظاركم إلى ما يقع تحت كسبكم ولا توجهوها إلى ما ليس في استطاعتكم وإنما الفضل بالأعمال الكسبية فلا تتمنوا شيئاً بغير كسبكم وعملكم اهـ.

أقول قال ابن الأثير في النهاية: التمني تشهي حصول الأمر المرغوب فيه وحديث النفس بما يكون وما لا يكون. وقال أبو بكر تمنيت الشيء إذا قدرته وأحببت أن يصير إلي. اهـ وقد يظن أن التمني لا يدخل في حد الاختيار فيكون النهي عنه

مشكلاً، وإنما يظن هذا الظن من يتبع نفسه هواها، ويسلس لخواطرها العنان، بل يلقي من يده العنان واللجام، حتى تكون الأمانى منه كالأحلام من النائم لا يملك دفعها إذا أتت، ولا ردها إذا غربت، وشأن قوي الإرادة غير هذا ولا يرضى الله تعالى من المؤمنين إلا أن يكونوا أصحاب عزائم قوية فهو يرشدهم بهذا النهي إلى تحكيم الإرادة في خواطرهم التي تتحدث بها أنفسهم، لتصرفها عن الجولان فيما هو لغيرهم كما يصرفون أجسامهم أن تجول في ملك غيرهم بدون إذنه، وتوجهها في وقت الفراغ من الأعمال إلى ما هو أنفع وأشرف كالتفكير في ملكوت السموات والأرض، وسنن الله تعالى في هذا الخلق، ولا سيما سننه في حياة الأمم وموتها وقوتها وضعفها، وتطبيق ذلك على أمتهم والتفكير في أمر الآخرة، ونسبته إلى هذه الدنيا الفانية، وهو الذي يخفف عن النفس ما تحمله من أثقال الحياة وتكاليفها.

الأمر كذلك، إن النهي عن تمني كل مكلف من ذكر وأنثى ما فضل الله به غيره عليه يتضمن ما يتحقق به الانتهاء وهو أمران أحدهما: العمل النافع على الوجه الذي تكون به الفائدة تامة من العناية والإتقان، ولا يشغل النفس بالأمانى والتشهي كالبطالة والكسل، ولذلك ذكر الكسب بعد النهي عن التمني ثانيهما: توجيه الفكر في أوقات الاستراحة من العمل إلى ما يغذي العقل ويزكي النفس، ويزيد في الإيمان والعلم، وقد ذكرناك به آنفاً وهو يتوقف على قوة الإرادة، وإنما تقوى الإرادة باستعمالها في تنفيذ ما أمر به الشرع، ودل عليه العقل.

وفي قوله ﴿ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ إيجاز بديع وهو يشمل ما فضل الله به بعض الرجال على بعض، وما فضل به بعض النساء على بعض، وما فضل به جنس الرجال على النساء، وما فضل به جنس النساء على الرجال، من حيث أن الخصوصية فضل أي زيادة في صاحبها على غيره، وما فضل به بعض الرجال على بعض النساء، وما فضل به بعض النساء على بعض الرجال، وهذا الفضل أنواع منها: ما لا يتعلق به الكسب ولا ينال بالعمل والسعي، ولا يعاب المفضول فيه بالتقصير، ولا يمدح الفاضل فيه بالجهد والتشمير، كاستواء الخلقة، وقوة البنية، وشرف النسب فتمني أمثال هذه المزايا لا يصدر إلا عن سخافة في العقل، ومهانة في النفس، فينبغي لمن عرف ذلك من نفسه أن يبادر إلى معالجته بالفضل الكسبي الذي به يكون التفاضل الحقيقي بين الناس قبل أن تستحوذ عليه الأمانى فتنسيه ربه وما أرشده إليه من طرق الفضل، وتنسيه نفسه وما أودعته من الاستعداد والقدرة على الكسب، ثم تحمله آلام تلك الأمانى على المركب الصعب، وهو طاعة الحسد بالإيذاء والبغي، فيكون من الهالكين.

ومنها: ما ينال بالجهد والسعي كالمال والجاه وهو المقصود بالنهي أولاً بالذات،

لأن الأول لبعده عن المعقول، كأن من شأنه أنه لا يكون، ولا يشتغل بتمني هذا إلا ضعيف الهمة ساقط المروءة، جاهل بقدر استعداد الإنسان، وآيات الجد والاستقلال، ولا يرضى الله تعالى للمؤمن أن يكون هكذا فهو يرشده إلى علو الهمة وهو من شعب الإيمان، ويهديه إلى الاعتماد على ما أوتيته من القوى في تحصيل كل ما يرغب فيه، فالجاء الحقيقي إنما ينال بالجد والكسب كالعلم النافع والمناصب وعمل المعروف وكذلك الثروة الأصل فيها أن تنال بالكسب والسعي، والموروث منها قلما يثبت وينمو إلا عند العاملين، والذين يتربون على الاستقلال كأهل أمريكا وانكلترا يعتمدون على الطريف دون التليد حتى أن بعض الوارثين منهم راهن على كسب مقدار عظيم من المال يضاهي ثروته الموروثة بعد أن يخرج من جميع ما يملك وضرب لذلك أجلاً غير بعيد فما حلّ الأجل إلا وذلك المقدار العظيم في يده وكان خرج من ماله كله حتى ثيابه وابتدأ عمله الاستقلالي بالخدمة في الحمام، وهمم الرجال لا يقف أمامها شيء ولكن أكثر الناس غافلون عن استعدادهم، يتكلمون على اجتناء ثمرة غيرهم، ولذلك نبهنا الفاطر جلّ صنعه بعد النهي عن التمني والتلهي بالباطل إلى الكسب والعمل، الذي ينال به كل أمل، فقال ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ فشرع الكسب للنساء كالرجال فأرشد كلا منهما إلى تحري الفضل بالعمل دون التمني والتشهي، وحكمة اختيار صيغة الاكتساب على صيغة الكسب أن صيغة الاكتساب تدل على المبالغة والتكلف، وهو اللائق في مقام النهي عن التمني والتشهي، كأنه يقول إن ما تطلبون من الفضل إنما ينال بفضل العناية والكلفة في الكسب، لا بما تثيره البطالة من أماني النفس، وما قيل من استعمال الكسب في الخبر والاكتساب في الشر فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] وليس ذلك من معنى الصيغة في شيء وإنما اختير في هذه الآية للإشارة إلى الشر ليس من مقتضى الفطرة (راجع ج ٢ تفسير).

وفي التعبير به في الآية التي نفسرها إرشاد إلى المبالغة والتكلف في طلب الزيادة من المال والجاه وكل ما يتفاضل فيه الناس بأعمالهم بشرط التزام الحق، وإرشاد إلى اعتماد الناس في مطالبهم ورجائهم على ما آتاهم الله من الاستعداد دون الكسل والتواكل، واعتماد كل منهم على الآخر، والكتاب والسنة مؤيدان لذلك، فما أجدر المسمين؛ بأن يكونوا قدوة ومثالاً للمستقلين، فالمسلم بمقتضى إسلامه يعتمد على مواهبه وقواه في كل مطالبه مع الرجاء بفضل الله وتوفيقه ولذلك قال بعد الإرشاد إلى الاكتساب واسألوا الله من فضله، أي ومهما أصبتم بالجد والاكتساب فلا ينسينكم ذلك حاجتكم إلى الله تعالى بما عليكم أن تسألوه من فضله الخاص الذي لا يصل إليه كسبكم إما لجهلكم به أو بطرقه وأسبابه وإما لعجزكم عنه كمن يجتهد في الزراعة أو

التجارة فيدلى إليها بأسبابها التي ينالها كسبه ويسأل الله أن يتم فضله بالمطر الذي ينمو به الزرع، واعتدال الريح ليسلم الفلك، وهذا مما يجهله الإنسان ويعجز عنه.

ومن هنا تفهم حكمة تذييل الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ فهو الذي علم الإنسان بالإلهام وبآياته في الأنفس والآفاق كيف يطلب المنافع والفضل، وكلما سأله بلسان الحال والاستعداد والعمل زاده من فضله فخزائن جوده لا تنفذ ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ [الحجر: ٢١] ولا يزال العاملون يستزيدونه ولا يزال ينزل عليهم من علمه ما يفضلون به القاعدين بالبطالين، وقد بلغ التفاوت بين الناس في الفضل حدًا بعيداً جداً حتى كاد التفاوت بين بعض الشعوب وبعضهم الآخر يكون أبعد من التفاوت بين بعض الحيوان وبعض الإنسان.

ألا أذن تسمع وعين تبصرا! كيف يستولي العدد القليل من أهل الشمال الغربي على ألوف الألوف من أهل الجنوب الشرقي ويسخرونهم لخدمتهم كما يسخرون غيرهم من الحيوان؟! أينكر أصحاب النفوذ السوري والنفوذ المعنوي من أهل الجنوب أن الأمم التي حالوا بينها وبين طلب فضل الله بالعلوم والفنون والصناعات والثروة والسياسة تارة باسم المحافظة على الدين، وأخرى باسم العبودية للأمرء والسلاطين، قد خرجت السلطة عليها من أيديهم حتى لم يبق لهم منها إلا القليل وما هذا القليل بالذي يبقى لهم، أينكرون أنهم يتمنون أن يكون لهم من الملك والعزة والثروة والعلم مثل ما لأهل الشمال أو عين ما لأهل الشمال، أيتسوّون أنهم كانوا فوقهم أيام كانوا هم أصحاب أهل اليمين، أيجيز لهم الإسلام بعد ذلك الفضل الذي أصابوه بكسبهم أن يضيعوه ثم يقنعوا أنفسهم بالتمني والشتهي!!؟؟ فإلى متى هذا الجهل وهذا الغرور!!

إنهم حالوا بين الأمة وبين فضل الله في الدين كما حالوا بينها وبين فضله في الدنيا فمنعوا الاستقلال في فهم الدين وإن تطلبه بلسان حالها واستعدادها ولو سألتها لأعطاها الله إياه، فنسأله أن ينصرها عليهم وما النصر إلا من عند الله.

قد قتل هذه الأمة الحسد والتمني: كلما ظهرت آيات النبوغ في العلم أو العمل في رجل منها قام الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله، ويتمنون ما فضله الله به عليهم وإن لم يكن لهم مثل مواهبه وكسبه، يبدلون حسناته سيئات، ويبغونه الفتن ويضعون له العثرات، يستكبرون نعمة الله عليه، ويحتقرون نعمته عليهم، فلا يرونها أهلاً لأن تدرك ما أدركه، ولكنهم يصغرون بالسنتهم، ما استكبروه في قلوبهم وأدمغتهم، ويعظمون بأقوالهم، ما يحقرونه في اعتقادهم، يقولون ما هو فلان، إنه لا يعلم إلا كذا وكذا مما يعلمه الصبيان، وما هي أعماله التي تذكر له، إنه ليقدر عليها

كل الناس، أو إنه يقصد بها السمعة والرياء، أو ظاهرها نفع وباطنها إيذاء، ولكن ما بالهم قد أصبحوا منه في شغل شاغل، ولماذا حملوا أنفسهم عناء الكيد له والمكر به، ألم يروا شراً في الأرض يسعون في إزالته إلا علمه الناقص، وعمله النافع الذي يخشون احتمال ضرره، ألا يحاسب الحاسدون أنفسهم، فيتبين لهم أنهم يسيئون إليها أكثر مما يسيئون إلى محسوديهم، ألا يجدون لأنفسهم مصرفاً عن نار الحسد التي تطلعه على أفئدتهم، قبل أن تأكل بقايا الرضا بقضاء الله وقدره، وقسمته الفضل بين خلقه؟، ألا الله در التهامي حيث يقول:

إني لأرحم حاسدي لفرط ما
نظروا صنيع الله بي فعيونهم
ضمت صدورهم من الأوغار
في جنة وقلوبهم في نار

ألا وإن دخول النار في الإنسان قد تكون أشد من دخوله في النار، أو هي التي تحمله على التهوؤك والتهافت على النار، وما بال هؤلاء الحسدة الأشرار، يتمنون ما فضل الله به بعض قومهم عليهم، ولا يتمنون أن يكون لهم مثله أو مثل ما أوتيهم الأقسام الآخرون، إني لا أرى علاجاً للحاسدين الباغين في هذه الأمة إلا نشر العلم الصحيح فيها حتى يميز الجمهور بين المصلحين والمفسدين، وإن رؤساء البغي والحسد ليعلمون أن نشر العلم في الأمة هو الذي يظهر جهلهم وسوء حالهم فهم لا يمقتون أحداً مقتهم لمن يسعى في ذلك فهم يصدون عن سبيل العلم الصحيح وهي سبيل الله ويبغونها عوجاً بما يلقنونه العامة من الخرافات والضلالات التي تخدر أعصابها وتبقيها على حالها، ولا نياس من روح الله.

﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَتَاؤُهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾﴾

وجه اتصال هذه الآية بما قبلها ظاهر جداً على القول بأن سبب نزول الآية السابقة هو ما تقدم من حديث تفضيل الرجال على النساء في الإرث، وكذا على القول بعموم التمني في تلك الآية فإن أكثر التحاسد وتمني ما عند الغير يكون في المال وقلما يتمنى الناس ما فضلهم به غيرهم من الجاه إلا من حيث إن ذلك الجاه يستتبع المال في الغالب فالعالم الزاهد في الدنيا المعرض عنها لا يكاد يحسده على علمه أحد إلا أن يكون لعله غير العلم كأن يكون علمه مظهراً لجهل الأدعياء وينقص من رزقهم واحترامهم.

الأستاذ الإمام: الظاهر أن الكلام في الأموال فإنه نهي عن أكلها بالباطل ثم نهي عن تمني أحد ما فضله به من المال لأن التمني يسوق إلى التعدي وإنما أورد النهي عاماً لزيادة الفائدة والسياق يفيد أن المال هو المقصود أولاً وبالذات لأن أكثر التمني

يتعلق به، وذكر القاعدة العامة في الثروة وهي الكسب. ثم انتقل من ذكر الغالب وهو الكسب إلى غير الغالب وهو الإرث فقال ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ﴾ فالموالي من لهم الولاية على التركة، و «من» في قوله «مما ترك» ابتدائية والجملة تتم بقوله «ترك» والمعنى: ولكل من الرجال الذين لهم نصيب مما اكتسبوا والنساء اللواتي لهن نصيب مما اكتسبن موالي لهم حق الولاية على ما يتركون من كسبهم، وهؤلاء الموالي هم ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ﴾ أي جميع الورثة من الأصول والفروع والحواشي والأزواج كما تقدم التفصيل في أول السورة، فالمراد هنا بالذين عقدت أيمانكم الأزواج فإن كل واحد من الزوجين يصير زوجاً له حق الإرث بالعقد، والمتعارف عند الناس في العقد أن يكون بالمصافحة باليدين ﴿فَتَأْتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ أي فأعطوا هؤلاء الموالي نصيبهم المفروض لهم ولا تنقصوهم منه شيئاً. ولما كان الميراث موضعاً لطمع بعض الوارثين - أي ولا سيما من يكون في أيديهم المال لإقامة المورث معهم - قال تعالى بعد الأمر بإعطاء كل ذي حق حقه ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ أي إنه تعالى رقيب عليكم حاضر يشهد تصرفكم في التركة وغيرها فلا يحملنكم الطمع وحسد بعضكم لبعض الوارثين على أن يأكل من نصيبه شيئاً سواء كان ذكراً أم أنثى كبيراً أم صغيراً.

أقول إن ما ذهب إليه الأستاذ الإمام هو المتبادر الذي لا يعثر فيه الفكر، ولا يكبو في ميدانه جواد الذهن، ولا يحتاج فيه إلى تكلف في الإعراب، ولا إلى القول بالنسخ، فأين منه تلك الأقوال المتكلفة التي انتزعها المفسرون انتزاعاً من تنوين قوله تعالى: ﴿ولكل﴾ فهو هنا بدل من مضاف إليه محذوف لدلالة السياق عليه كما هو المعهود في مثله من هذه اللغة والمأخذ القريب المتبادر لهذا المضاف إليه هو الآية السابقة التي عطف عليها قوله: ﴿ولكل﴾ فاختار أن المخاطبين بالنهي والأمر في تلك الآية هم المخاطبون بالحكم بامثاله في هذه الآية المعطوفة عليها. واختار جمهور المفسرين البعد في التقدير فقدروا المضاف إليه لفظ تركة أو مال أو ميت أو قوم.

قال القاضي البيضاوي: أي ولكل تركة جعلنا وراثاً يلونها ويحوزونها، ومما ترك بيان لكل مع الفصل بالعامل - أو لكل ميت جعلنا وراثاً مما ترك على أن من صلة موالي لأنه في معنى الوارث وفي «ترك» ضمير كل و «الوالدان والأقربون» استئناف مفسر للموالي وفيه خروج الأولاد فإن «الأقربون» لا يتناولهم كما لا يتناول الوالدين أو لك قوم جعلناهم موالي حظ مما ترك الوالدين والأقربون على أن «جعلنا موالي» صفة «كل» والراجع إليه محذوف وعلى هذا فالجملة من مبتدأ وخبر. اهـ وقوله إن الأولاد لا يدخلون في الأقربين غير مسلم ولماذا لم يقل مثله في تفسير قوله تعالى في أوائل هذه السورة ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾ [النساء: ٦] الخ بل

فسر الأقربين بالمتوارثين بالقرابة وذكر في سبب نزولها ما ورد في إرث البنات والزوجة .
 وفسر بعضهم «الذين عقدت أيمانكم» بموالي الموالاة ورووا أن الحليف كان يرث السدس من مال حليفة في الجاهلية وأقره الإسلام أولاً ثم نسخ بقوله تعالى :
 ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ [الأنفال: ٧٥] وروى ابن جرير عن قتادة أنه قال كان الرجل يعاقد الرجل في الجاهلية فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك، فجعل له السدس من جميع المال في الإسلام ثم يقسم أهل الميراث ميراثهم فنسخ ذلك بعد في سورة الأنفال - وذكر الآية المذكورة آنفاً - وروى مثل ذلك عن ابن عباس .

ولكن لا علاقة لهذا بالآية فالظاهر أن سورة النساء نزلت بعد سورة الأنفال فإن سورة الأنفال نزلت في سنة بدر والمواريث شرعت بعد ذلك والآية التي نفسرها نزلت بعد آية المواريث لا لأنها بعدها في ترتيب السورة بل لأنها أشارت إلى أحكام المواريث وبنيت على أن الله تعالى جعل لكل من الوارثين نصيباً يجب أن يؤدي إليه تاماً، فهل يعقل أن تكون مع ذلك مقررة للإرث بالتحالف؟ إن القرآن لم يشرع للناس الإرث بالتحالف وإنما أبطله ونسخ ما كان عليه الناس فيه قبل نزول آيات المواريث كما هو ظاهر . وذهب أبو حنيفة إلى أنه إذا أسلم رجل على يد رجل وتعاقدا على أن يرثه ويعقل عنه صح ذلك وكان عليه عقله وله إرثه إن لم يكن له وارث . والمراد بالعقل دية القتل . والذي صح عن ابن عباس عند البخاري وأبي داود والنسائي أن النبي (ص) لما آخى في أول الهجرة بين المهاجرين والأنصار كان المهاجر يرث أخاه الأنصاري دون ذوي رحمه فلما نزلت هذه الآية نسخ ذلك . وجعل جملة ﴿والذين عقدت أيمانكم﴾ استثنائية والوقف على ما قبلها قال والمعنى ﴿فآتوهم نصيبهم﴾ من النصر والرفادة والنصيحة وقد ذهب الميراث ويوصي له وظاهر أن الذي نسخ هذا الإرث هو قوله تعالى : ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً﴾ [الأحزاب: ٧] وهو في سورة الأحزاب أما الموالي في الآية التي نفسرها فهم الوارثون كما في قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام : ﴿وإني خفت الموالى من ورائي﴾ [مريم: ٤] .

هذا وإن الأستاذ الإمام قد سبق إلى القول بأن المراد بعقدت أيمانكم عقد النكاح فهو مختار له لا مبتكر، وقد ذهل من قال من ناقله إنه خلاف الظاهر مستدلاً بأنه لم يعهد إضافته إلى اليمين، فإنه لا يلتزم هو ولا غيره ممن يوافقه في هذه المسألة أن يكون كل استعمال في القرآن أو في كلام البلغاء معهوداً في كلام الناس قبله لاستلزام ذلك نفي الابتكار وإن كل استعمال يجب أن يكون قديماً معروفاً في الجاهلية، وذلك باطل بالبدهة، فكم في القرآن والحديث من أبتكار الأساليب

الحسان، اللاتي لم يطمثنهن إنس قبلهما ولا جان، وما من بليغ إلا وله مخترعات في البيان، لم يسلك فجاجها من قبله إنسان، ولماذا يستبعد إسناد عقد النكاح إلى الأيمان دون غيرها من العقود كالحلف والبيع والمعهود في جميعها وضع اليمين في اليمين؟ وقد قرأ الكوفيون «عقدت» بغير ألف، والباقون «عاقدت» بألف المفاعلة، وقرىء في الشواذ عقدت بتشديد القاف.

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِذَا فَضَّلْتُمْ إِلَى التَّرْتِيبِ فَمَا لِلغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّي تَخَافُونَ ذُرُّهُنَّ فَاعْبُدُوهُنَّ وَأَهْبِرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضَرُّوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٥﴾﴾

لما نهى الله تعالى كلاً من الرجال والنساء عن تمني ما فضل به بعضهم على بعض، وأرشدهم إلى الاعتماد في أمر الرزق على كسبهم، وأمرهم أن يؤتوا الوراثة نصيبهم، ولما كان من جملة أسباب هذا البيان ذكر تفضيل الرجال على النساء في الميراث والجهاد كان لسائل هنا أن يسأل عن سبب هذا الاختصاص وكان جواب سؤاله قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أي إن من شأنهم المعروف والمعهود القيام على النساء بالحماية والرعاية والولاية والكفاية ومن لوازم ذلك أن يفرض عليهم الجهاد دونهن فإنه يتضمن الحماية لهن، وأن يكون حظهم من الميراث أكثر من حظهن لأن عليهم من النفقة ما ليس عليهن، وسبب ذلك أن الله تعالى فضل الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام، أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد.

وثم سبب آخر كسبي، يدعم السبب الفطري، وهو ما أنفق الرجال على النساء من أموالهم، فإن في المهور تعويضاً للنساء ومكافأة على دخولهن بعد الزوجية تحت رياسة الرجال فالشريعة كرمت المرأة إذ فرضت لها مكافأة عن أمر تقتضيه الفطرة ونظام المعيشة وهو أن يكون زوجها قتيماً عليها فجعل هذا الأمر من قبيل الأمور العرفية التي يتواضع الناس عليها بالعقود لأجل المصلحة كأن المرأة تنازلت باختيارها عن المساواة التامة وسمحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة هي درجة القيامة والرياسة، ورضيت بعوض مالي عنها، فقد قال تعالى: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ [البقرة: ٢٢٧] فالآية أوجبت لهم هذه الدرجة التي تقتضيهما الفطرة لذلك كان من تكريم المرأة إعطاؤها عوضاً ومكافأة في مقابلة هذه

الدرجة وجعلها بذلك من قبيل الأمور العرفية لتكون طيبة النفس مثلجة الصدر قريرة العين ولا يقال إن الفطرة لا تجبر المرأة على قبول عقد يجعلها مرؤوسة للرجل بغير عوض فإننا نرى النساء في بعض الأمم يعطين الرجال المهور ليكن تحت رياستهم فهل هذا إلا بدافع الفطرة الذي لا يستطيع عصيانه إلا بعض الأفراد. وقد سبق لنا في بيان حكمة تسمية المهور أجوراً من عهد قريب نحو مما تقدم هنا وهو ظاهر جلي وإن لم يهتد إليه من عرفت من المفسرين وجعل بعضهم إنفاق الأموال هنا شاملاً للمهر ولما يجب من النفقة على المرأة بعد الزواج.

الأستاذ الإمام: المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه فإن كون الشخص قيماً على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه أي ملاحظته في أعماله وتربيته، ومنها حفظ المنزل وعدم مفارقتة ولو لنحو زيارة أولي القربى إلا في الأوقات والأحوال التي يأذن بها الرجل ويرضى، أقول ومنها مسألة النفقة فإن الأمر فيها للرجل فهو يقدر للمرأة تقدير إجمالياً يوماً يوماً أو شهراً شهراً أو سنة سنة وهي تنفذ ما يقدره على الوجه الذي ترى أنه يرضيه ويناسب حاله من السعة والضيق.

قال: والمراد بتفضيل بعضهم على بعض تفضيل الرجال على النساء ولو قال «بما فضلهم عليهن» أو قال «بتفضيلهم عليهن» لكان أخصر وأظهر فيما قلنا إنه المراد وإنما الحكمة في هذا التعبير هي عين الحكمة في قوله «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض» وهي إفادة أن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن.

أقول: يعني أنه لا ينبغي للرجل أن يبغى بفضل قوته على المرأة ولا للمرأة أن تستثقل فضله وتعدده خافضاً لقدرها فإنه لا عار على الشخص إن كان رأسه أفضل من يده، وقلبه أشرف من معدته مثلاً، فإن تفضيل بعض أعضاء البدن على بعض يجعل بعضها رئيسياً دون بعض إنما هو لمصلحة البدن كله لا ضرر في ذلك على عضو ما وإنما تتحقق وتثبت منفعة جميع الأعضاء بذلك. كذلك مضت الحكمة في فضل الرجل على المرأة في القوة والقدرة على الكسب والحماية، ذلك هو الذي ييسر لها به القيام بوظيفتها الفطرية وهي الحمل والولادة وتربية الأطفال وهي آمنة في سربها، كافية ما يهتمها من أمر رزقها، وفي التعبير حكمة أخرى وهي الإشارة إلى هذا التفضيل إنما هو للجنس على الجنس لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضل زوجها في العلم والعمل بل في قوة البنية والقدرة على الكسب، ولم ينه الأستاذ إلى هذا المعنى على ظهوره من العبارة وتصديق الواقع له وإن ادعى

بعضهم ضعفه وبهذين المعنيين اللذين أفادتتهما العبارة ظهر أنها في نهاية الإيجاز الذي يصل إلى حد الإعجاز لأنها إفادت هذه المعاني كلها. وقد قلنا في تفسير ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ أن التعبير يشمل ما يفضل به كل من الجنس الآخر وما يفضل به أفراد كل منهما أفراد جنسه وأفراد الجنس الآخر، ولا تأتي تلك الصور كلها هنا وإن اتحدت العبادة لأن السياق هناك غيره هنا، على أننا أشرنا ثمة إلى ضعف صورة فضل النساء على الرجال بما هو خاص بهن من الحمل والولادة والرجال لا يتمنون ذلك. ونعود إلى كلام الأستاذ.

قال: وما به الفضل قسمان فطري وكسبي فالفطري هو أن مزاج الرجل أقوى وأكمل، وأتم وأجمل، وإنكم لتجدون من الغرابة أن أقول إن الرجل أجمل من المرأة وإنما الجمال تابع لتمام الخلقة وكمالها، وما الإنسان في جسمه الحي إلا نوع من أنواع الحيوان فنظام الخلقة فيها واحد، وإننا نرى ذكور جميع الحيوانات أكمل وأجمل من إناثها كما ترون في الديك والدجاجة، والكبش والنعجة، والأسد واللبوة. ومن كمال خلقة الرجال وجمالها شعر اللحية والشاربين ولذلك يعد الأجرد ناقص الخلقة ويتمنى لو يجد دواء ينبت الشعر وإن كان ممن اعتادوا حلق اللحية، ويتبع قوة المزاج وكمال الخلقة قوة العقل وصحة النظر في مبادي الأمور وغاياتها ومن أمثال الأطباء والعلماء: العقل السليم في الجسم السليم. ويتبع ذلك الكمال في الأعمال الكسبية فالرجال أقدر على الكسب والاختراع والتصرف في الأمور أي فلاجل هذا كانوا هم المكلفين أن ينفقوا على النساء وأن يحموهن ويقوموا بأمر الرياسة العامة في مجتمع العشيرة التي يضمها المنزل إذ لا بد في كل مجتمع من رئيس يرجع إليه في توحيد المصلحة العامة اهـ بزيادة وإيضاح.

أقول: ويتبع هذه الرياسة جعل عقدة النكاح في أيدي الرجال هم الذين يبرمونها برضا النساء، وهم الذين يحلون بها بالطلاق، وأول ما يذكره جمهور المفسرين المعروفين في هذا التفضيل النبوة والإمامة الكبرى والصغرى وإقامة الشعائر كالآذان والإقامة والخطبة في الجمعة وغيرها، ولا شك أن هذه المزايا تابعة لكمال استعداد الرجال، وعدم الشاغل لهم عن هذه الأعمال، على ما في النبوة من الاصطفاء والاختصاص، ولكن ليست هي أسباب قيام الرجال على شؤون النساء وإنما السبب هو ما أشر إليه بباء السببية لأن النبوة اختصاص لا يبنى عليها مثل هذا الحكم كما أنه لا يبنى عليها أن كل رجل أفضل من كل امرأة لأن الأنبياء كانوا رجالاً، وأما الإمامة والخطبة وما في معناهما مما ذكره إنما كان للرجال بالوضع الشرعي فلا يقتضي أن يميزوا بكل حكم ولو جعل الشرع للنساء أن يخطبن في الجمعة والحج ويؤذن ويقمن الصلاة لما كان ذلك مانعاً أن يكون من مقتضى الفطرة أن يكون الرجال قوامين

عليهن، ولكن أكثر المفسرين يغفلون عن الرجوع إلى سنن الفطرة في تعليل حكمة أحكام دين الفطرة، ويلتمسون ذلك كله من أحكام أخرى.

قال تعالى: ﴿أَلْفَكْلِحَتْ قَنِينَتْ حَفِظَتْ لِغَيْبٍ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ هذا تفصيل لحال النساء في هذه الحياة المنزلية التي تكون المرأة فيها تحت رياسة الرجل، ذكر أنهم فيها قسمان صالحات وغير صالحات وأن من صفة الصالحات القنوت وهو السكون والطاعة لله تعالى وكذا لأزواجهن بالمعروف، وحفظ الغيب.

قال الثوري وقتادة: حافظات للغيب يحفظن في غيبة الأزواج ما يجب حفظه في النفس والمال، وروى ابن جرير والبيهقي من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ «خير النساء التي إذا نظرت إليك سرتك، وإذا أمرتها أطاعتك، وإذا غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها» وقرأ (ص) الآية. وقال الأستاذ الإمام الغيب هنا هو ما يستحي من إظهاره أي حافظات لكل ما هو خاص بأمور الزوجية الخاصة بالزوجين فلا يطلع أحد منهم على شيء مما هو خاص بالزوج.

أقول: ويدخل في قوله هذا وجوب كتمان كل ما يكون بينهما وبين أزواجهن في الخلوة ولا سيما حديث الرفث فما بالك بحفظ العرض. وعندني أن هذه العبارة هي أبلغ ما في القرآن من دقائق كنايات النزاهة، تقرأها خرائد العذارى جهراً. ويفهم ما تومئ إليه مما يكون سراً، وهن على بعد من خطرات الخجل أن تمس وجدانهن الرقيق بأطراف أناملها، فلقلوبهن الأمان من تلك الخلدجات، التي تدفع الدم إلى الوجنات، ناهيك بوصل حفظ الغيب «بما حفظ الله» فالانتقال السريع من ذلك الغيب الخفي، إلى ذكر الله الجلي، يصرف النفس عن التماذي في التفكير فيما يكون وراء الأستار، من تلك الخفايا والأسرار، وتشغلها بمراقبته عز وجل. وفسروا قوله تعالى: ﴿بما حفظ الله﴾ بما حفظه لهن في مهورهن وإيجاب النفقة لهن، يريدون أنهن يحفظن حق الرجال في غيبتهم جزاء على المهر ووجوب النفقة المحفوظين لهن في حكم الله تعالى، وما أراك إلا ذاهباً معي إلى وهن هذا القول وهزاه، وتكريم أولئك الصالحات بشهادة الله تعالى أن يكون حفظهن لذلك الغيب من يد تلمس، أو عين تبصر، أو أذن تسترق السمع، معللاً بدراهم قبضن، ولقيمات يرتقبن، ولعلك بعد أن تمج هذا القول يقبل ذوقك ما قبله ذوقي وهو أن الباء في قوله «بما حفظ الله» هي صنو باء «لا حول ولا قوة إلا بالله» وأن المعنى حافظات للغيب بحفظ الله أي بالحفظ الذي يؤتيهن الله إياه بصلاحهن فإن الصالحة يكون لها من مراقبة الله تعالى وتقواه ما يجعلها محفوظة من الخيانة، قوية على حفظ الأمانة، أو حافظات له بسبب أمر الله بحفظه، فهن يطعنه ويعصين الهوى، فعسى أن يصل معنى هذه الآية إلى نساء عصرنا اللواتي يتفكهن بإفشاء أسرار الزوجية ولا يحفظن الغيب فيها!

الأستاذ الإمام: إن هذا القسم من النساء ليس للرجال عليهن شيء من سلطان التأديب وإنما سلطانهم على القسم الثاني الذي بينه وبين حكمه بقوله عز وجل: ﴿وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾ النشوز في الأصل بمعنى الارتفاع فالمرأة التي تخرج عن حقوق الرجل قد ترفعت عليه وحاولت أن تكون فوق رئيسها، بل ترفعت أيضاً عن طبيعتها وما يقتضيه نظام الفطرة في التعامل فتكون كالناشز من الأرض الذي خرج عن الاستواء. وقد فسر بعضهم خوف النشوز بتوقعه فقط، وبعضهم بالعلم به، ولكن يقال لم ترك لفظ العلم واستبدل به لفظ الخوف، أو لِمَ لَمْ يقل واللاتي ينشزن؟ لا جرم أن في تعبير القرآن حكمة لطيفة وهي: أن الله تعالى لما كان يحب أن تكون المعيشة بين الزوجين معيشة محبة ومودة وتراض والتام لم يشأ أن يسند النشوز إلى النساء إسناداً يدل على أن من شأنه أن يقع منهن فعلاً بل عبر عن ذلك بعبارة تومىء إلى أن من شأنه أن لا يقع لأنه خروج عن الأصل الذي يقوم به نظام الفطرة، وتطيب به المعيشة، ففي هذا التعبير تنبيه لطيف إلى مكانة المرأة وما هو الأولى في شأنها، وإلى ما يجب على الرجل من السياسة لها وحسن التلطف في معاملتها، حتى إذا آنس منها ما يخشى أن يؤول إلى الترفع وعدم القيام بحقوق الزوجية فعليه أولاً أن يبدأ بالوعظ الذي يرى أنه يؤثر في نفسها والوعظ يختلف باختلاف حال المرأة فمنهن من يؤثر في نفسها التخويف من الله عز وجل وعقابه على النشوز، ومنهن من يؤثر في نفسها التهديد والتحذير من سوء العاقبة في الدنيا كشماتة الأعداء والمنع من بعض الرغائب كالثياب الحسنة والحلي، والرجل العاقل لا يخفى عليه الوعظ الذي يؤثر في قلب امرأته.

وأما الهجر فهو ضرب من ضروب التأديب لمن تحب زوجها ويشق عليها هجره إياها وذهب بعض المفسرين ومنهم ابن جرير الطبري أن المرأة التي تنشز لا تبالي بهجر زوجها بمعنى إعراضه عنها وقالوا أن معنى «واهجروهن» قيدوهن من هجر البعير إذا شدّه بالهجار وهو القيد الذي يقيد به. وليس هذا الذي قالوه بشيء وما هم بالواقفين على أخلاق النساء وطباعهن فإن منهن من تحب زوجها ويزين لها الطيش والرعونة النشوز عليه، ومنهن من تنشز امتحاناً لزوجها ليظهر لها أو للناس مقدار شغفه بها وحرصه على رضاها، أقول ومنهم من تنشز لتحمل زوجها على إرضائها بما تطلب من الحلي والحلل أو غير ذلك، ومنهن من يغريها أهلها بالنشوز لمآرب لهم.

ولم يتكلم الأستاذ الإمام عن الهجر في المضاجع لأنه بديهي وكم تخبط المفسرون في تفسير البديهيّات التي يفهمها الأميون فإنك إذا قلت لأي عامي إن فلاناً يهجر امرأته في المضجع أو في محل الاضطجاع أو في المرقد أو محل النوم فإنه يفهم المراد من قولك، ولكن المفسرين رأوا العبارة محلاً لاختلاف أفهامهم فمنهم من

صرح بما يراد من الكناية، وأخل بما قصد في الكتاب من النزاهة، ومنهم من قال المعنى اهجرُوا حُجرهن التي هي محل مبيتهن ومنهم من قال المراد اهجروهن بسبب المضاجع أي بسبب عصيانهن إياكم فيها. وهذا يدخل في معنى النشوز فما معنى جعله هو المراد بالعقاب؟ وقال بعض من فسر الهجر بالتقييد بالهجار: قيدوهن لأجل الإكراه على ما تمنعن عنه، وسمى الزمخشري هذا التفسير بتفسير الثقلاء.

والمعنى الصحيح هو ما تبادر إلى فهمك أيها القارئ وما يتبادر إلى فهم كل من يعرف هذه الكلمات من اللغة. ولك أن تقول العبارة تدل بمفهومها على منع ما جعله بعضهم معنى بها فهو يقول «واهجروهن في المضاجع» ولا يتحقق هذا بهجر المضجع نفسه وهو الفراش ولا بهجر الحجرة التي يكون فيها الاضطجاع وإنما يتحقق بهجر في الفراش نفسه وتعمد هجر الفراش أو الحجرة زيادة في العقوبة لم يأذن بها الله تعالى وربما يكون سبباً لزيادة الجفوة وفي الهجر في المضجع نفسه معنى لا يتحقق بهجر المضجع أو البيت الذي هو فيه لأن الاجتماع في المضجع هو الذي يهيج شعور الزوجية فتسكن نفس كل من الزوجين إلى الآخر ويزول اضطرابهما الذي أثارته الحوادث قبل ذلك فإذا هجر الرجل المرأة وأعرض عنها في هذه الحالة رجي أن يدعوها ذلك الشعور والسكون النفسي إلى سؤاله عن السبب ويهبط بها من نشز المخالفة، إلى صفصف^(١) الموافقة، وكأني بالقارئ وقد جزم بأن هذا هو المراد، وإن كان مثلي لم يره لأحد من الأموات ولا الأحياء.

وأما الضرب فاشتروا فيه أن يكون غير مبرح وروى ذلك ابن جرير مرفوعاً إلى النبي ﷺ، والتبريح الإيذاء الشديد وروي عن ابن عباس (رض) تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه. أي كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة، وقد روي عن مقاتل في سبب نزول الآية في سعد بن الربيع بن عمرو وكان من النقباء وفي امرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير، وذلك أنها نشزت عليه فلطمها فانطلق أبوها معها إلى النبي (ص) فقال أفرشته كريمتي فلطمها، فقال النبي (ص) «لتقتص من زوجها» فانصرفت مع أبيها لتقتص منه فقال النبي (ص) «ارجعوا، هذا جبرائيل أتاني، وأنزل الله هذه الآية - فتلاها (ص) وقال - أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراه الله تعالى خيراً» وقال الكلبي نزلت في سعد بن الربيع وامرأته خولة بنت محمد بن سلمة، وذكر القصة، وقيل نزلت في غير من ذكر.

يستكبر بعض مقلدة الإفرنج في آدابهم منا مشروعية ضرب المرأة الناشز ولا يستكبرون أن تنشز وترفع عليه فتجعله وهو رئيس البيت مرؤوساً بل محتقراً، وتصرّ

(١) الصفصف: المستوي من الأرض.

على نشوزها حتى لا تلين لوعظه ونصحه، ولا تبالي بإعراضه وهجره، ولا أدري بم يعالجون النواشز وبم يشيرون على أزواجهن أن يعاملوهن به، لعلهم يتخيلون امرأة ضعيفة نحيفة، مهذبة أديبة، يبغى عليها رجل فظ غليظ، فيطعم سوطه من لحمها الغريض، ويسقيه من دمها العبيط، ويزعم أن الله تعالى أباح له مثل هذا الضرب من الضرب، وأن تجرم وتجنني عليها ولا ذنب، كما يقع كثيراً من غلاظ الأكباد، متحجري الطباع، وحاش لله أن يأذن بمثل هذا الظلم أو يرضى به، إن من الرجال الجعظري^(١) الجواظ^(٢) الذي يظلم المرأة بمحض العدوان، قد ورد في وصية أمثالهم بالنساء كثر من الأحاديث، ويأتي في حقهم ما جاءت به الآية من التحكيم، وأن من النساء الفوارك^(٣) المناشيص^(٤) المفصلات^(٥) اللواتي يمقتن أزواجهن، ويكفرن أيديهم عليهن، وينشزن عليهم صلفاً وعناداً، ويكلفنهم ما لا طاقة لهم به، فأي فساد يقع في الأرض إذا أبيع للرجل التقي الفاضل أن يخفض من صلف إحداهن ويدهورها من نشز غرورها بسواك يضرب به يدها، أو كف يهوي بها على رقبتها، إن كان يثقل على طباعهم إباحة هذا فليعلموا أن طباعهم رقت حتى انقطعت وأن كثيراً من أئمتهم الإفرنج يضربون نساءهم العالمات المهذبات، الكاسيات العاريات، المائلات المميلات، فعل هذا حكماؤهم وعلمائهم، وملوكهم وأمرائهم، فهو ضرورة لا يستغني عنها الغالون في تكريم أولئك النساء المتعلمات، فكيف تستنكر إباحته للضرورة في دين عام للبدو والحضر، من جميع أصناف البشر.

الأستاذ الإمام: إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة وصار النساء يعقلن النصيحة ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء واجتناب ظلمهن، وإمساكنهن بمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جداً.

(١) الجعظري: الفظ الغليظ المتكبر، وله معانٍ كثيرة لا تناسب المقام.

(٢) الجواظ: الجافي الغليظ. وفي الحديث: «لا يدخل الجنة الجواظ والجعظري»، أخرجه أبو داود في الأدب باب ٧، وأحمد في المسند ٢٢٧/٤.

(٣) الفوارك: اللاتي يبغضن أزواجهن.

(٤) المناشيص: المرأة الناشزة والتي تمنع فراشها في فراشها، فالفراش الأول الزوج، والفراش الثاني المضربة، جمعه مناشيص.

(٥) المفصلة من النساء: التي إذا أراد زوجها غشيانها ونشط لذلك اعتلت وقالت: إني حائض، جمعه مفصلات.

أقول ومن هذه الأحاديث ما هو في تقبيح الضرب والتنفير عنه ومنها حديث عبدالله بن زمعة في الصحيحين قال قال رسول الله (ص) «أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يجامعها في آخر اليوم»^(١) وفي رواية عن عائشة عند عبد الرزاق «أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره» يذكر الرجل بأنه إذا كان يعلم من نفسه أنه لا بد له من ذلك الاجتماع والاتصال الخاص بامرأته وهو أقوى وأحكم اجتماع يكون بين اثنين من البشر يتحد أحدهما بالآخر اتحاداً تاماً فيشعر كل منهما بأن صلته بالآخر أقوى من صلة بعض أعضائه ببعض - إذا كان لا بد له من هذه الصلة والوحدة التي تقتضيها الفطرة، فكيف يليق به أن يجعل امرأته وهي كنفه، مهينة كمهانة عبده، بحيث يضربها بسوطه أو يده؟ حقاً إن الرجل الحيي الكريم ليتجافى به طبعه عن مثل هذا الجفاء، ويأبى عليه أن يطلب منتهى الاتحاد بمن أنزلها منزلة الإماء، فالحديث أبلغ ما يمكن أن يقال في تشنيع ضرب النساء، وأذكر أنني هديت إلى معناه العالي قبل أن أطلع على لفظه الشريف، فكنت كلما سمعت أن رجلاً ضرب امرأته أقول يا الله العجب كيف يستطيع الإنسان أن يعيش عيشة الأزواج مع امرأة تضرب، تارة يسطو عليها بالضرب، فتكون منه كالشاة من الذئب، وتارة يذل لها كالعبد، طالباً منتهى القرب!! ولكن لا ننكر أن الناس متفاوتون فمنهم من لا تطيب له هذه الحياة فإذا لم تقدر امرأته بسوء تربيتها تكريمه إياها حق قدره ولم ترجع عن نشوزها بالوعظ والهجران، فارقها بمعروف وسرحها بإحسان، إلا أن يرجو صلاحها بالتحكيم الذي أرشدت إليه الآية، ولا يضرب فإن الأخير لا يضربون النساء وإن أبيع لهم ذلك للضرورة فقد روى البيهقي من حديث أم كلثوم بنت الصديق (رض) قالت كان الرجال نهوا عن ضرب النساء ثم شكوهن إلى رسول الله (ص) فخلى بينهم وبين ضربهن ثم قال «ولن يضرب خياركم» فما أشبه هذه الرخصة بالحظر، وجملة القول أن الضرب علاج مر، قد يستغنى عنه الخير الحر، ولكنه لا يزول من البيوت بكل حال، أو يعجم التهذيب النساء والرجال.

هذا وإن أكثر الفقهاء قد خصوا النشوز الشرعي الذي يبيح الضرب إن احتيج إليه لإزالته بخصال قليلة كعصيان الرجل في الفراش والخروج من الدار بدون عذر وجعل بعضهم تركها الزينة وهو يطلبها نشوزاً وقالوا؛ له أن يضربها أيضاً على ترك الفرائض الدينية كالغسل والصلاة، والظاهر أن النشوز أعم فيشمل كل عصيان سببه الترفع والإباء ويفيد هذا قوله: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ قال الأستاذ الإمام أي إن أطعنكم بوحدة من هذه الخصال التأديبية فلا تبغوا بتجاوزها إلى غيرها فابدأوا بما

(١) أخرجه البخاري في النكاح باب ٩٣.

بدأ الله به من الوعظ فإن لم يفد فليهجر فإن لم يفد فليضرب، فإذا لم يفد هذا أيضاً يلجأ إلى التحكيم، ويفهم من هذا أن القانتات لا سبيل عليهن حتى في الوعظ والنصح فضلاً عن الهجر والضرب.

وأقول: صرح كثير من المفسرين بوجوب هذا الترتيب في التأديب، وإن كان العطف بالواو لا يفيد الترتيب، قال بعضهم دل على ذلك السياق والقرينة العقلية إذ لو عكس كان استغناء بالأشد عن الأضعف فلا يكون لهذا فائدة، وقال بعضهم الترتيب مستفاد من دخول الواو على أجزائه مختلفة في الشدة والضعف مرتبة على أمر مدرج وإنما النص هو الدال على الترتيب. ومعنى لا تبغوا عليهن سبيلاً لا تطلبوا طريقاً للوصول إلى إيذائهن بالقول أو الفعل، فالبغي بمعنى الطلب ويجوز أن يكون بمعنى تجاوز الحد في الاعتداء أي فلا تظلموهن بطريق ما، فمتى استقام لكم الظاهر، فلا تبحثوا عن مطاوي السرائر:

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيرًا﴾ فإن سلطانه عليكم فوق سلطانكم على نساءكم فإذا بغيتن عليهن عاقبكم، وإذا تجاوزتم عن هفواتهن كرمًا وشمماً تجاوز عنكم، قال الأستاذ أتى بهذا بعد النهي عن البغي لأن الرجل إنما يبغي على المرأة بما يحسه في نفسه من الاستعلاء عليها وكونه أكبر منها وأقدر فذكره تعالى بعلوه وكبريائه وقدرته عليه ليتعظ ويخشع ويتقي الله فيها. واعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم إنما يلدون عبيداً لغيرهم، يعني أن أولادهم يتربون على ذل الظلم فيكونون كالعبيد الأذلاء لمن يحتاجون إلى المعيشة معهم.

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْصُرُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ الخلاف بين الزوجين قد يكون بنشوز المرأة وقد يكون بظلم من الرجل فالنشوز يعالجه الرجل بأقرب التأديبات الثلاثة المبينة في الآية التي قبل هذه الآية على ما مر سرده وحلا ورده. وقد يكون بظلم من الرجل فإذا تمادى هو في ظلمه، أو عجز عن إنزالها عن نشوزها، وخيف أن يحول الشقاق بينهما دون أقامتهما لحدود الله تعالى في الزوجية، بإقامة أركانها الثلاثة السكون والمودة والرحمة، وجب على المؤمنين المتكافلين في مصالحهم ومنافعهم أن يبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها عارفين بأحواله وأحوالها، ويجب على هذين الحكيمين، أو يوجها إرادتهما إلى إصلاح ذات البين، ومتى صدقت الإرادة كان التوفيق الإلهي رفيقاً إن شاء الله تعالى، ويجب الخضوع لحكم الحكيمين والعمل به. فخوف الشقاق توقعه بظهور أسبابه، والشقاق هو الخلاف الذي يكون به كل من المختلفين في شق أي في جانب والحكم (بالتحريك) من له حق الحكم والفصل بين الخصمين:

* فيك الخصام وأنت الخصم والحكم^(١) *

ويطلق على الشيخ المسن لأن من شأنه أن يتحاكم إليه لرويته وتجربته، والمراد ببعثهما إرسالهما إلى الزوجين لينظرا في شكوى كل منهما، ويتعرفا ما يرجى أن يصلح بينهما، ويسترضوهما بالتحكيم، وإعطائهما حق الجمع والتفريق، روى الشافعي في الأم والبيهقي في السنن وغيرهما عن عبيدة السلماني قال جاء رجل وامرأة إلى علي كرم الله تعالى وجهه ومع كل واحد منهما فتام^(٢) من الناس، فأمرهم علي أن يبعثوا رجلاً حكماً من أهله ورجلاً حكماً من أهلها ثم قال للحكمين «تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا» قالت المرأة رضيت كتاب الله تعالى بما علي به ولي، وقال الرجل أما الفرقة فلا. فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي أقرت به وروى ابن جرير عن ابن عباس (رض) أنه قال في هذه الآية هذا في الرجل والمرأة إذا تفسد الذي بينهما أمر الله تعالى أن يبعثوا رجلاً صالحاً من أهل الرجل ورجلاً مثله من أهل المرأة فينظران أيهما المسيء فإن كان الرجل هو المسيء حجبا عنه امرأته وقسروه على النفقة، وإن كانت المرأة هي المسيئة قسروها على زوجها ومنعوا النفقة فإن اجتمع أمرهما على أن يفرقا أو يجمعا فأمرهما جائز، فإن رأيا أن يجمعا فرضي أحد الزوجين وكره ذلك الآخر ثم مات أحدهما فإن الذي رضي يرث الذي كره ولا يرث الكاره والراضي. وأكثر فقهاء المذاهب المعروفة لا يقولون بقولي هذين الإمامين الصحابييين فيما هو حق للحكمين والمسألة اجتهادية عندهم والمجتهد لا يقلد مجتهداً آخر، والنص إنما هو في وجوب بعث الحكمين، ليجتهدا في إصلاح ذات البين، وهل هما قاضيان ينفذ حكمهما بكل حال، أم وكيلان ليس لهما إلا ما وكلهما الزوجان به؟ المسألة خلافية والظاهر الأول لأن الحكم في اللغة هو الحاكم.

الأستاذ الإمام: الخطاب للمؤمنين ولا يتأتى أن يكلف كل واحد أو كل جماعة منهم ذلك ولذلك قال بعض المفسرين إن الخطاب هنا موجه إلى من يمكنه القيام بهذا العمل ممن يمثل المسلمين وهم الحكام، وقال بعضهم إن الخطاب عام ويدخل فيه الزوجان وأقاربهما فإن قام به الزوجان أو ذوو القربى أو الجيران فذاك وإلا وجب على من بلغه أمرهما من المسلمين أن يسعى في إصلاح ذات بينهما بذلك. وكلا القولين

(١) صدره:

يا أهدل الناس إلا في معامليتي

والبيت من البسيط، وهو للمتنبي في ديوانه ٨٢/٢.

(٢) الفتام: الجماعة من الناس.

وجيه فالأول يكلف الحكام ملاحظة أحوال العامة والاجتهاد في إصلاح أحوالهم، والثاني: يكلف كل المسلمين أن يلاحظ بعضهم شؤون بعض ويعينه على ما تحسن به حاله. واختلفوا في وظيفة الحكامين فقال بعضهم إنهما وكيلان لا يحكمان إلا بما وكلا به وقال بعضهم إنهما حاكمان (وذكر مذهب علي وابن عباس بالاختصار وقد ذكرنا الرواية عنهما آنفاً) وقوله «إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما» يشعر بأنه يجب على الحكامين أن لا يدخرا وسعاً في الإصلاح كأنه يقول إن صحت إرادتهما فالتوفيق كائن لا محالة. وهذا يدل على نهاية العناية من الله تعالى في إحكام نظام البيوت الذي لا قيمة له عند المسلمين في هذا الزمان، وانظروا كيف لم يذكر مقابل التوفيق بينهما وهو التفريق عند تعينه، لم يذكره حتى لا يذكر به لأنه يبغضه وليشعر النفوس أنه ليس من شأنه أن يقع.

وظاهر الأمر أن هذا التحكيم واجب لكنهم اختلفوا فيه فقال بعضهم إنه واجب وبعضهم إنه مندوب واشتغلوا بالخلاف فيه عن العمل، به لأن عنايتنا بالدين صارت محصورة في الخلاف والجدل، وتعصب كل طائفة من المسلمين، لقول واحد من المختلفين، مع عدم العناية بالعمل به، فها هم أولاء قد أهملوا هذه الوصية الجليلة لا يعمل بها أحد على أنها واجبة ولا على أنها مندوبة والبيوت يدب فيها الفساد، فيفتك بالأخلاق والآداب، ويسري من الوالدين إلى الأولاد:

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ أي إنه كان فيما شرعه لكم من هذا الحكم عليماً بأحوال العباد وأخلاقهم وما يصلح لهم خبيراً بما يقع بينهم وبأسبابه الظاهرة والباطنة فلا يخفى عليه شيء من وسائل الإصلاح بينهما، وإني لأكاد أبصر الآية الحكيمة توميء بالأسمين الكريمين إلى أن كثيراً من الخلاف يقع بين الزوجين فيظن أنه مما يتعذر تلافيه هو في الواقع ونفس الأمر ناشئ عن سوء التفاهم لأسباب عارضة، لا عن تباين في الطباع أو عداوة راسخة، وما كان كذلك يسهل على الحكامين الخبيرين بدخائل الزوجين لقربهما منهما، أن يمحصا ما علق من أسبابه في قلوبهما، مهما حسنت النية وصحت الإرادة.

إن الزوجية أقوى رابطة تربط اثنين من البشر أحدهما بالآخر فهي الصلة التي بها يشعر كل من الزوجين بأنه شريك الآخر في كل شيء مادي ومعنوي حتى أن كل واحد منهما يؤاخذ الآخر على دقائق خطرات الحب، وخفايا خلجات القلب، يستشفها من وراء الحجب، أو توحيتها إليه حركات الأجفان، أو يستنبطها من فلتات اللسان، إذا لم تصرح بها شواهد الامتحان، فهما يتغايران في أخفى ما يشتركان فيه، ويكتفیان بشهادة الظنة والوهم عليه، فيغريهما ذلك بالتنازع في كل ما يقصر فيه أحدهما من الأمور المشتركة بينهما، وما أكثرها، وأعسر التوقي منها، فكثيراً ما يفضي التنازع، إلى

التقاطع، والتغاير إلى التدابير، فإن تعاتبنا فجدل ومرء، لا استعتاب واسترضاء، حتى يحل الكره والبغضاء، محل الحب والهناء، لذلك يصح لك أن تحكم إن كنت عليماً بالأخلاق والطباع، خبيراً بشؤون الاجتماع، بأن تلك الحكمة التي أرسلها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، (رضي الله عنه) هي القاعدة الثابتة الصحيحة في جميع الأمم وجميع الأعصار، وإنها يجب أن تكون في محل الذكرى من الحكمين، اللذين يريدان إصلاح ما بين الزوجين، كما يجب أن يعرفها ولا ينساها جميع الأزواج - تلك الحكمة هي قوله للتي صرحت بأنها لا تحب زوجها: إذا كانت إحداكن لا تحب أحدنا فلا تخبره بذلك فإن أقل البيوت ما بني على المحبة وإنما يعيش (أو قال يتعاشر) الناس بالحسب والإسلام. أي إن حسب كل من الزوجين وشرفه إنما يحفظ بحسن عشرته للآخر وكذلك الإسلام يأمرهما بأن يتعاشرا بالمعروف (راجع تفسير ﴿فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾ [النساء: ١٩].

قد اهتدى الإفرنج إلى العمل بهذه الحكمة البالغة بعد أن استبحر علم النفس والأخلاق وتدبير المنزل عندهم فربوا نساءهم ورجالهم على احترام رابطة الزوجية وعلى أن يجتهد كل من الزوجين أن يعيشا بالمحبة فإن لم يسعدا بها فليعيشا بالحسب وهو تكريم كل منهما للآخر ومراعاته لشرفه وقيامه بما يجب له من الآداب والأعمال التي جرى عليها عرف أمتهم. ثم يعذره فيما وراء ذلك وإن علم أنه لا يحبه فلا يذكر له ذلك، وقد صرحوا بأن سعادة المحبة الزوجية الخالصة قلما تمتع به زوجان وإن كانت أمنية كل الأزواج، وإنما يستبدلون بها المودة العملية. ولكنهم بإباحة المخالطة والتبرج قد أفرطوا في إرخاء العنان، حتى صار الأزواج يتسامحون في السفاح أو اتخاذ الأخدان، وهذا ما يعصم مجموع أمتنا منه الإسلام.

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٣٧﴾ وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِيقًا لِلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾﴾

قال البقاعي في وجه اتصال الآية الأولى من هذه الآيات بما قبلها ما نصه: ولما كثرت في هذه السورة الوصايا من أولها إلى هنا نتيجة التقوى (كذا) العدل والفضل والترغيب في نواله، والترهيب من نكاله، إلى أن ختم ذلك بإرشاد الزوجين إلى

المعاملة بالحسنى وختم الآية بما هو في الذروة من حسن الختام من صفتي العلم والخبر وكان ذلك في معنى ما ختم به الآية الآمرة بالتقوى من الوصف بالرقيب، اقتضى ذلك تكرير التذكير بالتقوى التي افتتحت السورة بالأمر بها فكان التقدير حتماً فاتقوه عطف عليه أو على نحو ﴿واسألوا الله من فضله﴾ أو على ﴿اتقوا ربكم﴾ الخلق المقصود من الخلق المبثوثين على تلك الصفة وهو العبادة الخالصة التي هي الإحسان في معاملة الخالق، وأتبعها الإحسان في معاملة الخلائق، فقال - ﴿واعبدوا الله﴾ الخ وأقول إنه أبعد في العطف، وأحسن في الترتيب والوصف.

الأستاذ الإمام: كل ما تقدم من الأحكام كان خاصاً بنظام القرابة والمصاهرة وحال البيوت التي تتكون منها الأمة، ثم إنه تعالى بعد بيان تلك الأحكام الخصوصية، أراد أن ينبهنا إلى بعض الحقوق العمومية، وهي العناية بكل من يستحق العناية وحسن المعاملة من الناس، فبدأ ذلك بالأمر بعبادته تعالى، وعبادته ملاك حفظ الأحكام والعمل بها وهي الخضوع له تعالى وتمكين هيئته وخشيته من النفس، والخشوع لسلطانه في السر والجهر، فمتى كان الإنسان على هذا فإنه يقيم هذه الأحكام وغيرها حتى تصلح جميع أعماله ولذلك كانت النية عندنا تجعل الأعمال العادية عبادات كالزراع يزرع ليقيم أمر بيته ويعول من يموته ويفيض من فضل كسبه على الفقراء والمساكين ويساعد على الأعمال ذات المنافع العامة فعمله بهذه النية يجعل حرثه من أفضل العبادات فليست العبادة في قوله هنا: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ خاصة بالتوحيد كما قال المفسر (الجلال) بل هي عامة كما قلنا تشمل التوحيد وجميع ما يمد منه الأعمال.

﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ من الأشياء أو شيئاً من الإشراك (قال) اختلف تعبيرهم والمعنى واحد، والإشراك بالله يستلزم الإيمان به والنهي عنه يستلزم النهي عن التعطيل بالأولى. أقول يعني أن الشرك هو الخضوع لسلطة غيبية وراء الأسباب والسنن المعروفة في الخلق بأن يرجى صاحبها ويخشى منه ما تعجز المخلوقات عن مثله، وهذه السلطة لا تكون لغيره تعالى فلا يرجى غيره ولا يخشى سواه في أمر من الأمور التي هي وراء الأسباب المقدورة للمخلوقين عادة لأن هذا خاص به تعالى فمن اعتقد أن غيره يشركه فيه كان مؤمناً مشركاً: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف: ١٠٦] وأما التعطيل فهو إنكار الألوهية البتة أي إنكار تلك السلطة الغيبية التي هي مبدأ كل قوة وتصرف وفوق كل قوة وتصرف، فإذا نهى تعالى أن يشرك به غيره فيما استأثر به من السلطة والقدرة والتصرف ولم يجعله من الهبات التي منحها خلقه وعرفت عن سنته فيهم فلأن ينهى عن إنكار وجوده وجحد ألوهيته يكون أولى

قال: والإشراك قد ذكر في القرآن بعض ضروبه عند مشركي العرب وهو عبادة الأصنام باتخاذهم أولياء وشفعاء عند الله تعالى يقربون المتوسل بهم إليه ويقضون

الحاجات عنده كما هو المعهود من معنى الولاية والشفاعة عندهم والآيات في ذلك كثيرة: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله، قل أتنبثون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [يونس: ١٨] - ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا لقربونا إلى الله زلفى، إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون، إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾ [الزمر: ٣].

وذكر أن أهل الكتاب دخل عليهم الشرك فالنصارى عبدوا المسيح عليه السلام وبعضهم عبد أمه السيدة مريم رضي الله عنها وقال الله في الفريقين: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو، سبحانه عما يشركون﴾ [التوبة: ٣٢] وقد ورد في تفسيره بالحديث الصحيح المرفوع أنهم كانوا يضعون لهم أحكام الحلال والحرام فيتبعونهم فيها وسبق ذكر ذلك في التفسير غير مرة.

قال: فالشرك أنواع وضروب أدناها ما يتبادر إلى أذهان عامة المسلمين أنه العبادة لغير الله كالركوع والسجود له، وأشدّها وأقواها هو ما سماه الله دعاء واستشفاعاً وهو التوسل بهم إلى الله وتوسيطهم بينهم وبينه تعالى فالقرآن ناطق بهذا وهو المشهور في كتب السير والتاريخ، فهذا المعنى هو أشد أنواع الشرك وأقوى مظاهره التي يتجلى فيها معناه أتم التجلي، وهو الذي لا ينفع معه صلاة ولا صيام ولا عبادة أخرى.

- ثم ذكر أن هذا الشرك قد فشا في المسلمين اليوم وأورد شواهد على ذلك عن المعتقدين الغالين في البدوي «شيخ العرب» والدسوقي وغيرهما لا تحتل التأويل، وبين أن الذين يؤولون لأمثال هؤلاء إنما يتكلفون الاعتذار لهم لزعزعتهم عن شرك جلي واضح إلى شرك أقل منه جلاء ووضوحاً ولكنه شرك ظاهر على كل حال وليس هو من الشرك الخفي الذي وردت الأحاديث بالاستعاذة منه الذي لا يكاد يسلم منه إلا الصديقون ومنه أن يعمل المؤمن العمل الصالح من العبادة لله تعالى ويحب أن يمدح عليه أو يتلذذ المدح عليه «مثلاً».

أقول: ثم عقب الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك بالوصية بالوالدين فقال: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ أي وأحسنوا بالوالدين إحساناً تاماً لا تقصروا في شيء منه يقال أحسن به وأحسن له وأحسن إليه، وقيل إذا تعدى الإحسان بالباء يكون متضمناً لمعنى العطف وعندني أن التعدية بالباء أبلغ لإشعارها بالصاق الإحسان بمن يوجه إليه من غير إشعار بالفرق بينه وبين المحسن، والتعدية بالياء تشعر بطرفين متباعدين يصل الإحسان من أحدهما إلى الآخر.

والإحسان في المعاملة يعرفه كل أحد وهو يختلف باختلاف أحوال الناس وطبقاتهم وإنَّ العامي الجاهل ليدري كيف يحسن إلى والديه ويرضيهما ما لا يدري العالم التحرير إذا أراد أن يحدد له ذلك، وقال بعضهم إنَّ جماع الإحسان المأمور به أن يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما، وأن يسعى في تحصيل مطالبهما والإنفاق عليهما بقدر سعته، وأنت تعلم أن من فعل ذلك وهو لا يلقاهما إلا عابساً مقطباً، أو أدى النفقة التي يحتاجان إليها وهو يظهر الفاقة والقلّة فإنه لا يعد محسناً بهما، فالتعليم الحرفي لا يحدد الإحسان المطلوب من كل أحد بل العمدة فيها اجتهاد المرء وإخلاص قلبه في تحري ذلك بقدر طاقته وحسب فهمه لأكمل الإرشاد الإلهي التفصيلي في ذلك بقوله عز وجل: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً * ربكم أعلم بما في نفوسكم أن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً﴾ [الإسراء: ٢٣ - ٢٥] فأنت ترى الرب العليم الحكيم الرحيم قد قفى هذه الوصية البليغة الدقيقة ببيان أن العبرة بما في نفس الولد من قصد البر والإحسان والإخلاص فيه وأن التقصير مع هذا مرجو الغفران، وقد فصل بعض العلماء القول في ذلك كالغزالي في الإحياء وابن حجر في الزواج.

قال الأستاذ الإمام: الخطاب لعموم الأفراد أي ليحسن كل لوالديه وذلك أنهما السبب الظاهر في وجود الولد ونموه بدلاً من الجهد والطاقة في تربيته بكل رحمة وإخلاص وقد بينت كتب الأحكام الظاهرة ما للوالدين من حقوق النفقة وبينت كتب الدين جميع الحقوق والمراد بكتب الدين كتب آدابه كالإحياء للغزالي ويجمع هذه الحقوق كلها آيتا سورة الإسراء - وذكرهما وتكلم عليهما قليلاً - وأقول: إن ههنا مسألة مهمة قلما تجد أحداً من علمائنا بينها كما ينبغي وهو أن بعض الوالدين يتعذر إرضاءهما بما يستطيعه أولادهما من الإحسان بل يكلفون الأولاد ما لا طاقة لهم به وما أعجب حكمة الله في خلق هذا الإنسان، قلما تجد ذا سلطة لا يجور ولا يظلم في سلطته حتى الوالدين على أولادهما، وهما اللذان آتاها الفاطر من الرحمة الفطرية ما لم يؤت سواهما، قد تظلم الأم ولدها قليلاً مغلوبة لبادرة الغضب أو طاعة لما يعرض من أسباب الهوى، كأن تتزوج رجلاً تحبه، وهو يكره ولدها من غيره، وكان يقع التغير بينها وبين امرأة ولدها وتراه شديد الحب لامراته يشق عليه أن يفضيها لأجل مرضاتها هي، ففي مثل هذه الحال قلما ترضى الأم بالعدل، وتعذر ولدها في خضوعه لسلطان الحب، وإن هو لم يقصر فيما يجب لها من البر والإحسان، بل تأخذها عزة الوالدية، حتى تستل من صدرها حنان الأمومة، ويطغى في نفسها سلطان استعلائها

على لدها، ولا يرضيها إلا أن يهبط من جنة سعادة الزوجية لأجلها، وربما تلتمس له في مثل هذه الحال زوجاً أخرى ينفر منها طبعه، وما حيلته وقد سلب منه قلبه، كما أنها تظلمه من أول الأمر بمثل هذا الاختيار، وظلم الآباء فيه أشد من ظلم الأمهات، ولا تجب طاعة الوالدين في مثل هذا، ويأويح الولد الذي يصاب بمثلهما، ولا سيما إذا كانا جاهلين بليدين يتعذر إقناعهما.

ولعلك إذا دقت النظر في أخبار البشر لا تجد فيها أغرب من تحكم الوالدين في تزويج الأولاد بمن يكرهون، أو إكراههم على تطليق من يحبون، ثبت في الهدي النبوي الشريف أن الشيب من النساء أحق بنفسها فليس لأبيها ولا لغيره من أوليائها أن يعقدوا لها إلا على من تختاره وترضاه لنفسها، لأنها لممارستها الرجال تعرف مصلحتها، وأن البكر على حياتها وغرارتها، وعدم اختبارها وعلم ما يعلم الأب الرحيم من مصلحتها، يجب أن تستأذن في العقد عليها، ويكتفى من إذنها بصماتها، وظاهره أنها إذا لم تظهر الرضى بل صرحت بعدمه لا يجوز العقد عليها، ومن قال من الفقهاء إن الأب ولي مجبر كالشافية اشترطوا في صحة تزويجه لبنته بدون إذنها أن يكون الزوج كفواً لها وأن يكون موسراً بالمهر حالاً وأن لا يكون بينها وبينه عداوة ظاهرة ولا خفية، وأن لا يكون بينها وبين الولي العاقد عداوة ظاهرة. فهذا قولهم في العذراء المخدرة، وأما الرجل فهو أحق من أبيه بتزويج نفسه إجماعاً وليس لأبيه ولاية عليه في ذلك فكيف يتحكم الوالد في ولده بما لا يحكم به الشرع ولا ترضى به الفطرة، أليس هذا من ظلم الاستعلاء الذي يوهم الرجل أن ابنه كعبده، يجب أن لا يكون له معه رأي ولا اختيار في أمره، لا في حاضره ولا في مستقبله الذي يكون عليه بعده، وإن كان الوالد جاهلاً بليداً، والولد عالماً رشيداً، وعاقلاً حكيماً؟ والويل كل الويل للولد إذا كان والده الجهول الظلوم غنياً، وكان هو معوزاً فقيراً، فإن والده يدلّ عليه حينئذ بسلطتين، ويحاربه بسلاحين، لا يهولنك أيها السعيد بالأبوين الرحيمين ما أذكر من ظلم بعض الوالدين الجاهلين القساة فإني أعلم من أمر الناس ما لا تعلم، إني لأعرف ما لا تعرف من أخبار الأمهات اللواتي تحكمن في أمر زواج بناتهن أو أبنائهن تحكماً كان سبب المرض القتال، والداء العضال، فالموت الزؤام، ثم ندمن ندامة الكسعي ولات ساعة مندم، ولعلك تعلم أن تحكم الآباء في ذلك أشد وأضر، وأدهى وأمر، على أنه كثير.

ومن ضروب ظلم الوالدين الجاهلين للولد العاقل الرشيد منعه من استعمال مواهبه في ترقية نفسه في العلوم والأعمال، ولا سيما إذا توقف ذلك على السفر والترحال، والأمثلة والشواهد على هذا كثيرة جداً في كل زمان ومكان، وأول ما خطر في بالي منها عند الكتابة الآن اثنان: شاب عاشق للعلم كان أبوه يمنعه منه ليشتغل

بالتجارة التي ينفر منها لتوجه استعدادة إلى العلم، ففر من بلده إلى قطر آخر ثم إلى قطر آخر، يركب الأهوال، ويصارع أنواء البحار، ويعجم عود الذل والضر، ويذوق طعوم الجوع والفقر، ورجل دعي إلى دار خير من داره، وقرار أشرف من قراره. ورزق أوسع من رزقه، في عمل أفضل من عمله، وأمل في الكمال أعلى من سابق أمله، ورجاء في ثواب الله أعظم من رجائه، فاستشرفت له نفسه، واطمأن به قلبه، ولكن والدته منعتة أن يجيب الدعوة، ويقبل النعمة، لا حباً فيه، فإنها لا تستطيع أن تماري في أن ذلك خير له، ولكن حباً في نفسها، وإيثاراً للذتها وأنسها، نعم إن العجوز ألفت بيتها ومن تعاشر في بلدها من الأهل والجيران، فأثرت لذة البيثة الدنيا لنفسها، على المنفعة العليا لولدها، ولعله لو اختار الظعن لاختارت الإقامة، وفضلت فراقه على صحبته، وبعده على قربه، ونبذته بلقب العاق، وادعت أنها لم تتعد حدود الرحمة والحنان، ووافقها الجمهور الجاهل على ذلك لبنائه الأحكام على المسلمات، ومنها أن الأولاد هم الذين يوثرون أهواءهم على بر والديهم، وأن الوالدين لا يختاران لولدهما إلا ما فيه الخير له، وأنهما يتركان كل حظوظهما وרגائبهما لأجله، ولا ينكر أحد أن لهذا أصلاً صحيحاً ولكنه ليس من القضايا الكلية الدائمة، أما الأم فذلك شأنها مع الطفل إلا ما تأتي به بوادر الغضب من لظمة خفيفة تسبق بها اليد من غير روية واختيار، أو دعوة تعد من فلتات اللسان، ولسان حالها ينشد:

أدعو عليه وقلبي يقول يسارب لا لا

فإذا كبر وصار له رأي غير رأيها، وهوى غير هواها - وذلك ما لا بد منه - تغير شأنها معه، وهي أشد الناس حباً له، فلا ترجح رأيه وهواه في كل مسائل الخلاف، بل لا تعذره أيضاً في كل ما يتبع فيه وجدانه، ويرجح فيه استقلاله، وأما الأب فهو على فضله وعنايته بأمر ولده أضعف من الأم حباً ورحمة وإيثاراً، وأشد استنكاراً لاستقلال ولده دونه واستكباراً، حتى إنه ليقسو عليه ويؤذيه ويشمت به ويحرمه من ماله ويؤثر الأجانب عليه. وأكثر ما يكون ذلك من الأب الغني مع ولده المحتاج إذا خالف هواه ﴿إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ [العلق: ٦، ٧] وإن طغيانه يكون على حسب ما يرى لنفسه من السلطة والفضل والاستعلاء حتى أنه لينتحل لنفسه صفات الربوبية، ويتسلق بغروره إلى ادعاء الألوهية، وقد كنت أنكر على أبي الطيب قوله:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

وأعده من المبالغة الشعرية حتى كدت بعد إطالة التأمل في أحوال الوالدين مع الأولاد وتدبر ما أحفظ من الوقائع في ذلك أجزم بأن قوله هذا صحيح مطرد. فكم رأينا من غني قد انغمس في الترف والنعيم، أفاض من فضل ماله على المستحقين وغير المستحقين، وله من الولد من يعيش في البؤس والضنك، ولا يناله من والده

لماج ولا مجاج من ذلك الرزق، لأنه لم يرض أن يكون منه كعبد الرق.

إنما أطلت في هذا لأن الناس غافلون عنه فهم يظنون أن وصايا الدين حجة على أن للوالدين أن يعبثا باستقلال الولد ما شاء هواهما، وأنه ليس للولد أن يخالف رأي والديه ولا هواهما، وإن كان هو عالماً وهما جاهلين بمصالحه وبمصالح الأمة والملة، وهذا الجهل الشائع مما يزيد الآباء والأمهات إغراء بالاستبداد في سياستهم للأولاد فيحسبون أن مقام الوالدية يقتضي بذاته أن يكون رأي الولد وعقله وفهمه دون رأي والديه وعقلهما وفهمهما، كما يحسب الملوك والأمراء المستبدون أنهم أعلى من جميع أفراد رعاياهم عقلاً وفهماً ورأياً أو يحسب هؤلاء وأولئك أنه يجب ترجيح رأيهم وإن كان أفينا، على رأي أولادهم ورعاياهم وإن كان حكيماً.

إذا طال الأمد على هذا الجهل الفاشي في أمتنا فإن الأمم التي تربي أولادها على الاستقلال الشخصي تستعبد من بقي من شعوبنا خارجاً عن محيط سلطتها قبل أن ينتضي هذا الجيل.

يجب أن نفهم أن الإحسان بالوالدين الذي أمرنا به في دين الفطرة هو أن نكون في غاية الأدب مع الوالدين في القول والعمل بحسب العرف حتى يكونا مغبوطين بنا وأن نكفيهما أمر ما يحتاجان إليه من الأمور المشروعة المعروفة بحسب استطاعتنا، ولا يدخل في ذلك شيء من سلب حريتنا واستقلالنا في شؤوننا الشخصية والمنزلية، ولا في أعمالنا لأنفسنا ولملتنا ولدولتنا، فإذا أراد أحدهما أو كلاهما الاستبداد في تصرفنا فليس من البر ولا من الإحسان شرعاً أن نترك ما نرى فيه الخير العام أو الخاص، أو نعمل ما نرى فيه الضرر العام أو الخاص، عملاً برأيهما واتباعاً لهواهما، من سافر لطلب العلم الذي يرى أنه واجب عليه لتكميل نفسه أو خدمة دينه أو دولته، أو سافر لأجل عمل نافع له أو لأمته ووالداه أو أحدهما غير راض لأنه لا يعرف قيمة ذلك العمل فإنه لا يكون عاقلاً ولا مسيئاً شرعاً وعقلاً، هذا ما ينبغي أن يعرفه الوالدون والأولاد: البر والإحسان، لا يقتضيان سلب الحرية والاستقلال.

أرأيت لو كانت أمهات سلفنا الأماجد كأمهاتنا أكانوا فتحوا الممالك، وفعلوا هاتيك العظائم؟ كلا بل كانت الأسيفة الرقيقة القلب منهن كتماضر الخنساء رضي الله عنها تدفع بنيتها الأربعة إلى القتال في سبيل الله وترغبهم فيه بعبارات تشجع الجبان، بل تحرك الجماد، فقد روى ابن عبد البر عن الزبير بن بكار أنها شهدت حرب القادسية ومعها أربعة بنين لها فقالت لهم من أول الليل: يا بني إنكم أسلمتم طائعين، وهاجرتم مختارين، والله الذي لا إله إلا هو إنكم لبنو رجل واحد، كما أنكم بنو امرأة واحدة، ما خنت أباكم، ولا فضحت خالككم، ولا هجنت حسبكم، ولا غيرت نسبكم، وقد

تعلمون ما أعد الله للمسلمين، من الثواب الجزيل في حرب الكافرين، واعلموا أن الدار الباقية، خير من الدار الفانية، يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ [آل عمران: ٢٠٠] فإذا أصبحتم إن شاء الله سالمين، فاغدوا إلى قتال عدوكم مستبصرين، وبالله على أعدائه مستنصرين، فإذا رأيتم الحرب قد شممت عن ساقها، واضطربت لظى على سباقها، وجللت ناراً على أرواقها، فيمموا وطيسها، وجالدوا رئيسها، عند احتدام خميسها، تظفروا بالغنم والكرامة، في دار الخلد والمقامة، فلما كان القتال في الغد كان يهجم كل واحد منهم ويقول شعراً يذكر فيه وصية العجوز ويقاقل حتى يقتل فلما بلغها خبر قتلهم كلهم قالت: الحمد لله الذي شرفني بقتلهم وأرجو ربي أن يجمعني بهم في مستقر رحمته.

ولو شئت أن أروي لك مثل خبرها عن أم عبد الله بن الزبير وغيرها لفعلت، أفترى هذه الأمة تعتبر اليوم بسيرة سلفها وهي لم تعتبر بما بين يديها، وأمام عينيها، وما يتلى كل يوم عليها، من أحوال الأمم التي كانت دونها في العلم والقوة، والعزة والثروة، فأصبحت منها في موقع النجم، تشرف عليها من سماء العظمة بالأمر والنهي، ومنشأ ذلك كله الاستقلال الشخصي في الإرادة والعقل، فإن الآباء والأمهات متفقون فيها على تربية أولادهم على استقلال العقل والفهم في العلم، واستقلال الإرادة في العمل، فقرة أعينهم أن يعمل أولادهم بإرادة أنفسهم واختيارهم ما يعتقدون أنه هو الخير لهم ولقومهم.

وإنما قرة أعين أكثر آبائنا وأمهاتنا أن ندرك بعقولهم لا بعقولنا، ونحب ونبغض بقلوبهم لا بقلوبنا، ونعمل أعمالنا بإرادتهم لا بإرادتنا، ومعنى ذلك أن لا يكون لنا وجود مستقل في خاصة أنفسنا، فهل تخرج هذه التربية الاستبدادية الجائرة، أمة عزيزة عادلة، مستقلة في أعمالها، وفي سياستها وأحكامها؟ أم البيوت هي التي تغرس فيها شجرة الاستبداد الخبيثة للملوك والأمراء الظالمين، فيجنون ثمراتها الدانية ناعمين آمنين؟، فعليكم يا علماء الدين والأدب أن تبيينوا لأمتكم في المدارس والمجالس، حقوق الوالدين على الأولاد، وحقوق الأولاد على الوالدين، وحقوق الأمة على الفريقين، ولا تنسوا قاعدتي الحرية والاستقلال، فهما الأساس الذي قام عليه بناء الإسلام^(١)، وإن علماء الشعوب الشمالية التي سادت في هذا العصر علينا، يعترفون بأنهم أخذوا هاتين المزييتين (استقلال الفكر والإرادة) عنا، وأقاموا بناء مدنيتهن عليهما، والله در القائل منا: لاعب ولدك سبعا، وأدبه سبعا، وصاحبه سبعا، ثم اجعل

(١) بينا حكمة ظهور الإسلام المدني في العرب دون الشعوب القريبة العهد بالمدينة كالروم مثلاً في مقالة (إعادة مجد الإسلام) التي نشرناها في الجزء الرابع من المجلد الثالث من المنار (المؤلف).

حبله على غاربه . وسنعود إلى هذه المسألة إن شاء الله تعالى .

قال تعالى : ﴿وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ أي وأحسنوا بمعاملة ذي القربى وهم أقرب الناس إلى الإنسان بعد الوالدين الذين يلونهما في الحقوق . وفي سورة البقرة ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [البقرة: ٨٢] الخ فأعيد الجار هنا، ولم يعد هناك . قال بعض المفسرين النكتة في ذلك أن الوصية بذي القربى مؤكدة في هذه الأمة زيادة عن تأكيدها في بني إسرائيل لأن إعادة الجار للتأكيد . وعندني أنه يمكن أن تكون إعادة الجار لإفادة التنوع فإن الإحسان بالوالدين غير الإحسان بالأقربين إذ يجب للوالدين من الرعاية والتكريم والخضوع ما لا يجب لغيرهما . ومتى ارتقت الشرائع بارتقاء الأمة حسن فيها مثل هذا التحديد والتدقيق في الحدود والواجبات لاستعداد الأمة له .

الأستاذ الإمام : إذا قام الإنسان بحقوق الله تعالى فصحت عقيدته ووصلحت أعماله ، وقام بحقوق الوالدين فصلح حالهما وحاله ، تتكون بذلك وحدة البيوت الصغيرة المركبة من الوالدين والأولاد ، وبصلاح هذا البيت الصغير يحدث له قوة فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة وعاونته هي أيضاً يكون لكل من البيوت المتعاونة قوة كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت تكفيهم مؤنة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم النسب وهم الذين عطفهم على ذوي القربى بقوله : ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ﴾ فإن الله تعالى يوصي باليتامى في مثل هذا المقام لأن اليتيم يهمل أمره بفقده الناصر القوي الغيور وهو الأب ، أو تكون تربيته ناقصة بالجهل الذي هو جناية على العقل ، أو فساد الأخلاق الذي هو جناية على النفس ، وهو بجهله وفساد أخلاقه يكون شراً على أولاد الناس يعاشرهم فيسري إليهم فسادهم ، وقلما تستطيع الأم أن تُربي الولد تربية كاملة مهما اتسعت معارفها . وكذلك المساكين لا تنتظم الهيئة الاجتماعية إلاً بالعناية بهم وصلاح حالهم فإن أهمل أمرهم الأغنياء كانوا بلاءً وويلاً على الناس .

وقلما ينظر الناس في المسكنة إلى غير العدم وصر الكف والمهم معرفة سبب ذلك فإن من الناس من يكون سبب عدمه وعوزه ضعفه وعجزه عن الكسب ، أو نزول الجوائح السماوية تذهب بماله من غير تقصير منه ، وهذا هو المسكين الحقيقي الذي تجب مواساته بالمال الذي يقع موقعاً من كفايته ، ومنهم العادم الذي ما عدم المال إلاً بالإسراف والتبذير والمخيلة والفخفة الباطلة ، ومنهم العادم الذي ما عدم المال إلاً لكسبه وإهماله للكسب طمعاً فيما في أيدي الناس واتكالاً عليهم ، أو بسلوكة فيه مسلك الغش والخيانة حتى يفضح سره ويظهر أمره فيحبط عمله ، فالمساكين على ضربين : مسكين معذور يساعد بالمال ينفقه أو يساعد على تحصيله بكسبه إن كان

قادراً على ذلك، ومسكين غير معذور يرشد إلى تقصيره، ولا يساعد على إسرافه وتبذيره، بل يدل على طرق الكسب، فإن اتعظ وقبل النصح، وإلا ترك أمره إلى أولي الأمر، والله بصير بالعباد، اهـ بتصرف وزيادة واختصار.

ثم قال تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ الجوار ضرب من ضروب القرابة فهي قرب بالنسب، وهو قرب بالمكان والسكن؛ وقد يأنس الإنسان بجاره القريب، ما لا يأنس بنسيبه البعيد، ويحتاجان إلى التعاون والتناصر ما لا يحتاج الأنساب الذين تناءت ديارهم. فإذا لم يحسن كل منهما بالآخر لم يكن فيهما خير لسائر الناس، وقد اختلف المفسرون في الجار ذي القربى والجار الجنب فقال بعضهم الأول هو القريب منك بالنسب والثاني هو الأجنبي لا قرابة بينك وبينه، وقال بعضهم الأول هو الأقرب منك داراً، والثاني من كان أبعد مزاراً، وقيل إن ذا القربى من كان قريباً منك ولو بالدين، والأجنبي من لا يجمعك به دين ولا نسب. وفي حديث ضعيف السند عند أبي نعيم والبزار عن جابر بن عبد الله (رض) قال قال رسول الله ﷺ: «الجيران ثلاثة: فجار له ثلاثة حقوق حق الجوار وحق القرابة وحق الإسلام، وجار له حقان حق الجوار وحق الإسلام، وجار له حق واحد حق الجوار» وثبت الأمر بالإحسان في معاملة الجار غير المسلم في أحاديث أخرى كأحاديث الوصايا المطلقة والوقائع المعينة كعيادته ﷺ لولد جاره اليهودي في الصحيح، وروى البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن عمر (رض) أنه ذبح له شاة فجعل يقول لغلامه: أهديت لجارنا اليهودي أهديت لجارنا اليهودي؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»^(١) فهذا دليل على أن ابن عمر فهم من الوصايا المطلقة في الجار أنها تشمل المسلم وغير المسلم وناهيك بفهمه وعلمه، ومن تلك الوصايا حديث أبي شريح الخزاعي في الصحيحين مرفوعاً «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره»^(٢) ورواه غيرهما عن غيره.

قال الأستاذ الإمام حدد بعضهم الجوار بأربعين داراً من كل جانب من الجوانب الأربعة والحكمة في الوصية بالجار، هي التي تعرفنا سر الوصية ومعنى الجوار، المراد بالجار من تجاوره ويتراءى وجهك ووجهه في غدوك أو رواحك إلى دارك فيجب أن

(١) أخرجه البخاري في الأدب باب ٢٨، ومسلم في البر حديث ١٤٠، ١٤١، وأبو داود في الأدب باب ١٢٣، والترمذي في البر باب ٢٨، وابن ماجه في الأدب باب ٤، وأحمد في المسند ٨٥/٢، ١٦٠، ٢٥٩، ٣٠٥، ٤٤٥، ٤٥٨، ٥١٤، ٣٢/٥، ٣٦٥، ٥٢/٦، ٩١، ١٢٥، ١٨٧، ٢٣٨.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٧٦، ٧٧، والدارمي في الأطعمة باب ١١، وأحمد في المسند ٤/٣١، ٤١٢/٥، ٣٨٤/٦، ٣٨٥.

تعامل من ترى وتعاشر بالحسنى فتكون في راحة معهم ويكونون في راحة معك اهـ، فهو يرى أن أمر الجوار لا يحدد بالبيوت والتحديد بالدور مروى عن الحسن وحدده بعضهم بأربعين ذراعاً والصواب عدم التحديد والرجوع في ذلك إلى العرف، والأقرب حقه أكد وإكرام الجار من أخلاق العرب قبل الإسلام وزاده الإسلام تأكيداً بالكتاب والسنة. ومن الإحسان بالجار الإهداء إليه ودعوته إلى الطعام وتعاهده بالزيارة والعيادة.

قال تعالى: ﴿وَالضَّالِّجِينَ بِالْجُنُبِ﴾ روي عن ابن عباس (رض) فيه قولان: الرفيق في السفر، والمنقطع إليك يرجو نفعك ورفدك. وروي عبد بن حميد عن عليّ كرم الله وجهه أنه المرأة، أي لأنها هي التي قضت الفطرة ونظام المعيشة أن تكون بجنب بعلمها وإذ كان الأصل في خطاب الشرع أن يكون للرجال والنساء جميعاً وإن كان بضمير المذكر للتغليب جاز أن نقول أن المراد بالمرأة الزوج ورجلها مثلها فيجب على كل منهما الإحسان بالآخر، ويحتمل أن يكون الإمام عبّر بلفظ الزوج المراد به الجنس فظن الراوي أنه يريد المرأة لأنها أحوج إلى إحسان بعلمها منه إلى إحسانها فرواه بالمعنى، وقال الأستاذ الإمام هو من صاحبه وعرفته ولو وقتاً قصيراً. وهذا القول أعم وأشمل من قول بعضهم إنه الرفيق في أمر حسن كتعلم وتصرف صناعة وسفر فإنه بقيد «ولو وقتاً قصيراً» يشمل صاحب الحاجة الذي يمشي بجانبك يستشيرك أو يستعينك وما كان أكثر هؤلاء الأصحاب عنده رحمه الله تعالى كان لا يكاد يتراءى للناس في طريق إلا وتراهم يوفضون إليه من كل نصب يمشون بجانبه مستشيرين أو مستعنين.

قال تعالى: ﴿وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ المشهور في تفسيره هنا المسافر والضيف وقلنا في تفسير آية: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ [البقرة: ١٧٥] هو المنقطع في السفر لا يتصل بأهل ولا قرابة كأن السبيل أبوه وأمه ورحمه وأهله، وقال الأستاذ الإمام هنا إنه من تبناه السبيل في غير معصية. أي السائح الرحالة في غرض صحيح غير محرم، والمتبادر أنه من لا يعرف إلا من الطريق أو في الطريق وإنما ضيقوا في تفسيره في آية مصارف الصدقات لأنهم لا يرون كل من عرف في الطريق مستحقاً للزكاة وأما الإحسان المطلق فالأمر فيه أوسع وهو مطلوب دائماً في كل شيء ومع كل أحد، كل شيء بقدره، وفي الحديث الصحيح «إن الله كتب الإحسان في كل شيء فإذا قتلتم فأحسوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة»^(١) الخ وهو في كتاب الصيد في صحيح مسلم فيما أذكر. وإنما جاءت الآية فيمن يتأكد الإحسان بهم والضيف والمسافر منهم وإن لم يكونا مستحقين للزكاة، والأمر بالإحسان بابن السبيل يتضمن الترغيب في السياحة والإعانة عليها وقد أهملها المسلمون في هذه العصور إلا قليلاً خيره أقل. وذكرت في هامش

(١) أخرجه الترمذي في الديات باب ١٤، والنسائي في الضحايا باب ٢٢، ٢٧.

تفسير هذه الكلمة من آية ﴿ليس البر﴾ في الجزء الثاني أن اللقيط يوشك أن يدخل في معنى ابن السبيل. واختار بعض أذكيا المعاصرين في رسالة له أن هذا هو المعنى المراد، واللفظ يتسع للقيط ولا سيما في باب الإحسان ما لا يتسع لغيره، وهو أولى وأجدر من اليتيم بما ذكرنا من الحكمة والفقہ في الأمر بالإحسان به، وإنما غفل جماهير المفسرين عن ذكره لندرة اللقطاء في زمن المتقدمين منهم، ولا حظ للمتأخرين من التأليف إلا النقل عنهم، لأنهم في الغالب قد حرموا على أنفسهم الاستقلال في الفهم لثلا يكون من الاجتهاد الذي تواطوا على القول بإقفال بابه، وانقراض أربابه، والرضى باستبدال الجهل به، فإن غير المستقل بفهم الشيء لا يسمى عالماً له كما هو بديهي وعليه إجماع علماء السلف.

وقد كثر في هذه الأزمنة اللقطاء ولولا عناية الجمعيات الدينية من الأوربيين بجمعهم وتربيتهم وتعليمهم لكان شرهم في البلاد مستطيراً، فلله در هؤلاء الأوربيين ما أشد عنايتهم بدينهم، ونفع الناس به بحسب اجتهادهم واستطاعتهم، ويا لله ما أشد غفلة المسلمين وجهل جماهيرهم بأنفسهم وبغيرهم فإنهم يزعمون أنهم أشد من الإفرنج عناية بدينهم وغيره عليه وعملاً به بل يزعمون أن الإفرنج قد تركوا الدين ألبتة، يستنبطون هذه النتيجة من بعض أحرارهم الغالين الذين يلقونهم فيسمعون منهم كلم الإلحاد، أو من السياسيين منهم الذين يزلزلون ثقتنا بالدين لما يجهل أكثرنا من المقاصد والأغراض، ونحن أحق الناس بتربية اللقطاء، وجميع أنواع البر والإحسان.

قال تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ أي وأحسنوا بما ملكت أيمانكم، من فتياكم وفتياتكم، وعبر في آية البر وفي آية الصدقات (٩: ٦١) بقوله: ﴿وفي الرقاب﴾ [التوبة: ٦١] أي تحريرها وهذا هو الإحسان الأتم الأكمل وهو من المالك يحصل بعقدهم، ومن غيره بإعانتهم على شراء أنفسهم دفعة واحدة أو نجوماً وأقساطاً وهو المعبر عنه بالمكاتبة، ودون هذا إحسان المالكين المعاملة إذا استبقوهم لخدمتهم وبينت السنة ذلك قولاً وعملاً ومنها أن لا يكلفوا ما لا يطيقون. وروى الشيخان وأبو داود والترمذي من حديث أبي ذر مرفوعاً «هم إخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم من العمل ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم عليه»^(١).

وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبالي ويؤكد في الوصية بهم في مرض

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٢، والعتق باب ١٥، والأدب باب ٤٤، ومسلم في الإيمان حديث ٣٨، ٣٩، ٤٠، وأبو داود في الأدب باب ١٢٤، والترمذي في البر باب ٢٩، وابن ماجه في الأدب باب ١٠، وأحمد في المسند ١٥٨/٥، ١٦١.

موته فكان ذلك من آخر وصاياه، ومنه ما رواه أحمد والبيهقي من حديث أنس قال كانت عامة وصية رسول الله ﷺ حين حضره الموت «الصلاة وما ملكت أيمانكم» حتى جعل يفرغها في صدره وما يفيض بها لسانه، فهل بعد هذه العناية من عناية، وهل بعد هذا التأكيد من تأكيد؟ قال الأستاذ الإمام: أوصانا الله تعالى بهؤلاء الذين يعدون في عرف الناس أدنى الطبقات لثلا نظن أن استرقاقهم يجيز امتهانهم ويجعلهم كالحوانات المسخرة، فبيّن لنا أن لهم حقاً في الإحسان كسائر طبقات الناس. والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ قال الأستاذ الإمام هذا تعليل أو بمنزلة التعليل لكل هذه الوصايا المتقدمة، والمختال هو المتكبر الذي يظهر على بدنه أثر من كبره في الحركات والأعمال، فيرى نفسه أعلى من نفوس الناس، وأنه يجب على غيره أن يتحمل من تيهه ما لا يتحملة هو منه، فالمختال من تمكنت في نفسه ملكة الكبر وظهر أثرها في عمله وشمائله فهو شر من المتكبر غير المختال، والفخور هو المتكبر الذي يظهر أثر الكبر في قوله كما يظهر في فعل المختال فهو يذكر ما يرى أنه ممتاز به على الناس تبجحاً بنفسه وتعريضاً باحتقار غيره. فالمختال الفخور مبغوض عند الله تعالى لأنه احتقر جميع الحقوق التي وضعها عز وجل وأوجبها للناس وعمي عن نعمه تعالى عليهم وعنايته بهم بل لا يجد هذا المتكبر في نفسه معنى عظمة الله وكبريائه لأنه لو وجدها لتأدب وشعر بضعفه وعجزه وصغاره فهو جاحد أو كالجاحد لصفات الألوهية التي لا تليق إلا بها ولا تكون بحق إلا لها.

فمن فتن نفسه وحاسبها علم أنه لا يعينه على القيام بعبادة الله تعالى ويظهره من نزغات الشرك به ومنازعتة في صفاته ويسهل عليه القيام بوصاياه هذه وبغيرها إلا سكون النفس ومعرفتها قدرها ببراءتها من خلق الكبر الخبيث الذي تظهر آثار تمكنه ورسوخه بالخيلاء والفخر. إن المختال لا يقوم بعبادة الله تعالى لأن عملاً ما لا يسمى عبادة إلا إذا كان صادراً عن الشعور بعظمة المعبود، وسلطانه الأعلى غير المحدود، ومن أوتي هذا الشعور خشع قلبه، ومن خشع قلبه خشعت جوارحه، فلا يكون مختالاً، إن المختال لا يقوم بحقوق الوالدين ولا حقوق ذوي القربى لأنه لا يشعر بما عليه من الحق لغيره، وإذا كان لا يقوم بحقوق الوالدين وفضلهما عليه ليس فوقه إلا فضل الله تعالى ولا بحقوق ذوي القربى وهم بمقتضى النسب في طبقتهم، فهل يرى نفسه مطالباً بحق ما لليتيم الضعيف، أو للمسكين الأسيف، أو للجار القريب أو البعيد، أو للصاحب النبيه أو المغمول^(١)، أو لابن السبيل المعروف أو المجهول؟

(١) المغمول: هو الخامل.

كلا إن هذا رجل مفتون بنفسه، مسحور في عقله وحسه، فلا يرجى منه البر والإحسان، وإنما يتوقع منه الإساءة والكفران، اهـ بتصرف وزيادة.

وأقول ليس من الكبر والخيلاء أن يكون المرء وقوراً في غير غلظة، عزيز النفس مع الأدب والرقّة، حسن الثياب بلا تطرس^(١) ولا ابتغاء شهرة، روى مسلم وأبو داود والترمذي من حديث ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر» فقال رجل إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة فقال ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمص الناس»^(٢) واطر الحق رده استخفافاً به وترفعاً أو عناداً، وغمص الناس وغمطهم احتقارهم والازدراء بهم. وروى الطبراني وابن مردويه عن ثابت بن قيس بن شماس قال كنت عند رسول الله ﷺ فقرأ هذه الآية فذكر الكبر وعظمه فبكى ثابت فقال له رسول الله ﷺ: «ما يبكيك» فقال يا رسول الله إني لأحب الجمال حتى أنه ليعجبني أن يحسن شرك نعلي، قال: «فأنت من أهل الجنة إنه ليس بالكبر أن تحسن راحلتك ورحلك ولكن الكبر من سفه الحق وغمص الناس» وروى أبو داود من حديث أبي هريرة أن رجلاً جميلاً أتى النبي ﷺ فقال: إني أحب الجمال وقد أعطيت منه ما ترى حتى ما أحب أن يفوقني أحد بشراك نعل فمن الكبر ذلك؟ قال ﷺ: «لا ولكن الكبر من بطر الحق وغمص الناس»^(٣).

ومن الخيلاء إطالة الثياب وجر الأذيال بطراً ومنه مشية المرح فترى الشاب يتمطى ويمرح ويأرن كالمهر أو العجل ويضرب برجليه الأرض ﴿ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾ [الإسراء: ٣٧] ولكن يجوز ذلك في الحرب ومثله التعليم العسكري. والفخور كثير الفخر يعد مناقبه ويزكي نفسه تعاضماً وتطاولاً على الناس وتعريضاً بنقصهم وتقصيرهم عن بلوغ مداه. والجمع بين هاتين الخلتين - الخيلاء وكثرة الفخر - هو التناهي في الكبرياء والعتو على الله تعالى باحتقار خلقه والامتناع من الإحسان إليهم بالقول والعمل بدلاً من الفخر والزهو عليهم بالقول والعمل ولاسيما أصحاب تلك الحقوق المؤكدة والأحاديث في ذلك كثيرة، وكانوا يتفاخرون في الجاهلية بأبائهم فنهوا عن ذلك في الأحاديث نهياً صريحاً فتركوه، والفخر في الشعر إذا أريد به الترغيب في الفضيلة فلا بأس به وإلا كان مذموماً.

(١) المتطرس: المتأنق.

(٢) أخرجه بلفظ: «الكبر بطر الحق وغمط الناس» مسلم في الإيمان حديث ١٤٧. وأخرجه بلفظ: «الكبر من بطر الحق وغمص الناس» الترمذي في البر باب ٦١، وأخرجه بلفظ: «الكبر من بطر الحق وغمط الناس» أبو داود في اللباس باب ٢٦.

(٣) راجع التخريج السابق.

ثم إنه تعالى بين حال هؤلاء المتكبرين بقوله: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ روى ابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر بسند صحيح عن ابن عباس قال كان كردم بن زيد حليف كعب بن الأشرف وأسامة بن حبيب ونافع بن أبي نافع وبحري بن عمرو وحبي بن أخطب ورفاعة بن زيد بن التابوت (كلهم من اليهود) يأتون رجلاً من الأنصار يتنصحنون لهم فيقولون لهم لا تنفقوا أموالكم فإننا نخشى عليكم الفقر في ذهابها ولا تسارعوا في النفقة فإنكم لا تدرُونَ ما يكون. فأنزل الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ وروى ابن حميد وغيره عن قتادة أنه قال في الآية هم أعداء الله تعالى أهل الكتاب بخلوا بحق الله تعالى عليهم وكنتموا الإسلام ومحمداً ﷺ يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل.

وبناء على هاتين الروايتين جعل المفسر (الجلال) الآية كلاماً مستأنفاً في اليهود، فجعل الذين يبخلون مبتدأ خبره محذوف تقديره لهم وعيد شديد، والظاهر أنه بدل من قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ مَخْتَالًا﴾ أو صفة له على القول بوقوع الموصول موصوفاً وعليه الزجاج، وقيل إنه منصوب أو مرفوع على الذم، وأقرب منه ومن قول الجلال أنه خبر لمبتدأ محذوف أي هم الذين يبخلون ويأمرُونَ الناس بالبخل. والبخل بضم فسكون وبه قرأ الجمهور وبالتحريك وبه قرأ حمزة والكسائي وقرئ بضمين وفتح وسكون وهما لغتان أيضاً.

الأستاذ الإمام: قال المفسر يبخلون بما آتاهم الله من العلم والمال وهم اليهود. وهما قولان فمن خص البخل بالبخل بالعلم جعل الكلام في اليهود ومن قال هو البخل بالمال لم يجعله في اليهود فالمفسر جمع بين القولين وخص الكلام باليهود واضطر لأجل ذلك إلى قطع الكلام وجعل ﴿الَّذِينَ﴾ مبتدأ خبره محذوف وإن لم يوجد في الكلام ما يدل عليه، ولمن يحمل الكلام على اليهود مندوحة عن هذا القطع إلى أهون منه وهو القطع من ابتداء قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ﴾ الخ ومن العجيب أن مثل ابن جرير الطبري حمل الكلام على اليهود كأنه تعالى بعد تلك الأوامر بالإحسان ختم الكلام بقوله إن الله لا يحب اليهود، وما هذا بأقرب إلى البلاغة من القطع الأول، وأعجب من قول ابن جرير تعليقه إياه بأنه لا يوجد في الناس أمة تأمر الناس بالبخل على أنه دين فتعين أن يكون المراد بالبخل بالبخل بغير المال. وكان ابن جرير لم يخبر الناس فإن من طبيعة البخيل الأمر بالبخل بحاله ومقاله ليسهل على نفسه خلقه الذميمة ويجد له فيه أقراناً وأمثالاً. وذكر الأستاذ أن من الناس من أمره بالبخل مراراً، وإن أمرهم كان يؤثر في نفسه أحياناً، حتى أنه ربما رد يده بالدراهم إلى جيبه بعد إخراجها إذا كان للبخيل المنفر شبهة قوية كقوله إن هذا غير مستحق فأعطاؤه

إضاعة وإذا وضع ما يراد إعطاؤه إياه في موضع كذا يكون خيراً وأولى، وأقول إن هذا وقع لي أيضاً حتى في هذا الأسبوع الذي أكتب فيه وأنا في القسطنطينية، وليس لدي الآن تفسير ابن جرير فأراجع عبارته فإني أرى العجب العجيب فيما نقله عنه الأستاذ هو مخالفته للرواية التي نقلتها آنفاً عن بعض التفاسير في سبب النزول وهي مروية عنه وعن ابن إسحاق وابن المنذر، والذم على الأمر بالبخل لا يتوقف على الأمر به باسم الدين فليراجع من شاء، وليتذكر القارئ ما نبهنا عليه من قبل في سبب النزول وهو أنهم يذكرون فيه الحوادث التي اقترنت بزمن نزول الآية إذا كانت تناسبها وإن لم تكن الآية نزلت في الحادثة التي ذكروها خاصة بأن تكون نزلت في سياق هي متممة له، ولكن الراوي رأى أنها تتناول تلك الحادثة، أو ظن أنها نزلت فيها خاصة، وقد يكون مخطئاً في اجتهاده لمنافاة ذلك لأسلوب القرآن البليغ ولنعد إلى سياق الأستاذ الإمام في الآية قال ما مثاله:

المتعين في السياق أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ مَخْتَالاً فَخوراً﴾^١ تعليل لما قبله، وإن قوله: ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ﴾^٢ الخ وصف لمن كان مختالاً فخوراً أو بدل منه ولم يذكر ما يبخلون به فيخصه بالمال لأن الإحسان بالوالدين وذوي القربى وما عطف عليهم في الآية لم يكن مراداً به الإحسان بالمال فقط كما علم مما تقدم بل منه الإحسان بالقول والمعاملة، فالمراد بالبخل البخل بذلك الإحسان المأمور به فهو أعم من البخل بالمال فيشمل البخل بليين الكلام وإلقاء السلام والنصح في التعليم، وبالنفس لإنقاذ المشرف على التهلكة، وكذلك كتمان ما آتاهم الله من فضله يشمل كتمان المال وكتمان العلم، وجيء به بعد الأول لتوبيخ أهله، وبيان أنهم لا حق لهم فيه، ويجوز أن يخص البخل بإمسك المال، ويجعل الكتمان عاماً شاملاً لما عداه من أنواع الإحسان، فالكلام في الإحسان، والمقصرون فيه إنما يقصرون بعلة الخيلاء والفخر، اللذين هما مظهر الترفع والكبر، فهو يبين لنا أن من كان ملوث النفس بتلك الرذيلة لا يكون محسناً، لأن الكبر يستلزم جحود الحق، ولا سيما إذا ظهرت آثاره بالقول والعمل، وجحود الحق يستلزم منعه ومنعه هو البخل، فبين أن الملوئين بذلك الخلق الذي يبغض الله صاحبه ولا يحبه (وهو الكبر البين أثره) يبخلون بما أمروا به من الإحسان ويأمرون الناس بالبخل إما بلسان المقال وإما بلسان الحال بأن يكونوا قدوة سيئة في ذلك، ويكتمون نعم الله تعالى عليهم بإنكارها وعدم الشكر عليها بالإنفاق منها ولذلك توعدهم بقوله: ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً﴾^٣ أي وهبنا لهم بكبرهم وكفرهم، وبخلهم وعدم شكرهم، عذاباً ذا إهانة يجمع لهم فيه بين الألم والمهانة والذلة جزاء كبرهم وقال للكافرين ولم يقل لهم للإيذان بأن هذه الأخلاق والأعمال إنما تكون من الكفور، لا من المؤمن الشكور.

﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ قال الأستاذ: الرئاء ويخفف فيقال الرياء مصدر راءى كالمراءة، والجمله عطف على الذين يبخلون وأعيد الموصول للدلالة على المغايرة في الأصناف كقوله: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة﴾ [آل عمران: ١٣٥] من سورة آل عمران، أي أن مانعي الإحسان من أهل الفخر والخيلاء صنفان صنف يبخلون ويكتمون فضل الله عليهم وصنف يبذلون المال لا شكراً لله على نعمته واعترافاً لعباده بحقوقهم، بل ينفقونها رثاء الناس أي مرئيين لهم يقصدون أن يروهم فيعظموا قدرهم، ويحمدوا فعلهم، فالمرائي لا يقصد بإنفاقه إلا الفخر على الناس بكبريائه، وإشراع الطريق لخيلائه، فإنفاقه أثر تلك الملكة الرديئة.

والكبرياء كما تكون من شيء في نفس الشخص، تكون أيضاً بما يكون له من المال والعرض. فإنك لترى الرجل يمشي ينظر إلى عطفيه ويفكر في نفسه هل هو محل الإعجاب والتعظيم من الناس أم لا (والمرجح عنده نعم على لا) وشر هذا دون شر البخيل فإن هذا يحمل الناس على قبول اختياله وفخره في مقابلة شيء يبذله لهم فكأنه رأى لهم شيئاً من الحق عليه وهو بدل التعظيم والثناء الذي يطلبه برثائه، وأما البخيل فقد بلغ من احتقاره للناس واختياله وفخره عليهم أن لا يرى لهم عليه حقاً ما فهو يكلفهم تعظيمه ومدحه لأجل ماله - وماله في الصندوق مكتوم عنهم - فهو شر من المرائي بلا شك، ولذلك قدم ذكر البخلاء اهتماماً بهم لأنهم أعرق في تلك الرذيلة وآثارها. والمرائي في الحقيقة بخيل لا يرى لأحد عليه حقاً ولكنه يتوهم أنه صاحب الفضل على الناس ولذلك يخصص ببذله في الغالب من لا حق لهم عنده ويبخل على أرباب الحقوق المؤكدة حتى على زوجته وولده وخادمه، وعلى الأقربين حتى الوالدين، ولا يتحرى في إنفاقه مواضع النفع العام ولا الخاص وإنما يتحرى مواطن التعظيم والمدح وإن كان الإنفاق هنالك ضاراً كالمساعدة على الفسق أو الفتن، هو تاجر يشتري تعظيم الناس له وتسخيرهم لقضاء حاجته والقيام بخدمته.

أقول: إن ما بينه الأستاذ الإمام هنا هو الرياء الحقيقي الممقوت عند الله وعند خيار عباده ويقول علماء الأخلاق الدينية أن للرياء أنواعاً ومراتب وإن منها أن يبذل المال لمستحقه امتثالاً لأمر الله تعالى وقياماً بالحق وإيثاراً للخير وقد يخفيه ولكنه يحب أن يحمد على ذلك إذا عرف، ويعدون الرياء من الشرك الخفي ويقولون أن منه ما هو أخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، كهذا المثال الذي ذكرناه، وإنما هذا من قبيل ما يحاسب عليه أنفسهم الصديقون، ويقال في مثله حسنات الأبرار سيئات المقربين، والحق أن من جاء بالإحسان لأنه إحسان فهو مرضي عند الله نافع للناس، فلا يضيره حبه أن يحمد بما فعل، وإن كان عدم المبالاة بذلك لذاته أكمل، وقد بينت ذلك بالتفصيل في تفسير ﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما

﴿أتوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] الآية فراجعه في الجزء الرابع من التفسير، أو في المنار.

الأستاذ الإمام: ثم وصف الله تعالى هؤلاء المجرمين المرثيين بقوله: ﴿وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ وهو من عطف السبب على المسبب والعلة على المعلول، ذلك بأن المرثي يثق بما عند الناس ما لا يثق بما عند الله، ويرجح التقرب إليهم على التقرب إليه، ويؤثر ما عندهم من المدح وتوقع النفع، على ما أعده الله في الآخرة على الإيمان وعمل الصالحات، فالله في نظره المظلم أهون من الناس، فهل يعد مثل هذا مؤمناً بالله إيماناً حقيقياً مؤمناً باليوم الآخر كما يجب؟ أم يكون إيمانه تخيلاً كتخييل الشعراء، وقولاً كقول الصبيان: والله ما فعلت كذا. فالواحد منهم ينطق باسم الله ويؤكد باسمه الكريم الكلام وهو لا يعرف الله وإنما يسمع الناس يقولون قولاً فيقلدهم بما يحفظ منه، لا يعرف أنه هو موجد الكائنات، الناقد علمه وقدرته بما في الأرض والسماوات، فهل يكون مثل هذا مؤمناً بالله واليوم الآخر؟ كلاً إنه لو كان مؤمناً باليوم الآخر موقناً بأن له هنالك حياة أبدية لا نهاية لها، لما فضل عليها عرض هذه الحياة القصيرة التي لا قيمة لها.

ومن آيات الفرق بين المخلص والمرثي أن المرثي يلتمس الفرص والمناسبات للفخر والتبجح بما أعطى وما فعل والمخلص قلما يتذكر عمله أو يذكره إلا لمصلحة كأن يرغب بعض الناس في البذل فيقول للغني مثلاً إنني على فقري أو على قدر حالي قد أعطيت في مصلحة كذا كذا درهماً أو ديناراً فاللائق بك أن تبذل كذا.

وأقول: إن من شأن الكافر الذي لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر أن لا يبذل مالاً ولا يعمل عملاً صالحاً إلا بقصد الرياء والسمعة لأنه ليس له وراء حظوظ هذه الدنيا أمل ولا مطلب والمؤمن ليس كذلك فإن وقع الرياء من مؤمن فإنما يقع من ضعيف الإيمان قليلاً ولا يكون كل عمل المؤمن كذلك بل يكون ذلك إماماً يندم عليه صاحبه ويسرع إلى التوبة، وإلا كان كافراً مجاهرأ، أو منافقاً مخادعاً، وسيأتي شيء من تحقيق هذا البحث في تفسير قوله تعالى في هذه السورة: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ أي إن الحامل لأولئك المتكبرين على ما ذكر هو وسوسة الشيطان التي عبر عنها في آية البقرة بقوله: ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء﴾ [البقرة: ٢٦٨] فبين أن هؤلاء قرناء الشيطان وهو بنس القرين فعلم أن حالهم في الشر كحال الشيطان، ولن يصرح بالمقصد بل اكتفى بدم من كان الشيطان قريناً له وهذا من الإيجاز الذي لا يجده

الإنسان في غير القرآن، قال الأستاذ الإمام: أقول وفي الآية تنبيه إلى تأثير قرناء المرء في سيرته وما ينبغي من اختيار القرين الصالح على قرين السوء، وتعرض بتفسير أولئك الأنصار من مقارنة أولئك اليهود الذين كانوا ينهونهم عن الإنفاق في سبيل الله وبيان أنهم شياطين يعدون الفقر، وينهون عن العرف ويأمرون بالنكر، والقرين الصالح من يكون عوناً لك على الخير مرغباً لك فيه، منفراً لك بنصحه وسيرته عن الشر مبعداً لك عنه، مذكراً لك بتقصيرك، مبصراً إياك بعيوب نفسك، وكم أصلح القرين الصالح فاسداً، وكم أفسد قرين السوء صالحاً.

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ﴾ قال الأستاذ الإمام ما مثاله مع زيادة وإيضاح: أي ما الذي كان يصيبهم من الضرر لو آمنوا وأنفقوا، وهذا الكلام موجه إلى جميع المكلفين المخاطبين بالقرآن. وكان أكثر العرب يؤمنون قبل البعثة بالله تعالى وكونه هو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما ومنهم من كان يؤمن بحياة أخرى بعد الموت وكانوا مع ذلك مشركين وإيمانهم على غير الوجه الصحيح، وكذلك أهل الكتاب كانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولكن الشرك كان قد تغلغل فيهم أيضاً، فالمراد بالإيمان الصحيح مع الإذعان الذي يظهر أثره في العمل، و«لو» على معناها وجوابها محذوف دل عليه ما قبله من الاستفهام والكلام مسوق مساق التعجب من حالهم في إنفاق المال وعمل الإحسان لوجه الله عز وجل وابتغاء رضوانه وثوابه في الآخرة، والمراد من التعجب إثارة عجب الناس من حالهم إذ لو أخلصوا لما فاتتهم منفعة الدنيا، ولفازوا مع ذلك بسعادة العقبى، وكثيراً ما يفوت المرائي غرضه من التقرب إلى الناس وامتلاك قلوبهم وتسخيرهم لخدمته أو الشناء عليه ويفوز بذلك المخلص الذي يخفي العمل من حيث لا يطلبه ولا يحتسبه، ففي هذه الحالة يكون للمخلص سعادة الدارين، ويرجع المرائي بخفي حنين، بل يكون قد خسر الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين، فجهل المرائين جدير بأن يتعجب منه لأنه جهل بالله وجهل بأحوال الناس، ولو آمنوا وأخلصوا وأحسنوا ووثقوا بوعد الله ووعيده لكان هذا الإيمان كنز سعادة لهم، فإن من يحسن موقناً أن المال والجاه من فضل الله على العبد وأنه ينبغي أن يتقرب بهما إليه تعلقاً بهمته فتتهون عليه المصاعب والنوائب، ويكون هذا الإيمان الصحيح عوضاً له من كل فائت، وسلوى في كل مصاب، وفاقد الإيمان الحقيقي عرضة للغم واليأس من كل خير عند ما يرى خيبة أمله وكذب ظنه في الناس فإذا وقع في مصاب عظيم كفقد المال ولا سيما إذا ذهب كل ماله وأمسى فقيراً ولم ينقذه الناس ولا بالوا به فإن الغم والقهر ربما أماتاه جزعاً لا صبراً، وربما بخع نفسه وانتحر بيده، ولذلك يكثر الانتحار من فاقد الإيمان.

وأما المؤمن فإن أقل ما يؤتاه في المصائب هو الصبر والسلوى فيكون وقع

المصيبة على نفسه أخف، وثواء الحزن في قلبه أقل، وأكثره أن تكون المصيبة في حقه رحمة، وتتحول النعمة فيها نعمة، بما يستفيد فيها من الاختبار والتمحيص، وكمال العبرة والتهديب، (أقول وقد بينا هذا في تفسير آيات من سورة آل عمران ولا سيما قوله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن﴾ [آل عمران: ١٣٧] إلى الآية ١٤١ فراجع من جزء التفسير الرابع مع ما في معناها. وقال بعضهم في تفسير: ﴿وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾ [لقمان: ٢٠] إن النعم الباطنة هي المصائب التي يستفيد منها المؤمن زيادة الإيمان والاعتبار) على أن المؤمنين المحسنين المخلصين يكونون أبعد عن النوائب والمصائب من غيرهم، وقد يتلي الله المؤمن ويمتحن صبره فيعطيه إيمانه من الرجاء بالله تعالى ما تخالط حلاوته مرارة المصيبة حتى تغلبها أحياناً، وإن من الناس من يعظم رجاؤه بالله وصبره على حكمه ورضاه بقضائه واعتقاده أنه ما ابتلاه إلا ليربيه ويعظم أجره حتى أنه ليأنس بالمصيبة ويتلذذ بها وهذا قليل نادر ولكنه واقع.

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ أتى بهذه الجملة بعد ما تقدم لتنبية المؤمن على الاكتفاء بعلم الله تعالى بإنفاقه وعدم مبالاته بعلم الناس، فهو الذي لا ينسى عمل عامل ولا يظلمه من أجره عليه شيئاً وهو الذي يسخر القلوب لمن شاء قال الأستاذ الإمام لو لم ينزل في معاملة الناس بعضهم لبعض إلا هذه الآيات ﴿واعبدوا الله﴾ - إلى قوله - ﴿عليماً﴾ لكانت كافية لهداية من له قلب يشعر وعقل يفكر، ثم أخذ يبين تقصير المنتسبين إلى الإسلام في اتباع هذه الأوامر وذكر من حال الناس في معاملة الوالدين والأقربين والجيران واليتامى والمساكين ما يتبرأ منه الإسلام، وكل ما ذكره مشاهد معروف وأين المعتبرون المتعظون.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ يَوْمَ يُؤْذَى الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾﴾

قال البقاعي في نظم الدرر مبيناً وجه اتصال الآية الأولى بما قبلها: ولما فرغ من توبيخهم قال معللاً له: «إن الله» الخ وقال الرازي اعلم أن تعلق هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وماذا عليهم لو آمنوا﴾ الخ فكأنه قال فإن الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الإيمان والطاعة اهـ.

وقال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى: بعد ما بين تعالى صفات المتكبرين وسوء حالهم وتوعدهم على ذلك أراد أن يزيد الأمر تأكيداً ووعيداً فبين أنه لا يظلم أحداً من العاملين بتلك الوصايا قليلاً أو كثيراً بل يوفيه حقه بالقسطاس المستقيم، فالآية تتميم لموضوع الأوامر السابقة وترغيب للعاملين في الخير كما قال في سورة الزلزلة: ﴿فمن

يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴿ [الزلزلة: ٧] الخ فمن سمع هذه الآية تعظم رغبته في الخير ورجاؤه في الله تعالى .

قال: وللعابثين بالكتاب وبعقائد الناس كلام في الآية أقاموه على أساس مذاهبهم فمن ذلك قول المعتزلة أنه يجوز الظلم على الله تعالى (عقلاً) لأنه لو لم يكن جائزاً لما تمدح بنفيه ورد عليهم الآخرون بأنه تعالى نفى عن نفسه السنة والنوم وأنتم متفقون معنا على استحالة ذلك عليه فردوا عليهم بأن نفى الظلم كلام في أفعاله ونفي النوم كلام في صفاته وفرق بينهما - وهذا كله من الجدل الباطل والهذيان، وإدخال الفلسفة في الدين بغير عقل ولا بيان، ومثله قول بعض المنتسبين إلى السنة بجواز تخلف الوعيد ولا يعد ذلك ظلماً لأن الظلم لا يتصور منه تعالى وبلغ بهم الجهل من تأييد هذا الرأي إلى تجويز الكذب على الله تعالى وجعلوا هذا نصراً للسنة . والذي قذف بهؤلاء في هذه المهاوي هو الجدل والمراء لتأييد المذاهب التي تقلدوها والتزام كل فريق تفنيد الآخر وإظهار خطأه لا طلب الحق أينما ظهر . ولهم مثل هذه الجهالات الكثير البعيد عن كتاب الله ودينه كقول المعتزلة أن بعض الأشياء حسن لذاته وبعضها قبيح لذاته ويجب على الله تعالى أن يفعل الأصالح من الأمرين الجائزين وكقول بعض من لم يفهم مسألة أفعال العباد بما يدل على جواز العبث على الله تعالى وكل هذا جهل .

قال: والذي يفهم من الآية أن هناك حقيقة ثابتة في نفسها وهي الظلم وأن هذا لا يقع من الله تعالى لأنه من النقص الذي يتنزه عنه وهو ذو الكمال المطلق والفضل العظيم، وقد خلق للناس مشاعر يدركون بها وعقولاً يهتدون بها إلى ما لا يدركه الحس، وشرع لهم من أحكام الدين وآدابه ما لا تستقل عقولهم بالوصول إلى مثله في هدايتهم وحفظ مصالحهم وجعل فوائد الدين وآدابه سائقة إلى الخير صارفة عن الشر لتأييدها بالوعد والوعيد فمن وقع بعد ذلك فيما يضره ويؤذيه وترتبت عليه عقوبته كان هو الظالم لنفسه لأن الله لا يظلم أحداً .

قال: ونفي الظلم مهنا على إطلاقه يشمل المؤمن والكافر والذرة فيه عبارة عن منتهى الصغر في الأجسام وقيل الذر الهباء وقيل النمل الصغير الأحمر أو الذرة رأس النملة الصغيرة . وأظهر من هذه الآية في العموم ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ الخ وقد قدر مفسرنا (الجلال) في الآية هنا ﴿أحداً﴾ للإشارة إلى العموم . ولكن ورد في الكافرين ما يدل على أنه لا أثر لعملهم في الآخرة كقوله: ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾ [الكهف: ١٠٥] وقد قال بعضهم في الجمع أن الله يجازيهم على أعمالهم في الدنيا وهذا تأويل لا يأتي في سورة الزلزلة لأن الكلام فيها خاص بيوم القيامة . وقال بعضهم غير ذلك كل يحمل الآية على مذهبه كما هي عادة المقلدين في جعل مذاهبهم

أصلاً والقرآن العزيز فرعاً يحمل عليها ولو بالتأويل السقيم والتحريف البعيد .

قال : ومن العجب أن يقول قائل بهذه التأويلات وقد ورد في الأحاديث المسلمة عند قائلها أن بعض المشركين يخفف عنه العذاب بعمل له : حاتم بكرمه وأبو طالب بكفالتة النبي ونصره إياه - بل ورد حديث بالتخفيف عن أبي لهب لعتقه ثوية حين بشرت بالنبي ﷺ هذا وأبو لهب هو الذي نزل فيه ﴿تبت يدا أبي لهب وتب﴾ [المسد : ١] الخ السورة فالمعنى الصحيح إذن للآيات هو أن الله لا يقيم وزناً للمشرك في مقابلة شركه بمعنى أنه لا يقابل الشرك عمل صالح فيمحوه بل الأعمال الصالحة بإزاء الشرك هباء ولكن المشرك العاصي أشد عذاباً من المشرك المحسن . ولا يعقل أن يكون المحسن والمسيء عنده تعالى سواء فإن هذا من الظلم المنفي بلا شك .

أقول : المثقال - مفعال من الثقل - المقدار الذي له ثقل مهما قل ، وأطلق على المعيار المخصوص للذهب وغيره وهو معروف . والذرة أصغر ما يدرك من الأجسام كما اختار الأستاذ الإمام وما أطلق على النملة وعلى رأسها وعلى الخردلة وعلى الدقيقة من دقائق الهباء - وهو ما يظهر في نور الشمس الداخل من الكوى - إلا لبيان مكان صغر هذه الأشياء ولذلك روي عن ابن عباس في الذرة روايتان مختلفتان روي عنه أنها رأس النملة وروي عنه أنه أدخل يده في التراب ثم نفخ فيه فقال كل واحدة من هؤلاء ذرة . وروي أن ابن مسعود قرأ : إن الله لا يظلم مثال نملة وقد بينا من قبل أن مثل هذه القراءة لا يقصد بها القرآن وإنما يقصد بها التفسير .

والظلم معناه في الأصل النقص كما قال تعالى في سورة الكهف : ﴿كلتا الجنتين أتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً﴾ [الكهف : ٣٣] فمعنى قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ إن الله تعالى لا ينقص أحداً من أجر عمله والجزاء عليه شيئاً ما وإن صغر كذرة الهباء بل يوفيه أجره . ولا يعاقبه بغير استحقاق للعقوبة وقد بينا معنى نفي الظلم عن الباريء في مواضع من التفسير ومن المنار منها تفسير : ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾ [آل عمران : ١١٧] فيراجع من جزء التفسير الرابع ومنها تفسير : ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وإن الله ليس بظلام للعبيد﴾ [آل عمران : ١٨٢] فيراجع في ص ٢٦٦ وتفسير : ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ [آل عمران : ١٩٢] في ذلك الجزء أيضاً . ولا أذكر غيرها الآن . ومما يوضح هذا المعنى في التفسير الكلام في الجزء وموازن الأعمال . ولا تفهم هذه الآية حق الفهم إلا باستبانة ما حققناه غير مرة في معنى الجزاء وكون الثواب والعقاب تابعين لتأثير أعمال الإنسان في نفسه بالتزكية أو التدسية والقرآن يفسر بعضه بعضاً ويؤيد بعضه بعضاً وما أخطأ كثير من العلماء في فهم كثير من الآيات إلا لذهولهم عن مقارنة الآيات المتناسبة بعضها ببعض واستبدالهم بذلك تحكيم الاصطلاحات والقواعد التي وضعها علماء مذاهبتهم وإرجاع الآيات إليها

وحملها عليها فهذا يستشكل نفى الظلم عن الله عز وجل لأن العبيد لا يستحقون عنده شيئاً من الأجر فيكون منعه أو النقص منه ظلماً ثم يجيب عن ذلك بأنه بالنسبة إلى الوعد فهو قد وعد بإثابة المحسن وأوعد بعقاب المسيء ثم جعلوا جواز تخلف الوعد أو الوعيد محل بحث وجدال أيضاً، وهذا يقول إن إثابة المحسن وعقاب المسيء أمر حسن في ذاته موافق للحكمة فهو واجب عليه تعالى أو واجب في حقه كما يجب له كل كمال ويستحيل عليه كل نقص فقام الآخرون يجادلونهم على لفظ يجب عليه ولعلمهم قالوا يجب له فحرفوها ومهما قالوا فالمقصد واحد وهو إثبات الكمال لله تعالى وتنزيهه عن النقص وأكثر الجدل الذي أهلك المسلمين وفرقهم شيعاً وأذاق بعضهم بأس بعض كان مبنياً على المشاحة في الألفاظ والاصطلاحات. وكتاب الله ودينه يتبرأ من ذلك وينهى عنه. ومن فهم من مجموع القرآن ما قررناه مراراً في مسألة الجزاء يفقه معنى نفى الظلم عليه تبارك اسمه وتعالى جده فلكل عمل أثر في نفس العامل يرفع نفسه بالحق والخير إلى عليين، أو يهبط بها إلى سافلين، ولذلك درجات ومثاقيل مقدره في نفسها لا يحيط بدقائقها إلا من أحاط بكل شيء علماً.

﴿وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُمْضِعْهَا﴾ أقول أي أنه تعالى لا ينقص أحداً من أجر عمله مثقال ذرة ولكنه يزيد للمحسن في حسنته فإن كانت الذرة التي عملها العامل سيئة كان جزاؤها بقدرها وإن كانت حسنة يضاعفها له الله تعالى عشرة أضعاف أو أضعافاً كثيرة كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وفي معناها آيات وقال: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة﴾ [البقرة: ٢٤٤] وقرأ ابن كثير ﴿وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً﴾ برفع حسنة أي وإن توجد حسنة يضاعفها. وقرأ ابن كثير وابن عامر ويعقوب وابن جبير «يضعفها» بتشديد العين من التضعيف وهو بمعنى المضاعفة. وردوا قول أبي عبيدة أن ضاعف يقتضي مراراً كثيرة وضعف يقتضي مرتين.

﴿وَيُؤْتِي مِنْ لَدُنْهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ يعني أن فضله تعالى أوسع أن يضاعف للمحسن حسنته فقط بأن لا يكون عطاؤه إلا في مقابلة الحسنات بل هو يزيد المحسنين من فضله ويعطيهم من لده أي من عنده لا في مقابلة حسناتهم أجراً عظيماً أي عطاء كبيراً. قالوا أنه سمي هذا العطاء أجراً وهو لا مقابل له من الأعمال لأنه تابع للأجر على العمل فسمي باسمه من قبيل مجاز المجاورة. ولعل نكتة هذا التجوز هي الإيدان بأن هذا العطاء العظيم لا يكون لغير المحسنين فهو علاوة على أجور أعمالهم والعلاوة على الشيء تقتضي وجود ذلك الشيء فلا مطمع فيها للمسيئين الذين غلبت سيئاتهم المفردة على حسناتهم المضاعفة، فما قولك بالمشركين الذين طمست حسناتهم في ظلمة شركهم والعياذ بالله تعالى. والظاهر أن هذا الأجر العظيم هو النعيم الروحاني

برضوان الله الأكبر وقد تقدم الكلام فيه غير مرة فراجعه في مظانه .

ومن مباحث اللفظ في الآية حذف النون في قوله: «وإن تك» فإن أصلها «تكن» فحذفت النون للتخفيف سماعاً وعللوه بتشبيهها بحروف العلة من حيث الغنة والسكون. «ولدن» بمعنى عند وقال بعضهم إن لدن أقوى في الدلالة على القرب من عند فلا يقال لديّ مال إلا إذا كان حاضراً، ويقال عندي مال وإن كان غائباً .

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ قال الأستاذ الإمام: بعد ما جاء بالوعد والوعيد في الآية السابقة جاء بهذه الآية معطوفة بالفاء فهو يقول إذا كان الله لا يضيع من عمل عامل مثقال ذرة فكيف يكون حال الناس إذا جمعهم الله وجاء بالشهداء عليهم وهم الأنبياء فما من أمة إلا ولها بشير ونذير .

هذه الشهادة هي التي غفل عنها الناس وبكى لها النبي ﷺ إذ أمر بعض الصحابة بأن يقرأ عليه شيئاً من القرآن وهو ﷺ أعلم الناس بالقرآن .

هذه الشهادة يوم يجمع الله الناس مع أنبيائهم هي عبارة عن مقابلة عقائدهم وأخلاقهم وأعمالهم بعقائد الأنبياء وأعمالهم وأخلاقهم .

تعرض أعمال كل أمة على نبيها لا فرق بين اليهود والنصارى والمسلمين وسائر أتباع الأنبياء فمن شهد لهم نبيهم بعد معرفة أعمالهم وظهورها بأنهم على ما جاء به وعمل وأمر الناس بالعمل به فهم الناجون .

إن كل أمة من أتباع الأنبياء تدعي اتباع نبيها وإن كانت قلوبهم مملوءة بالحقد والحسد والغل وأعمالهم كلها شروراً ومفاسد عليهم وعلى الناس فهؤلاء يتبرأ الأنبياء منهم وإن ادعوا هم اتباعهم والانتماء إليهم .

وقد اختلفوا في المراد بقوله: «على هؤلاء شهيداً» قيل إن المراد به شهادة خاتم المرسلين على المرسلين قبله فهم يشهدون على أممهم وهو يشهد عليهم وقيل هي شهادته على أمته وهذا هو الموافق لقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسل عليكم شهداء﴾ [البقرة: ١٤٢] والخطاب للمؤمنين في عصر التنزيل وقد تقدم في تفسيره أن هذه الأمة تكون بسيرتها شهيدة على الأمم السابقة وحجة عليها في انحرافها عن هدي المرسلين، وأن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم يكون بسيرته العالية وسنته المعتدلة حجة على المفرطين والمفرطين من أمته أتباعاً للبدع الطارئة والتقاليد المحدثثة من بعده فراجع تفصيل ذلك في أول الجزء الثاني من التفسير .

وأما الحديث الذي أشار إليه الأستاذ فهو ما روى أحمد والبخاري في صحيحه والترمذي والنسائي وغيرهم من حديث ابن مسعود أنه قال: قال لي رسول الله ﷺ:

«اقرأ عليّ» قلت يا رسول الله اقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال: «نعم أحب أن أسمع من غيري» فقرأت سورة النساء حتى أتيت إلى هذه الآية: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ الخ فقال «حسبك الآن» فإذا عيناه تذرفان^(١). فليت شعري هل يعتبر المسلمون بهذا وهم المشهود عليهم كما اعتبر الشهيد الأعظم فيكون لتذكر ذلك اليوم كما بكى، ويستعدون باتباع سنته، واجتناب جميع البدع والتقاليد الدينية التي لم تكن في عهده، لأن يكونوا كأصحابه أمة وسطاً لا تفريط عندها في الدين ولا إفراط لا في أمور الجسد ولا في أمور الروح أم يظلون سادرين في غلوائهم، مقلدين لآبائهم، ألا يعلمون كيف يكون حال الكافرين والعاصين في ذلك اليوم؟

﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرُّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ﴾ قيل إن هذا استئناف لبيان حال الكافرين التي أشير إلى شدتها والظاهر عندي أنه جواب «فكيف» في الآية قبلها ومعنى تلك الآية فكيف يكون حال الناس إذا جئنا من كل أمة بشهيد الخ والجواب يومئذ يود أي يحب ويتمنى الذين كفروا وعصوا الرسول فلم يتبعوا ما جاء به أن يصيروا تراباً تسوى بهم الأرض فيكونوا وإياها سواء كما قال في آخر سورة النبأ: ﴿ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً﴾ [النبأ: ٤٠] وقيل أن يدفنوا وتسوى بهم الأرض أو تسوى عليهم كما تسوى على الموتى عادة. وقيل يتمنون أن تكون الأرض لهم فيدفعونها فدية فتكون مساوية لهم: ﴿إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم﴾ [المائدة: ٣٩] وقرأ نافع وابن عامر تسوى بفتح التاء وتشديد السين المفتوحة على أن أصلها تتسوى فأدغمت التاء في السين لقربها منها في المخرج، وقرأها حمزة بتخفيف السين مع الإمالة بحذف تاء تتسوى الثانية وهي لغة مشهورة.

﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ عطف على يود. أي لا يكتُمون شيئاً من خبر كفرهم ولا سيئاتهم في ذلك الوقت الذي تقوم به الحجة عليهم بشهادة أنبيائهم الذين كانوا ينسبون إليهم ما كانوا عليه من كفر وأباطيل وبدع وتقاليد. قال بعض المفسرين إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ ليس خبراً مجرداً وإنما الواو فيه للحال والمعنى أنهم يودون لو يموتون أو يكونون تراباً فتسوى بهم الأرض ولا يكونون كتموا الله تعالى وكذبوا أمامه على أنفسهم بإنكار شركهم وضلالهم الذي بينه تعالى من حالهم في الآخرة بقوله: ﴿ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون * ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا واللّه ربنا ما كنا مشركين * انظر

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٤، باب ٩، وفضائل القرآن باب ٣٣، ٣٥، والترمذي في الجناز باب ١٤، والنسائي في الجناز باب ٢٧، وأحمد في المسند ١/٣٨٠، ٤٣٣.

كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴿ [الأنعام: ٢٢ - ٢٤] فهم عندما يكذبون وينكرون شركهم إما لاعتقادهم أن ما كانوا عليه ليس شركاً وإنما هو استشفاع وتوسل إلى الله بمن اختار من خلقه، وإما مكابرة وتوهماً أن ذلك ينفعهم ويدراً عنهم العذاب، عند ذلك يشهد عليهم الأنبياء المرسلون أنهم لم يكونوا متبعين لهم فيما أحدثوا من شركهم وإنما كان شيئاً ابتدعوه من عند أنفسهم بقياس ربهم على ملوكهم الظالمين وأمراتهم المستبدين الذين يتركون عقاب بعض المسيئين بشفاعة المقربين إليهم من بطانتهم ويقربون من لا يستحق التقريب بشفاعتهم أيضاً فإذا شهدوا عليهم تمنوا لو كانوا سويت بهم الأرض وما افتروا ذلك الكذب .

وروى الحاكم عن ابن عباس (وصححه) أنهم إذا قالوا ذلك ختم الله على أفواههم فتشهد عليهم جوارحهم فيتمنون أن تسوى بهم الأرض . ومن جوز أن يكون ذلك خيراً مجرداً معطوفاً على «يود» قال إنهم ينكرون في بعض مواقف القيامة ويعترفون في بعضها ويصح أن يقال إنهم كذبوا وكتموا في ذلك اليوم وأن يقال إنهم اعترفوا وما كذبوا بأن يكون حصل كل واحد من النقيضين في وقت غير الوقت الذي حصل فيه الآخر . ومثل هذا مشاهد في محاكمة المجرمين في الدنيا ينكرون ثم يقرون، ويكذبون ثم يصدقون، وقال بعضهم إن المراد بالكتمان هنا كتمان الحق في الدنيا ككتمان أهل الكتاب صفة النبي ﷺ والبشارات به . وظاهر كلام الجمهور أن الحديث في الآية هو الكلام وذهب البقاعي إلى أن معناه الشيء المحدث إن المبتدع الذي لم يجرى به رسلهم قال أي شيئاً أحدثوه بل يفتضحون بسيء أخبارهم، ويحملون جميع أوزارهم، جزاء لما كانوا يكتمون من آياته، وما نصب للناس من بيناته .

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾

قال البقاعي في نظم الدرر: ولما وصف الوقوف بين يديه في يوم العرض والأحوال الذي أدت فيه سطوة الكبرياء والجلال إلى تمني العدم ومنعت فيه قوة يد القهر والخبر أن يكتم حديثاً وتضمن وصفه أنه لا ينجو فيه إلا من كان طاهر القلب والجوارح بالإيمان به والطاعة لرسوله ﷺ - وصف الوقوف بين يديه في الدنيا في مقام الأنس وحضرة القدس المنجي من هول الوقوف في ذلك اليوم والذي حظرت معاني اللطف والجمال فيه الالتفات إلى غيره وأمر بالطهارة في حال التزين به عن الخبائث فقال: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ الخ وقال بعضهم في وجه

الاتصال أنهم لما نهوا عما يؤدي إليه بغير قصد وقيد لما أمروا فيما تقدم بالعبادة أمروا هنا بالإخلاص في رأس العبادة.

الأستاذ الإمام: أمر الله تعالى في الآيات السابقة بعبادته وترك الشرك به وبالإحسان للوالدين وغيرهم وتوعد الذين لا يقومون بهذه الأوامر والنواهي وقد عرفنا من سور أخرى أن الله تعالى يأمر بالاستعانة بالصلاة على القيام بأمور الدين وتكاليفه كما قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ١٥٣] وقال: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقال: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً * إذا مسه الشر جزوعاً * وإذا مسه الخير منوعاً * إلا المصلين﴾ [المعارج: ١٨ - ٢١] وقد كثر في القرآن الأمر بالصلاة لا بالصلاة هكذا مطلقاً بل بإقامتها وإنما إقامتها القيام بها على الوجه الأكمل وهو أن ينبعث المؤمن إليها بياعث الشعور بعظمة الله وجلاله ويؤديها بالخشوع له تعالى فهذه الصلاة هي التي تعين على القيام بالأوامر وترك النواهي ولذلك جاء ذكرها هنا عقب تلك الأوامر والنواهي الجامعة، وقد ذكرت الصلاة في القرآن بأساليب مختلفة وذكرت هنا في سياق النهي عن الإتيان بها في حال السكر الذي لا يتأتى معه الخشوع والحضور مع الله تعالى بمناجاته بكتابه وذكره ودعائه فالمراد بالصلاة حقيقتها لا موضعها وهو المساجد كما قال الشافعية والنهي عن قربانها دون مطلق الإتيان بها لا يدل على إرادة المسجد إذ النهي عن قربان العمل معروف في الكلام العربي وفي التنزيل خاصة ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] والنهي عن العمل بهذه الصيغة يتضمن النهي عن مقدماته ومن مقدمات الصلاة الإقامة فقد سنها الله لنا لإعدادنا للدخول في الصلاة.

وقال بعض المفرقين الذين يحملون القرآن على مذاهبهم المستحدثة أن الآية تدل على جواز بل وقوع التكليف بالمحال إذ وجه الأمر إلى السكران وهو لا يعي الخطاب. والجواب عنه من وجوه أحدها: أن الخطاب موجه إلى المسلم قبل السكر بأن يجتنبه إذا ظن أنه ينتهي به إلى التلبس بالصلاة في أثناءه فهو أمر بالاحتياط واجتناب السكر في أكثر الأوقات. أقول سيأتي ما يؤيده من العبارة ولذلك قال العلماء إن هذه الآية تمهيد لتحريم السكر تحريماً قطعياً لا هوادة فيه. فإن من يتقي أن يجيء عليه وقت الصلاة وهو سكران يترك الشرب عامة النهار وأول الليل لانتشار الصلوات الخمس في هذه المدة فالوقت الذي يبقى للسكر هو وقت النوم من بعد العشاء إلى السحر فيقل الشرف فيه لمزاحمته للنوم الذي لا بد منه وأما أول النهار من صلاة الفجر إلى وقت الظهر فهو وقت العمل والكسب لأكثر الناس ويقل أن يسكر فيه غير المترفين الذين لا عمل لهم وقد ورد أنهم كانوا بعد نزولها يشربون بعد العشاء فلا يصبحون إلا وقد زال السكر وصاروا يعلمون ما يقولون.

قال: ثانيها: أن الأمر موجه إلى جمهور المؤمنين لأنهم متكافلون مأمورون بمنع المنكر فعليهم أن يمنعوا السكران من الدخول في الصلاة فالأمر على حد: ﴿فابعدوا حكماً من أهله وحكم من أهلها﴾ [النساء: ٣٥] أي على أحد الأقوال إذ يدخل فيه الزوجان ثالثها: أن السكر الذي يطلبه الغواة لا ينافي فهم الخطاب وهو النشوة والسرور ففي هذه الحالة يفهم السكران ويفهم ويصح أن يوجه إليه الخطاب ولكنه لا يضبط أعماله وأفكاره وأقواله بالتفصيل ولذلك قال تعالى: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ فإما ما ينتهي إليه السكران مما لا يقصد فصاحبه لا يخاطب فيه وهو ما عرف به أبو حنيفة السكران إذ قال إنه من لا يفرق بين الأرض والسماء وهناك قول آخر في معنى هذا القول. وهذا التعليل للنهي يفيد أن العلم بما يقوله الإنسان في الصلاة من تلاوة وذكر واجب أو شرط والعلم به فهمه ولهذا المعنى أجاز أبو حنيفة الصلاة بغير العربية لمن لا يحسنها أي إلى أن يحسنها أو يعجز. هذا هو حاصل المعنى على القول بأن المراد بالصلاة حقيقتها كما هو الظاهر فإن أريد بها موضعها فالمراد تنزيه المساجد وهي بيوت الله عن اللغو والكلام الباطل الذي من شأنه أن يبدر من السكران.

أقول: روى أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه عن علي كرم الله وجهه قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا وسقانا من الخمر فأخذت منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرأت قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون. فنزلت^(١). وفي رواية ابن جرير وابن المنذر عن علي أن إمام القوم يومئذ هو عبد الرحمن وكانت الصلاة صلاة المغرب وكان ذلك لما كانت الخمر مباحة. وهذا يدل على أن المراد بالصلاة حقيقتها وروى عن سعيد بن المسيب والضحاك وعكرمة والحسن أن المراد بالصلاة هنا مواضعها وروى عن الشافعي أنه حمل اللفظ على الأمرين معاً بناء على تجويزه الجمع بين الحقيقة والمجاز. وروى عن جعفر والضحاك وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس أن المراد بالسكر سكر النعاس وغلبة النوم ولعل من روى عنه ذلك شبه النعاس بالسكر وجعل حكمه كحكمه فظن الراوي أنه فسر به والعلة في قياسه عليه ظاهرة وفي حديث أنس عند البخاري مرفوعاً «إذا نعس أحدكم وهو يصلي فليصرف فليتم حتى يعلم ما يقول»^(٢). وحتى للغاية وفي بعض كلام الأستاذ الإمام ما يشعر بأنها للتعليل والظاهر الأول كحتمى في الجملة الآتية وهو يدل على وجوب معرفة اللغة العربية على كل مسلم لفهم ما يقول في الصلاة.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ عطف فيه قوله ولا جنباً على قوله وأنتم سكارى

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٤، باب ١٢.

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء باب ٥٣، واللباس باب ٢٤.

والمعنى لا تقربوا الصلاة سكارى ولا جنباً فجملة وأنتم سكارى حالية فهي في حيز النصب وفرق عبد القاهر في دلائل الإعجاز بين الحال المفردة والجمله الحالية فمعنى جاء زيد راكباً أن الركوب كان وصفاً له حال المجيء فهو تابع للمجيء مقدر بقدره ومعنى جاء وهو راكب أن الركوب وصف ثابت في نفسه وقد جاء هو في حال تلبسه به، وقد تكون الجمله الحالية غير وصف لذي الحال كقولك جاء والشمس طالعة وقد يتقدم مضمونها فعل ذي الحال الذي جعلت قيداً له وقد يتأخر عنه وأما الحال المفردة فيعتبر فيها مقارنة فعل ذي الحال ولهذا قال بعض فقهاء الشافعية من قال لله علي أن أعتكف صائماً وجب عليه أن يصوم لأجل الاعتكاف ولا يجزئه أن يعتكف في رمضان، ومن قال لله علي أن أعتكف وأنا صائم لا يلزمه صوم لأجل الاعتكاف بل يجزئه أن يعتكف في رمضان لأن مضمون الجمله الحالية لا يشترط أن يكون مقارناً لفعل ذي الحال كما يشترط ذلك في الحال المفردة.

هذا وإنني لا أذكر أنني رأيت للمفسرين بياناً لنكتة اختلاف الحالين في هذه الآية فلم لم يقل لا تقربوا الصلاة سكارى ولا جنباً أو لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا وأنتم جنب أو يجعل الأولى مفردة والثانية جملة، وهل يقع هذا الاختلاف في تعبير القرآن اتفاقاً أو لمجرد التفنن في العبارة؟ كلا إن النكتة ظاهرة لا تخفى على من كانت اللغة ملكة له وقد تخفى عن من تكون صناعة عنده لا يفهم دقائق نكتها إلا عند تذكر القواعد الصناعية التي تدل عليها وتدبرها، ومن كانت له الملكة والصناعة قد يفهم المراد في الجمله ويغفل عن إيضاها بالقواعد الصناعية. إن التعبير بجمله «وأنتم سكارى» يتضمن النهي عن السكر الذي يخشى أن يمتد إلى وقت الصلاة فيفضي إلى أدائها في أثنائه فالمعنى احذروا أن يكون السكر وصفاً لكم عند حضور الصلاة فتصلوا وأنتم سكارى فامثال هذا النهي إنما يكون بترك السكر في وقت الصلاة بل وفيما يقرب من وقتها، وليس المعنى لا تصلوا حال كونكم سكارى، وعلى هذا لا يرد الاعتراض الذي أورده الأستاذ الإمام وأجاب عنه بثلاثة أجوبه وإنما كان يرد لو قال تعالى لا تقربوا الصلاة سكارى، أو يقال في دفعه هذا، والجواب الأول من تلك الأجوبه في معنى هذا ولكنه ليس مأخوذاً من منطوق الآية ومدلول الجمله الحالية وإنما فهمنا منه أنه مأخوذ من توقف الامثال على اجتناب السكر قبل الصلاة وصرح بأنه من باب الاحتياط.

وأما نهيهم عن الصلاة جنباً فلا يتضمن نهيهم عن الجنابة قبل الصلاة ولهذا لم يقل وأنتم جنب. فيالله العجب من دقة عبارة القرآن الحكيم وبلاغتها واشتمالها على المعاني الكثيرة باختلاف التعبير فقد دلت الآية باختلاف الحالين على أن الشارع يريد صرف الناس عن السكر وتربيتهم على تركه بالتدريج لما فيه من الإثم والضرر ولا

يريد صرفهم عن الجنابة لأنها من سنن الفطرة وإنما ينهاهم عن الصلاة في أثنائها حتى يغتسلوا فهذا النهي تمهيد لفرض الطهارة من الجنابة وكونها شرطاً للصلاة وذلك النهي تمهيد لتحريم الخمر البتة في سياق إيجاب الفهم والتدبر لما في الصلاة من الأذكار والتلاوة.

والجنب قال الأستاذ الإمام يعرفه كل أحد يعني من قراء العربية لأنه مستعمل الآن عند الخاصة والعامة في المعنى الذي جاء به القرآن، ولكنه لم يذكر ما هي صيغته وما معنى أصل مادته. وقد استعملت العرب هذا اللفظ استعمال المصادر في الوصفية فقالوا هو جنب وهي جنب وهما جنب وهم جنب وثناه وجمعه بعضهم فقالوا جنبان وأجناب وجنوب. وقال أبو البقاء: هو مشتق من المجانبة بمعنى المباحة، وليس بظاهر. وقد قالوا جانبه بمعنى سار إلى جنبه ومنه الصاحب بالجنب لرفيق السفر والأصل فيه أنه يركب بجانب رفيقه في الشقذف على البعير فيكون إشارة إلى المضاجعة التي هي أعم أسباب الجنابة، وعندني أن الجار الجنب هو من كان بيته بجانب بيتك وفاتني ذكرها في موضعه.

﴿إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ﴾ أي لا تقربوا الصلاة جنباً في حال من الأحوال إلا حال كونكم عابري سبيل أي مجتازي طريق، وقيل إن «إلا» هنا صفة بمعنى غير ولم يلتفت صاحب هذا القول إلى ما اشترطه ابن الحاجب لذلك من تعذر الاستثناء. ومن قال أن المراد بالصلاة هنا حقيقتها فسر عابر السبيل هنا بالمسافر ومن قال أن المراد بالصلاة مواضعها أي المساجد فسره بالمجتاز لحاجة قاله الأستاذ وغيره وقد استدل الشافعية بالآية على جواز مرور الجنب في المسجد إذا كانت له حاجة وعلى تحريم المكث فيه عليه وقد علمت أن الشافعي يجيز أن يراد بالصلاة هنا حقيقتها ومكانها معاً وحيث يجعل استثناء العبور باعتبار المكان وإنني لأستبعد التعبير عن السفر بعبور السبيل والسفر مذكور في الآية وفي غيرها من الآيات بلفظ السفر فالمتعين عندي في العبور ما قاله الشافعية وغيرهم من مفسري السلف وهو بالمرور بالمسجد لأنه من قرب الصلاة سواء أريد بها المكان وحده أم المكان والحقيقة معاً أم الحقيقة وحدها لأن المكث في المسجد من مقدمات الصلاة فالمنع منه يدخل في النهي عن قرب الصلاة.

ويؤيد هذا ما هو معروف من كون بعض جيران المسجد النبوي كان لبيوتهم أبواب ومنافذ من المسجد فكانوا يعبرون منه إلى بيوتهم وكان كثير من فقراء الصحابة يقيمون في المسجد فلما نزلت الآية فهموا منها ولا بد أن إقامة الجنب في المسجد تعد من قرب الصلاة فلو لم يستثن عابري السبيل لكان على أولئك الجيران حرج في إلزامهم أن لا يخرجوا من بيوتهم قبل الاغتسال إذا كانوا جنباً. ولم يأمر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بسد تلك الأبواب والكوى إلا في آخر عمره الشريف وقد

استثنى خوخة ابن أبي قحافة (أبي بكر - رض) والخوخة الكوة والباب الصغير مطلقاً أو ما كان في الباب الكبير. بل ورد أن من أقام في المسجد ينتظر الصلاة فهو في صلاة.

﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ أي لا تقربوا الصلاة جنباً لا بأدائها ولا بالمكث في مكانها إلى أن تغتسلوا إلا ما رخص لكم فيه من عبور السبيل في المسجد. وحكمة الاغتسال من الجنابة كحكمة الوضوء وهي النظافة والطهارة كما سيأتي في آية الوضوء من سورة المائدة ولها تين الطهارتين فوائد صحية وأدبية سنبينها هناك بالتفصيل إن شاء الله تعالى. والاعتسال عبارة عن إفاضة الماء على البدن كله ومن شأن الجنابة أن تحدث تهيجاً في المجموع العصبي فيتأثر بها البدن كله ويعقبها فتور وضعف فيه يزيله الماء ولذلك جاء في الحديث الصحيح «إنما الماء من الماء» رواه مسلم^(١).

وقد جهل هذا من اعترض على حكمة التشريع وقال لو كان الدين موافقاً للعقل لما أوجب في الجنابة إلا غسل أعضاء التناسل. فأوجب الله تعالى فيما جعله غاية للنهي عن صلاة الجنب أن يتحرى الإنسان في صلاته النظافة والنشاط كما أوجب فيما جعله غاية للنهي عن صلاة السكران أن يتحرى فيها العلم والفهم وتدبر القرآن والذكر ويتوقف هذا على معرفة لغة القرآن فهي واجبة على كل مسلم كما تقدم. وهذا شيء من حكمة مشروعية الغسل.

ولما كان الاغتسال من الجنابة يتعسر في بعض الأحوال ويتعذر في بعضها ومثله الوضوء وكانت الصلاة عبادة محتومة وفريضة موقوتة لا هوادة فيها ولا مندوحة عنها لأنها بتكرارها تذكّر المرء إذا نسي مراقبة الله تعالى فتعده للتقوى بين لنا سبحانه الرخصة في ترك استعمال الماء والاستعاضة عنه بالتيمم فقال ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ طویل أو قصیر والشأن فيهما تعسر استعمال الماء ولا سيما في الحجاز وغيره من جزيرة العرب وقد يكون الماء ضاراً بالمریض كبعض الأمراض الجلدية والقروح ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسَ مِّنَ النِّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾ أي أو أحدثتم حدثاً أصغر وهو خروج شيء من أحد السبيلين (القبل والدبر) وعبر عنه بالمجيء من الغائط كناية كما هي سنة القرآن في النزاهة بالكناية عما لا يحسن التصريح به والغائط هو المكان المنخفض من الأرض كالوادي وأهل البوادي والقرى الصغيرة يقصدون بحاجتهم الأماكن المنخفضة لأجل الستر والاستخفاء عن الأبصار، ثم صار لفظ الغائط حقيقة عرفية في الحدث لكثرة الاستعمال، ويكنى عن الحدث في المدن الآهله التي تتخذ فيها الكنف بكنایات أخرى. وملامسة النساء كناية عن غشيانهن والإفشاء

إليه من وحيته اللبس المشترك من الجانبين ولو باليد فهو كالمباشرة وحيثها إصابة البشرة للبشرة وهي ظاهر الجلد.

وقرأ حمزة والكسائي «أو لمستم» ولا تنافي قراءتهما ذلك التجوز المشهور وقال الشافعي إن الآية تدل على نقض الوضوء بلمس بشرة النساء إلا المحارم منهم وبه قال الزهري والأوزاعي.

﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ أي نفسي هذه الحالات: المرض والسفر وفقد الماء عقب الحدث الأصغر الموجب للوضوء والحدث الأكبر الموجب للغسل - تيمموا صعيداً طيباً أي اقصدا وتحرروا مكاناً ما من صعيد الأرض أي وجهها طيباً أي طاهراً لا قدر فيه ولا وسخ فامسحوا هناك بوجوهكم وأيديكم تمثيلاً لمعظم عمل الوضوء فصلوا. فقيدهم «فلم تجدوا ماء» للجائي من الغائط وملابس النساء على مذهب من يجعل القيد بعد الجمل للأخيرة ومذهب من يجعله للجميع إلا أن يمنع مانع والمانع هنا أنه لا يظهر وجهه لا اشتراط فقد الماء لتيمم المريض والمسافر دون الصحيح والمقيم.

الأستاذ الإمام: المعنى أن حكم المريض والمسافر إذا أراد الصلاة كحكم المحدث حدثاً أصغر أو ملامس النساء ولم يجد الماء فعلى كل هؤلاء التيمم فقط. هذا ما يفهمه القارئ من الآية نفسها إذا لم يكلف نفسه حملها على مذهب من وراء القرآن يجعلها بالتكلف حجة له منطبقة عليه. وقد طالعت في تفسيرها خمسة وعشرين تفسيراً فلم أجد فيها غناء ولا رأيت قولاً فيها يسلم من التكلف ثم رجعت إلى المصحف وحده فوجدت المعنى واضحاً جلياً، فالقرآن أفصح الكلام وأبلغه وأظهره وهو لا يحتاج عند من يعرف العربية مفرداتها وأساليبها إلى تكلفات فنون النحو وغيره من فنون اللغة عند حافظي أحكامها من الكتب مع عدم تحصيل ملكة البلاغة - إلى آخر ما أطال به في الإنكار على المفسرين الذين عدوا الآية مشكلة لأنها لم تنطبق على مذاهبهم انطباقاً ظاهراً سالماً من الركافة وضعف التأليف والتكرار التي يتنزه عنها أعلى الكلام وأبلغه.

وإذا كان رحمه الله قد راجع خمسة وعشرين تفسيراً رجاء أن يجد فيها قولاً لا تكلف فيه فأنما لم أراجع عند كتابة تفسيرها إلا روح المعاني وهو آخر التفاسير المتداولة تأليفاً وصاحبه واسع الإطلاع فإذا به يقول «الآية من معضلات القرآن» والله إن الآية ليست معضلة ولا مشكلة وليس في القرآن معضلات إلا عند المفتونين بالروايات والاصطلاحات وعند من اتخذوا المذاهب المحدثه بعد القرآن أصولاً للدين يعرضون القرآن عليها عرضاً فإذا وافقها بغير تكلف أو بتكلف قليل فرحوا وإلا عدوها

من المشكلات والمعضلات، على أن القاعدة القطعية المعروفة عن أنزل عليه القرآن (ص) وعن خلفائه الراشدين (رض) أن القرآن هو الأصل الأول لهذا الدين وأن حكم الله يلتمس فيه أولاً فإن وجد فيه يؤخذ وعليه يعول ولا يحتاج معه إلى ما مأخذ آخر وإن لم يوجد التمس من سنة رسول الله (ص) على هذا أقر النبي (ص) معاذاً حين أرسله إلى اليمن وبهذا كان يتواصى الخلفاء والأئمة من الصحابة والتابعين وقد رأى القارئ إن معنى الآية واضح في نفسه لا تكلف فيه ولا إشكال والله الحمد.

سيقول أدعياء العلم من المقلدين نعم إن الآية واضحة المعنى كاملة البلاغة على الوجه الذي قررتم ولكنها تقتضي عليه أن التيمم في السفر جائز ولو مع وجود الماء وهذا مخالف للمذاهب المعروفة عندنا فكيف يعقل أن يخفى معناها هذا على أولئك الفقهاء المحققين ويعقل أن يخالفوها من غير معارض لظاهرها أرجعوها إليه. ولنا أن نقول لمثل هؤلاء - وإن كان المقلد لا يحتاج لأنه لا علم له - وكيف يعقل أن يكون أبلغ الكلام وأسلمه من التكلف والضعف معضلاً مشكلاً؟ وأي الأمرين أولى بالترجيح: الطعن ببلاغة القرآن وبيانه لحمله على كلام الفقهاء أم تجويز الخطأ على الفقهاء لأنهم لم يأخذوا بما دل عليه ظاهر الآية من غير تكلف وهو الموافق الملتئم مع غيره من رخص السفر التي منها قصر الصلاة وجمعها وإباحة الفطر في رمضان فهل يستنكر مع هذا أن يرخص للمسافر في ترك الغسل والوضوء وهما دون الصلاة والصيام في نظر الدين؟ أليس من المجرب أن الوضوء والغسل يشقان على المسافر الواجد للماء في هذا الزمان الذي سهلت فيه أسباب السفر في قطارات السكك الحديدية والبواخر؟ أفلا يتصور المنصف إن المشقة فيهما أشد على المسافرين على ظهور الإبل في مفاوز الحجاز وجبالها؟ هل يقول منصف إن صلاة الظهر أو العصر أربعاً في السفر أسهل من الغسل أو الوضوء فيه؟

السفر مظنة المشقة يشق فيه غالباً كل ما يؤتى في الحضر بسهولة وأشق ما يشق فيه الغسل والوضوء وإن كان الماء حاضراً مستغنى عنه. وأضرب لهم مثلاً هذه الجواري المنشآت في البحر كالأعلام فإن الماء فيها كثير دائماً وفي كل باخرة منها حمامات أي بيوت مخصوصة للاغتسال بالماء الساخن والماء البارد ولكنها خاصة بالأغنياء الذين يسافرون في الدرجة الأولى أو الثانية وهؤلاء الأغنياء منهم من يصيبه دوار شديد يتعذر عليه معه الاغتسال أو خفيف يشق معه الاغتسال ولا يتعذر فإذا كانت هذه السفن التي يوجد فيها من الماء المعد للاستحمام ما لم يكن يوجد مثله في بيت أحد من أهل المدينة زمن التنزيل يشق فيها الاغتسال أو يتعذر فما قولك في الاغتسال في قطارات سكك الحديد أو قوافل الجمال والبغال؟

ألا إن من أعجب العجب غفلة جماهير الفقهاء عن هذه الرخصة الصريحة في

عبارة القرآن، التي هي أظهر وأولى من قصر الصلاة وترك الصيام، وأظهر في رفع الحرج والعسر الثابت بالنص وعليه مدار الأحكام، واحتمال ربط قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء» بقوله «وإن كنتم مرضى أو على سفر» بعيد بل ممنوع البتة كما تقدم على أنهم لا يقولون به في المرضى لأن اشتراط فقد الماء في حقهم لا فائدة له لأن الأصحاء مثلهم فيه فيكون ذكروهم لغواً يتنزه عنه القرآن، ونقول إن ذكر المسافرين كذلك فإن المقيم إذا لم يجد الماء يتيمم بالإجماع فلولا أن السفر سبب للرخصة كالمريض لم يكن لذكره فائدة ولذلك عللوه بما هو ضعيف متكلف. وما ورد في سبب نزولها من فقد الماء في السفر أو المكث مدة على غير ماء لا ينافي ذلك.

رووا أنها نزلت في بعض أسفار النبي (ص) وقد انقطع فيها عقد لعائشة فأقام النبي (ص) على التماسه والناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء فأغلظ أبو بكر على عائشة وقال حبست رسول الله (ص) والناس وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فنزلت الآية فلما صلوا بالتيمم جاء أسيد بن الحضير إلى مضرب عائشة فجعل يقول ما أكثر بركتكم يا آل أبي بكر^(١). رواه الستة، وفي رواية يرحمك الله تعالى يا عائشة ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله تعالى فيه للمسلمين فرجاً. فهذه الرواية وهي من وقائع الأحوال لا حكم لها في تغيير مدلول الآية ولا تنافي جعل الرخصة أوسع من الحال التي كانت سبباً لها، ألا ترى أنها شملت المرضى ولم يذكر في هذه الواقعة أنه كان فيها مرضى شق عليهم استعمال الماء على تقدير وجوده وليس فيها دليل على أن كل الجيش كان فاقداً للماء ولا أن النبي (ص) جعل التيمم فيها خاصاً بفاقدي الماء دون غيرهم ومثلها سائر الروايات المصرحة بالتيمم في السفر لفقد الماء التي هي عمدة الفقهاء، على أنها منقولة بالمعنى وهي وقائع أحوال مجملة لا تنهض دليلاً ومفهومها مفهوم مخالفة وهو غير معتبر عند الجمهور ولا سيما في معارضة منطوق الآية. وإننا نرى رخصة قصر الصلاة قد قيدت بالخوف من فتنة الكافرين كما سيأتي في هذه السورة ونرى هؤلاء الفقهاء كلهم لم يعملوا فيها بمفهوم هذا الشرط المنصوص الذي كان سبب الرخصة أفلا يكون ما هنا أولى بأن لا يشترط فيه شرط ليس في كتاب الله؟ وروي في سبب النزول أيضاً أن الصحابة نالتهم جراحة وابتلوا بالجنابة فشكوا ذلك للنبي (ص) فنزلت، وروي أيضاً أنها نزلت فيمن اغتسل في السفر بمشقة وسيأتي.

(١) أخرجه البخاري في التيمم باب ١، وفضائل الصحابة باب ٥، وتفسير سورة ٥، باب ٣، والحدود باب ٣٩، ومسلم في الحيض حديث ١٠٨، وأبو داود في الطهارة باب ١٢١، والنسائي في الطهارة باب ١٩٣، ١٩٦، ومالك في الطهارة حديث ٨٩، وأحمد في المسند ١٧٩/٦.

وإذا ثبت أن التيمم رخصة للمسافر بلا شرط ولا قيد بطلت كل تلك التشديدات التي توسعوا في بنائها على اشتراط فقد الماء ومنها ما قالوه وجوب طلبه في السفر وما وضعوه لذلك من الحدود كحد القرب وحد الغوث. وأذكر أنني عند ما كنت أدرّس شرح المنهاج في فقه الشافعية قرأت باب التيمم في شهرين كاملين لم أترك الدرس فيهما ليلة واحدة فهل ورد أن النبي (ص) أو أحد الصحابة تكلم في التيمم يومين أو ساعتين؟ وهل كان هذا التوسع في استنباط الأحكام والشروط والحدود سعة ورحمة على المؤمنين أم عسراً وحرماً عليهم وهو ما رفعه الله عنهم؟؟

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ العفو ذو العفو العظيم ويطلق العفو بمعنى اليسر والسهولة ومنه في التنزيل «خذ العفو» وفي الحديث «قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق»^(١) أي أسقطتها تيسيراً عليكم. ومن عفوّه تعالى أن أسقط في حال المرض والسفر وجوب الوضوء والغسل. ومن معاني العفو محو الشيء يقال عفت الريح الأثر ويقال عفا الأثر (لازم) أي أمحى ومنه العفو عن الذنب عفا عنه وعفا له ذنبه وعفا عن ذنبه أي محاه فلم يرتب عليه عقاباً فالعفو أبلغ من المغفرة لأن المغفرة من الغفر وهو الستر وستر الذنب بعدم الحساب والعقاب عليه لا ينافي بقاء أثر خفي له ومعنى العفو ذهاب الأثر فالعفو عن الذنب جعله كأن لم يكن بأن لا يبقى له أثر في النفس لا ظاهر ولا خفي. فهذا التذييل للآية مبين منشأ الرخصة واليسر الذي فيها وهو عفو الله تعالى ومشعر بأن ما كان من الخطأ في صلاة السكاري كقولهم قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون مغفور لهم لا يؤاخذون عليه. وإننا نختم تفسير الآية بمسائل في أحكام التيمم لا بد منها.

المسألة الأولى: معنى التيمم اللغوي والشرعي قد علمت أن التيمم في الآية بمعنى القصد وهو المعنى اللغوي قال الأعشى:

تيممت قيساً وكم دونه
من الأرض من مهمه ذي شزن^(٢)

ثم صار حقيقة شرعية في العمل المخصوص وهو ضرب اليدين بوجه الأرض ومسح الوجه واليدين بهما وصاروا يقولون تيمم بالتراب وقد جمع بعضهم بين المعنيين فقال.

(١) أخرجه الترمذي في الزكاة باب ٣، وأبو داود في الزكاة باب ٥، ١١، والنسائي في الزكاة باب ١٨، وابن ماجه في الزكاة باب ٤، ١٥، والدارمي في الزكاة باب ٧، وأحمد في المسند ١/١٨، ٩٢، ١١٣، ١٢١، ١٣٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨.

(٢) البيت من المتقارب، وهو في ديوان الأعشى ص ٦٩، ولسان العرب (أمم)، (شزن) وتهذيب اللغة ٦٤٠/١٥، وأساس البلاغة (شزن)، وتاج العروس (شزن).

تيممتمكم لما فقدت أولي النهي ومن لم يجد ماء تيمم بالتراب

المسألة الثانية: محل التيمم نص الآية أن محله الوجه واليدين ولكن اليد تطلق كثيراً على ما تزاوول به الأعمال من الكف والأصابع وحذها الرسغ وإن شئت قلت المفصل الذي يربط الكف بالساعد وهي التي تقطع في حد السرقة، وتطلق على الذراع من أطراف الأصابع إلى المرفق، وتطلق على مجموع الذراع والعضد إلى الإبط والكتف ولذلك اختلف الناس في مسح اليدين على ثلاثة أقوال واختلفت الروايات فيه أيضاً عن النبي (ص) والصحابة والتابعين وإنما نلخص ذلك مع بيان الراجح فنقول: جاء في الصحيحين من حديث عمار بن ياسر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له «إنما كان يكفيك هكذا» وضرب (ص) بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه^(١) وسيأتي نصه وسببه وما قيل فيه. وفي لفظ للدارقطني «إنما كان يكفيك أن تضرب بكفيك في التراب ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك إلى الرسغين» وذكر النووي في شرح مسلم أن هذا مذهب عطاء ومكحول والأوزاعي وأحمد وإسحاق وابن المنذر وعامة أصحاب الحديث. أقول وعليه الشيعة الإمامية أيضاً.

وروى الترمذي أن ابن عباس احتج له بإطلاق الأيدي في آية السرقة والاتفاق على أن المراد بهما الكفان ورد الحافظ ما أوله به النووي وروى الدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث ابن عمر مرفوعاً «التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين» وهذا هو عمدة جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وفي إسناده علي بن ظبيان وثقه يحيى بن القطان وهشيم وغيرهما ولكن قال الحافظ ابن حجر هو ضعيف ضعفه ابن القطان وابن معين وغير واحد.

وفي رواية من حديث عمار أن المسح إلى الإبطين وبها أخذ الزهري وستعلم ما فيها ولفظ حديث عمار في رواية الصحيحين وغيرهما عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي أن رجلاً أتى عمر (رض) فقال إني أجنبت ولم أجد ماء فقال له لا تصل فقال عمار أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأصابتنا جنابة فلم نجد الماء فأما أنت فلم تصل وأما أنا فتممكت في التراب وصليت فقال (ص) «إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك في الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك» فقال عمر اتق الله يا عمار فقال إن شئت لم أحدث به فقال نوليك ما توليت أي بل نكلك إلى ما قلت ونرد إليك ما وليته نفسك وذلك إذن له برواية الحديث والإفتاء به وهذا هو المعتمد الذي لا حجة على غيره وله بؤب البخاري في صحيحه قال الحافظ في الفتح:

(١) أخرجه البخاري في التيمم باب ٤، وأبو داود في الطهارة باب ١٢١، والنسائي في الطهارة باب ١٩٨، وابن ماجه في الطهارة باب ٢٧.

«قوله باب التيمم للوجه والكفين أي هو الواجب المجزئ وأتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الخلاف فيه لقوة دليبه فإن الأحاديث الواردة في صفة التيمم لم يصح منها سوى حديث أبي جهم وعمار وما عداهما فضعيف أو مختلف في رفعه ووقفه والراجع عدم رفعه فأما حديث أبي جهم فورد بذكر اليدين مجملاً وأما حديث عمار فورد بذكر الكفين في الصحيحين وبذكر المرفقين في السنن وفي رواية إلى نصف الذراع وفي رواية إلى الأباط فأما رواية المرفقين وكذا نصف الذراع ففيها مقال وأما رواية الأباط فقال الشافعي وغيره إن كان ذلك وقع بأمر النبي ﷺ فكل تيمم صح للنبي (ص) بعده فهو ناسخ له وإن كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به . ومما يقوي رواية الصحيحين في الاقتصار على الوجه والكفين كون عمار كان يفتي بعد النبي (ص) بذلك وراوي الحديث أعلم بالمراد به من غيره ولا سيما الصحابي المجتهد» اهـ كلام الحافظ ابن حجر وهو فصل الخطاب في المسألة .

المسألة الثالثة: التيمم ضربة واحدة ولا ترتيب فيه في المسألة روايتان وفي رواية شقيق لحديث عمار في الصحيحين التصريح بضربة واحدة فهي أقل ما يجزئ والجمهور من الفقهاء وأهل المذاهب على الضربتين قال الحافظ في الفتح .

«قوله ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه كذا في جميع الروايات بالشك وفي رواية أبي داود تحرير ذلك من طريق أبي معاوية أيضاً ولفظه ثم ضرب بشماله على يمينه ويمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه . وفي الاكتفاء بضربة واحدة في التيمم ونقله ابن المنذر عن جماهير العلماء واختاره وفيه أن الترتيب غير مشروط في التيمم قال ابن دقيق العيد اختلف في لفظ هذا الحديث فوقع عند البخاري بلفظ «ثم» وفي سياقه اختصار ولمسلم بالواو ولفظه ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه وللإسماعيلي ما هو أصرح من ذلك . قلت ولفظه من طريق هارون الجمال عن أبي معاوية «إنما يكفيك أن تضرب بيدك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح بيمينك على شمالك وشمالك على يمينك ثم تمسح على وجهك» اهـ .

المسألة الرابعة: ما هو الصعيد؟ قال في القاموس والصعيد التراب أو وجه الأرض، وقال الثعالبي في فقه اللغة الصعيد تراب وجه الأرض . وفي المصباح الصعيد وجه الأرض تراباً كان أو غيره، قال الزجاج لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك . وقال في المصباح أيضاً ويقال الصعيد في كلام العرب على وجوه: على التراب الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق . أقول ولأجل هذا اختلف الفقهاء فقال بعضهم يجوز أن يضرب يديه على أي مكان طاهر من الأرض ويمسح وجهه ويديه . واستدلوا من الروايات بتيمم النبي ﷺ في المدينة من جدار كما في الصحيحين من حديث أبي جهم، وبالحديثين اللذين تراهما في المسألة التاسعة .

وقال بعضهم أنه لا يجزىء إلا بالتراب واستدلوا على ذلك بحديث «وجعلت تربتها لنا طهوراً»^(١) وهو عند مسلم من حديث حذيفة مرفوعاً وفي رواية ابن خزيمة بلفظ التراب. ومثلها حديث علي عند أحمد والبيهقي بإسناد حسن «وجعل التراب لنا طهوراً»^(٢) وجعلوا للتراب معنى مقصوداً كما ستعلم في مسألة حكمة التيمم.

وأجاب الأولون عن هذا بأن لفظ التربة والتراب لا يؤخذ بمفهومه لأنه مفهوم لقب ذهب جمهور الأصوليين إلى عدم اعتباره فهو لا يخصص المنطوق وإنما قال به اثنان من الشافعية وواحد من المالكية وبعض الحنابلة. على أن التراب هو الأعم الأكثر من صعيد الأرض فخص بالذكر في بعض الروايات لأجل ذلك وجاءت بعض الروايات بلفظ الأرض كحديث جابر المرفوع في الصحيحين والنسائي «وجعلت لي الأرض طيبة وطهوراً ومسجداً»^(٣) واستدلوا بلفظ «منه» في سورة المائدة إذ قال «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه» فقالوا إن هذا لا يتحقق إلا فيما ينفصل منه شيء، وعارضهم الآخرون بما تقدم ذكره من تيمم النبي من الجدار في المدينة ولهم أن يقولوا إنه ربما كان عليه غبار وفي رواية للشافعي أنه حكه بالعصا ثم مسح منه وفيها مقال على أن ما ينفصل منه شيء ليس خاصاً بالتراب فأكثر مواد الأرض ينفصل منها شيء إذا ديست أو سحقت ومن التراب اللزج الذي يبس فلا ينفصل منه شيء بضرب اليدين عليه إلا أن يداس كثيراً أو يدق، ويرى هؤلاء أن «من» في آية المائدة للابتداء لا للتبعية وهو خلاف المتبادر وأقرب منه أن تكون لبيان ما هو الأكثر والأغلب ولو كان الغبار قيد لا بد منه لذكر في آية النساء لأنها متقدمة في النزول على سورة المائدة وعمل الناس بإطلاقها زمناً طويلاً، وهي التي تسمى آية التيمم.

وهذا التقييد فيه عسر ينافي الرخصة ونفي الحرج الذي عللت به في سورة المائدة فإن المسافر يعسر عليه أن يجد التراب الطاهر الذي ينفصل منه الغبار في كل مكان ولهذا رأيت بعض المستمسكين بهذا المذهب يحملون في أسفارهم أكياساً فيها تراب ناعم يتيممون منه والعمل بإطلاق الآية أوسع من ذلك وأيسر، ولم يفعل ذلك النبي (ص) في غزوة تبوك مثلاً وما كان يوجد التراب إلا في بعض طريقها، ولو كان الغبار مقصوداً لما نفى النبي (ص) كفيه بعد أن ضرب بهما الأرض كما في رواية شقيق لحديث عمار ولما أمر بنفخهما في رواية سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى له وهل يبقى بعد النفخ والنفخ ما يكفي لإصابة الوجه واليدين من الضربة الواحدة؟

(١) أخرجه مسلم في المساجد حديث ٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٩٨/١، ١٥٨.

(٣) أخرجه مسلم في المساجد حديث ٣، والدارمي في الصلاة باب ١١١.

فجملة القول أن الدليل على اشتراط التراب أو الغبار غير قوي فيضرب المتيّم بيديه أي مكان طاهر من ظاهر الأرض حيث كان ويمسح فإن وجد مكاناً فيه غبار واختاره للخروج من الخلاف فذاك ولكن ينبغي أن ينفض يديه أو ينفخهما من الغبار ولا يعفر وجهه به وإن عد بعضهم التعفير من حكمة التيمم فالسنة تخالفه .

المسألة الخامسة: التيمم عن الحديثين لفاقد الماء، المسافر والمقيم فيه سواء تقدم حديث عمار في السفر وحديث عمران بن حصين في الرجل الذي اعتزل الصلاة مع الجماعة للجنابة وفقد الماء وقول النبي (ص) له «عليك بالصعيد فإنه يكفيك»^(١) وهو في الصحيحين وسنن النسائي . وفي حديث أبي ذر عند أصحاب السنن مرفوعاً وصححه الترمذي بلفظ «إن الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير»^(٢) وفيها رواية شقيق لحديث عمار قال كنت عند عبد الله وأبي موسى فقال أبو موسى رأيت يا أبا عبد الرحمن لو أن رجلاً أجنب ولم يجد الماء شهراً كيف يصنع فقال لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً فقال أبو موسى كيف بهذه الآية في سورة المائدة ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ قال عبد الله لو رخص لهم في هذه الآية لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا بالصعيد، قال إنما كرهتم هذا لذا؟ قال نعم فقال أبو موسى لعبد الله ألم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله (ص) فأجنبت فلم أجد الماء فتمرغت بالصعيد كما تتمرغ الدابة ثم أتيت رسول الله (ص) فذكرت له ذلك فقال «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا» وضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بها ظهر كفه وشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه، فقال عبد الله أو لم تر عمر لم يقنع بقول عمار؟ أقول بل قنع عمر بقول عمار كما تقدم ولكنه كان يكره التوسع في هذه الرخصة وكان عمر وعبد الله يريان أن التيمم إنما يكون عن الوضوء دون الجنابة ويريان أن المراد بالملامسة مس البشرة وأنه ينقض الوضوء وعليه الشافعية وروي أن عمر وعبد الله بن مسعود رجعا عن قولهما هذا ولم يحك ذلك عن غيرهما إلا عن إبراهيم النخعي من التابعين وقد انعقد الاجماع بعد ذلك على مشروعية التيمم للوضوء والجنابة وإن كفيته لهما واحدة .

المسألة السادسة: في كون المتيّم لا يعيد الصلاة إذا وجد الماء وهذا هو ظاهر

(١) أخرجه البخاري في التيمم باب ٦ ، ٩ ، والنسائي في الطهارة باب ١٩٨ . وأحمد في المسند ٣١٩/٤ ، ٤٣٤ .

(٢) أخرجه البخاري في التيمم باب ٥ ، ٦ ، وأبو داود في الطهارة باب ١٢٣ ، والترمذي في الطهارة باب ٩٢ ، والنسائي في الطهارة باب ٢٠٣ ، وأحمد في المسند ١٤٦/٥ ، ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٨٠ .

الآية فإن الله تعالى أسقط عنه شرط الطهارة بالماء. وفي حديث أبي سعيد الخدري عند أبي داود والنسائي والدارمي والحاكم والدارقطني قال خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيما صعيداً طيباً فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يعد الآخر ثم أتيا رسول الله (ص) فذكرا له ذلك فقال للذي لم يعد «أصبت السنة وأجزائك صلاتك» وقال للذي توضأ وأعاد «لك الأجر مرتين»^(١).

المسألة السابعة: الرواية في تيمم المسافر مع وجود الماء قد علمت أن هذا هو الظاهر المبتادر من الآية التي لا يظهر بدونه تفسيرها بغير تكلف يخل ببلاغتها ولكنني لم أجد في ذلك رواية عملية صريحة إلا حديث الأسلع بن شريك في سبب نزول الآية. ففي الدر المنثور للمحافظ السيوطي ما نصه:

«وأخرج الحسن بن سفيان في مسنده والقاضي إسماعيل في الأحكام والطحاوي في مشكل الآثار والبيهقي والبارودي في الصحابة والدارقطني والطبراني وأبو نعيم في المعرفة وابن مردويه والبيهقي في سننه والضياء المقدسي في المختارة عن الأسلع بن شريك قال كنت أرحل ناقة رسول الله (ص) فأصابني جنابة في ليلة باردة وأراد رسول الله (ص) الرحلة فكرهت أن أرحل ناقته وأنا جنب وخشيت أن أغتسل بالماء البارد فأموت أو أمرض فأمرت رجلاً من الأنصار في إرحالها ثم رضفت أحجاراً فأسخنت بها ماء فاغسلت ثم سمعت (لعله أدركت) رسول الله (ص) وأصحابه فقال «يا أسلع مالي أرى رحلتك تغيرت» قلت يا رسول الله لم أرحلها رحلها رجل من الأنصار. قال «ولم» قلت إني أصابني جنابة فخشيت القرّ على نفسي فأمرته أن يرحلها ورضفت أحجاراً فأسخنت بها ماء فاغسلت به، فأنزل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل﴾ - إلى قوله - ﴿إن الله كان عفواً غفوراً﴾.

وأخرج ابن سعد وعبد بن حميد وابن جرير والطبراني والبيهقي في سننه من وجه آخر عن الأسلع قال كنت أخدم رسول الله (ص) وأحل له فقال لي ذات ليلة «يا أسلع قم فارحل» فقلت يا رسول الله أصابني جنابة فسكت عني ساعة حتى جاءه جبريل بأية الصعيد فقال «قم يا أسلع فتيم» ثم أراني الأسلع كيف علمه رسول الله (ص) التيمم فضرب رسول الله (ص) بكفيه الأرض فمسح وجهه ثم ضرب فذلك إحداهما بالأخرى ثم نفضهما ثم مسح بهما ذراعيه ظاهرهما وباطنهما اهـ وحديث الأسلع في التيمم بالضربتين في سننه الربيع بن بدر وهو ضعيف وممن رواه عنه

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة باب ١٢٦، والدارمي في الوضوء باب ٦٥.

الدارقطني . والروايات في التيمم في السفر قليلة وفي أكثرها ذكر فقد الماء فهذا هو الذي جعل الآية مشكلة أو معضلة عند المفسرين على أن أكثر تلك الروايات أو كلها على كونها وقائع أحوال منقولة بالمعنى ومن نظر في الآية نظراً مستقلاً فهمها كما فهمناها قال السيد حسن صديق خان :

قال تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾ وقد كثر الاختباط في تفسير هذه الآية والحق أن قيد عدم الوجود راجع إلى قوله ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ فتكون الأعذار ثلاثة السفر والمرض وعدم الوجود في الحضر . وهذا ظاهر على قول من قال إن القيد إذا وقع بعد جمل متصلة كان قيداً لآخرها وأما من قال إنه يكون قيداً للجميع إلا أن يمنع مانع فكذلك أيضاً لأنه قد وجد المانع ههنا من تقييد السفر والمرض بعدم الوجود للماء وهو أن كل واحد منهما عذر مستقل في غير هذا الباب كالصوم ويؤيد هذا أحاديث التيمم التي وردت مطلقة ومقيدة بالحضر . اهـ من شرحه للروضة الندية وقد اتفق لي أن رأته عند أحد الأصدقاء بعد كتابة تفسير الآية وإرساله من القسطنطينية إلى مصر ليطلع فيها فألحقته بهذه المسألة .

ولا يخفى أن الاحتياط الأخذ بالعزيمة وعدم ترك الطهارة بالماء إلا لمشقة شديدة وناهيك بما في استعمال الماء من النظافة وحفظ الصحة والنشاط للعبادة كما سيأتي بيانه في تفسير آية الوضوء من سورة المائدة إن شاء الله تعالى . وإنني لم أتيتم في سفر من أسفاري قط على أنني وجدت في بعضها مشقة ما في الوضوء .

المسألة الثامنة: التيمم من الجراح والبرد: الجراح من المرض أو في معنى المرض فهو مظنة الضرر من استعمال الماء أو المشقة وقد ورد في أسباب نزول الآية أن بعض الصحابة فشت فيهم الجراح وأصابتهم الجنابة فنزلت آية التيمم فيهم كما تقدم . وفي حديث جابر عند أبي داود وابن ماجه والدارقطني وصححه ابن السكن قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشججه في رأسه ثم احتلم فسأل أصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم فقالوا ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على رسول الله ﷺ أخبر بذلك فقال: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب على جرحه ثم يمسح عليه ويغسل سائر جسده»^(١) وقد تفرد بهذا الحديث الزبير بن خريق وليس بالقوي وروي من طرق أخرى فيها مقال . وعن عمرو بن العاص أنه لما

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة باب ١٢٥ ، وابن ماجه في الطهارة باب ٩٣ ، وأحمد في المسند ١/٣٧٠ .

بعث في غزوة ذاته السلاسل قال احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيمنت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا له ذلك فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فقلت ذكرت قول الله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾ فتيمنت ثم صليت. فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً^(١) رواه أحمد وأبو داود والدارقطني وابن حبان والحاكم وأخرجه البخاري تعليقاً. قال العلماء إن ضحك النبي ﷺ أبلغ في إقرار ذلك من مجرد السكوت على أن سكوته حجة فإنه لا يقر على باطل. واشترط العلماء في التيمم للبرد العجز عن تسخين الماء ولو بالأجرة وعن شراء الماء السخن بالثمن المعتدل.

المسألة التاسعة: التيمم كالوضوء في الوقت وقبله وفي استباحة عدة صلوات به لأنه بدل عن الوضوء فكان له حكمه. ومذهب أبي حنيفة أنه لا يشترط لصحة التيمم دخول الوقت وأئمة الفقه الثلاثة والعترة يشترطون ذلك واستدلوا بآية الوضوء ولا دليل فيها واستدل بعضهم بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت»^(٢) وحديث أبي أمامة مرفوعاً: «جعلت الأرض كلها لي ولأمتي مسجداً وطهوراً فأينما أدركت رجلاً من أمتي الصلاة فعنده مسجده وعنده طهوره»^(٣) رواهما أحمد ولا دليل فيهما. وكذلك لا يقوم دليل على اشتراط التيمم لكل صلاة لأن ذلك يتوقف على النص ولا نص، وما قيل من أنه طهارة ضعيفة هو من الفلسفة المنقوضة.

المسألة العاشرة: في حكمة التيمم جرى جماهير العلماء على أن التيمم أمر تعبدي محض لا حكمة له إلا الإذعان والخضوع لأمر الله تعالى وذلك أن لأكثر العبادات منافع ظاهرة لفاعليها ومنها الوضوء والغسل فإذا هي فعلت لأجل فائدتها البدنية أو النفسية ولم يقصد بها مع ذلك الإذعان وطاعة الشارع الحكيم لم تكن عبادة ولذلك كان التحقيق أن النية واجبة في العبادات كلها ولا سيما الطهارة ومعنى النية قصد الامتثال والإخلاص لله في العمل لا ما ذكره بعضهم من الفلسفة، فالحكمة العليا للتيمم هي أن يأتي المكلف عند الصلاة بتمثيل بعض عمل الوضوء ليشير به إلى أنه إذا فاته ما في الوضوء أو الغسل من النظافة، فإنه لا يفوته ما فيه من معنى الطاعة، فالتيمم رمز لما في الطهارة المتروكة للضرورة من معنى الطاعة التي هي الأصل في

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة باب ١٢٤، وأحمد في المسند ٦/٢٠٣.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٢/٢٢٢.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٢/٢٢٢.

طهارة النفس المقصودة من الدين أولاً وبالذات والتي شرعت طهارة البدن لتكون عوناً عليها ووسيلة لها فإن من يرضى لنفسه أن يعيش في الأوساخ والأقذار لا يكون عزيز النفس أبيّ الضيم كما يليق بالمؤمن، وسيأتي شرح هذا المعنى عند قوله تعالى في آية الوضوء من سورة المائدة: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ [المائدة: ٦].

ويلى هذه الحكمة حكمة أخرى عالية وهي ما في تمثيل عمل الطهارة بالإشارة من معنى الثبات والمواظبة والمحافظة فمن اعتاد ذلك يسهل عليه إتقان العمل وإتمامه ومن اعتاد ترك العمل المطلوب المؤقت في بعض أوقاته لعذر يوشك أن يتهاون به في بعض الأوقات لغير عذر بل لمحض الكسل فملكة المواظبة والمحافظة ركن من أركان التربية والنظام وترى مثل ذلك واضحاً جلياً في نظام الجندية الحديث فإن الجنود في مأمّنهم داخل المعازل والحصون يقيمون الخفراء عليهم آناء الليل والنهار في أوقات السلم والأمان لكيلا يقصروا في ذلك أيام الحرب، ولهم مثل ذلك أعمال كثيرة هم لها عاملون، كذلك نرى العمال في المعامل والبواخر يتعاهدون الآلات بالمسح والتنظيف في أوقات معينة كما يتعاهد الخدم في القصور والدور العامة والخاصة للأمرء والحكام وغيرهم من الذين يلتزمون النظام في معيشتهم - الأماكن بالكنس والفرش والأثاث بالتنظيف والمسح في أوقات معينة وإن لم يكن هنالك وسخ ولا غبار، وبذلك تكون هذه المعاهد كلها وما فيها نظيفاً دائماً، وما من مكان تترك فيه هذه القاعدة العملية وتتبع قاعدة تنظيف الشيء عند طروء الوسخ أو الغبار عليه فقط إلا وترى الوسخ يلم به في أوقات كثيرة. فإذا تأملت هذا ظهر لك أن إباحة القيام للصلاة عند فقد الماء مثلاً بدون الإتيان بعمل طهارتها ويذكر بها تضعف ملكة المواظبة حتى يصير العود إليها عند وجود الماء مستثقلاً وإن في التيمم تقوية لتلك الملكة وتذكيراً بما لا بد منه عند إمكانه بغير مشقة.

هذا ما ظهر لي ولم أسمع قبل من أستاذ ولا رأته في كتاب ولعلك تراه معقولاً مقبولاً لا تكلف فيه ثم إنني أنقل لك ما قاله العلماء في ذلك. قال العلامة ابن القيم في أعلام الموقعين.

فصل: ومما يظن أنه على خلاف القياس باب التيمم قالوا إنه على خلاف القياس من وجهين:

أحدها: أن التراب ملوث لا يزيل درناً ولا وسخاً ولا يطهر البدن كما لا يطهر الثوب.

والثاني: أنه شرع في عضوين من أعضاء الوضوء دون بقيتها وهذا خروج عن

القياس الصحيح . ولعمر الله أنه خروج عن القياس الباطل المضاد للدين وهو على وفق القياس الصحيح فإن الله سبحانه جعل من الماء كل شيء حي وخلقنا من التراب فلنا مادتان الماء والتراب فجعل منهما نشأتنا وأقواتنا وبهما تطهرنا وتعبدنا فالتراب أصل ما خلق منه الناس ، والماء حياة كل شيء وهما الأصل في الطبائع التي ركب عليها هذا العالم وجعل قوامه بهما وكان أصل ما يقع به تطهير الأشياء من الأدناس والأقذار هو الماء في الأمر المعتاد فلم يجز العدول عنه إلا في حال العدم أو العذر بمرض أو نحوه وكان النقل عنه إلى شقيقه وأخيه التراب أولى من غيره، وإن لوث ظاهراً فإنه يطهر باطناً ثم يقوي طهارة الباطن فيزيل دنس الظاهر أو يخففه، وهذا أمر يشهده من له بصر نافذ بحقائق الأعمال وارتباط الظاهر بالباطن وتأثر كل منهما بالآخر وانفعاله عنه .

فصل: وأما كونه في عضوين ففي غاية الموافقة للقياس والحكمة فإن وضع التراب على الرؤوس مكروه في العادات وإنما يفعل عند المصائب والنوائب، والرجلان محل ملابس التراب في أغلب الأحوال . وفي تتريب الوجه من الخضوع والتعظيم لله والذل له والانكسار ما هو أحب العبادات إليه وأنفعها للعبد ولذلك يستحب للساجد أن يترب وجهه لله وأن لا يقصد وقاية وجهه من التراب كما قال بعض الصحابة لمن رآه قد سجد وجعل بينه وبين التراب وقاية فقال ترب وجهك . وهذا المعنى لا يوجد في تتريب الرجلين . وأيضاً فموافقة ذلك القياس من وجه آخر وهو أن التيمم جعل في العضوين المغسولين وسقط من العضوين الممسوحين فإن الرجلين تمسحان في الخف والرأس في العمامة فلما خفف عن المغسولين بالمسح خفف عن الممسوحين بالعفو إذ لو مسح بالتراب لم يكن فيه تخفيف عنهما بل كان فيه انتقال من مسحهما بالماء إلى مسحهما بالتراب فظهر أن الذي جاءت به الشريعة هو أعدل الأمور وأكملها وهو الميزان الصحيح .

وأما كون تيمم الجنب كتيمم المحدث فلما سقط مسح الرأس والرجلين بالتراب عن المحدث سقط مسح البدن كله بالتراب عنه بطريق الأولى إذ في ذلك من المشقة والخرج والعسر ما يناقض رخصة التيمم ويدخل أكرم المخلوقات على الله في شبه البهائم إذا تمرغ في التراب فالذي جاءت به الشريعة لا مزيد في الحسن والحكمة والعدل عليه والله الحمد اهـ .

وقال الشعراني في الميزان في وجه قول الشافعي وأحمد لا يجوز التيمم إلا بالتراب أو برمل فيه غبار وقول أبي حنيفة ومالك بجوازه بالحجارة وجميع أجزاء الأرض حتى النبات عند مالك أقول وكذا الثلج والجليد في رواية ما نصه: «ووجه الأول قرب التراب من الروحانية لأن التراب هو ما يحصل من عكارة الماء الذي جعل

الله منه كل شيء حي فهو أقرب شيء إلى الماء بخلاف الحجر فإن أصله الزائد الصاعد على وجه الماء فلم يتخلص للمائية ولا للترابية فكان ضعيف الروحانية على كل حال بخلاف التراب .

وسمعت سيدي علياً الخواص رحمه الله يقول إنما لم يقل الشافعي وغيره بصحة التيمم بالحجر مع وجود التراب لبعد الحجر عن طبع الماء وروحانيته فلا يكاد يحيي العضو الممسوح ولو سحق لا سيما أعضاء أمثالنا التي ماتت من كثرة المعاصي والغفلات وأكل الشهوات . وسمعتة مرة أخرى يقول نعم ما فعل الشافعي من تخصيص التيمم بالتراب لما فيه من قوة الروحانية به بعد فقد الماء لا سيما أعضاء من كثر منه الوقوع في الخطايا من أمثالنا فعلم أن وجوب استعمال التراب خاص بالأصاغر ووجوب استعمال الحجر خاص بالأكابر الذين لا يعصون ربهم لكن إن تيمموا بالتراب زادوا روحانية وانتعاشاً . وسمعتة مرة أخرى يقول وجه من قال يصح التيمم بالحجر مع وجود التراب كونه رأى أن أصل الحجر من الماء كما ورد في الصحيح أن رجلاً قال يا رسول الله: جئت أسألك عن كل شيء؟ فقال رسول الله ﷺ: «كل شيء خلق من الماء»^(١) انتهى - إلى أن قال الشعراني - لكن لا ينبغي للمتورع التيمم بالحجر إلا بعد فقد التراب لأنه مرتبة ضعيفة بالنظر للتراب ثم أورد آية التقوى بقدر الاستطاعة والحديث الذي بمعناها ثم قال ونظير ما نحن فيه قول علمائنا في باب الحج إن من لا شعر برأسه يستحب إمرار موسى عليه تشبيهاً بالحالقين فكذلك الأمر هنا فمن فقد التراب المعهود ضرب على الحجر تشبيهاً بالضاربين بالتراب اهـ . المراد منه .

وقال الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله المحدث الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة ما نصه: لما كان من سنة الله في شرائعه أن يسهل عليهم كل ما يستطيعونه وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه حرج إلى بدل لتطمئن نفوسهم ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما التزموه غاية الالتزام مرة واحدة ولا يألوا ترك الطهارات أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلى التيمم . ولما كان ذلك كذلك نزل القضاء من الملأ الأعلى بإقامة التيمم مقام الوضوء والغسل وحصل له وجود تشبيهي أنه طهارة من الطهارات وهذا القضاء أحد الأمور العظام التي تميزت بها الملة المصطفوية من سائر الملل وهو قوله ﷺ: «جعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء»^(٢) أقول إنما خص الأرض لأنها لا تكاد تفقد فهي أحق ما يرفع به الحرج ولأنها طهور في بعض الأشياء كالخف والسيف بدلاً عن الغسل بالماء، ولأن فيه تذلاً بمنزلة

(١) أخرجه أحمد في المسند ٢/٣٢٣، ٤٩٣، بلفظ: «كل شيء خلق الله عز وجل من الماء» .

(٢) أخرجه مسلم في المساجد حديث ٤ .

تعفير الوجه في التراب وهو يناسب طلب العفو. وإنما لم يفرق بين بدل الغسل والوضوء ولم يشرع التمرغ لأن من حق ما لا يعقل معناه بادي الرأي أن يجعل كالمؤثر بالخاصية دون المقدار فإنه هو الذي أطمأنت نفوسهم به في هذا الباب، ولأن التمرغ فيه بعض الحرج فلا يصلح رافعاً للحرج بالكلية. وفي معنى المرض البارد الضار لحديث عمرو بن العاص. والسفر ليس بقيد إنما هو صورة لعدم وجدان الماء يتبادر إلى الذهن. وإنما لم يؤمر بمسح الرجل بالتراب لأن الرجل محل الأوساخ وإنما يؤمر بما ليس حاصلًا ليحصل به التنبه اهـ.

أقول أحسن ما أورده الشعراني التنظير بمسألة إمرار موسى على رأس من لا شعر له عند التحلل من الإحرام، وأحسن ما قاله الدهلوي مسألة اطمئنان النفس بالبدل واتقاء أن يالفوا ترك الطهارة وهذا قريب من الوجه الثاني الذي أورده أو شعبة منه على أنني ما رأيته إلا بعد أن قررت هذا المعنى مراراً وكتبته قبل الآن والله الحمد أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْتَرُونَ الضَّلٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَابِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَٰضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَنفَعَنَا شَيْءٌ مَّا سَمِعْنَا وَرَاعَيْنَا لِيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَنفَعَنَا شَيْءٌ مَّا سَمِعْنَا وَرَاعَيْنَا لِكَانَ خَيْرًا لَّكُمْ وَأَقْوَمَ وَلٰكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾

قال الرازي في وجه الاتصال بين هذه الآيات وما قبلها: اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضوع أنواعاً كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكلُّ الطبع ويكدر الخاطر فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر فإنه ينشط الخاطر ويقوي القريحة اهـ. وقال النيسابوري الذي اختصر التفسير الكبير للرازي في تفسيره: ثم إنه سبحانه لما ذكر من أول السورة إلى هنا أحكاماً كثيرة عدل إلى ذكر طرف من آثار المتقدمين وأحوالهم لأن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب مما يزيد السامع هزة وجدة اهـ.

أقول غلط المفسران كلاهما في قولهما أن الكلام انتقال إلى ذكر أحوال المتقدمين وإنما هو انتقال إلى ذلك أحوال المعاصرين للنبي ﷺ من أهل الكتاب فكأنهما توهمتا أن الآية نزلت في زمنهما وما قالاه في الانتقال من أسلوب إلى آخر صحيح وهو أعم مما نحن فيه وقال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى:

الكلام انتقال من الأحكام وما عليها من الوعد والوعيد إلى بيان حال بعض

الأمم من حيث أخذهم بأحكام دينهم وعدمه ليذكر الذين خوطبوا بالأحكام المتقدمة بأن الله تعالى مهيمن عليهم كما هيمن على من قبلهم فإذا هم قصرُوا يأخذهم بالعقاب الذي رتبته على ترك أحكام دينه في الدنيا والآخرة. والمنتظر من المؤمنين بعد ذكر الأحكام الماضية وما قرنت به من الوعد والوعيد أن يأخذوا بها على الوجه الموصول إلى إصلاح الأنفس وهو أثرها المراد منها وذلك بأن يؤخذ بها في صورتها ومعناها لا في صورتها فقط ولكن جرت سنة الله في الأمم أن يكتفي بعض الناس من الدين ببعض الظواهر والرسوم الدينية كما جرى عليه بعض اليهود في القرابين وأحكام الطهارة الظاهرة وهذا لا يكفي في اتباع الدين والقيام به على الوجه المصلح للنفوس كما أراد الله من التشريع فأراد الله تعالى بعد بيان بعض الأحكام التي لها رسوم ظاهرة كالغسل والتيمم أن يذكر المسلمين بحال بعض الأمم التي هذا شأنها وكون هذا لم يغن عنها من الله شيئاً ولم ينالوا به مرضاته ولم يكونوا به أهلاً لكرامته ووعده فقال:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾

قال ابن جرير نزلت في طائفة من اليهود وروي ذلك عن ابن عباس وغيره ويرى بعضهم أن أهل الكتاب فيها أعم والرؤية في قوله تعالى: ﴿ألم تر﴾ قلبية علمية كما قال ابن جرير وقيل بمعنى النظر والمعنى ألم ينته علمك أيها الرسول أولم تنظر إلى هؤلاء الذين أعطوا نصيباً أي حظاً وطائفة من الكتاب الإلهي كيف حرموا هدايته واستبدلوا بها ضدها فهم يشترون الضلالة باختيارها لأنفسهم بدلاً من الهداية ويريدون أن تضلوا أيها المسلمون السبيل أي طريق الحق القويم كما ضلوا فهم يكيّدون لكم ليردوكم عن دينكم إن استطاعوا والتعبير بالنصيب يدل على أنهم لم يحفظوا كتابهم كله وذلك أنهم لم يحفظوه في زمن إنزاله عن ظهر قلب كما حفظنا القرآن ولم يكتبوا منه نسخاً متعددة في العصر الأول كما فعلنا حتى إذا ما فقد بعضها قام مقامه البعض الآخر بل كان عند اليهود نسخة واحدة من التوراة هي التي كتبها موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام ففقدت كما بينا ذلك في تفسير الآية الأولى من سورة آل عمران من الجزء الثالث من التفسير) وفيه بحث تاريخ كتابتها وحقيقة الموجود الآن منها وبحث الإنجيل كذلك. ويؤيد ذلك قوله تعالى في كل من اليهود والنصارى ﴿فانسوا حظاً مما ذكروا به﴾ وسيأتي في سورة المائدة فهو تصريح بمفهوم ما هنا، يقول هنا إنهم أوتوا نصيباً أي حظاً ويقول هناك إنهم نسوا حظاً، فالكلام يؤيد ويصدق بعضه بعضاً والتعبير بأوتوا الكتاب في موضع آخر لا يعارضه لأن الكتاب للجنس ومن لم يعرف هذه الحقيقة من المفسرين قال إن المراد بالكتاب علمه.

وقال الأستاذ الإمام قال أوتوا نصيباً من الكتاب لأنهم لم يأخذوا الكتاب كله بل تركوا كثيراً من أحكامه لم يعملوا بها وزادوا عليها والزيادة فيه كالنقص منه فالتوراة

تنهاهم عن الكذب وإيذاء الناس وأكل الربا مثلاً وكانوا يفعلون ذلك وزاد لهم علماؤهم ورؤساؤهم كثيراً من الأحكام والرسوم والتقاليد الدينية فهم يتمسكون بها وليست من التوراة ولا مما يعرفونه عن موسى عليه السلام وهم يدعون اتباعه في الدين فالأمر المحقق الذي لا شك فيه هو أنهم يعملون ببعض أحكام التوراة وقد أهملوا سائرهما ففي مقام الاحتجاج بالعمل بالدين وعدمه يذكر الواقع وهو أنهم لم يؤتوا الكتاب كله إذ لم يعملوا به كله وإنما عملوا ببعضه، وفي مقام الاحتجاج عليهم بالإيمان بالنبي والقرآن يناديهم: ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا﴾ الخ كما ترى في الآية التالية لهذه الآية ومثلها كثير.

هذا ما قرره الأستاذ في الدرس ولما انتهى إلى هنا قلت أليس التعبير بالنصيب إشارة أو نصاً على أنهم لم يحفظوا الكتاب كله بل فقدوا حظاً ونصيباً آخر منه؟ فقال بلى فأجاز ما فهمته وأقره وكنت بينت هذا من قبل في الكلام على شريعة حمورابي ونسبتها إلى التوراة وما هي التوراة وذلك في المجلد السادس من المنار. فالذي لم يعملوا به من التوراة على ما اختاره الأستاذ الإمام يكون قسمين أحدهما ما أضاعوه ونسوه وثانيهما ما حفظوا حكمه وتركوا العمل به وهو كثير أيضاً. وقال بعض المفسرين إن المراد بما أضاعوه من الكتاب نعت نبينا ﷺ وجعل بعضهم اشتراء الضلالة هو بذل المال لتأييد اليهودية والكيد للإسلام ومقاومته فقال كان بعض عوام اليهود يعطون أحبارهم المال ليستعينوا به على ذلك.

﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ﴾ أي والله أعلم منكم بأعدائكم ذواتهم كالمنافقين الذين تظنون أنهم منكم وما هم منكم وأحوالهم وأعمالهم التي يكيدون بها لكم في الخفاء وما يغشونكم به في الجهر بإبراز الخديعة في معرض النصيحة وإظهار الولاء لكم والرغبة في نصركم ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ لكم يتولى شؤونكم بإرشادكم إلى ما فيه خيركم وفوزكم وينصركم على أعدائكم بتوفيقكم للعمل بأسباب النصر من الاجتماع والتعاون والتناصر وإعداد جميع ما استطاع من وسائل القوة فلا تغثروا بولاية غيره ولا تطلبوا النصر إلا منه باتباع سننه في نظام الاجتماع وهدايته في القرآن ومنها عدم الاعتماد على الأعداء وأهل الأثرة الذين لا يعملون إلا لمصلحة أنفسهم كاليهود. وكفى بالله ولياً أبلغ من كفى الله ولياً أو كفت ولاية الله لأن الكفاية تعلقت بذاته من حيث ولايته.

قد كان اليهود في الحجاز كالمشركين أشد الناس عداوة للمسلمين ومقاومة لهم كما أخبرنا العليم الخبير في سورة المائدة ثم كان من مصلحتهم فوز المسلمين في فتح سورية وفلسطين ثم الأندلس ليسلموا بعدلهم من ظلم النصارى لهم في تلك البلاد فكانوا مغبوطين بالفتح الإسلامي وقد كانوا يظلمون قبله وبعده في جميع بقاع الأرض

غير الإسلامية حتى كان ما كان بكيدهم وسعيهم من هدم صروح استبداد البابوات والملوك المستعبدين لهم في أوروبا وإدالة الحكومات المدنية من حكم الكنيسة فظلوا يُظلمون في روسيا وأسبانية لأن السلطة فيهما دينية وقد كادوا ولا يزالون يكيدون لهدم نفوذ الديانة النصرانية من هاتين المملكتين باسم الحرية والمدنية ونفوذ الجمعية الماسونية كما فعلوا في فرنسا وإن لهم بدأ فيما كان في روسيا من الانقلاب وفيما تتمخض به أسبانية الآن، فهم يقاومون كل سلطة دينية تقف في وجههم لأجل تكوين سلطة دينية لهم وقد كانت لهم يد في الانقلاب العثماني لا لأنهم كانوا مظلومين أو مضطهدين في المملكة العثمانية فإنهم كانوا آمن الناس من الظلم فيها حتى أنهم كانوا يفرون إليها لاجئين من ظلم روسيا وغيرها وإنما يريدون أن يملكوا بيت المقدس وما حوله ليقيموا فيها ملك إسرائيل وكانت الحكومة العثمانية تعارضهم في امتلاك الأرض هناك فلا يملكون شيئاً منها إلا بالحيلة والرشوة ولهم مطامع أخرى مالية في هذه البلاد فهم الآن يظهرون المساعدة للحكومة العثمانية الجديدة لتساعدتهم على ما يبتغون فإذا لم تتنبه الأمة العثمانية لكيدهم وتوقف حكومتها عند حدود المصلحة العامة في مساعدتهم فإن الخطر من نفوذهم عظيم وقريب فإنهم قوم اعتادوا الربا الفاحش فلا يبذلون دانقاً من المساعدة إلا لينالوا مثقالاً أو قنطاراً من الجزاء، وإذا كانوا بكيدهم وأموالهم قد جعلوا الدولة الفرنسية ككرة اللاعب في أيديهم فأزالوا منها سلطة الكنيسة وحملوها على عقوبتها وكانت تدعى بنت الكنيسة البكر وحملوها على الظلم في الجزائر وهي التي تفاخر الأمم والدول بالعدل والمساواة، عملوا فيها عملهم وهي في الذروة العليا من العلم والمدنية والسياسة والثروة والقوة أفلا يقدرّون على أكثر منه في الحكومة العثمانية وهي على ما نعلم من الجهل والضعف والحاجة إلى المال؟؟ وطمعهم فيها أشد، وخطره أعظم، فإن بيت المقدس له شأن عظيم عند المسلمين والنصارى كافة فإذا تغلب اليهود فيه ليقيموا فيه ملك إسرائيل ويجعلوا المسجد الأقصى (هيكل سليمان) - وهو قبلتهم - معبداً خالصاً لهم يوشك أن تشتعل نيران الفتن، ويقع ما نتوقع من الخطر، وفي الأحاديث المنبئة عن فتن آخر الزمان ما هو صريح في ذلك فيجب أن تجتهد الأمة العثمانية في درء ذلك ومدافعة سيله بقدر الاستطاعة لئلا يقع في أبان ضعفها فيكون قاضياً على سلطتها ونسأل الله السلامة.

﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ هذا بيان للذين أوتوا نصيباً من الكتاب واتصفوا بالضلالة والإضلال وقوله: ﴿والله أعلم بأعدائكم﴾ الخ جمل معترضة بين البيان والمبين، أو هو بيان لأعدائكم والاعتراض ما بينهما، أو متعلق بنصيراً أي ينصركم من الذين هادوا، أو التقدير من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم كما قال الشاعر:

وما الدهر إلا تارتان فمنهما أموت وأخرى ابتغي العيش أكدح^(١)

أي فمنهما تارة أموت فيها الخ ومثله كثير، والأول أظهر. وتحريف الكلم عن مواضعه هو إمالته وتنحيته عنها كأن يزيلوه بالمرّة أو يضعوه في مكان غير مكانه من الكتاب أو المراد بمواضعه معانيه كأن يفسروه بغير ما يدل عليه قال الأستاذ الإمام التحريف يُطلق على معنيين:

أحدهما: تأويل القول بحمله على غير معناه الذي وضع له وهو المتبادر لأنه هو الذي حملهم على مجاهدة النبي ﷺ وإنكار نبوته وهم يعلمون إذ أولوا ولا يزالون يؤولون البشارات به إلى اليوم كما يؤولون ما ورد في المسيح ويحملونه على شخص آخر لا يزالون ينتظرونه.

ثانيهما: أخذ كلمة أو طائفة من الكلم من موضع من الكتاب ووضعها في موضع آخر وقد حصل مثل هذا التشويش في كتب اليهود: خلطوا فيما يؤثر عن موسى عليه السلام ما كتب بعده بزمان طويل وكذلك وقع في كلام غيره من الأنبياء وقد اعترف بهذا بعض المتأخرين من أهل الكتاب وإنما كان هذا منهم بقصد الإصلاح. وهذا النوع من التحريف لا يضر المسلمين ولم يكن هو الحامل على إنكار ما جاء به النبي ﷺ.

هذا ما قرره الأستاذ الإمام في الدرس وكتبت في مذكرتي عند كتابته كأنه وجد عندهم قراطيس متفرقة أي بعد أن فقدت النسخة التي كتبها موسى عليه السلام فأرادوا أن يؤلفوا بين الموجود فجاء فيه ذلك الخلط، وهذا سبب ما جاء في أسفار التوراة من الزيادة والتكرار. وقد أثبت العلماء تحريف كتب العهد العتيق والعهد الجديد بالشواهد الكثيرة وفي كتاب إظهار الحق) للشيخ رحمة الله الهندي رحمه الله تعالى مئة شاهد على التحريف اللفظي والمعنوي فيها والأول ثلاثة أقسام تبديل الألفاظ وزيادتها ونقصانها.

فمن الشواهد على الزيادة ما جاء في سفر التكوين ٣٦: ٣١ «وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض سادوم قبل أن ملك ملك لبني إسرائيل» ولا يمكن أن يكون هذا من كلام موسى عليه السلام لأنه لم يكن لبني إسرائيل ملك في تلك الأرض إلا من

(١) البيت من الطويل، وهو لتميم بن مقبل في ديوانه ص ٢٤، وحماسة البحري ص ١٢٣، والحيوان ٣/ ٤٨، وخزانة الأدب ٥/ ٥٥، والدرر ٦/ ١٨، وشرح أبيات سيبويه ٢/ ١١٤، وشرح شواهد الإيضاح ص ٦٣٤، والكتاب ٢/ ٣٤٦، ولسان العرب (كدح)، ولعجيب السلولي في سمط اللاكي ص ٢٠٥، وبلا نسبة في خزانة الأدب ١٠/ ١٧٥، وشرح عمدة الحفاظ ص ٥٤٧، ولسان العرب (تور)، والمحتسب ١/ ١١٢، والمقتضب ٢/ ١٣٨، وجمع الهوامع ٢/ ١٢٠.

بعده وكان أول ملوكهم شاوول وهو بعد موسى بثلاثة قرون ونصف وقد قال آدم كلارك أحد مفسري التوراة: أظن ظناً قوياً قريباً من اليقين أن هذه الآيات (أي من ٣٢ - ٣٩) كانت مكتوبة على حاشية نسخة صحيحة من التوراة فظن الناقل أنها جزء المتن فأدخلها فيه!!

ومنها في سفر تثنية الاشتراع ٣: ١٤ «ياثير بن منسى أخذ كل كورة أرجوب إلى تخم الجشوريين والمعكيين ودعاها على اسمه باشان حووث ياثير إلى هذا اليوم» قال هورن في المجلد الأول من تفسيره بعد إيراد هذه الفقرة والفقرة السابقة «هاتان الفقرتان لا يمكن أن يكونا من كلام موسى (عليه السلام) لأن الأول دالة على أن مصنف هذا الكتاب (سفر التكوين أو التوراة كلها) وجد بعد زمان قامت فيه سلطنة بني إسرائيل، والفقرة الثانية دالة على أن مصنفه كان بعد زمان إقامة اليهود في فلسطين» إلى آخر ما قاله ومنه أن هاتين الفقرتين ثقل على الكتاب ولا سيما الثانية.

وقد صرح هؤلاء المفسرون بأن عزرا الكاتب قد زاد بعض العبارات في التوراة وصرحوا في بعضها بأنهم لا يعرفون من من زادها ولكنهم يجزمون بأنها ليست مما كتبه موسى. وكثرة الألفاظ البابلية في التوراة تدل على أنها كتبت بعد سبي البابليين لبني إسرائيل وهناك شواهد على تحريف سائر كتبهم تراجع في الكتب المؤلفة لبيان ذلك.

﴿وَيَقُولُونَ مِمَّنَّا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا﴾ أي ويقول هؤلاء للنبي صلى الله عليه وآله وسلم سمعنا قولك وعصينا أمرك روي عن مجاهد أنهم قالوا سمعنا قولك ولكن لا نطيعك، ويقولون له أيضاً: ﴿اسمع غير مسمع﴾ قال المفسرون إن هذا دعاء عليه زاده الله تكريماً وتشريفاً ومعناه لا سمعت أو لا أسمعك الله، وهذا في مكان الدعاء المعتاد من المتأدبين للمخاطب: لا سمعت مكروهاً، أو لا سمعت أذى، وقيل معناه غير مقبول ما تقول وهذا مروى عن مجاهد. وقال الأستاذ الإمام: يحتمل أن يكون المعنى واسمع شيئاً لا يستحق أن يسمع، وأما ﴿راعنا﴾ فقد روي أن اليهود كانوا يتسابون بكلمة «راعينا» العبرانية أو السريانية فسمعوا بعض المؤمنين يقولون للنبي ﷺ راعنا من المراعاة أو بمعنى أراعنا سمعك فافتروا صواها وصاروا يلوون ألسنتهم بالكلمة ويصرفونها إلى المعنى الآخر.

﴿لَيْتَ بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ﴾ فيجعلونها في الظاهر راعنا وبلي اللسان وإمالته «راعينا» ينوون بذلك الشتم والسخرية أو جعله راعياً من رعاء الشاء أو من الرعن والرعونة، قال في الكشف: فإن قلت: كيف جاؤوا بالقول المحتمل ذي الوجهين بعدما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا. قلت: جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر

والعصيان ولا يواجهونه بالسب ودعاء السوء ويجوز أن يقولوه فيما بينهم ويجوز أن لا ينطقوا بذلك ولكنهم لم يؤمنوا جعلوا كأنهم نطقوا به اهـ. وقد تقدم شرح ذلك في تفسير: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ [البقرة: ١٠٣] من سورة البقرة وبيّنا هنالك أن الأستاذ الإمام لم يرتض ما قالوه في كون هذه الكلمة سباً بالعبرانية واختار في تعليل النهي عنها أنها لما كانت من المراعاة وهي تقتضي المشاركة نهوا عنها تأديباً لهم إذ لا يليق أن يقولوا للنبي ﷺ ارعنا نرعك كما هو معنى المشاركة كما نهوا أن يجهروا له بالقول كجهر بعضهم لبعض قال: وهناك وجه آخر يُقال في اللغة: راعى الحمار الحمر، إذا رعى معها فكان اليهود يحرفون الكلمة إلى هذا المعنى وإن كان فيها سبٌ لأنفسهم على حدّ «اقتلونني ومالكاً»، ومن تحريف اللسان وليه في خطابهم للنبي ﷺ قولهم في التحية «السلام عليكم» يوهمون بقتل اللسان وجمجمته أنهم يقولون السلام عليكم وقد ثبت هذا في الصحيح وأنه كان عليه السلام بعد العلم بذلك يجيبهم بقوله: «وعليكم» أي كل أحد يموت.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ﴾ أي لو أنهم قالوا سمعنا قولك وأطعنا أمرك، واسمع ما نقول وانظرنا أي أمهلنا وانتظرنا ولا تعجل علينا، يقال نظره بمعنى انتظره وهو كثير في القرآن، أو انظر إلينا نظر رعاية ورفق لكان خيراً لهم وأقوم مما قالوه لما فيه من الأدب والفائدة وحسن العاقبة.

﴿وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ أي خذلهم وأبعدهم عن الصواب بسبب كفرهم أي مضت سنته في طباع البشر وأخلاقهم أن يمنع الكفر صاحبه من مثل هذه الروية والأدب، ويجعله طريداً لا يدلي إلى الخير والرحمة بحبل ولا سبب ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ من الإيمان لا يعتد به إذ لا يصلح عمل صاحبه ولا يزكي نفسه ولا يرقى عقله ولو كان إيمانهم بكتابهم ونبیهم كاملاً لكان خير هاد لهم إلى الإيمان بمن جاء مصداقاً لما معهم من الكتاب ومهيماً عليه يبين ما نسوا منه وما حرفوا فيه، ثم إنه جاء بإصلاح جديد في إتمام مكارم الأخلاق ونظام الاجتماع وسائر مقاصد الدين فمن كان على شيء من الخير وجاءه زيادة فيه لا يكون إلا مغبوطاً بها حريصاً على الاستفادة منها - أو لا يؤمنون إلا قليلاً منهم كعبد الله بن سلام وأصحابه فإن الأمة مهما فسدت لا يعم الفساد جميع أفرادها بل تغلب سلامة الفطرة على أناس يكونون هم السابقين إلى كل إصلاح جديد، فكذا كان وهكذا يكون فهي سنة من سنن الله في الاجتماع، وقد نبهنا من قبل على دقة القرآن في الحكم على الأمم إذ يحكم على الأكثر فإذا عم الحكم يستثني وهي دقة لم تعهد في كلام البشر.

﴿يُنَائِبًا الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا

فَرُدَّهَا عَلَيْكَ أَدْبَارَهَا أَوْ نَلَعْنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾

خاطبهم في هذه الآية بالذين أوتوا الكتاب كما تقدم آنفاً في تفسير أوتوا نصيباً من الكتاب فذاك نعي عليهم بما أضاعوا وحرفوا، وهذا إلزام لهم بما حفظوا وعرفوا، يقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ الإلهي أي جنسه على السنة أنبيائهم أو التوراة خاصة ﴿وَأَمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ منه من تقرير التوحيد الخالص واتقاء الشرك كله صغيره وكبيره وإثبات النبوة والرسالة وما يغذي ذلك الإيمان ويقويه من ترك الفواحش والمنكرات وعمل الصالحات أي مصدقاً لما معكم من أصول الدين وأركانه التي هي المقصد من إرسال جميع الرسل لا يختلفون فيها وإنما يختلفون في طرق حمل الناس عليها وهدايتهم بها وترقيتهم في معارجها بحسب سنة الله في ارتقاء البشر بالتدرج جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن كما أن العدل هو المقصد من جميع الحكومات وإنما تختلف الدول في القوانين المقررة له باختلاف أحوال الأمم، فليس من العقل ولا الصواب أن تنكر الأمة تغيير حاكم جديد لبعض ما كان عليه من قبله إذا كان يوافقه في جعله مقرراً للعدل مقيماً لميزانه بين الناس كما كان أو أكمل، وفي هذه الحال يسمى مصدقاً لما قبله لا مكذباً ولا مخالفاً، فالقرآن قرر نبوة موسى وداود وسليمان وعيسى وصدقهم فيما جاؤوا به عن الله تعالى ووبخ الأقسام المدعين لأتباعهم على إضاعتهم لبعض ما جاؤوا به وتحريفهم لبعض الآخر، وعلى عدم الاهتداء والعمل بما هو محفوظ عندهم، حتى أن أكثرهم هدموا الأساس الأعظم للدين وهو التوحيد فاتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً كما سيأتي في سورة التوبة ويذكر أيضاً في تفسير الآية الآتية - فتصديق القرآن لما معهم لا ينافي ما نعاه عليهم من الإضاعة والنسيان والتحريف والتفريط.

﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَطْمَسَ وَجُوهًا فَرُدَّهَا عَلَيْكَ أَدْبَارَهَا﴾ أي آمنوا من قبل أن ننزل بكم هذا العقاب وهو طمس الوجوه وردها على أدبارها، فالطمس في اللغة هو إزالة الأثر بمحوه أو إخفائه كما تطمس آثار الدار وأعلام الطرق بنقل حجارتها أو بالرمال تسفوها الرياح عليها ومنه: ﴿رَبْنَا اطْمَسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ﴾ [يونس: ١٠] أي أزلها وأهلكها والطمس على الأعين في قوله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ﴾ [يس: ٦٦] يصدق بإزالة نورها ويغورورها ومحو حدقتها وكذلك طمس النجوم، والوجه يطلق على وجه البدن ووجه النفس وهو ما تتوجه إليه من المقاصد ومنه ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ٢٠] وقوله: ﴿وَمَنْ يَسْلَمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [لقمان: ٣١] وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ [الروم: ٣٠] والأدبار جمع دبر «بضمين» وهو الخلف والقفا، والارتداد على الأدبار هو الرجوع إلى الوراء يستعمل في الحسيات والمعنويات فمن

الأول الارتداد على الأدبار في القتال وهو الفرار منه ومن الثاني: ﴿إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سؤل لهم وأملى لهم﴾ [محمد: ٢٥] فظاهر معنى العبارة هنا: آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوه مقاصدكم التي توجهتم إليها في كيد الإسلام ونردها خاسئة خاسرة إلى الوراء بإظهار الإسلام ونصره عليكم وفضيحتكم فيما تأتون به باسم الدين والعلم الذي جاء به الأنبياء، وقد كان لهم عند نزول الآية شيء من المكانة والمعرفة والقوة.

فهذا ما نفسرها به على جعل الطمس والرد على الأدبار معنويين وبه قال مجاهد ولكن أوجز فقال نطمس وجوهاً عن صراط الحق فنردها على أدبارها في الضلالة، وقال السدي نزلت في مالك بن الصيف ورفاعة بن زيد بن الثابت من بني قينقاع قال ومعناه فنعميها عن الحق ونرجعها كفاراً، وقال الضحاك يعني أن نردهم عن الهدى والبصيرة فقد ردهم على أدبارهم فكفروا بمحمد (ص) وما جاء به.

وظاهر كلام هؤلاء أن المخاطبين بهذه الآية هم الذين كانوا على ما يعتقدون أنه الحق من التوراة وإنهم كانوا معذورين عند الله فيما هم عليه كأنهم الذين قال فيهم ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ [الأعراف: ١٥٩] فحذرهم من إرجاء الإيمان والتسويق به أن يطول عليهم العهد فيصعب عليهم الإيمان ويضعف استعدادهم لقبوله بتعلق قومهم بهم وغرورهم بجاهم فيهم. وجعل ذلك بعضهم حسياً ظاهرياً فقال المعنى نطمس آثارهم من الحجاز ونردهم على أدبارهم بالجلء إلى فلسطين والشام وهي بلادهم التي جاؤوا الحجاز منها ورواه ابن زيد عن أبيه. وروي عن ابن عباس أن المراد جعل وجوههم في أقفيتهم وفهم من رواه عنه أنه تهديد بالمسخ وقالوا إنه يكون في آخر الزمان أو في الآخرة أو هو مقيد بعدم إيمان أحد من أولئك المخاطبين وقد آمن بعضهم.

والوجه الذي قررناه أولاً هو الذي اختاره الأستاذ الإمام في الدرس فقال: طمس الوجه أن يعرض له ما يغطيه فيمنع صاحبه أن يتوجه إلى مقصده ومتى بطل التوجه الصحيح إلى المقصد امتنع السعي إليه المؤدي إلى الوصول وذلك هو الخذلان والخيبة، أي آمنوا قبل أن نعمي عليكم السبيل بما نبصر المؤمنين بشؤونكم ونغريهم بكم فتردون على أدباركم بأن يكون سعيكم إلى غير خيركم. وأورد الرازي وجوهاً أخرى منها أن المراد بالوجوه الوجهاء الرؤوساء أي قبل أن نزيل وجاهتهم وعزهم، ومنها أن المراد بطمس الوجوه تقبيح صورتها كما يقال طمس الله وجهه وقبح الله وجهه بمعنى تقبيح صورتها، يعني أن ذلك يكون بما يلاقونه من الذل والكآبة عندما يغلبون على أمرهم.

﴿أَوْ تَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَمْصَبَ السَّبَبِ﴾ قال بعضهم إنه هددهم بالطمس أو اللعن وهو الطرد وأما من جعله بمعنى الخذلان أو الإخراج من المدينة وجوارها إلى الشام فيقول إن الأول قد حصل حتماً ولا نزاع في ذلك. وقال الأستاذ الإمام: ورد في أهل السبب أن الله أهلكتهم فمعنى اللعنة هنا الإهلاك بقريظة التشبيه وبه صرح أبو مسلم ويحتمل أن يكون معنى اللعن هنا عذاب الآخرة والمعنى آمنوا قبل أن تقعوا في إحدى الهاويتين الخيبة والخذلان وفساد الأمر وذهاب العزة باستيلاء المؤمنين عليكم وقد كان ذلك في طائفة منهم أجلوا من ديارهم وخذلوا في كل أمرهم - أو الهلاك وقد وقع بقتل طائفة أخرى وهلاكها: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ أي واقعاً أي شأنه أن يفعل حتماً والمراد هنا أمر التكوين المعبر عنه بقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (٤٨) ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بلى الله يركي من يشاء ولا يظلمون فتيلاً (٤٩) أنظروا كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثماً مبيناً (٥٠)

روى ابن المنذر عن أبي مجلز قال لما نزل قوله تعالى: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر: ٥٣] قام النبي ﷺ على المنبر فتلاها على الناس فقام إليه رجل فقال والشرك بالله فسكت ثم قام إليه فقال يا رسول الله والشرك بالله؟ فسكت مرتين أو ثلاثاً فنزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ وروى ابن جرير نحوه عن ابن عمر، وروى ابن أبي حاتم والطبراني عن أبي أيوب الأنصاري في رجل شكك ابن أخيه للنبي (ص) أنه لا ينتهي عن الحرام. وذكر الفخر الرازي أنها نزلت في وحشي قاتل حمزة (رض) إذ أراد أن يسلم وخاف أن لا يقبل إسلامه وذكر في ذلك محاوراة ومراجعة عزاها إلى ابن عباس وهي لا تصح فلا حاجة إلى إيرادها.

الأستاذ الإمام: قالوا إن سبب نزول هذه الآية قصة وحشي وأنه ندم على قتله لما أخلفه مولاه ما وعده من عتقه وراجع النبي (ص) في إسلامه فكانهم يشبتون أن الله جلت عظمته كان يداعب وحشياً وأصحابه ويستميلهم بآية بعد آية ولا حاجة إلى هذا كله فالكلام ملتئم ببعضه مع بعض فهو بعد ما ذكر من شأن اليهود وأن عمدتهم في تكذيب النبي (ص) تحريف أحبارهم للكتاب واتباعهم لهم في أمر الدين كما قال في آية أخرى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ٣١] وورد في تفسيرها المرفوع أنهم كانوا يتبعونهم في التحليل والتحريم من غير رجوع إلى أصل الكتاب، فهذه الآية تشير إلى أنهم وقعوا في الشرك المشار إليه في الآية الأخرى إذ

الشرك بالله يتحقق باعتماد الإنسان على غير الله مع الله في طلب النجاة من رزايا الدنيا ومصائبها أو من العذاب في الآخرة كما يتحقق بالأخذ بقول بعض الناس في التشريع كالعبادات والعقائد والحلال والحرام وإثبات الشرك لليهود هنا وفي تلك الآية لا ينافي تسميتهم أهل الكتاب الذي يدخل فيه الإيمان بالله والأنبياء فإنه قال في الآية السابقة: ﴿فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ أي إيماناً لا يعتد به إذ لا يقي صاحبه من الشرك.

أقول قد بينا في مواضع كثيرة من التفسير حقيقة الشرك في الألوهية وهو الشعور بسلطة وتأثير وراء الأسباب والسنن الكونية لغير الله تعالى وكل قول وعمل ينشأ عن ذلك الشعور، والشرك في الربوبية وهو الأخذ بشيء من أحكام الدين والحلال والحرام عن بعض البشر دون الوحي وهذا النوع من الشرك هو الذي أشار الأستاذ الإمام إلى تفسير النبي (ص) لآية التوبة به وهي قوله تعالى في أهل الكتاب كلهم: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو، سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [التوبة: ٣٢] فسر النبي (ص) اتخاذهم أرباباً بطاعتهم واتباعهم في أحكام الحلال والحرام كما ذكرنا غير مرة، فهذا إثبات لظهور الشرك على أهل الكتاب وإن لم يجعل ذلك عنواناً لهم في القرآن لأنه ليس من أصل دينهم وليميزهم عن مشركي الوثنيين، وبيننا أيضاً أن الشرك في الألوهية والربوبية قد سرى منذ قرون كثيرة إلى بعض المسلمين حتى عرفت طوائف منهم بنبذ الإسلام ألبتة كطوائف الباطنية (راجع مباحث الشرك من جزء التفسير الثاني ومن جزئه الثالث وجزئه الخامس وفي غير هذه المواضع من التفسير والمنار) وبإثبات الشرك لأهل الكتاب تظهر مناسبة وضع هذه الآية بين هذه الآيات في محاجتهم ودعوتهم إلى الإسلام كأنه يقول لا يفرنكم انتماؤكم إلى الكتب والأنبياء وقد هدمتم أساس دينهم بالشرك الذي لا يغفره الله بحال من الأحوال.

أما الحكمة في عدم مغفرة الشرك فهي أن الدين إنما شرع لتزكية نفوس الناس وتطهير أرواحهم وترقية عقولهم والشرك هو منتهى ما تهبط إليه عقول البشر وأفكارهم ونفوسهم ومنه تتولد جميع الرذائل والخسائس التي تفسد البشر في أفرادهم وجمعياتهم لأنه عبارة عن رفعهم لأفراد منهم أو لبعض المخلوقات التي هي دونهم أو مثلهم إلى مرتبة يقدرسونها ويخضعون لها ويذلون بدافع الشعور بأنها ذات سلطة عليا فوق سنن الكون وأسبابه وأن إرضاءها وطاعتها هو عين طاعة الله تعالى أو شعبة منها لذاتها فهذه الخلقة الدنيئة هي التي كانت سبب استبداد رؤساء الدين والدنيا بالأقوام والأمم واسعبادهم إياهم وتصرفهم في أنفسهم وأموالهم ومصالحهم ومنافعهم تصرف السيد المالك القاهر بالعبد الذليل الحقير وناهيك بما كان لذلك من الأخلاق السافلة والرذائل الفاشية من الذل والمهانة والدناءة والتعلق والكذب والنفاق وغير ذلك.

والتوحيد الذي يناقض الشر هو عبارة عن إعتاق الإنسان من رق العبودية لكل أحد من البشر وكل شيء من الأشياء السماوية والأرضية وجعله حراً كريماً عزيزاً لا يخضع خضوع عبودية مطلقة إلا لمن خضعت لسنته الكائنات، بما أقامه فيها من النظام في ربط الأسباب بالمسببات، فلسنته الحكيمه يخضع، ولشريعته العادلة المنزلة يتبع، وإنما خضوعه هذا خضوع لعقله ووجدانه، لا لامثاله في البشرية وأقرانه، وأما طاعته للحكام فهي طاعة للشرع الذي رضيه لنفسه، والنظام الذي يرى فيه مصلحته ومصلحة جنسه، لا تقديساً لسلطة ذاتية لهم، ولا ذلاً واستخفاء لأشخاصهم، فإن استقاموا على الشريعة أعانهم، وإن زاغوا عنها استعان بالأمة فقوّمهم، كما قال الخليفة الأول في خطبته الأولى بعد نصب الأمة ومبايعتها إياه «وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وأن زغت فقوموني» فهكذا يجب أن يكون شأن الموحدين مع حكامهم وهكذا يكونون سعداء في دنياهم بالتوحيد كما يكونون أشقياء بالشرك الجلي أو الخفي.

وأما سعادة الآخرة أو شقاؤها فهو أشد وأبقى، والمدار فيهما على التوحيد والشرك أيضاً، أو روح الموحدين تكون راقية عالية لا تهبط بها الذنوب العارضة إلى الحضيض الذي تهوي فيه أرواح المشركين، فمهما عمل المشرك من الصالحات تبقى روحه سافلة مظلمة والعبودية والخضوع لغير الله تعالى فلا ترتقي بعملها إلى المستوى الذي تنعم فيه أرواح الموحدين العالية في أجسادهم الشريفة ومهما أذنب الموحدون فإن ذنوبهم لا تحيط بأرواحهم، وظلمتها لا تعم قلوبهم، لأنهم بتوحيد الله ومعرفته وعز الإيمان ورفعته يغلب خيرهم على شرهم، ولا يطول الأمد وهم في غفلتهم عن ربهم، بل هم كما قال تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١] يسرعون إلى التوبة، وإتباع الحسنة السيئة ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فإذا ذهب أثر السيئة من النفس كان ذلك هو الغفران، فكل سيئات الموحدين قابلة للمغفرة، ولذلك قال تعالى:

﴿وَنَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ أي يغفر ما دون الشرك لمن يشاء من عباده المذنبين وإنما مشيئته موافقة لحكمته، وجارية على مقتضى سنته، كما بينا ذلك في مواضع كثيرة من التفسير (تراجع في الفهارس عند مادة مشيئة) وقد أشرنا إليها آنفاً بقولنا ومهما أذنب الموحدون الخ وهو بيان لما يشاء غفرانه ولسنته في ذلك، وأما سنته تعالى فيما لا يغفره من الذنوب فتظهر من المقابلة وتلك هي الذنوب التي لا يتوب منها صاحبها ولا يتبعها بالحسنات التي تزيل أثرها السيئ من النفس حتى يترتب عليه أثره السيئ في الدنيا ثم في الآخرة فإن العقاب على الذنوب عبادة عن ترتب آثارها في النفس عليها كما تؤثر الحرارة في الزئبق في الأنبوبة فيتمدد ويرتفع، وتؤثر

فيه البرودة فيتقلص وينخفض، فهذا مثال سنته تعالى في تأثير الأعمال الصالحة والسيئة في نفوس البشر وجزائهم عليها كما بينا ذلك مراراً في التفسير وغيره (راجع مادة ذنب وعقاب وجزاء في فهارس التفسير والمنار).

وقد اضطرب في فهم الآية على بلاغتها وظهورها أصحاب المقالات والمذاهب الذين جعلوا القرآن عضيع فلم يأخذوه بجملته ويفسروا بعضه ببعض كالجمع بين المشيئة والحكمة والنظام بل نظروا في كل جملة على حدها وحاولوا حملها على مقالاتهم كالمرجئة والمعتزلة والخوارج وغيرهم فهذا يقول إن الشرك وغير الشرك سواء في كونهما لا يغفران إلا بعد التوبة وهذا يقول إنها دالة على عدم وجوب العقاب على الذنوب وجواز غفرانها كلها ما اجتنب الشرك وذاك يقول إنها تكون على هذا مغرية بالمعاصي مجرئة عليها، والآية فوق ذلك تحدد ما يترتب عليه العقاب في الدنيا والآخرة حتماً لإفساده للنفوس البشرية وهو الشرك وتبين أن ما عداه لا يصل إلى درجته في إفساد النفس فمغفرته ممكنة تتعلق بها المشيئة الإلهية فمنه ما يكون تأثيره السيئ في النفس قوياً يقتضي العقاب ومنه ما يكون ضعيفاً يغفر بالتأثير المضاد له من صالح الأعمال (راجع تفسير ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة﴾ [النساء: ١٧] الخ من جزء التفسير الرابع).

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ هذه الجملة تشعر بعلّة عدم غفران الشرك والمعنى ومن يشرك بالله واجب الوجود قيوم السموات والأرض القائم بنفسه الذي قام به كل شيء بأن يجعل لغيره شركة ما معه - دع الإلحاد بإنكار سلطته التي هي مصدر النظام البديع في الكون - سواء كانت تلك الشركة بالتأثير في الإيجاد والإمداد أو بالتشريع والتحليل والتحريم - من يشرك به في ذلك فقد افتري إثمًا عظيماً أي اخترع ذنباً مفسداً عظيماً الفحش والضرر، سيئ المبدأ والأثر، تستصغر في جنب عظمتها جميع الذنوب والآثام، فيكون جديراً بأن لا يغفر وإن كان ما دونه قد يمحوه الغفران، والافتراء افتعال من فرى يفري وأصل معناه القطع، ويطلق على الكذب والإفساد لأن قطع الشيء الصحيح مفسد له والشرك بالقول لا يكون إلا كذباً وبالفعل لا يكون إلا فساداً. قال الراغب الفري قطع الجلد للخرز والإصلاح والإفراء (قطعه) للإفساد والافتراء فيهما وفي الإفساد أكثر ولذلك استعمل في القرآن في الكذب والشرك والظلم، وذكر الآية وغيرها من الشواهد.

كانت اليهود تفاخر مشركي العرب وغيرهم بنسبهم ودينهم ويسمون أنفسهم شعب الله وكذلك النصارى وقد حكى الله تعالى عنهم قولهم ﴿نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ [المائدة: ١٨] وقولهم: ﴿لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] وقول اليهود خاصة ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ [البقرة: ٨٠] وكل هذا

من تزكيتهم لأنفسهم وغرورهم في دينهم وروى ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال كانت اليهود يقدمون صبيانهم يصلون بهم ويقربون قربانهم ويزعمون أنهم لا خطايا لهم ولا ذنوب فأنزل الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزُكُّونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ وأخرج ابن جرير نحوه عن عكرمة ومجاهد وأبي مالك . قاله السيوطي في لباب النقول .

أقول: وروى ابن جرير أيضاً سبب نزولها تزكيتهم لأنفسهم بالآيات التي أشرنا إليها آنفاً . وروى عن السدي أنه قال نزلت في اليهود قالت اليهود إنا نعلم أبناءنا التوراة صغاراً فلا تكون لهم ذنوب وذنوبنا مثل ذنوب آبائنا ما عملنا بالنهار كفر عنا بالليل ، وذكر روايات أخرى ورجح أن تزكيتهم لأنفسهم وصفهم إياها بأنها لا ذنوب لها ولا خطايا وأنهم أبناء الله وأحباؤه أما معنى «ألم تر» فقد ذكر قريباً والاستفهام للتعجب من حالهم . وتزكية النفس تكون بالعمل الذي يجعلها زاكية أي طاهرة كثيرة الخير والبركة وأصل الزكاء والنمو والبركة في الزرع ومثله كل نافع فتزكية النفس بالفعل عبارة عن تنمية فضائلها وخيراتها ولا يتم ذلك إلا باجتنب الشرور التي تعارض الخير وتعوقه وهذه التزكية محمودة وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاه﴾ [الشمس: ٩] أي نفسه . وتكون بالقول وهو ادعاء الزكاء والكمال ومنه تزكية الشهود وقد أجمع العقلاء على استقباح تزكية المرء لنفسه بالقول ومدحها ولو بالحق ولتزكيتها بالباطل أشد قبحاً وهذا هو المراد هنا وهذا النوع من التزكية مصدره الجهل والغرور ومن آثاره العتو والاستكبار عن قبول الحق والانتفاع بالنصح .

وقد رد الله عليهم بقوله: ﴿بَلِ اللَّهُ يَرْكِي مَن يَشَاءُ﴾ أي ليست العبرة بتزكيتكم لأنفسكم بأنكم أبناء الله وأحباؤه وأنكم لا تعذبون في النار وأنكم ستكونون أهل الجنة دون غيركم وأنكم شعب الله المختار بل الله يزكي من يشاء من عباده من جميع الشعوب والأقوام بهدايتهم إلى العقائد الصحيحة والآداب الكاملة الصالحة أو شهادة كتابه لهم بموافقة عقائدهم وآدابهم وأخلاقهم وأعمالهم لما جاء فيه ﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ [النجم: ٣٢] .

﴿وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَلًا﴾ أي ولا يظلم الله هؤلاء الذين يزكون أنفسهم ولا غيرهم من خلقه شيئاً مما يستحقونه بأعمالهم ولو حقيراً كالفتيل ، وقد بينا من قبل أن أصل الظلم بمعنى النقص أي لا ينقصهم من الجزاء على أعمالهم الحسنة شيئاً بعدم تزكيتهم إياهم لأن عدم تزكيتهم إنما تكون بعدم اتباعهم لما تكون به النفس زكية من هداية الدين والعقل ونظام الفطرة . والفتيل ما يكون في شق نواة التمرة مثل الخيط وما تفتله بين أصابعك من وسخ أو خيط وتضرب العرب به المثل في الشيء الحقير فهو بمعنى ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ [النساء: ٤٠] وتقدم تفسيره من عهد قريب . فخذلان الملوئين برذيلة الشرك في الدنيا بالعبودية لغيرهم وغير ذلك من آثار انحطاطهم ،

وعذابهم في الآخرة وحرمانهم من نعيمها، لا يكون بظلم من الله عز وجل لهم، ونقصه إياهم شيئاً من ثواب أعمالهم، وإنما يكون بنقصان درجات أعمالهم، وعجزها عن العروج بأرواحهم، بل بتدسيها لنفوسهم، لتزكيتهم إياها بالقول الباطل دون الفعل ﴿ولكل درجات مما عملوا﴾ [الأنعام: ١٣٢] كدرجات الحرارة في ميزانها ودرجات الرطوبة في ميزانها، فما كل درجة من الأولى يغلي بها الماء، ولا كل درجة منها يكون بها جليداً، ولا كل درجة من الثانية ينزل بها المطر، وكدرجات امتحان طلاب العلوم في المدارس، أو الأعمال في الحكومة لا ينال الفوز إلا بالدرجات العلى المحدد أدناها وأعلاها بالحكمة.

والآية تدل على أن الله تعالى يجزي كل عاملٍ خير بعمله وإن كان مشركاً لأن لعمله أثراً في نفسه يكون مناط الجزاء فإذا لم يصل تأثير عمل المشرك إلى الدرجة التي تكون بها النجاة من العذاب ألبته فإن عمله ينفعه بكون عذابه أقل من عذاب من لم يعمل من الخير مثل عمله، مثال ذلك في الدنيا رجلان يشربان الخمر أحدهما مقل والآخر مكثراً فضرر المكثر يكون أكبر من ضرر المقل، وآخران متساويان في الشرب ولكن بنية أحدهما قوية تقاوم الضرر أن يفتك بالجسم وبنية الآخر ضعيفة لا تستطيع المقاومة فإن ضرر هذا من الشرب يكون أشد من ضرر ذلك. كذلك الروح القوية السليمة الفطرة الصحيحة الإيمان المزكاة بالعمل الصالح لا تهبط بها السيئة الواحدة والسيئتان إلى درجة الأشرار الفجار فتجعلها شقية مثلهم بل يغلب خيرها على الشر الذي يعرض لها فيزيله أو يضعفه حتى يكون ضررها غير مهلك، ومنه تعلم أن بعض المؤمنين الصالحين قد يعذب في الدنيا والآخرة بذنبه ولكنه لا يكون من الهالكين الخالدين.

والعبرة بهذه الآية وما قبلها للمسلمين هي وجوب اتقاء ما هم عليه من الغرور بدينهم كما كان أهل الكتاب في عصر التنزيل وما قبله وما بعده بقرون، واتقاء مثل ما كانوا عليه من تزكية أنفسهم بالقول واحتقار من عداهم من المشركين الذي انجرَّ إلى احتقار المسلمين عند ظهور الإسلام حتى كانت عاقبة ذلك الغرور وتلك التزكية الباطلة في الدنيا أن غلبهم المسلمون على أمرهم، واستولوا على أرضهم وديارهم وليعلموا أن الله العظيم الحكيم لا يحابي في سننه المطردة في نظام خلقه مسلماً ولا يهودياً ولا نصرانياً لأجل اسمه ولقبه أو لانتسابه بالاسم إلى أصفياه من خلقه بل كانت سننه حاکمة على أولئك الأصفياء أنفسهم حتى أن خاتم النبيين صلى الله عليه وعليهم أجمعين وسلم قد شج رأسه وكسرت سنه وردّي في الحفرة يوم أحد لتقصير عسكره فيما يجب من نظام الحرب، فإلى متى أيها المسلمون هذا الغرور بالانتماء إلى هذا الدين وأنتم لا تقيمون كتابه ولا تهتدون به ولا تعبتون بما فيه من النذر، ألا

ترون كيف عادت الكرة إلى تلك الأمم عليكم بعد ما تركوا الغرور واعتصموا بالعلم والعمل، بما جرى عليه نظام الاجتماع من الأسباب والسنن، حتى ملكت دول الأجانب أكثر بلادكم، وقام اليهود الآن ليجهزوا على الباقي لكم، ويستردوا البلاد المقدسة من أيديكم، وقيموا فيها ملكهم؟؟؟ فاهتدوا بكتاب الله الحكيم وبسننه في الأمم واتركوا وساوس الدجالين الذين يبشون فيكم نزغات الشرك فيصرفونكم عن قواكم العقلية والاجتماعية وعن الاهتداء بكلام ربكم إلى الاتكال على الأموات، والاستمسك بحبل الخرافات، ويشغلونكم عن دينكم ودنياكم بما لم ينزله الله تعالى عليكم من الأوراد والصلوات، وما غرضهم بذلك إلا سلب أموالكم، وحفظ جاههم الباطل فيكم، أفيقوا أفيقوا، تنبهوا تنبهوا، واعلموا أن الله لم يظلم ولا يظلم أحداً فتيلاً فما زال ملككم، وذهب عزكم، إلا بترك هداية ربكم، واتباع هؤلاء الدجالين منكم.

﴿ أَنْظِرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ أي انظر يا أيها الرسول كيف يكذبون على الله بتزكية أنفسهم وزعمهم أنهم شعبه الخاص وأبناؤه وأحباؤه وأنه يعاملهم معاملة خاصة يخرجون فيها عن نظام سننه في سائر خلقه، وهذا تأكيد للتعجيب من شأنهم في الآية السابقة لنعبر به.

﴿ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا ﴾ أي وكفى بهذا الضرب من آثامهم إثماً بيناً ظاهراً فإنه تعالى لم يعاملهم معاملة خاصة مخالفة لسنن الاجتماع البشري التي عامل بها غيرهم ولكنهم قوم مغرورون جاهلون، وقد أطلق الإثم على الكذب خاصة، وعلى كل ذنب، وقال الراغب الإثم والأثم اسم للأفعال المبطئة عن الثواب، يعني عن الخيرات التي يثاب الإنسان عليها ثم بين صدق ذلك على الخمر والميسر إذ قال تعالى: ﴿ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢١٩] ولا شك أن تزكية النفس، والغرور بالدين والجنس، مما يبطئ عن العمل النافع الذي يثاب عليه الناس في الدنيا بالعز والسيادة، وفي الآخرة بالحسنى وزيادة، وتقدم في تفسير ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر ﴾ [البقرة: ٢١٩] أنه لا يطلق لفظ الإثم إلا على ما كان ضاراً وأي ضرر أكبر من ضرر الغرور وتزكية النفس بالدعوى والتبجح كما يفعل المسلمون الآن في بعض البلاد يغشون أنفسهم بمدحها، ويتركون الأعمال التي ترفعها أو تعلوها، وقد ترك اليهود ذلك منذ قرون، فهم يعملون لملتهم وهم ساكتون ساكنون، لا يدعون ولا يتبجحون، فاعتبروا يا أيها الغافلون.

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن نَّجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾ أَمْ لَمْ يَحْشُرُوا النَّاسَ نَصِيرًا ﴿٥٣﴾ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا

ءَاتَلَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمِنْهُمْ
مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَن صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾

أخرج أحمد وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال لما قدم كعب بن الأشرف مكة قالت قريش ألا ترى هذا المنصبر المنبتر من قومه يزعم إنه خير منا ونحن أهل الحجيج وأهل السدانة وأهل السقاية، قال أنتم خير، فنزلت فيهم ﴿أن شائنك هو الأبتري﴾ [الكوثر: ٣] ونزلت فيه ﴿الم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب﴾ - إلى قوله ﴿نصيراً﴾ وأخرج ابن إسحاق عن ابن عباس قال كان الذين حزبوا الأحزاب من قريش وغطفان وبني قريظة حبي بن أخطب وسلام بن أبي الحقيق وأبو عمارة وهودة ابن قيس وكان سائرهم من بني النضير، فلما قدموا على قريش قالوا هؤلاء أحبار اليهود وأهل العلم بالكتب الأولى فاسألوهم أدينكم خير أم دين محمد؟ فسألوهم فقالوا دينكم خير من دينه وأنتم اهتدي منه وممن أتبعه!! فأنزل الله ﴿الم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب﴾ - إلى قوله - ﴿ملكاً عظيماً﴾ اهـ من لباب النقول.

أقول الرواية الأولى عند البزار وغيره في سبب نزول سورة الكوثر وهي مكية ووقائع هذه السورة مدنية كما بيناه ومحاجة اليهود وبيان أحوالهم لم يفصل إلا في السور المدنية بعد ابتلاء المؤمنين بكيدهم فيها وفي جوارها، ففي الرواية خلط سببه اشتباه بعض الرواة في الأسباب المتشابهة، وسيأتي بعض روايات ابن جرير في ذلك، والآيات متصلة بما قبلها ولا يبعد أن يكون هذا السياق كله قد نزل بعد غزوة الأحزاب أو في أثنائها إذ نقض اليهود عهد النبي ﷺ واتحدوا مع المشركين على استئصال المسلمين وذلك هو تفضيلهم للمشركين على المؤمنين بالفعل ولا بد أن يكونوا صرحوا بالتفضيل بالقول عند النداء بالنفير لحرب المؤمنين.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾ الاستفهام للتعجب من هذه الحال من أحوالهم كما سبق نظيره في الآية التي افتتحت بمثل ما افتتحت به للتعجب من ضلالهم في أنفسهم وإرادتهم إضلال المؤمنين. و (الجبت) قال بعض اللغويين أصله الجبس فقلبت السين تاء ومعناه فيهما الرديء الذي لا خير فيه. وأطلق على السحر وعلى الساحر وعلى الشيطان وقيل أنه حبشي الأصل، روي عن ابن عباس وابن جبير وأبي العالية أنه الساحر وفي رواية عن ابن عباس ومجاهد أنه الأصنام، وعن عمر ومجاهد في رواية أخرى وابن زيد أنه السحر، و (الطاغوت) من مادة الطغيان وتقدم تفسيره في آية الكرسي من الجزء الثالث بأنه كل ما تكون عبادته والإيمان به سبباً للطغيان والخروج عن الحق من مخلوق يعبد، ورئيس يقلد، وهوى يتبع، وقد روي عن عمر ومجاهد أن الطاغوت الشيطان، وعن ابن عباس أن الطاغوت

هم الناس الذين يكونون بين يدي الأصنام يعبرون عنها الكذب ليضلوا الناس، وقيل الطاغوت الكهان، وقيل الجبت والطاغوت صنمان كانا لقريش وأن بعض اليهود سجدوا لهما مرضاة لقريش واستمالة لهم ليتحدوا معهم على قتال المسلمين، وفي حديث قطن ابن قبيصة عن أبيه مرفوعاً عند أبي داود «العيافة والطيرة والطرق من الجبت»^(١) وفسر العيافة بالخط وهو ضرب الرمل، وتطلق العيافة على التفاؤل والتشاؤم بما يؤخذ من الألفاظ بطريق الإستقاق كقول الشاعر:

تفاءلت في أن تبذلي طارف الوفا	بأن عن لي منك البنان المطرف
وفي عرفات ما يخبر أنني	بعارفة من طيب قلبك أسعف
وأما دماء الهدى فهو هدى لنا	يدوم ورأي في الهوى يتألف
فأوصلتا ما قلته فتبسمت	وقالت أحاديث العيافة زخرف

والطيرة التشاؤم وأصله من زجر الطير، والطرق هو الضرب بالحصى أو الودع أو حب الفول أو الرمل لمعرفة البخت وما غاب من أحوال الإنسان. وهذه الأمور كلها من الدجل والحيل فالمعنى الجامع للفظ الجبت هو الدجل والأوهام والخرافات، والمعنى الجامع للفظ الطاغوت هو ما تقدم آنفاً عن تفسير آية الكرسي من مشارات الطغيان.

ومعنى الآية ألم يتة علمك أيها الرسول أو ألم تنظر إلى حال هؤلاء الذين أوتوا نصيباً من الكتاب كيف حرموا هدايته فهم يؤمنون بالجبت والطاغوت وينصرون أهلها من المشركين على المؤمنين المصدقين بنبوة أنبيائهم وحقية أصل كتبهم ﴿وَيَقُولُونَ لَلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أي لأجلهم وفي شأنهم والحكاية عنهم ﴿هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَيِّئًا﴾ أي يقولون أن المشركين أهدى وأرشد طريقاً في الدين من المؤمنين الذين اتبعوا محمداً ﷺ قال ابن جرير: ومعنى الكلام أن الله وصف الذين أوتوا نصيباً من الكتاب من اليهود بتعظيمهم غير الله بالعبادة والإذعان له بالطاعة في الكفر بالله ورسوله ومعصيتهما وأنهم قالوا إن أهل الكفر بالله أولى بالحق من أهل الإيمان به وأن دين أهل التكذيب لله ولرسوله أعدل وأصوب من دين أهل التصديق لله ولرسوله اهـ ثم ذكر الروايات في ذلك عنهم ومنها ما تقدم عن كعب بن الأشرف، ومنها ما رواه أيضاً عن عكرمة أن كعب بن الأشرف انطلق إلى المشركين من كفار قريش فاستجاشهم على النبي ﷺ وأمرهم أن يغزوه وقال إنا معكم نقاتله، فقالوا إنكم أهل كتاب وهو صاحب كتاب ولا نأمن أن يكون هذا مكرأ منكم فإن أردت أن تخرج معنا فاسجد لهذين الصنمين، وأمر بهما ففعل، ثم قالوا نحن أهدى أم محمد فنحن ننحر الكوماء

(١) أخرجه أبو داود في الطب باب ٢٣، وأحمد في المسند ٤٧٧/٣، ٦٠/٥.

(الناقة الضخمة السنام) ونسقي اللبن على الماء، ونصل الرحم ونقري الضيف ونطوف بهذا البيت، ومحمد قطع رحمه وخرج من بلده، فقال بل أنتم خير وأهدى. ومنها عن السدي قال لما كان من أمر رسول الله ﷺ واليهود بني النضير ما كان حين أتاهم يستعينهم في دية العامريين فهموا به وبأصحابه فأطلع الله رسوله على ما هموا من ذلك ورجع رسول الله ﷺ إلى المدينة فهرب كعب بن الأشرف حتى أتى مكة فعاهداهم على محمد، فقال له أبو سفيان نحن قوم ننحر الكوماء ونسقي الحجيج الماء، ونقري الضيف، ونعمر بيت ربنا، ونعبد آلهتنا التي كان يعبد آباؤنا، ومحمد يأمرنا أن نترك هذا ونتبعه، قال دينكم خير من دين محمد فاثبتوا عليه. وذكر روايات أخرى.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ أي أولئك الذين بينا سوء حالهم هم الذين لعنهم الله أي اقتضت سنته في خلقه أن يكونوا بعداء عن موجبات رحمته وعنايته من الإيمان بالله وحده والكفر بالجبت والطاغوت ﴿وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَعَلَّامٌ لَّهُ نَصِيرًا﴾ أي ومن يلعنه الله - بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً - فلن ينصره أحد من دونه إذ لا سبيل لأحد إلى تغيير سنته تعالى في خلقه، ومنها أن يكون الخذلان والانكسار نصيب المؤمنين بالجبت والطاغوت أي بمشار الدجل والخرافات والطغيان أي مجاوزة سنن الفطرة وحدود الشريعة، ولا سيما إذا أراد هؤلاء مقاومة أهل التوحيد والحق والاعتدال في سياستهم وأعمالهم بسيرهم على سنن الاجتماع فيها. وهذه الآية تدل على أن سبب لعن الله للأمم هو إيمانها بالخرافات والأباطيل والطغيان، وأنه تعالى إنما ينصر المؤمنين باجتناّبهم ذلك، وتدل بطريق اللزوم على أن الأمم المغلوبة تكون أقرب إلى الجبت والطاغوت من الأمم الغالبة المنصورة فليحاسب المسلمون أنفسهم بها وبما في معناها من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧] ليتبين لهم من كتاب ربهم صدقهم في دعوى الإيمان من عدمه ولعلمهم يرجعون إليه ويعولون في أمر دينهم وديناهم عليه.

﴿أَمْ لَمْ نَكُنْ نَصِيبًا مِنَ الْمُلْكِ﴾ قالوا إن: «أم» هنا منقطعة وهي عند جمهور البصريين للإضراب والاستفهام والمراد بالإضراب هنا الانتقال من توبيخهم على الإيمان بالجبت والطاغوت وتفضيل المشركين على المؤمنين إلى توبيخهم على البخل والشح والأثرة، واختار الأستاذ الإمام أن «أم» إذا وقعت في أول الكلام تكون للاستفهام المنجرد (راجع ج ٢ من التفسير) والاستفهام هنا للإنكار والتوبيخ يستفاد من قرينة المقام أي ليس لهم نصيب من الملك كما لهم نصيب من الكتاب بل فقدوا الملك كله بظلمهم وطغيانهم ﴿فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ أي ولو كان لهم نصيب من الملك لسلكوا فيه طريق البخل والأثرة بحصر منافعه ومرافقه في أنفسهم فلا يعطون الناس نقيراً منه إذ ذاك. والنقير هو النقرة أو النكتة في ظهر نواة النمر وهي الثقب التي تنبت منها النخلة

شبهت بما نقر بمنقار الطائر أو منقار الحديد الذي تحفر به الأرض الصلبة والنقير كالفتيل في الآية السابقة (٤٧) يضرب به المثل في الشيء القليل والحقير التافه. ويطلق النقير أيضاً على ما نقر أي حفر من الحجر أو الخشب فجعل إناء ينبذ فيه، وكذلك يضرب المثل بالقطمير وهي القشرة الدقيقة التي على النواة بينها وبين الثمرة.

وحاصل المعنى أن هؤلاء اليهود أصحاب أثرة شديدة وشح مطاع يشق عليهم أن يتفجع منهم أحد من غير أنفسهم فإذا صار لهم ملك حرصوا على منع الناس أدنى النفع وأحقره فكيف لا يشق عليهم أن يظهر نبي من العرب ويكون لأصحابه ملك يخضع لهم فيه بنو إسرائيل. وهذه الصفة لا تزال غالبية على اليهود ظاهرة فيهم فإن تم لهم ما يسعون إليه من إعادة ملكهم إلى بيت المقدس وما حوله فإنهم يطردون المسلمين والنصارى من تلك الأرض المقدسة ولا يعطونهم منها نقيراً من نواة أو موضع زرع نخلة أو نقرة في أرض أو جبل، وهم يحاولون الآن وحاولوا قبل الآن ذلك بقطع أسباب الرزق عن غيرهم فالنجار اليهودي في بيت المقدس يعمل لك العمل بأجرة أقل من الأجرة التي يرضى بها المسلم أو النصراني وإن كانت أقل من أجرة المثل، ولعل جمعياتهم السياسية والخيرية تساعدهم على ذلك، فالدلائل متوفرة على أن القوم يحاولون امتلاك الأرض المقدسة وحرمان غيرهم من جميع أسباب الرزق فيها، يفعلون هذا وليس لهم نصيب من الملك «هذا وما كيف لو».

وهل يعود إليهم الملك كما يبغون؟ الآية لا تثبت ذلك ولا تنفيه، وإنما تبين ما تقتضيه طباعهم فيه لو حصل، وسيأتي البحث في ذلك في تفسير سورة الإسراء التي تسمى أيضاً (سورة بني إسرائيل) ويدخل في ذلك ما تقتضيه من الكثرة وهم متفرقون ومتعلقون بأموالهم في كل الممالك، ومن الاستعداد للحرب والزراعة وقد ضعف ذلك في أكثرهم، ولكنهم يعتقدون اعتقاداً دينياً أنهم سيقومون الملك أو سوف يقيمونه في البلاد المقدسة، وقد ادخروا لذلك مالا كثيراً فيجب على العثمانيين أن لا يمكنوا لهم في فلسطين ولا يسهلوا لهم طرق امتلاك أرضها وكثرة المهاجرة إليها فإن في ذلك خطراً كبيراً كما نبهنا في تفسير الآيات السابقة من عهد قريب.

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ الأستاذ الإمام: سبق في الآيات

قبل هذه أن اليهود حكموا بأن المشركين أهدى سبيلاً من المؤمنين وذلك من الحسد والغرور بأنفسهم فإنهم يقولون ذلك مع أنهم يؤمنون بالجبت والطاغوت فهم في شر حال، ويعيبون من هم في أحسن حال، فالله تعالى يقول إن هؤلاء يريدون أن يضيق فضل الله بعباده ولا يحبون أن يكون لأمة من الأمم فضل أكثر مما لهم أو مثله أو قريباً منه لما استحوذ عليهم من الغرور بنسبهم وتقاليدهم مع سوء حالهم فكأنه قال هل غرر هؤلاء بأنفسهم تغريراً، أم لهم نصيب من الملك في هذا الكون فهم يمنعون الناس فلا

يؤتونهم منه نقيراً، أم يحسدون الناس على ما أعطاهم الله من فضله، أي العرب .
﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ والعرب منهم فإنهم من ذرية ولده إسماعيل وقد كانت ظهرت تبشير الملك العظيم فيهم عند نزول هذه الآيات فإنها مدنية متأخرة وكانت شوكة المسلمين قد قويت فالآية مبشرة لهم بالملك الذي يتبع النبوة والحكمة، والحاصل أن حال اليهود يومئذ كان لا يعدو هذه الأمور الثلاثة: إما غرور خادع يظنون معه أن فضل الله محصور فيهم، ورحمته تضيق عن غير شعب إسرائيل من خلقه، وإما حسابان أن ملك الكون في أيديهم فهم لا يسمحون لأحد بشيء منه ولو حقيراً كالنقير، وإما حسد العرب على ما أعطاهم الله من الكتاب والحكمة والملك الذي ظهرت مبادي عظمته . اهـ ما قاله في الدرس وليس عندنا عنه في ذلك غيره .

وأقول: فسروا الحسد بأنه تمنى زوال النعمة عن صاحبها المستحق لها ولم يرد ذكره في القرآن إلا في هذه الآية وفي قوله سورة البقرة: ﴿وَد كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: ١٠٨] وفي سورة الفلق، وأهل الكتاب في آية البقرة هم اليهود فهو لم يسند الحسد إلى غيرهم لأنهم وقد سلب منهم الملك يتمنون عودته إليهم وقد كبر عليهم أن تسبقهم العرب إلى ذلك ولم يكن النصرارى يومئذ يحسدون المسلمين لأنهم متمتعون بملك واسع ولا مشركو العرب لأنهم ما كانوا يظنون أن النبوة التي قام بها واحد منهم حق ولا أنها تستتبع ملكاً فإن من ظهر له حقيقة الدعوة صار مسلماً وأما اليهود فإنه لم يؤمن ممن ظهرت لهم حقيقة دعوة الإسلام إلا نفر قليل ومنع الحسد باقي الرؤساء أن يؤمنوا وتبعهم العامة تقليداً لهم، وقلما يمنع الناس من اتباع الحق بعد ظهوره لهم مثل الحسد والكبر فالحسود يؤثر هلاك نفسه على انقيادها لمن يحسده لأن الحسد يفسد الطباع . وفي التفسير المأثور أن المراد بالناس هنا النبي ﷺ ولا شك أنهم حسدوه وحسدوا قومه العرب لأنه منهم وهم أسبق إلى الخير الذي جاء به .

ورد في بعض أسباب نزول الآية أن بعض اليهود ككعب بن الأشرف لم يجدوا مطعناً يقولونه في النبي ﷺ إلا تعدد أزواجه وقيل حسدوه على ذلك والآية ترد هذه الشبهة لأن بعض أنبيائهم كداود وسليمان كان لهم أزواج كثيرة كما رد عليهم استبعادهم أن يكون الملك في غير آل إسرائيل بأنه تعالى أعطى آل إبراهيم من ذرية إسحاق الكتاب والحكمة والنبوة فضلاً منه من غير أن يكون لهم حق عليه تعالى فكذلك يعطي ذلك لآله من ذرية إسماعيل ولا حجر على فضله فإن كان هذا الفضل الإلهي لا يناله إلا من له سلف فيه فللعرب هذا السلف على أن هذه الدعوى باطلة

وإلا لكانت هذه العطايا قديمة أزلية وليس الإنسان قديماً أزلياً ولو كان أزلياً لما أمكن أن تكون بعض فروعه أزلية فإيتاء الله تعالى بعض البشر الفضل إما أن يكون بمحض الاختصاص والاختيار وذلك موكل إلى مشيئته عز وجل وإما أن يكون لمزايا وفضائل فيمن يعطيه ذلك وحينئذ يكون كل من يكتسب مثل تلك المزايا مستحقاً لهذا الفضل والنبوة ومقدماتها بمحض الاختصاص .

أما كثرة النساء لداود وسليمان عليهما السلام فقد نقل بعض المفسرين أنه كان لداود مائة امرأة ويؤخذ ذلك من سورة صّ وأنه كان لسليمان ألف وثلاث مئة امرأة وسبع مئة سرية فكيف يستنكر أتباعهما أن يكون للنبي ﷺ تسع نسوة وقد تزوج أكثرهن لحكم وأسباب عامة أو خاصة كما تقدم بيان ذلك في تفسير آية تعدد الزوجات من الجزء الرابع . وفي سفر الملوك الأول من كتابهم المقدس ما نصه : ١ : ١١ وأحب الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون موآبيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثيات ٢ من الأمم الذين قال عنهم الرب لبني إسرائيل لا تدخلون إليهم وهم لا يدخلون إليكم لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتهم فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة ٣ وكانت له سبعمائة من النساء السيدات وثلاث مئة من السراري فأملت نساؤه قلبه الخ ما هناك من الطعن فيه عليه السلام وبرأه الله :

﴿فَيَنْتَهُم مِّنْ ءَامَنَ بِهِمْ وَمِنْهُمْ مَّنْ صَدَّ عَنْهُ﴾ القول المشهور المقدم في كتب التفسير التي بين أيدينا أن الضمير في قوله : «آمن به» للنبي ﷺ أو ما أنزل عليه أي من أولئك اليهود من آمن به ومنهم من أعرض عنه يقال صد الرجل عن الشيء إذا أعرض عنه ، ويقال أيضاً صد غيره عنه إذا صرفه عنه ونفره منه ، وقيل إنه عائد إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام أي من آله من آمن به ومنهم من لم يؤمن به ، وقيل إلى ما ذكر من حديث آل إبراهيم وقيل إلى الكتاب ، وقال الأستاذ الإمام يرجع الضمير إلى ما ذكر من الكتاب والحكمة والملك العظيم فأما الإيمان بالكتاب والحكمة (وهي ما جاء به الأنبياء من بيان أسرار الكتاب) فظاهر وأما الإيمان بالملك فهو الإيمان بوعده الله تعالى به ، وهكذا شأن الناس في كل شيء لا يتفقون عليه وإنما يأخذ به بعضهم ويعرض عنه آخرون .

﴿وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا﴾ أي ناراً مسعرة لمن صد عنه وآثر إرضاء حسده والعمل بما يزينه له على اتباع الحق فهو لا يزال يغريه بنصر الباطل ومعاندة الحق حتى يدسي نفسه ويفسدها ويهبط بها إلى دار الشقاء وهاوية النكال المعبر عنها بجهنم وبالسعير وهي بشس المثوى وبشس المصير .

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا

الْعَذَابُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَمْ يَفُتْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا ﴿٥٧﴾

الأستاذ الإمام: قال تعالى في الآية السابقة ﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه﴾ وتوعد من صد عنه بسعير جهنم ثم فصل هذا الوعيد بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا﴾ ونقلوا عن سيبويه أن «سوف» تأتي للتهديد وتنوب عنها السين ويستشهدون بهذه الآية - أي على سوف وبما قبلها على السين - ولكن ورد دخول السين على الفعل في مقام الوعد في الآية الآتية: ﴿سندخلهم جنات﴾ والصواب أن السين وسوف على معناهما المشهور في إفادة التنفيس والتأخير واشتق لفظ التسويق بمعنى التأخير من سوف، ولكن بعضهم استشكل التسويق هنا ولو نظروا في مثل هذا الوعيد لرأوا أن حصوله يكون متأخراً جداً عن وقت نزول الآية به، على أن للتراخي والبعد معنى آخر بحسب اعتبار المقام في الخطاب فإذا نظر إلى حال المغرورين بما هم فيه من قوة وعزة، الذين صرفهم غرورهم وطغيانهم بعزتهم عن النظر فيما جاء به النبي ﷺ من البينات والهدى فصدوا عنه استغناء بما هم فيه يراهم بهذا الغرور بعداء جداً عن تصور الوعيد والتفكير فيه فيكون هذا التسويق مرعياً فيه حالهم ليتفكروا في مستقبل أمرهم.

أقول: وقد تركت هنا في مذكراتي التي كتبتها في درسه بياضاً بقدر ثلاثة أسطر بعد قوله تصور الوعيد والتفكير فيه ولا أذكر ماذا كنت أريد أن أكتب فيها ولا يظهر لي الآن وجه استشكل التأخير، والوعيد إنما هو بعذاب الآخرة والعرب تستعمل التسويق فيما هو أقرب منه. وقد ابتداء الآية بذكر الذين كفروا ليعلم أن هذا الوعيد ليس خاصاً بأولئك الكفار من اليهود، والمراد بآيات الله هنا ما يدل على حقية دينه مطلقاً ويدخل فيها القرآن دخولاً أولياً لأنه أدل الدلائل وأظهر الآيات وأوضحها، ونصليهم ناراً معناه نجعلهم يصلونها أي يدخلونها ويعذبون بها (راجع بحث الصلي والإصلاء في ج ٤).

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ قال الأستاذ الإمام: نضج الجلد هو نحو نضج الثمار والطعام وهو عبارة عن فقد التماسك الحيوي والبعد عن الحياة وإنما تتبدل لأن النضج يذهب القوة الحيوية التي بها الإحساس فإذا بقيت ناضجة يقل الإحساس بما يمسه أو يزول لذلك تتبدل بها جلود حية غيرها ﴿يُدْخِلُونَ الْعَذَابَ﴾ لأن الذوق والإحساس يصل إلى النفس بواسطة الحياة في الجلد، ومن هنا قال بعض المفسرين إن المراد بتبديل الجلد دوام لعذاب فالكلام تمثيل أو كناية عن دوام الإحساس بالعذاب فإنه أراد أن يزيل وهماً ربما يعرض للناس بالقياس على ما يعهدون

في أنفسهم من أن الذي يتعود الألم يقل شعوره به ويصير عادياً عنده كما نرى من حال الرجل تعمل له عملية جراحية وتكرر فإنه في المرة الأولى يتألم تألماً شديداً ثم لا يزال التألم يخف بالتدرج حتى نراه لا يبالي به، وهكذا نشاهد في كثير من الآلام والأمراض التي يطول أمرها.

أقول: والظاهر أن نضح الجلود من العذاب إن كان حقيقة لا مجازاً يكون هو أثر لفتح النار بسمومها لأهل تلك الدار كما قال تعالى: ﴿تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون﴾ [المؤمنون: ١٠٤] ومتى لفتح الجلد مراراً يبطل إحساسه وينفصل عن البشرة ويتربى تحته جلد آخر كما هو مشاهد في الدنيا.

ثم تكلم الأستاذ عن استشكال بعض المتكلمين لتعذيب الجلود الجديدة مع أن العصيان لم يكن بها ولم أكتب ما قاله ولا أتذكره والمشهور في الجواب عندهم أن البديل يكون عين الأصل المبدل منه في مادته وغيره في صورته، وهذه سفسطة ظاهرة، وذكر الرازي بعد هذا الجواب جواباً ثانياً وهو أن المعذب هو الإنسان وذلك الجلد ما كان جزءاً من ماهيته بل هو كالشيء الزائد الملتصق به، وثالثاً وهو أن المراد بالجلود السراويل قال وطعن فيه القاضي بمخالفته للظاهر - ورابعاً وهو أن هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع قال كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام: كلما انتهى فقد ابتداء وكلما انتهى إلى آخره فقد ابتداء من أوله فكذلك قوله: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود دوام العذاب وعدم انقطاعه - وتصويره لهذا الوجه وقد علمت أنه يوافق ما اختاره الأستاذ الإمام في العبارة ورأيت أنه صورها بما هو أقرب من هذا التصوير إلى العقل واللفظ وذكر الرازي عن السدي وجهاً خامساً ورده لظهور بطلانه.

وقد رد الألوسي الإشكال من أصله قال: وعندي أن هذا السؤال مما لا يكاد يسأله عاقل فضلاً عن فاضل، وذلك لأن عصيان الجلد وطاعته وتألمه وتلذذه غير معقول لأنه من حيث ذاته لا فرق بينه وبين سائر الجمادات من جهة عدم الإدراك والشعور وهو أشبه الأشياء بالآلة فيد قاتل النفس ظلماً مثلاً آلة له كالسيف الذي قتل به ولا فرق بينهما إلا بأن اليد حاملة للروح والسيف ليس كذلك وهذا لا يصلح وحده سبباً لإعادة اليد بذاتها وإحراقها دون إعادة السيف وإحراقه لأن ذلك الحمل غير اختياري فالحق أن العذاب على النفس الحساسة بأي بدن حلت وفي أي جسد كانت وكذا يقال في النعيم - وقد أيد هذا الرأي بما ورد من الأحاديث في كبر أجساد أهل الآخرة ثم قال: ولولا ما علم من الدين بالضرورة من المعاد الجشmani بحيث صار إنكاره كفرة لم يبعد عقلاً القول بالنعيم والعذاب الروحانيين فقط ولما توقف الأمر

عقلاً على إثبات الأجسام فعلاً، ولا يتوهم من هذا أنني أقول باستحالة إعادة المعدوم معاذ الله تعالى ولكني أقول بعدم الحاجة إلى إعادته وإن أمكنت والنصوص في هذا الباب متعارضة فمنها ما يدل على إعادة الأجسام بعينها بعد إعدامها ومنها ما يدل على خلق مثلها وفناء الأولى ولا أرى بأساً بعد القول بالمعاد الجسماني في اعتقاد أي الأمرين اهـ وله الحق في رد الإيراد ولكنه استقل في بعض القول وقلد المتكلمين في بعض آخر كإعادة المعدوم ولهذا البحث موضع آخر نحرره فيه إن شاء الله تعالى ويؤيد ما ذكره من أن النفس هي التي تذوق العذاب كلمة «ليذوقوا» ولم يقل «لتذوق» أي الجلود.

وذكر بعضهم في الآية إشكالاً آخر وهو أن أصل الذوق تناول شيء قليل بالفم ليعرف طعمه فلا يتجاوز به عن العذاب القوي الشديد أو أشد العذاب، وأجاب الرازي بقوله: «المقصود من ذكر الذوق الإخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كإحساس الذائق المدوق من حيث إنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق اهـ.

ولست أدري ما هو المانع من كون هذا العذاب يسمى أشد العذاب وإن كان هو في نفسه قليلاً كما يدل عليه ظاهر لفظ يذوقوا وقد استعمل القرآن لفظ الذوق في العذاب كثيراً فاختياره مقصود وإنما يعرف الأشد بالقياس على غيره فمهما كان عذاب الآخرة فهو أشد من عذاب الدنيا، وأكثر الذين يظنون أنهم ناجون من العذاب في الآخرة يودون أن يكون عذاب المعذبين شديداً بالغاً منتهى ما يمكن من الشدة، كأنهم حرموا من ذوق طعم الرحمة، على أنه ليس بيدهم موثق من الله بنجاتهم وأمنهم من العذاب.

﴿إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ أي إنه تعالى غالب على أمره، حكيم في فعله، فكان من حكمته أن جعل الكفر والمعاصي سبباً للعذاب وجعل سنته في ربط الأسباب بمسبباتها مطردة لا يستطيع أحد أن يغلبه فيبطل اطرادها لأنه عزيز لا يغلب على أمره، كما جعل الإيمان والعمل الصالح سبباً للنعيم المقيم وبين ذلك بقوله:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ جعل دخول الجنة جزاء من آمن وعمل صالحاً إذ الإيمان بغير عمل صالح لا يكفي لتزكية النفس وإعدادها لهذا الجزاء، ولا يكاد يوجد الإيمان بغير العمل الصالح إلا أن يموت المرء عقب إيمانه فلا يتسع الوقت لظهور آثار الإيمان وثمراته منه، ويقول البصريون أن سوف أبلغ من السين في التنفيس وسعة الاستقبال في المضارع الذي تدخل عليه ويرى ابن هشام أنه لا فرق بينهما وكأنهم أخذوا ذلك من قاعدة دلالة

زيادة المبني على زيادة المعنى فلما كانت سوف أكثر حروفاً كان معناها في الاستقبال أوسع ولا بد على هذا من نكتة للتعبير عن جزاء أهل النار بقوله: «سوف نصليهم» وعن جزاء أهل الجنة بقوله: «سندخلهم» وكأنه من رحمته تعالى بالفريقين يعجل لأهل النعيم نعيمهم ولا يعجل لأهل العذاب عذابهم وفيه إشارة إلى امتداد وقت التوبة في الدنيا. والخلود طول المكث وأكدته هنا بقوله «أبدًا» أي دائماً.

﴿لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ قالوا أي من الحيض والنفاس، والعيوب والأدناس، أي سواء كانت حسية أم معنوية، وتقدم مثل هذه الجملة في سورة البقرة ٢٤ وهناك كلام في نساء أهل الجنة ومعنى مصاحبتهن والاستمتاع بهن مع العلم بأن الجنة عالم غيبي ليس كعالم الدنيا.

﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ قال الراغب الظل أعم من الفيء فإنه يقال ظل الليل وظل الجنة ويقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس ظل ولا يقال الفيء إلا لما زالت عنه الشمس ويعبر بالظل عن العزة والمنعة وعن الرفاهة - وأورد الشواهد على ذلك من الآيات ومن كلام الناس كقولهم أظلني فلان أي حرسني وجعلني في ظله أي عزه ومناعته، ثم قال وظل ظليل أي فائض، وندخلهم ظلاً ظليلاً كناية عن غضارة العيش، وقال غيره إن شدة الحر في بلاد العرب هي السبب في استعمالهم لفظ الظل بمعنى النعيم، والظليل صفة اشتقت من لفظ الظل يؤكد بها معناه كما يقال ليل أليل أي ظل وارف فينان لا يصيب صاحبه حر ولا سموم، ودائم لا تنسخه الشمس وأقول لعل ذلك إشارة إلى النعيم الجسماني كما عهد في القرآن ويؤكد ذلك إسناده إليه سبحانه وتعالى جده وجل ثناؤه.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾

هاتان الآيتان هما أساس الحكومة الإسلامية ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك إذا هم بنوا جميع الأحكام عليهما وقد ذكروا لنزولهما أسباباً وصرحوا بأن السبب الخاص لا يخصص عموم الخطاب. قال في لباب النقول أخرج ابن مردويه من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله ﷺ مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال أرني المفتاح (أي مفتاح الكعبة) فلما بسط يده إليه قام العباس فقال يا رسول الله بأبي أنت وأمي أجمعه لي مع السقاية فكف عثمان يده فقال رسول الله ﷺ: هات المفتاح يا عثمان فقال هاك أمانة الله فقام ففتح الكعبة

ثم خرج فطاف بالبيت ثم نزل عليه جبريل برد المفتاح فدعا عثمان بن طلحة فأعطاه المفتاح ثم قال: «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» حتى فرغ من الآية. وأخرج شعبة في تفسيره عن حجاج عن ابن جريج قال نزلت هذه الآية في عثمان بن طلحة أخذ منه رسول الله ﷺ مفتاح الكعبة فدخل به البيت يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية فدعا عثمان فناوله المفتاح. قال: وقال عمر بن الخطاب ما سمعته يتلوها قبل ذلك، قلت ظاهر هذا أنها نزلت في جوف الكعبة اهـ.

أقول بل الظاهر أنها نزلت قبل فتح مكة وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلاها يومئذ استشهاداً وإن لم يتذكر عمر أنه سمعها قبل ذلك إن صحت الرواية وصح أن عمر قال ذلك فقد صح عنه أنه ذهل عند وفاة رسول الله ﷺ عما ورد في ذكر موته حتى قرأ أبو بكر ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾ [آل عمران: ١٤٤] فتذكر وذهل عن آية ﴿وآتيتم أحداهن قنطاراً﴾ [النساء: ٢٠] حتى ذكرته بها المرأة التي راجعته في مسألة تحديد المهور كما تقدم في أوائل هذه السورة وكل أحد عرضة للنسيان والذهول، والرواية عن ابن عباس لا تصح وإن اعتمدها الجلال فقد ذكرنا من قبل أن المحدثين قالوا إن أوهى طرق التفسير عن ابن عباس هي طريق الكلبي عن أبي صالح قالوا إن انضم إليها مروان الصغير فهي سلسلة الكذب. وأما رواية شعبة عن حجاج فإن كان حجاج هذا هو المصيصي الأعور فقد كان ثقة ولكنه تغير في آخر عمره وهو ممن روى عن شعبة وابن جريج ولم يذكروا أن شعبة روى عنه ولكن شعبة روى عن حجاج الأسلمي وهو مجهول كما قال أبو حاتم.

وفي الروایتين بحث من جهة المعنى أيضاً فإن النبي ﷺ أولى بمفتاح الكعبة من عثمان بن طلحة ومن كل أحد فلو أعطاه للعباس أو غيره لم يكن فاعلاً إلا ما له الحق فيه ومن أعطاه إياه يكون هو أهله وأحق به، وليس هذا من باب ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ [الأحزاب: ٦] بل لأن الكعبة من المصالح العامة وإنما كان يكون من هذا الباب لو كان المفتاح مفتاح بيت عثمان بن طلحة نفسه ونزع ملكه منه وأعطاه آخر بل الحكام الآن في جميع الممالك ينزعون ملك من يرون المصلحة العامة في نزع ملكه منه ولكنهم يعطونه ثمنه شاء أم أبى.

الأستاذ لإمام: بعد ما بين الله تعالى لنا من شأن أهل الكتاب ما بينه حتى تفضيلهم المشركين في الهداية على المؤمنين بالله وحده وبجميع كتبه ورسله أدبنا بهذا الأدب العالي وأمرنا بالأمانة العامة وهي الاعتراف بالحق سواء كان الحق حسياً أو معنوياً فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ فالكلام متصل بما قبله بمناسبة قوية تجعل السياق كعقد من الجواهر متناسب اللآلئ فسواء صح ما ذكر من

حكاية مفتاح الكعبة أو لم يصح فإن صحته لا تضر بالتثام السياق ولا بعموم الحكم إذ السبب الخاص لا ينافي عموم الحكم.

والأمانة حق عند المكلف يتعلق به حق غيره ويودعه لأجل أن يوصله إلى ذلك الغير كالمال والعلم سواء كان المودع عنده ذلك الحق قد تعاقد مع المودع على ذلك بعقد قولي خاص صرح فيه بأنه يجب على المودع عنده أن يؤدي كذا إلى فلان مثلاً أم لم يكن كذلك فإن ما جرى عليه التعامل بين الناس في الأمور العامة هو بمثابة ما يتعاقد عليه الأفراد في الأمور الخاصة فالذي يتعلم العلم قد أودع أمانة وأخذ عليه العهد بالتعامل والعرف بأن يؤدي هذه الأمانة ويفيد الناس ويرشدهم بهذا العلم وقد أخذ الله العهد العام على الناس بهذا التعامل المتعارف بينهم شرعاً و عرفاً بنص قوله: ﴿وَإِذ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧] ولذلك عد علماء أهل الكتاب خائنين بكتمان صفات النبي ﷺ فيجب على العالم أن يؤدي أمانة العلم إلى الناس كما يجب على من أودع المال أن يرده إلى صاحبه، ويتوقف أداء أمانة العلم على تعرف الطرق التي توصل إلى ذلك فيجب أن تعرف هذه الطرق لأجل السير فيها. وإعراض العلماء عن معرفة الطرق التي تتأدى بها هذه الأمانة بالفعل هو ابتعاد عن الواجب الذي أمروا به وإخفاء الحق بإخفاء وسائله هو عين الإضاعة للحق، فإذا رأينا الجهل بالحق والخير فاشياً بين الناس واستبدلت به الشرور والبدع ورأينا أن العلماء لم يعلموهم ما يجب في ذلك فيمكننا أن نجزم بأن هؤلاء العلماء لم يؤدوا الأمانة وهي ما استحفظوا عليه من كتاب الله ولا عذر لهم في ترك استبانة الطريق الموصل إلى ذلك بسهولة وقرب، فهم خونة الناس وليسوا بالأمناء.

أقول: يعني رحمه الله تعالى أنه يجب على العلماء أن يعرفوا الطرق التي تؤدي إلى إيصال العلم إلى الناس وقبوله وهذه الطرق تختلف باختلاف الزمان والمكان كما تختلف الطرق التي تؤدي بها أمانة المال ففي هذا العصر تؤدي الأموال إلى أصحابها بطرق لم تكن معروفة في العصور السابقة منها التحويل على مصلحة البريد ومنها المصارف ومنها غير ذلك. وكذلك توجد طرق لنشر العلم بين الناس أسهل من الطرق السابقة فمن أبى سلوكها لا يعذر بعدم تأديته لأمانة العلم النافع وأكثر العلماء المتأخرين يقولون إنه لا يجب على العالم أن يتصدى لتعليم الناس وإنما يجب عليه أن يجيب إذا سئل وربما قيدوا هذا بما إذا فقد من يقوم مقامه في الإفتاء. وإنما قال مثل هذا من قاله من المتقدمين في المسائل الخاصة التي يحتاج إليها عند وقوع الوقائع فأما ما لا بد منه ولا يسع الناس جهله من العقائد والواجبات وأحكام الحلال والحرام فلم يشترط أحد فيه هذا الشرط ولذلك اتفقوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ولم يقيدوه بالاستفتاء، والمجهول لا تتوجه النفوس إلى السؤال عنه أفتترك الجاهلون بالسنن العاملون بالبدع حتى يطرخوا أبواب العلماء في بيوتهم أو مدارسهم مع العلم بأنهم لا يفعلون.

ولا يخرج علماء الدين من تبة الكتمان والخيانة في أمانة الله بتصديهم لتدريس كتب الفقه والعقائد فإن هذه الكتب لا تفهمها العامة ولا تجب عليها معرفتها لأنها وضعت للمنقطعين للعلم يستعينون بها على القضاء والإفتاء في المسائل التي لا يحتاج إليها كل الناس دائماً ومنها ما تمر الأعصار ولا يقع بل منها يستحيل وقوعه. فيجب على العلماء أن يتصدوا لتعليم الجمهور ما لا يسع أحداً منهم جهله وأن يأمرهم المعروف وينهونهم عن المنكر من أقرب الطرق وأسهلها وإنما يعرف ذلك بالتجربة والاختبار والله در الشاعر الذي قال:

لو صح منك الهوى أرشدت للحيل

﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ قال الأستاذ الإمام بعد ما تقدم آنفاً وكذلك أمر الله من يحكم بين الناس أن يحكم بالعدل، والحكم بين الناس له طرق منها الولاية العامة والقضاء ومنها تحكيم المتخاصمين لشخص في قضية خاصة فكل من يحكم يجب عليه أن يعدل وقد أمر الله بالعدل في آيات أخرى كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩٠] الآية وقوله: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [الأنعام: ٧] وقوله: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: ١٣٤] ونهى عن الظلم وأوعد عليه في آيات كثيرة، ولم يذكر لنا حد العدل ولا تفسيره ولم يرد في السنة تفسير له أيضاً. والعدل وقف على أمرين أحدهما: أن يعلم الحاكم الحكم الذي شرعه الله ليكون الفصل بين الناس به مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فهو يوجب علينا أن نوفي بما نتعاقد عليه وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] الآية وهو قد حرم أكل أموال الناس ورشوة الحكام، وكذلك ما ورد في السنة المتواترة من أحكامه وقضائه صلى الله عليه وآله فيجب على الحاكم تطبيق أحكامه على ما علم من حكم الله ورسوله وقد يكون التطبيق ظاهراً وقد يحتاج فيه إلى قياس واستنباط واجهاد للفكر فهذا النوع من العدل معروف عند الناس وإنما يذكر لتنبه الناس وتذكيرهم.

والركن الثاني للعدل (هكذا عبر تارة بالنوع وتارة بالركن) يتألف من أمرين أحدهما: فهم الدعوى من المدعي والجواب من المدعى عليه ليعرف موضوع ما به التنازع والتخاصم بأدلة من الخصمين ثانيهما: استقامة الحاكم وخلوه من الميل إلى أحد الخصمين ومن الهوى بأن يكره أحد الخصمين وإن كان لا يميل إلا الآخر، وهذا

المعنى معروف للناس أيضاً فكل من ركني العدل معروف ولذلك ذكر الله العدل ولم يفسره لأنه معروف بنفسه كالنور.

ولك وقد فهمت ما قلناه أن تقول العدل عبارة عن إيصال الحق إلى صاحبه من أقرب الطرق إليه ولا يتحقق ذلك إلا بإقامة الركنين اللذين بينهما فكل ما خرج عنهما فهو ظلم. فإذا أصر القاضي النظر في القضية اتباعاً لرسوم وعادات لا يتوقف عليها إقامة العدل أو لم يقبل الشهادة لأنها لم تؤد بالفاظ مخصوصة وإن تبين بها الحق المراد أو أصر الحكم بعد انتهاء المحاكمة واستيفاء أسبابها هل يكون مقيماً للعدل؟ (قال الأستاذ هذا في الدرس فضج الحاضرون بقول لا لا) إذا علمنا هذا وتأملنا في الأحكام التي تجري عندنا اليوم فهل نراها جارية على أصول العدل (قالوا لا لا).

نجد محاكمنا الشرعية تشترط في توجيه الدعوى وفي شهادة الشهود شروطاً وألفاظاً معينة كلفظ أشهد ولفظ هذا والمذكور وتبيين النقد وذكر البلد الذي ضرب فيه وإن كان ذلك مفهوماً من الكلام لا يختلف في فهمه القاضي ولا الخصم، فهذه الاصطلاحات كثيراً ما تحول دون العدل ترد الدعوى من أصلها أو الشهادة لعدم موافقتها للألفاظ المصطلح عليها وإن أدت معناها، وكذلك كل ما يحول بين الناس وفهم الشريعة يكون من أسباب إضاعة العدل ولا عذر للناس بالجهل إذ يجب عليهم فهم الشريعة وإزالة كل ما يحول دون فهمها من الاصطلاحات ولو كنا نقيم العدل لما كنا في هذه الحالة من الضعف وسوء الحال.

ثم قال الأستاذ في درس آخر أنه اطلع بعد الدرس الأول (الذي لخصناه بما رأيت) على كتاب السياسية الشرعية لابن تيمية فإذا هو كله مبني على هذه الآية فإنه توسع في ذكر أنواع الأمانة التي أودعها الله في أيدي الحكام ومنها أن لا يولوا الأمور إلا خيار الناس الصالحين لها وأورد في ذلك أحاديث كثيرة منها الحديث المشهور (أي برواية البخاري له) «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة»^(١) أي ساعة قيامة الأمة وهلاكها لأن لكل أمة ساعة أي وقتاً تهلك فيه أو يذهب استقلالها.

أقول إن معنى الآية لم يتجل تمام التجلي فيما ذكرناه فلا بد من زيادة البيان ونفصله في مسائل.

(المسألة الأولى في معنى الأمانة) الأمانة ما يؤمن عليه الإنسان من الأمن وهو طمأنينة النفس وعدم الخوف، يقال أمنتته (كسمعته) على الشيء ﴿هل آمنكم عليه إلا كما آمنتم على أخيه﴾ [يوسف: ٦٤] ويقال أمنه بكذا ﴿ومن أهل الكتاب من إن

(١) أخرجه البخاري في العلم باب ٢.

تأمنه بقنطار يؤده إليك» [آل عمران: ٧٥] ويقال ائتمن فلاناً أي عده أو اتخذه أميناً وائتمنه على الشيء كأمنه عليه ﴿فليؤد الذي ائتمن أمانته﴾ [البقرة: ٢٨٣] وكل أمانة يجب حفظها ومنها ما يحفظ فقط كالسر وفي الحديث المرفوع «إذا حدث الرجل بحديث ثم التفت فهو أمانة»^(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والضياء عن جابر وأبو يعلى في مسنده عن أنس وأشار السيوطي في الجامع الصغير إلى صحته، ومنه يعلم أن كل ما يدل على الائتمان من قول وعمل وعرف وقرينة يجب اعتباره والعمل به وتقدم تصريح الأستاذ الإمام بذلك، ومنها (أي الأمانة) يحفظ ليؤدي إلى صاحبه سواء كان هو الذي ائتمنك عليه أو غيره لأجله، ويسمى مَنْ يحفظ الأمانة ويؤديها حفيظاً وأميناً ووفياً ويسمى من لا يحفظها أو لا يؤديها خائناً ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾ فمن خان عالماً عامداً كان من العصاة ووجب عليه الضمان.

(المسألة الثانية في معنى العدل) العدل بالفتح والكسر المثل والعديل المثل قاله ابن الأثير وغيره قال في لسان العرب: وفلان يعدل فلاناً أي يساويه، ويقال ما يعدلك عندنا شيء أي ما يقع عندنا شيء موقعك، وعدل المكاييل والموازين سواها. وعدل الشيء يعدله عدلاً وعادله وازنه، وعادلت بين الشيتين وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما. وتعديل الشيء تقويمه، وقيل العدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه حتى تجعله له مثلاً، والعدل والعدل والعدل سواء أي النظير والمثل وقيل هو المثل وليس بالنظير عينه. وفي التنزيل ﴿أو عدل ذلك صياماً﴾ [المائدة: ٩٥] قال مهلهل: على أن ليس عدلاً من كليب إذا ظهرت مخبأة الخدور^(٢)

والعدل بالفتح أصله مصدر قولك عدلت بهذا عدلاً حسناً، تجعله اسماً للمثل لتفرق بينه وبين عدل المتاع كما قالوا امرأة رزان وعجز رزين للفرق. (ثم قال) والعدل (بالكسر) نصف الحمل يكون على أحد جنبي البعير، وقال الأزهري العدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوي به والجمع أعدل وعدول عن سيبويه. ثم قال العديلتان الفرارتان لأن كل واحدة منهما تعادل صاحبتهما. الأصمعي: يقال عدلت الجوالق على البعير أعدله عدلاً يحمل على جنب البعير ويسوي بآخر. ابن الأعرابي: العدل محرك تسوية الأونين وهما العدلان، ويقال عدلت أمتعة البيت إذا جعلتها أعدالاً مستوية للاعتكاف يوم الظعن، والعديل الذي يعادل في المحمل اهـ.

(١) أخرجه أبو داود في الأدب باب ٣٢، والترمذي في البر باب ٣٩، وأحمد في المسند ٣/٣٢٤، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٨٠، ٣٩٤، ٤٤٥/٦.

(٢) البيت من الوافر، وهو للمهلهل في لسان العرب (عدل)، وشعراء النصرانية ص ١٧٠.

وهذا الذي ذكره عن أهل اللغة الأولين هو المستعمل في كلام المعاصرين في الجزيرة وسورية وغيرهما ومن يعلم أن العدل في الحكم بين الناس هو تحري المساواة والمماثلة بين الخصمين بأن لا يرجح أحدهما على الآخر بشيء قط بل يجعلهما سواء كالعدلين على ظهر البعير أو غيره فالعدل المأمور به معروف عند أهل اللغة وليس معناه الحكم بما ثبت في الشرع فإن هذا ثابت بدليل آخر وكل ما ثبت في الشرع من ذلك موافق للعدل وليس هو عين العدل بل العدل يكون بالعمل به وتطبيقه على الدعوى بحيث يصل إلى كل ذي حقه، وقد أمر الله تعالى بالعدل مطلقاً في بعض السور المكية قبل بيان الأحكام الشرعية وما كل المسائل التي يتعامل بها الناس ويتخاصمون قد بينت أحكامها في الكتاب والسنة فما بين فيهما كان خير عون على العدل المقصود منهما وما لم يبين يجيب على الحكم أن يتحروا فيه المساواة بقدر طاقتهم التي يصل إليها اجتهادهم، وسيأتي في الآية التالية بيان ما يجب من اتباع أحكام الله ورسوله فيما حكما به وبيان ما يجب فيما لم يحكما به .

قال الرازي قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ينبغي للمقاضي أن يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، والجلوس بين يديه، والإقبال عليهما، والاستماع منهما، والحكم عليهما، قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب فإن كان يميل قلبه إلى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز عنه. قال: ولا ينبغي أن يلقن واحداً منهما حجته ولا شاهداً شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف، ولا يلقن المدعى عليه الإنكار والإقرار، ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا، ولا ينبغي أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب هو إلى ضيافة أحدهما ولا إلى ضيافتهما ما داما متخاصمين، وروي أن النبي ﷺ كان لا يضيف الخصم إلا وخصمه معه. وتام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر، وذلك هو المراد بقوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ اهـ.

(المسألة الثالثة أنواع الأمانة) الأمانة على أنواع ولذلك جمعت في الآية وفي سورة الأنفال بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم﴾ [الأنفال: ٢٧] وسورة المؤمنون والمعارج بقوله تعالى: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ [المؤمنون: ٨ و المعارج: ٣٢] وقد ذكرنا عن الأستاذ الإمام أمانة العلم وأمانة المال، وجعلها بعضهم ثلاثاً (إحداهما أمانة العبد مع الرب) وهي ما عهد إليه حفظه من الائتمار بما أمره به والانتها عما نهاه عنه، واستعمال مشاعره وجوارحه فيما ينفعه ويقربه من ربه فالمعاصي كلها خيانة لله عز وجل. وقد ورد في المأثور ما يدل على

ذلك (ثانيها أمانة العبد مع الناس) ويدخل فيها رد الودائع وعدم الغش في شيء من الأشياء وحفظ السر وغير ذلك مما يجب لأحد الناس وللحكام وللأهل والأقربين. قال الرازي ويدخل في هذا القسم «عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم» فعلى هذا يكون العلماء الذين يعلمون العامة مسائل الخلاف التي تثير التعصب بينهم والذين لا يعلمونهم ما ينفعهم في دنياهم من أمور التربية الحسنة وكسب الحلال وما ينفعهم في آخرتهم من المواعظ والأحكام التي تقوي إيمانهم وتنفرهم من الشرور وترغبهم في الخيرات - كل أولئك العلماء الخائنين للأمة. وهذا القسم يمكن أن يقسم إلى أقسام فيجعل رعاية أمانة الحكام قسماً ورعاية أمانة الأقربين من الأصول والفروع والحواشي قسماً، ورعاية أمانة الزوجية والصهر قسماً ومنها أن لا يفشي أحد الزوجين سر الآخر ولا سيما السر الذي يختص بهما ولا يطلع عليه عادة منهما سواهما، ورعاية أمانات سائر الناس قسماً (ثالثها أمانة الإنسان مع نفسه) وعرفها الرازي بأن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والأصلح له في الدين والدنيا وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة.

أقول: ومن ذلك الذي أجمله توقي الإنسان لأسباب الأمراض والأوبئة بحسب معرفته وما يستفيده من الأطباء وذلك يدل على أن رعاية هذا النوع من الأمانة يتوقف على تعلم ما يحتاج إليه من علم حفظ الصحة ولا سيما في أيام الأمراض الوبائية المنتشرة. مثال ذلك إنه قد عرف بالتجارب نفع بعض ما يعمل للوقاية من المرض كتلقيح الجدري، ومن ذلك التداوي عند وقوع المرض. وتفصيل ورعاية هذه الأمانات يطول وسنعيد البحث فيها عند تفسير تلك الآيات إن أنسا الله لنا في العمر.

المسألة الرابعة: قدم الأمر بأداء الأمانات على الأمر بالعدل لأن العدل في الأحكام يحتاج إليه عند الخيانة في الأمانات التي تتعلق بحقوق الناس والتخاصم إلى الحاكم والأصل أن يكون الناس أمناء يقومون بأداء الأمانات بوازع الفطرة والدين، والخيانة خلاف الأصل، ومن شأنها أنها لا تقع في الأمة المتدينة إلا شذوذاً، وقلما يحتاج إلى العدل في الحكم إذا راعى الناس أماناتهم وأدوها إلى أهلها.

المسألة الخامسة: ورد في الأمانة عدة آيات ذكرنا بعضها آنفاً وورد فيها أحاديث كثيرة مشددة في وجوب رعايتها وأدائها وتشنيع الخيانة والوعيد عليها منها حديث «آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان»^(١) رواه الشيخان

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٨، ومسلم في الإيمان حديث ١٠٧، ١٠٩، والترمذي في الإيمان باب ١٤.

والترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة وفي معناه حديث «ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى وحج واعتمر وقال إني مسلم من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان» رواه في سننه (عبد الرحمن بن عمر أبي الحسن الزهري الأصفهاني) في الإيمان وأبو الشيخ في التوبيخ من حديث أنس. وهو مروى عن غيره عند غيرهما بألفاظ أخرى. ومنها حديث «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»^(١) رواه أحمد وابن حبان من حديث أنس ورمز له السيوطي في جامعه بالصحة. ومنها حديث «لن تزال أمتي على الفطرة ما لم يتخذوا الأمانة مغنماً والزكاة مغرمًا» رواه سعيد بن منصور في سننه.

المسألة السادسة: في حكمة تأكيد الأمر بالأمانة وبيان فائدتها ومضرة الخيانة. ذكر حكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني في رسالته (الرد على الدهريين) التي ألفها بالفارسية وترجمها بالعربية تلميذه الأستاذ الإمام - أن الدين قد أفاد الناس ثلاث عقائد وثلاث خصال أقاموا بها بناء مدنيتهم. ومن هذه الخصال أو الصفات الأمانة وهاك ما قاله فيها فهو يغني عن غيره:

«من المعلوم الجلي أن بقاء النوع الإنسان قائم بالمعاملات والمعاوضات في منافع الأعمال وروح المعاملة والمعاوضة إنما هي الأمانة فإن فسدت الأمانة بين المتعاملين بطلت صلات المعاملة وانبتت حبال المعاوضة فاختل نظام المعيشة وأفضى ذلك بنوع الإنسان إلى الفناء العاجل.

ثم من البين أن الأمم في رفاقتها والشعوب في رحمتها وانتظام أمر معيشتها محتاجة إلى الحكومة بأي أنواعها إما جمهورية أو ملكية مشروطة أو ملكية مقيدة والحكومة في أي صورها لا تقوم إلا برجال يلون ضرورياً من الأعمال فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الأجانب عليها ويدافعون الراج في ثغورها، وحفظة في داخل البلاد يأخذون على أيدي السفهاء ممن يهتك ستر الحياء ويميل إلى الاعتداء من فتك أو سلب أو نحوهما، ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون يجلسون على منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم في المنازعات ومنهم أهل جباية الأموال يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم الحكومة من خراج مع مراعاة قانونها في ذلك ثم يستحفظون ما يحصلون في خزائن المملكة وهي خزائن الرعايا في الحقيقة وإن كانت مفاتيحها بأيدي خزنتها، ومنهم من يتولى صرف هذه الأموال في المنافع العامة للرعية مع مراعاة الاقتصاد والحكمة لإنشاء المدارس والمكاتب وتمهيد الطرق

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣/١٣٥، ١٥٤، ٢١٠، ٢٥١.

وبناء القناطر وإقامة الجسور وإعداد المستشفيات ويؤدي أرزاق سائر العاملين في شؤون الحكومة من الحراس والحفظة وقضاة العدل وغيرهم حسبما عين لهم. وهذه الطبقات من رجال الحكومة الوالين على أعمالها إنما تؤدي كل طبقة منها عملها المنوط بها بحكم الأمانة فإن خزيت أمانة أولئك الرجال وهم أركان الدولة سقط بناء السلطة وسلب الأمن وزاحت الراحة من بين الرعايا كافة وضاعت حقوق المحكومين وفشا فيهم القتل والتناهب ووعرت طرق التجارة وتفتحت عليهم أبواب الفقر والفاقة وخوت خزائن الحكومة وعميت على الدولة سبل النجاح فإن حزبها أمر سدت عليها نوافذ النجاة، ولا ريب أن قوماً يساسون بحكومة خائنة إما أن ينقضوا بالفساد وإما أن يأخذهم جيروت أمة أجنبية عنهم يسومونهم خسفاً ويستبدون فيهم عسفاً فيذوقون من مرارة العبودية ما هو أشد من مرارة الانقراض والزوال.

ومن الظاهر أن استعلاء قوم على آخرين إنما يكون اتحاد آحاد العاملين والتمام بعضهم ببعض حتى يكون كل منهم لبنة قومه كالعضو للبدن ولن يكون هذا الاتحاد حتى تكون الأمانة قد ملكت قيادهم وعمت بالحكم أفرادهم.

«فقد كشف الحق أن الإمامة دعامة بقاء الإنسان ومسقر أساس الحكومات وباسط ظلال الأمن والراحة ورافع أبنية العز والسلطان وروح العدالة وجسدها ولا يكون شيء من ذلك بدونها.

«واليك الاختبار في فرض أمة عطلت نفوسها من حلية هذه الخلة الجليلة فلا تجد فيها إلا آفات جائحة، ورزايا قاتلة، وبلايا مهلكة وفقراً معوزاً وذلاً معجزاً ثم لا تلبث بعد هذا كله أن تبتلعها بلاليع العدم، وتلتهمها أمهات اللهم! اهـ.

المسألة السابعة: ورد الأمر بالعدل والتعظيم لشأنه في كثير من الآيات والأحاديث كقوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠] وقوله: ﴿فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات: ٩] والإقسط هو العدل وقوله أمراً للنبي (ص) أن يبلغه للناس ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ [الشورى: ٤٢] وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾ [المائدة: ١٣٤] الآية. وفي معناها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شأن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ [المائدة: ٧] وسيأتي تفسيرها في مواضعها ولا حاجة إلى إيراد الأحاديث هنا ولا الآيات المحرمة للظلم المتوقعة عليه.

المسألة الثامنة: المسلمون مأمورون بالعدل في الأحكام والأقوال والأفعال

والأخلاق وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وهذا الأمر موجه إلى الحكام وغيرهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ بِمَا يَعْبُدُونَ﴾ أي نعم الشيء الذي يعظكم به وهو هنا أداء الأمانات والحكم بالعدل لأنه لا يعظكم إلا بما فيه صلاحكم وفلاحكم ما عملتم به مهتدين متعظين ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فلا يخفى عليه شيء من أقوالكم ولا من أفعالكم ولا من نياتكم فلا تدعوا ما ليس فيكم من الأمانة والعدل ولا تقولوا ما لا تفعلون فإنه سيجزي كل عامل بما عمل.

أمر الله تعالى برد الأمانات إلى أهلها وبالحكم بين الناس بالعدل مخاطباً بذلك جمهور الأمة، ولما كان يدخل في رد الأمانات توسيد الأمة أمر الأحكام إلى أهلها القادرين على القيام بأعبائها، وكان يجب في الحكم بالعدل مراعاة ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله (ص) وما يتجدد للأمة من الأحكام، وكانت المصلحة في ذلك لا تحصل إلا بالطاعة - قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ وقال الأستاذ الإمام في مناسبة الاتصال: إن هذه الآية وما قبلها وردتا في مقابلة قول الذين أوتوا نصيباً من الكتاب إن الكافرين أهدى من المؤمنين، بعد ما بين تعالى أنهم يؤمنون بالجبت والطاغوت، ومن الطاغوت عند المشركين الأصنام والكهان فكانوا يحكمون الكاهن ويجعلونه شارعاً ويقتسمون عند الصنم ويعدون ذلك فصلاً في الخصومة، وقد اتخذ اليهود الجبت والطاغوت مثلهم وطواغيتهم رؤسائهم الذين يحكمون فيهم بأهوائهم فيتبعونهم ككعب بن الأشرف مع أن عندهم التوراة فيها حكم الله، ولكنهم كانوا يقولون إن هؤلاء الرؤساء أعلم منا بالتوراة وبمصلحتنا. قاله تعالى قد بين لنا حالهم وقرنه ببيان ما يجب أن نسير عليه في الشريعة والأحكام حتى لا نضل كما ضل المشركون وأهل الكتاب الذين اتخذوا أفراداً منهم أرباباً إذ جعلوهم شارعين فكانوا سبب طغيانهم ولذلك سموا طواغيت.

(ثم قال): أمر بطاعة الله وهي العمل بكتابه العزيز وبطاعة الرسول لأنه هو الذي يبين للناس ما نزل إليهم وقد أعاد لفظ الطاعة لتأكيد طاعة الرسول لأن دين الإسلام دين توحيد محض لا يجعل لغير الله أمراً ولا نهياً ولا تشريعاً ولا تأثيراً فكان ربما يستغرب في كتابه الأمر بطاعة غير وحي الله، ولكن قضت سنة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل بعصمتهم في التبليغ ولذلك وجب أن يطاعوا فيما يبينون به الدين والشرع. مثال ذلك إن الله تعالى هو الذي شرع لنا عبادة الصلاة وأمرنا بها ولكنه لم يبين لنا في الكتاب كيفيتها وعدد ركعاتها ولا ركوعها وسجودها ولا تحديد أوقاتها فبينها الرسول (ص) بأمره تعالى إياه بذلك في مثل قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فهذا البيان بإرشاد من الله تعالى فاتباعه لا ينافي التوحيد ولا كون الشارع هو الله تعالى وحده.

قال: وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم فقال بعضهم هم الأمراء واشتروا فيهم أن لا يأمرؤا بمحرم كما قال مفسرنا (الجلال) وغيره والآية مطلقة (أي وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(١) وحديث «إنما الطاعة في المعروف»^(٢)) وبعضهم أطلق في الأحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم وغفلوا عن قوله تعالى «منكم» وقال بعضهم إنهم العلماء ولكن العلماء يختلفون فمن يطاع في المسائل الخلافية ومني يعصى؟ وحجة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة. وقالت الشيعة إنهم الأئمة المعصومون، وهذا مردود إذ لا دليل على هذه العصمة ولو أريد ذلك لصرحت به الآية. ومعنى أولي الأمر الذين يناط بهم النظر في أمر إصلاح الناس أو مصالح الناس، وهؤلاء يختلفون أيضاً فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط ولا قيد؟

قال رحمه الله تعالى إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد فأنتهى به الفكر إلى إن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله (ص) التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه.

فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة ويصح أن يقال هم معصومون في هذا الإجماع ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط مع اعتبار الوصل والاتباع المفهوم من الآية. وذلك كالديوان الذين أنشأه عمر باستشارة أهل الرأي من الصحابة (رض) وغيره من المصالح التي أحدثها برأي أولي الأمر من الصحابة ولم تكن في زمن النبي (ص) ولم يعترض أحد من علمائهم على ذلك.

(١) روي الحديث عند مسلم وأصحاب السنن بلفظ: «لا طاعة في معصية الله». أخرجه مسلم في الإمارة حديث ٣٩، وأبو داود في الجهاد باب ٨٧، والنسائي في البيعة، باب ٣٤، وابن ماجه في الجهاد باب ٤٠، وأحمد في المسند ١/١٢٩، ١٣١، ٤٢٦/٤، ٤٢٧، ٤٣٦، ٦٦/٥، ٦٧، ٧٠.

(٢) أخرجه البخاري في الأحكام باب ٤، والآحاد باب ١، والمغازي باب ٥٩، ومسلم في الإمارة حديث ٣٩، ٤٠، وأبو داود في الجهاد باب ٨٧، والنسائي في البيعة باب ٣٤، وأحمد في المسند ١/٨٢،

قال: فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها (ص) بالعمل هما الأصل الذي لا يرد وما لا يوجد فيه نص عنهما ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم فيجب أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي العمل به فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه، وإن اختلفوا وتنازعوا فقد بين الواجب فيما تنازعوا بقوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ وذلك بأن يعرض على كتاب الله وسنة رسوله وما فيهما من القواعد العامة والسيرة المطردة فما كان موافقاً لهما علم أنه صالح لنا ووجب الأخذ به وما كان منافراً علم أنه غير صالح ووجب تركه وبذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة، وهذا الرد واستنباط الفصل في الخلاف من القواعد هو الذي يعبر عنه بالقياس والأول هو الإجماع الذي يعتد به، وقد اشترطوا في القياس شروطاً بالنظر إلى العلة، والغرض من هذا الرد أن لا يقع خلاف في الدين والشرع لأنه لا خلاف ولا اختلاف في أحكامهما. كذا قال الأستاذ والمراد أن لا يفضي التنازع إلى اختلاف التفرق الذي يلبس المسلمين شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض وسيأتي بيان ذلك مفصلاً ولكنهم لم يعملوا بالآية ففترقوا واختلفوا.

ذكر الأستاذ الإمام في الدرس أن ما اهتدى إليه في تفسير أولي الأمر من كونهم جماعة أهل الحل والعقد لم يكن يظن أن أحداً من المفسرين سبقه إليه حتى رآه في تفسير النيسابوري وأقول إن النيسابوري قد لخص في المسألة ما قاله الفخر الرازي بل جميع تفسيره تلخيص لتفسير الرازي مع زيادات قليلة وإنما خصه الأستاذ بالذكر لأن ظاهر عبارة الرازي تشعر بأن أولي الأمر هم أهل الإجماع المصطلح عليه في أصول الفقه وهم المجتهدون في الأحكام الظنية الفقهية وإن عبر عنه تارة بإجماع الأمة وتارة بإجماع أهل الحل والعقد كأنه رأى أنه يسمي أهل الأجماع أهل الحل والعقد لقوله إن العلماء هم أمراء الأمراء، أي يجب أن يكونوا كذلك ولكنهم ليسوا كذلك بالفعل. وأما النيسابوري فعبارته هي التي تؤدي المعنى الذي قاله الأستاذ فإنه قال بعد إبطال الأقوال المشهورة في تفسير أولي الأمر «وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أي أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء فالمراد بقوله وأولي الأمر ما اجتمعت الأمة عليه» اهـ. فقوله أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء هو بمعنى قول الأستاذ الذي أدخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المعقول لأن مجموع هؤلاء هم الذين تثق بهم الأمة وتحفظ مصالحها، وباتفاقهم يؤمن عليها من التفرق والشقاق ولهذا أمر الله بطاعتهم لا لأنهم معصومون من الخطأ فيما يقررونه.

وقد رأينا أن ننقل بعض ما قاله الرازي لتصريحه فيه بما يسمونه اليوم في عرف

أهل السياسة بسلطة الأمة وتفنيده قول من قال إن المراد بأولي الأمر السلاطين وهو ما يتزلف به المتزلفون إليهم حتى أنهم كانوا يتلون هذه الآية على مسامع السلطان عبد الحميد في كل صلاة جمعة على أنا قد صرحنا بهذه الحقائق في المنار وفي التفسير من قبل.

قال الرازي بعد تقرير كون الجزم بطاعة أولي الأمر يقتضي عصمتهم فيما يطاعون فيه ما نصه: «ثم نقول ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة لأننا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً وإيجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أننا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم (أقول ومثله المجتهدون في الفقه) عاجزون عن الوصول إليهم (كذا) عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم. وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله «وأولي الأمر» أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة».

ثم ذكر أن الأقوال المأثورة عن علماء التفسير في أولي الأمر أربعة:

١ - الخلفاء الراشدون.

٢ - أمراء السرايا أقول وهم قواد العسكر عند عدم خروج الإمام فيه أي في العسكر.

٣ - علماء الدين الذين يفتون ويعلمون الناس دينهم.

٤ - الأئمة المعصومون وعزاه إلى الرافضة.

ثم أورد على التفسير الذي اختاره إيرادين أو سؤالين أحدهما: لما كانت أقوال الأمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجاً عنها كان ذلك بإجماع الأمة باطلاً؟ السؤال الثاني: أن نقول حمل أولي الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم وبدل عليه وجوه الأول: إن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة أولو الأمر أما أهل الإجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى والثاني: أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه: أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل وأما آخر الآية فهو أنه أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع الثالث: أن النبي (ص) بالغ بالترغيب في طاعة الأمراء فقال «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن

عصى أميرى فقد عصاني»^(١) فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال.

قال: والجواب أنه لا نزاع كان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله «وأولي الأمر منكم» على العلماء فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأمة بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الأول.

وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لأن الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا أولى على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها فأحدها: أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلياً فيه، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول. أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلياً تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين فهذا أولى وثانيها: إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضي إدخال الشرط في الآية لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا أولى وثالثها: أن قوله من بعد ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ مشعر بإجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها: أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً وعندنا أن طاعة الإجماع واجبة قطعاً. وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على الإجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولي الأمر في لفظ واحد وهو قوله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر﴾ فكان حمل أولى الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها: أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم «أولى».

قال: وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين كما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه:

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٠٩، والاعتصام باب ٢، والأحكام باب ١، ومسلم في الإمارة حديث ٣٢، ٣٣، والنسائي في البيعة باب ٢٧، وابن ماجه في المقدمة باب ١، والجهاد باب ٣٩، وأحمد في المسند ٩٣/٢، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٧٠، ٣١٣، ٣٤٢، ٣٨٢، ٤١٦، ٤٧١، ٥١١.

أحدها: ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يُطاق، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطاً وظاهر قوله ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ يقتضي الإطلاق. وأيضاً ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك أنه أمر بطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة وهي قوله: ﴿وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معاً. فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الأمر.

الثاني: أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر جمع وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر.

وثالثها: أنه قال: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ولو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب أن يُقال فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام. فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه من كلام الإمام الرازي.

أقول: إن القائلين بالإمام المعصوم يقولون إن فائدة اتباعه إنقاذ الأمة من ظلمة الخلاف وضرر التنازع والتفرق وظاهر الآية بيان حكم المتنازع فيه مع وجود أولي الأمر وطاعة الأمة لهم كأن يختلف أولو الأمر في حكم بعض النوازل والوقائع، والخلاف والتنازع مع وجود الإمام المعصوم غير جائز عند القائلين به لأنه عندهم مثل الرسول ﷺ فلا يكون لهذه الزيادة فائدة على رأيهم.

وحصر الرازي الأقوال المنقولة في الأربعة التي ذكرها غير مسلم فقد روي عن مجاهد أن أولي الأمر هم الصحابة وفي رواية عنه وعن مالك والضحاك وهي مأثورة عن جابر بن عبد الله (رض) أنهم أهل القرآن والعلم فإن كان الرازي يعني بأهل الإجماع المجتهدين على اصطلاح أهل الأصول فهم أهل العلم والقرآن وإن كان يعني بهم أهل الحل والعقد الذين ينصبون الإمام الأعظم كما يفهم من تعبيره الآخر فقد يوافق قوله قول ابن كيسان أن أولي الأمر هم أهل العقل والرأي. وقلما تجد أحداً من المتأخرين قال قولاً إلا وتجد لمن قبله قولاً بمعناه ولكن القول إذا لم يكن واضحاً مفصلاً حيث يحتاج إلى التفصيل فإنه يضيع ولا يفهم الجمهور المراد منه. وهذا الرازي على إسهابه وإطنابه في المسائل لم يحل المسألة كما يجب إذ عبر تارة بأهل الإجماع والمتبادر إلى الذهن أن المراد بهم المجتهدون في المسائل الفقهية وتارة بأهل الحل والعقد والمتبادر إلى الذهن أنهم هم الذين يختارون الإمام الأعظم وهذا ما فهمه أو اختاره النيسابوري وهو الصواب وبه يكون الرازي قد حقق مسألة الإجماع أفضل التحقيق كما سنبينه.

قال السعد في شرح المقاصد: «وتنقصد الإمامة بطرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس» الخ. فأهل الحل والعقد الذين هم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح العامة هم أولو الأمر الذين تجب طاعتهم فيما يتفقون عليه لأن عامة الناس ودهماءهم يتبعونهم بارتياح واطمئنان، ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التي يحتاج إلى تقرير الحكم فيها، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور، ولأجل ذلك كان إجماعهم بمعنى إجماع الأمة برمتها، وهذه المعاني لا تتحقق باجماع المجتهدين في الفقه إن أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمة باجماعهم وتثق به إذا تمهد هذا فالآية مبينة أصول الدين وشريعته والحكومة الإسلامية وهي:

الأصل الأول: القرآن الحكيم والعمل به هو طاعة الله تعالى.

الأصل الثاني: سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بها هو طاعة الرسول ﷺ.

الأصل الثالث: إجماع أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديروا الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها وطاعتهم حيثئذ هي طاعة أولي الأمر.

الأصل الرابع: عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة في الكتاب والسنة، وذلك قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾.

فهذه الأصول الأربعة هي مصادر الشريعة ولا بد من وجود جماعة يقومون بعرض المسائل التي يتنازع فيها على الكتاب والسنة وهل يكونون من أولي الأمر أو ممن يختارهم أولو الأمر من علماء هذا الشأن؟ سيأتي بيان ذلك قريباً.

ويجب على الحكام الحكم بما يقرره أولو الأمر وتنفيذه وبذلك تكون الدولة الإسلامية مؤلفة من جماعتين أو ثلاث، الأولى جماعة المبيينين للأحكام الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر بالهيئة التشريعية والثانية جماعة الحاكمين والمنفذين وهم الذين يطلق عليهم اسم الهيئة التنفيذية والثالثة جماعة المحكمين في النزاع ويجوز أن تكون طائفة من الجماعة الأولى.

ويجب على الأمة قبول هذه الأحكام والخضوع لها سراً وجرهاً، وهي لا تكون بذلك خاضعة خانعة لأحد من البشر ولا خارجة من دائرة توحيد الربوبية الذي شعاره إنما الشارع هو الله، ﴿إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه﴾ [يوسف: ٤٠] فإنها لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله ﷺ بإذنه أو حكم نفسها الذي استنبطه

لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت بإخلاصهم وعدم اتفاقهم إلا على ما هو الأصلح لها فهي بذلك تكون خاضعة لوجدانها لا تشعر باستبداد أحد فيها، ولا باستذلاله واستعباده لها، بل يصدق عليها ما دامت لحكومتها على هذا الوجه بقية أنها أعز الناس نفوساً وأرفعهما رؤوساً وإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين.

ولا بد لنا قبل أن نحرر مسألة التنازع من فتح باب البحث في اجتماع أولي الأمر وتقريرهم للأحكام في المصالح العامة التي تحتاج إليها الأمة فقد علمنا أو أولي الأمر معناه أصحاب أمر الأمة في حكمها وإدارة مصالحها وهو الأمر المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨] ولا يمكن أن يكون شورى بين جميع أفراد الأمة فتعين أن يكون شورى بين جماعة تمثل الأمة ويكون رأيها كراي مجموع أفراد الأمة لعلمهم بالمصالح العامة وغيرتهم عليها ولما لسائر أفراد الأمة من الثقة بهم والاطمئنان بحكمهم، بحيث تكون بالعمل به عاملة بحكم نفسها وخاضعة لقلبها وضميرها وما هؤلاء إلا أهل الحل والعقد الذين تكرر ذكرهم في هذا السياق. ولكن كيف يجتمع هؤلاء ومن يجمعهم ولماذا لم يوضع لهم نظام في الإسلام كنظام مجالس الشورى التي تسمى مجالس النواب في عرف أهل هذا العصر.

بحثنا في هذه المسألة في تفسير ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩] فيينا الحكم والأسباب لعدم وضع النبي ﷺ هذا النظام وكيف كانت خلافة الراشدين بالشورى بحسب حال زمنهم وكيف أفسد الأمويون بعد ذلك حكومة الإسلام وهدموا قواعدها وسنوا للمسلمين سنة الحكومة الشخصية المؤيدة بعصبية الحاكم فعليهم وزرها ووزر من عمل ويعمل بها إلى يوم القيامة. وصفوة ما هنالك أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان فلم يكن من الحكمة أن يوضع له نظام موافق لحال الصدر الأول وحدهم والمسلمون قليل من العرب وأولو الأمر فيهم محصورون في الحجاز ويجعل عاماً لكل زمان، ولو وضعه النبي ﷺ لآخذة ديناً وتقيدوا به في كل زمان ومكان وهو لا يمكن أن يوافق كل زمان ومكان، ولكان إذا عمله باجتهاده غير عامل بالشورى وإذا عمله بالشورى جاز أن يكون رأي المستشارين مخالفاً لرأيه كما وقع في غزوة أحد فيكون رأيهم قيد للمسلمين مدى الدهر ويتخذونه ديناً كما اتخذوا كثير من آراء الفقهاء (راجع تفصيل ذلك من جزء التفسير الرابع أو في المنار).

فالامر الذي لا ريب فيه أن الله تعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والقواعد لنبي عليها حكومتنا ونقيم بها دولتنا ووكل هذا البناء إلينا فأعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية. وذلك أنه جعل أمرنا

شورى بيننا ينظر فيه أهل المعرفة والمكانة الذين نشق بهم ويقررون لنا في كل زمان ما تقول به مصلحتنا وتسعد أمتنا لا يتقيدون في ذلك بقيد إلا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة المبينة له وليس فيهما قيود تمنع سير المدنية أو ترهق المسلمين عسراً في عمل من الأعمال، بل أساسهما اليسر، ورفع الحرج والعسر، وحظر الضار، وإباحة النافع، وكون ما حرم لذاته يباح للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يُباح للحاجة، ومراعاة العدل لذاته، ورد الأمانات إلى أهلها، ولكننا ما رعينا هذه الهداية حق رعايتها فقيدنا أنفسنا بألوف من القيود التي اخترعناها وسميناها ديناً، فلما أقعدتنا هذه القيود عن مجارة الأمم في المدنية والعمران صار حكامنا الذين خرجوا بنا عن هذه الأسس والأصول المقررة في الكتاب والسنة فريقين فريقاً رضوا بالقيود واختاروا الموت على الحياة توهماً منهم أنهم بمحافظتهم على قيودهم التقليدية محافظون على الإسلام، قائلين إن الموت على ذلك خير من الحياة باتباع غير المسلمين في أصول حكومتهم، وفريقاً رأوا أنه لا بد لهم من تقليد غير المسلمين في قوانينهم الأساسية أو الفرعية، فكان كل من الفريقين بجهله حجة على الإسلام في الظاهر، والإسلام حجة عليهم في الحقيقة، فكتاب الله حي لا يموت، ونوره متألق لا يخفى، وإن جعلوا بينه وبينهم ألف حجاب ﴿قل فله الحجة البالغة﴾ [الأنعام: ١٩٤].

ليس بين القانون الأساسي الذي قرره هذه الآية على إيجازها وبين القوانين الأساسية لأرقى حكومات الأرض في هذا الزمان إلا فرق يسير نحن فيه أقرب إلى الصواب وأثبت في الاتفاق منهم إذا نحن عملنا بما هدانا إليه ربنا: هم يقولون أن مصدر القوانين الأمة ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنة كما قرره الإمام الرازي آنفاً والمنصوص قليل جداً.

وهم يقولون إنه لا بد أن ينوب عن الأمة من يمثلها في ذلك حتى يكون ما يقررونه كأنها هي التي قرره ونحن نقول ذلك أيضاً كما علمت.

وهم يقولون إن ذلك يعرف بالانتخاب ولهم فيه طرق مختلفة ونحن لم يقيدنا القرآن بطريقة مخصوصة فلنا أن نسلك في كل زمن ما نراه يؤدي إلى المقصد، ولكنه سمى هؤلاء الذين يمثلون الأمة أولي الأمر أي أصحاب الشأن في الأمة الذين يرجع إليهم في مصالحها وتطمئن هي باتباعهم وقد يكونون محصورين في مركز الحكومة في بعض الأوقات كما كانوا في الصدر الأول من الإسلام فالسنة الذين اختارهم عمر للشورى في انتخاب خلف له كانوا هم أولي الأمر ولذلك اجتمعت كلمة الأمة بانتخابهم ولو بايع غيرهم أميراً لم يبايعوه لانشقت العصا وتفرقت الكلمة، وقد يكونون متفرقين في البلاد فلا بد حيثئذ من جمعهم ولهم أن يضعوا قانوناً لذلك.

وهم يقولون إن هؤلاء إذا اتفقوا وجب على الحكومة تنفيذ ما يتفقون عليه وعلى الأمة الطاعة ولهم أن يسقطوا الحاكم الذي لا ينفذ قانونهم ونحن نقول بذلك وهذا هو الإجماع الحقيقي الذي نعهده من أصول شريعتنا.

وهم يقولون إنهم إذا اختلفوا يجب العمل برأي الأكثر وظاهر الآية على ما اختاره الأستاذ الإمام أن ما يختلفون فيه عندنا يرد إلى الكتاب والسنة ويعرض على أصولهما وقواعدهما فيعمل بما يتفق معهما ونحن نعلم كما يعلمون أن رأي الأكثرين ليس أولى بالصواب من رأي الأقلين ولا سيما في هذا الزمان حيث يتكون الأكثر من حزب ينصر بعض أفراده بعضاً في الحق والباطل ويتواضعون على اتباع أقلهم لاكثرهم في خطأهم. فإذا كان أعضاء المجلس مئتين منهم مئة وعشرة يتبعون حزباً من الأحزاب وأراد زعماء هذا الحزب تقرير مسألة فإذا أقنعوا بالدليل أو النفوذ ستين منهم يتبعهم الخمسون الآخرون وإن كانوا يعتقدون خطأهم فإذا خالفهم سائر أهل المجلس يكون عدد الذين يعتقدون بطلان المسألة ١٤٠ والذين يعتقدون حقيقتها ستين وهم أقل من النصف وتنفذ برأيهم.

الأكثرية لا تستلزم الحقية والإصابة في الحكم ولا هي بالتي تطمئن الأمة إلى رأيها فربما كان الأكثرون الذين يقررون مسألة مالية أو عسكرية مثلاً ليس فيهم العدد الكافي من العارفين بها فيظهر للجمهور خطأها فتزلزل ثقته بمجلس الأمة ويفتح باب الخلاف والتفرق ويخشى أن تتألف الأحزاب للمقاومة فإما أن يكره الجمهور المخالف على القبول إكراهاً وحينئذ يكون الحكم للعصبيّة الغالبة، لا للأمة المتحدة، وإما أن تتطلع رؤوس الفتن وهذا ما يجب اتقاؤه وسد ذريعتيه في أساس الحكم وأصول السلطة لئلا تهلك الأمة بقيام بعضها على بعض ويكون بأسها بينها شديداً فيتمكن بذلك الأعداء من مقاتلتها وقد نهينا في الكتاب والسنة عن التفرق والتنازع والخلاف التي تؤدي إلى مثل هذا البلاء.

فتبين بهذا حكمة عرض المسائل التي يتنازع فيها أولو الأمر على جماعة يردونها إلى الكتاب والسنة ويحكمون فيها بقواعدهما التي أشرنا إلى بعضها آنفاً فإن الأمة كلها ترضى بفصل هذه الجماعة عند ما تؤيده بدليله، وهل تكون هذه الجماعة من علماء الدين فقط أم من طبقات أولي الأمر المختلفة؟ للمفسرين في المخاطبين بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم﴾ قولان مشهوران:

أحدهما: أنهم أولو الأمر على طريق الالتفات عن الغيبة إلى الخطاب. وعلى هذا يكون أولو الأمر مخيرين في طريقة رد الشيء المتنازع فيه إلى الله والرسول بين أن يكون ذلك بواسطة بعض منهم أو من غيرهم بشرط أن يكونوا عالمين بالكتاب والسنة والمصالح

العامّة فإن اتضح الأمر برده إلى الكتاب والسنة لوضوح دليله وجب العمل به حتماً وإلاّ كان المرجح هو الإمام الأعظم كما تدل عليه السنة في ترجيح النبي ﷺ لما اختلف فيه الصحابة ببدر وأحد، وعلى أي شيء يبني ترجيحه؟ الذي ظهر لي أن النبي ﷺ رجح في أحد رأي الأكثرين مخالفاً لرأيه، ورجح في بدر الرأي الموافق لرأيه ولم يكن هناك أكثرية ظاهرة، فيجب أن يُراعى الإمام ذلك. ولا مجال في هذا للتفرق والخلاف.

والقول الثاني: إن المخاطبين هم غير أولي الأمر أي العامّة وصرّح بعضهم بأن هذا يختص بأمر الدين فهو الذي لا يعمل فيه برأي أولي الأمر والأولى أن يُقال هم مجموع الأمة وعلى هذا يكون للأمة أن تقيم من يحكم فيما يختلف فيه أولو الأمر برده إلى الكتاب والسنة ويأتي هنا ما ذكرناه آنفاً في الاتفاق والاختلاف.

والتنازع من النزاع وهو الجذب لأن كل واحد من المختلفين يجذب الآخر إلى رأيه أو يجذب حجته من يده ويلقي بها. والمسائل الدينية لا ينبغي أن يكون فيها تفرق ولا خلاف ﴿أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣] لأن العمل فيها بالنص لا بالرأي كما تقدم.

ويؤيد القول الأول آية الاستنباط الآتية وهي قوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] فبين أن ما ينظر فيه أولو الأمر هو المسائل العامّة كمسائل الأمن والخوف أن العامّة لا ينبغي لها الخوض في ذلك بل عليها أن ترده إلى الرسول وإلى أولي الأمر وإن من هؤلاء من يتولى أمر استنباطه وإقناع الآخرين به. وهذه الآية تنفي أن يكون أولو الأمر هم الملوك والأمراء لأنه لم يكن مع الرسول ملوك ولا أمراء، وإن يكونوا هم العارفين بأحكام الفتوى فقط لأن مسائل الأمن والخوف وما يصلح للأمة في زمن الحرب يحتاج فيه إلى الرأي الذي يختلف باختلاف الزمان والمكان ولا يكفي فيه معرفة أصول الفقه وفروعه ولا الاجتهاد بالمعنى الذي يقوله علماء الأصول وقد بينا ذلك في مواضع كثيرة.

قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ أي أطيعوا الله أطيعوا الرسول الخ أو ردوا الشيء المتنازع فيه إلى الله ورسوله بعرضه على الكتاب والسنة إن كنتم تؤمنون بالله الخ فإن المؤمن لا يؤثر على حكم الله شيئاً والمؤمن باليوم الآخر يهتم بجزء الآخرة أشد من اهتمامه بحفظ الدنيا فلو كان له هوى في المسألة المتنازع فيها فإنه يتركه لحكم الله ابتغاء مرضاته ومشوبته في اليوم الآخر وفيه تعريض أو دليل على أن من لا يؤثر اتباع الكتاب والسنة على أهوائه وحفظه ولا سيما في مسائل المصالح العامّة فيه لا يكون مؤمناً بالله واليوم الآخر إيماناً يعتد به.

﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ هذا بيان لفائدة هذه الأحكام أو هذا الرد في الدنيا بعد بيان فائدته في الآخرة كما هو اللائق بدين الفطرة الجامع بين مصالح الدارين. أي ذلك الذي شرعناه لكم في تأسيس حكومتكم وإصلاح أمركم أو ذلك الرد للشيء المتنازع فيه إلى الله ورسوله خير لكم في نفسه لأنه أقوى أساس لحكومتكم والله أعلم منكم بما هو خير لكم فلم يشرع لكم في كتابه وعلى لسان رسوله من الأصول والقواعد إلا ما هو قيم لمصالحكم ومنافعكم، وهو على كونه خير في نفسه أحسن تأويلاً أي مآلاً وعاقبة لأنه يقطع عرق التنازع، ويسد ذرائع الفتن والمفاسد.

الأستاذ الإمام: قيل إن الشرط متعلق بالأخير وهو الرد إلى الله والرسول والغرض منه تذكيرهم بالله حتى لا يستعملوا شهوتهم وحظوظهم في الرد وقيل متعلق بكل ما تقدم من طاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر، وهو الظاهر وجمهور المفسرين على أنه تهديد من الله تعالى لمن خالف أمراً من هذه الأوامر وإخراج له من حظيرة الإيمان، ومعنى كونه خيراً أنه أنفع من كل ما عداه ولو جرى المسلمون عليه لما أصابهم ما أصابهم من الشقاء فقد رأينا كيف سعد المهتدون به وكيف شقي الذين أعرضوا عنه واستبدوا بالأمر، وأما كونه أحسن تأويلاً فهو أن الأوامر والأحكام إنما تكون صوراً معقولة وعبارات مقولة حتى يعمل بها فتظهر فائدتها وأثرها، فعلمنا بالآخرة ليس إلا صوراً ذهنية لا نعرف الحقائق التي تنطبق عليها إلا إذا صرنا إليها.

أقول: تلك أصول الشريعة الإسلامية المدنية السياسية القضائية لا نرى فيها عوجاً ولا امتاً، ولا تبصر فيها غلاً ولا قيداً، وليس فيها عسر ولا حرج، ولا مجال فيها للاضطراب والهرج، ولكن لم يعمل بها إلا الخلفاء الراشدون عليهم الرضوان، بحسب ما اقتضته حال الأمة في ذلك الزمان، فكانوا مع ذلك حجة الله على نوع الإنسان، إذ لم تكتحل بمثل عدلهم عين الدنيا إلى الآن.

وإذا كان الله تعالى قد أكمل لنا بالإسلام دين الأنبياء أصولاً وفروعاً ووضع لنا أصول الكمال للشريعة المدنية ووكّل إلينا أمر الترقّي فيها بمراعاة تلك الأصول فكان ينبغي لنا بعد اتساع ملك الإسلام ودخول الممالك العامرة التي سبقت لها المدنية في دائرة سلطانه أن نرتقي في نظام الحكومة المدنية ويكون خلفنا فيها أرقى من سلفنا لما للخلف من أسباب ووسائل هذا الترقّي ولكنهم حولوا الحكومة عن أساس الشورى كما تقدم وأضاعوا الأصول التي أمروا بإقامتها في هذه الآية فجرى أكثرهم على أن أولي الأمر هم أفراد الأمراء والسلاطين، وإن كانوا جائرين، ومنهم من قال إنهم العلماء المجتهدون في الفقه خاصة، ثم قالوا إنهم قد انقضوا وأنه لا يجوز أن يخلفهم أحد ومن الإجماع خاص بهم وكذلك استنباط الأحكام الفرعية خاص بهم، ومهما اشتدت حاجة المسلمين إلى استنباط أحكام الوقائع وأقضية جديدة فلا يجوز

لأحد أن يستنبط لها حكماً، وإن ما تنازع فيه المسلمون لا يجوز رده إلى الله ورسوله بعرضه على الكتاب والسنة والعمل بما يهديان إليه بل يجب أن يُقلد كل طائفة من المسلمين من شاؤوا من المختلفين في الأحكام الشخصية ويتبعوا الأحكام في غيرها، ولا ضرر في اختلافهم وتفرقهم شيئاً وإن تفرقت كلمتهم في الأحكام والقضايا وفي العبادات حتى صار الحنفي يكثر في المسجد وإمام الشافعية يُصلي الصبح بالمتسبين إلى مذهبه فلا يُصلي هذا الحنفي معهم حتى يجيء إمام مذهبه فيأتم به .

وقف المسلمون في دينهم وشريعتهم عند الكتب التي ألفها المقلدون في القرون الوسطى وما بعدها ولكن الزمان ما وقف حتى صار حكمهم فريقين كما تقدم وصار الناس ينسبون كل ما هم عليه من الضعف والوهن والجهل والفقير إلى دينهم وشريعتهم وسرى هذا الاعتقاد إلى الذين يتعلمون علوم أوروبا وقوانينها فمنهم من مرق من الإسلام وفضل تلك القوانين على الشريعة، اعتقاداً منهم أن الشريعة هي ما يعرفه من كتب الفقه وهو لا يعرف من القرآن ولا من السنة شيئاً، ومنهم من تركوا العمل بهذا الفقه في السياسة وأحكام العقوبات وأحكام المعاملات المدنية واستبدل بها القوانين الأوروبية، فصارت حكومتهم أمثل مما كانت عليه فقويت بذلك حجة أهل القوانين الوضعية، على أهل الشريعة الإلهية، فظنوا أنها حجة على الشريعة نفسها وقام طلاب إصلاح الحكومة في الدولتين العثمانية والإيرانية من المتفرنجين يطلبون تقليد الإفرنج في إصلاح قوانين حكومتيهما لأنهم جاهلون بما في القرآن الحكيم من أصول حكومة الشورى وتفويضها إلى أولي الأمر الذين تثق بهم الأمة وتعول على رأيهم .

إذا كان فقهاؤنا لا يُبالون بما يقول فينا أهل العصر لأجلهم ولأجل بعض كتب الفقه فيجب أن يبألوا ولا يرضوا بأن ينسب الجمود إلى أصل الشريعة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ نعم إنهم لا ينكرون هذه الأصول ولكنهم يقولون إنه لا توجد في المسلمين الآن ولا قبل الآن بقرون من هم أهل للإجماع ولا لاستنباط الأحكام التي تحتاج إليها الأمة من الكتاب والسنة . وما دام المسلمون راضين بهذا الحكم عليهم فإن حالهم لا تتغير فإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

ثم أقول بعد هذا إنه قد بقي في الآية مباحث لا يتجلى معناها تمام التجلي وتتم الفائدة منه إلا بها فنأتي بما يفتح الله تعالى به منها وإن كان فيه شيء من تكرار بعض ما تقدم .

المبحث الأول: في أولي الأمر في الصدر الأول

أولو الأمر في كل قوم وكل بلد وكل قبيلة معروفون فإنهم هم الذين يثق بهم الناس في أمور دينهم ومصالح دنياهم لاعتقادهم أنهم أوسع معرفة وأخلص في

النصيحة وقد كانوا في عصر النبي ﷺ يكونون معه حيث كان وكذلك كانوا في المدينة قبل الفتوحات ثم تفرقوا وكانوا يحتاجون إليهم في مبايعة الإمام (ال خليفة) وفي الشورى في السياسة والإدارة والقضاء: فأما المبايعة فكانوا يرسلون إلى البعيد من أمراء الأجناد ورؤوس الناس في البلاد من يأخذ بيعتهم ولما لم يبايع معاوية أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه وكان له عصبية قوية قال من قال من الناس إنه كان مجتهداً في حربه وقد كان في أتباعه من هو حسن النية كما كان فيهم محب الفتنة ومن قال فيهم أمير المؤمنين: «أتباع كل ناعق» ولو كانت البيعة في عنقه لما كان ثم مجال لاشتباه من كان مخلصاً في أمره.

وأما القضاء فكانوا يجمعون له من حضر من أهل العلم والرأي ورؤساء الناس فيأخذون برأيهم فيما لا نص فيه.

روى الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران قال كان أبو بكر إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم وإن لم يجد في كتاب الله نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة فإن علمها قضى بها، فإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئاً فهل تعلمون أن النبي ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا نعم قضى فيه بكذا وكذا فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ ويقول عند ذلك: «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا» وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به. وأن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك فإن أعياه أن يجد شيئاً في الكتاب أو السنة نظر هل كان لأبي بكر فيه قضاء فإن وجده قضى به فإن لم يجد دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به» فليتأمل الفقيه تفرقة أبي بكر بين من يسأل عن الرواية لقضاء النبي ﷺ وبين من يستشار في وضع حكم جديد أو استنباطه، فأما الرواية فكان يسأل عنها عامة الناس وأما الاستشارة فكان يجمع لها الرؤوس والعلماء وهم أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بالرد إليهم. ولم يذكر الراوي ما كان يعمل الخليفان إذا اختلف أولئك المستشارون في القضية.

وروى ابن عساکر عن شريح القاضي قال قال لي عمر بن الخطاب أن اقض بما استبان لك من كتاب الله فإن لم تعلم كل كتاب الله فاقض بما استبان لك من كتاب الله فإن لم تعلم كل قضية رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من أمر الأئمة المهتدين فإن لم تعلم كل ما قضت به الأئمة فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح. اهـ. والرواية ضعيفة وفيها من الغرابة لفظ الأئمة ولم يكن وقتئذ أئمة متعددون يعتمد على قضائهم لبنائه على الكتاب والسنة.

وروى الطبراني في الأوسط وأبو سعيد في القضاء عن عليّ قال قلت يا رسول الله إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنة كيف تأمرني قال: «تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدین من المؤمنین ولا تقض في برأيك خاصة» وتأمل قوله ﷺ: «تجعلونه» العدل به عن «تجعله» - والخطاب للمفرد - فإن فيه أن هذا يجعل من حق جماعة المؤمنین والمراد بالفقه معرفة مقاصد الشريعة وحكمها لا علم أحكام الفروع المعروف فإن هذه تسمية محدثة كما بينه الغزالي في الإحياء والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم. وكان رؤوس المسلمين في ذلك العصر من أهل هذا الفقه غالباً.

وأما استشارتهم في الأمور الإدارية فمثالها ما ورد في الصحيحين وغيرهما أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان (بسرغ) لقيه أهل الأجناد أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء وقع بالشام. قال ابن عباس فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين فدعوتهم له فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا فقال بعضهم قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه وقال بعضهم معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء. فقال ارتفعوا عني. ثم قال ادع لي الأنصار فدعوتهم فاستشارهم فسلخوا سبيل المهاجرين واختلفوا كاختلافهم فقال ارتفعوا عني. ثم قال ادع لي من كان هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فدعوتهم فلم يختلف عليه رجلان فقالوا نرى أن ترجع بالناس ولا تقدم على هذا الوفاء فنأدى عمر في الناس «إني مصبح على ظهر» (أي مسافر والظهر ظهر الراحلة) فأصبحوا عليه: فقال أبو عبيدة أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة - وكان عمر يكره خلافه - نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت لو كانت لك إبل فهبطت وادياً له عدوتان إحداها خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ (قال): فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته فقال إن عندي من هذا علماً سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به (أي الوباء) بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا يخرجوا فراراً منه» قال فحمد الله عمر بن الخطاب ثم انصرف^(١). اهـ.

أقول وفي هذه الواقعة من العبرة أن عمر (رض) حكم مشيخة قريش في الخلاف بين جمهور المهاجرين والأنصار فلما اتفقوا على ترجيح أحد الرأيين أنفذه، وهذا نحو مما اخترناه في تفسير الآية. وفيه أيضاً أنه لا يشترط في الرجوع إلى رأي

(١) أخرجه البخاري في الطب باب ٣٠، والحيل باب ١٣، ومسلم في السلام حديث ٩٨، ١٠٠، ومالك في المدينة حديث ٢٢، ٢٤، وأحمد في المسند ١/١٩٤.

أولي الأمر أن يكونوا محيطين بما ورد في السنة من قضاء وعمل أو حديث، وصرح بهذا الأصوليون في صفات المجتهد.

كان الخلفاء الراشدون وقضاتهم العادلون يعرفون رؤوس الناس وأهل العلم والرأي والدين. ويعرفون أنهم أولو الأمر فيدعونهم عند الحاجة وكانت الأمة في مجموعها رقيقة على أميرها يراجعه حتى أضعف رجالها ونسائها فيما يخطيء فيه كما راجعت المرأة عمر في الصداق فاعترف بخطئه وإصابتها على المنبر فكيف بأولي الأمر الذين يتبعهم خلق كثير، ولم يكن لأحد من الخلفاء الراشدين عصبية تمنعه من المسلمين إن أراد أن يستبد فيهم إلا ما كان لعثمان من عصبية بني أمية ولم يرد هو أن يستبد بقوتهم وعصبيتهم ولما أخذته الأمة بظلمهم لم يخنوا عنه شيئاً فالخلفاء الراشدون كانوا مخلصين في مشاركة أولي الأمر من الأمة في الحكم والتقييد برأيهم فيما لا نص فيه لقوة دينهم وعدالتهم ولأن هذا هو الذي كان متعيناً ولم يكن في استطاعة أحد منهم - والإسلام في عنفوان قوته - أن يتخذ له عصبية يستبد بها دون أولي الأمر إن شاء (على أنه لقوة دينه لا يشاء) وهذه الحال من الأسباب التي حالت دون الشعور بالحاجة إلى وضع أولي الأمر لنظام يكفل دوام العمل بالشورى الشرعية وتقييد الأمراء والحكام برأي أولي الأمر.

(المسألة الثانية^(١): في حال أولي الأمر بعد الراشدين)

بنو أمية هم الذين زحزحوا بناء السلطة الإسلامية عن أساس الشورى إذ كوّنوا لأنفسهم عصبية بالشام هدموا بها سلطة أولي الأمر من سائر المسلمين بالحيلة والقوة وحصروها في أنفسهم فكان الأمير مقيداً بسلطة قومه لا بسلطة أولي الأمر من جميع المسلمين فخرجوا عن هداية الآية شيئاً فشيئاً. ثم جاء العباسيون بعصبية الأعاجم من الفرس فالترك. ثم كان من أمر التغلب بين ملوك الطوائف بعصبياتهم ما كان فلم تكن الحكومة الإسلامية مبنية على أساسها من طاعة الله ورسوله وأولي الأمر بل جعلت أولي الأمر كالعدم في أمر السلطة العامة، وكان تحري طاعة الله ورسوله بالعدل ورد الأمانات إلى أهلها يختلف باختلاف درجات الأمراء والحكام في العلم والدين فكانت أحكام عمر بن عبد العزيز كأحكام الخلفاء الراشدين في العدل ولكنه لم يستطع أن يرد أمانة الإمامة الكبرى إلى أهلها لأن عصبية قومه كانت محتكرة لها حياً في السلطة والرياسة. ثم كانت سلطة الملوك العثمانيين بعصبيتهم القومية، وقوة جيوشهم المعروفة بالانكشارية، لم يكن هؤلاء من أولي الأمر، أصحاب الفقه والرأي، الذي

(١) تقدم للمؤلف أن سماها مباحث. بأن قال: المبحث الأول، وهنا يقول: المسألة الثانية.

هم في المسلمين أهل الحل والعقد، بل كانوا أخلاطاً من المسلمين والكافرين يأخذهم السلاطين ويربونهم تربية حربية، ثم كوّنوا جنداً إسلامياً ثم جنداً مختلطاً.

(المسألة الثالثة: أولو الأمر في زماننا وكيف يجتمعون)

ذكرنا في تفسير الآية أن أولي الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديروا الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب ونايغو الكتاب والأطباء والمحامين (وكلاء الدعاوى) الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها حيث كانوا. وأهل كل بلد يعرفون من يوثق به عندهم ويحترم رأيه فيهم ويسهل على رئيس الحكومة في كل بلد أن يعرفهم وأن يجمعهم للشورى إن شاء، ولكن الحكام في هذا الزمان مؤيدون بقوة الجند الذي تربيته الحكومة على الطاعة العمياء حتى لو أمرته أن يهدم المساجد ويقتل أولي الأمر الموثوق بهم عند أمته لفعل فلا يشعر الحاكم بالحاجة إلى أولي الأمر إلا لإفسادهم وإفساد الناس بهم ولا يريد أن يقرب إليه منهم إلا المتملق المدهن. فاشتدت الحاجة لأجل هذا إلى إعادة السلطة إلى أولي الأمر بقوة الأمة ورأيها وتكافلها. وقد جرت الدول التي بنت سلطتها على أساس الشورى أن تعهد إلى الأمة بانتخاب من تثق بهم لوضع القوانين العامة للمملكة والمراقبة على الحكومة العليا في تنفيذها ومن تثق بهم للمحاكم القضائية والمجالس الإدارية ولا يكون هذا الانتخاب شرعياً عندنا إلا إذا كان للأمة الاختيار التام في الانتخاب بدون ضغط من الحكومة ولا من غيرها ولا ترغيب ولا ترهيب ومن تمام ذلك أن تعرف الأمة حقها في هذا الانتخاب والغرض منه، فإذا وقع انتخاب غيرهم بنفوذ الحكومة أو غيرها كان باطلاً شرعاً ولم يكن للمتخيين سلطة أولي الأمر ويتبع ذلك أن طاعتهم لا تكون واجبة شرعاً بحكم الآية وإنما تدخل في باب سلطة التغلب فمثل من ينتخب رجلاً ليكون نائباً عن الأمة فيما يسمونه السلطة التشريعية وهو مكره على هذا الانتخاب كمثل من يتزوج أو يشتري بالإكراه لا تحل له امراته ولا سلته. وقد ذكر الأستاذ الإمام اشتراط حرية الانتخاب كما تقدم ولكن الإجمال لا يغني في هذا المقام عن التفصيل.

خاطب الله الأمة كلها بإقامة القواعد الأربع المنصوصة في الآية بدليل قوله للمخاطبين «وأولي الأمر منكم» فإذا لم يقم أهل الحل والعقد من أنفسهم بالاجتماع لإقامتها فالواجب على مجموع الأمة مطالبتهم بذلك ولا يترك الأمر فوضى ثم يبحث عن إجماع أهل الحل والعقد أو الاجتهاد وعن استنباط أهل الاستنباط في رواية الرواة: قال فلان كذا وسكت الناس عن كذا، وهذه المسألة لا نعرف فيها خلافاً فهي إجماعية، كما وقع منذ زمن الرواية والتدوين والتصنيف إلى اليوم، فالله تعالى قد ذكر

أولي الأمر هنا بصيغة الجمع وكذلك ذكرهم بصيغة الجمع في الآية الآتية التي ينوط فيها الاستنباط بهم بقوله: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] فعلم من ذلك أنه يجب أن يكون لأولي الأمر الأمن والخوف ليحكموا فيها، والظاهر أن طاعتهم تجب على الحكومة وأفراد الأمة إذا هم أجمعوا وإنه يجب على الحاكم والمحكوم رد المسائل العامة والتنازع فيها إليهم سواء اجتمعوا بأنفسهم أو بطلب الأمة أو بطلب الحكومة بشرط أن يكونوا هم هم.

فإن قيل أرأيت إذا انتخبت الأمة غير من ذكرتم وفاقاً للرازي والنيسابوري أنهم أولوا الأمر ليكونوا هم المستنبطين لما تحتاج إليه من الأحكام والقوانين، والمشرفين على الحكام والمستشارين لهم، أيكون أولو الأمر من وصفتهم وإن لم تنتخبهم الأمة أم يكونون هم المنتخبين من قبل الأمة وإن فقدوا تلك الصفات؟ أقول في الجواب إن الأمة إذا كانت عالمة بمعنى الآية ومختارة في الانتخابات عالمة بالغرض منه لا يمكن أن تنتخب غير من ذكرنا إنهم هم أهل المكانة الموثوق بعلمهم ورأيهم وإخلاصهم عندها لأن هذا هو الذي تقوم به مصلحتها الدينية والدنيوية ويتحقق به العمل بما هداها الله إليه في كتابه، فانتخابها إياهم أثر طبيعي لثقتها بهم ولعلمها بهدي دينها، وإن كانت جاهلة بما ذكر أو غير مختارة في الانتخاب فلا يكون لانتخابها صفة شرعية. وإنما الخطاب في الآية لأمة الإجابة في الإسلام وهي المدعنة لأمر الإسلام ونهيه العالمة بما لا بد من علمه فيه. ولعل جهل الذين كانوا يدخلون في الإسلام أفواجاً في الصدر الأول بهذا الحكم، وعدم معرفتهم لأولي الأمر، كان أحد الأسباب، في عدم العمل بقاعدة الانتخاب.

فإن قيل: أيجب انتخاب جميع أهل الحل والعقد لأجل الاجتماع لاستنباط الأحكام العامة التي تحتاج إليها الأمة في سياستها وإدارتها العامة أم يكفي ببعضهم؟ أقول: الظاهر أنه يكفي بأن يقوم بذلك من تحصل بهم الكفاية برضى الباقين، فإذا فرضنا أن المملكة مؤلفة من مئة مدينة أو ناحية في كل واحدة منها عشرة من أولي الأمر يثق أهلها بعلمهم ورأيهم وينقادون لهم يكون مجموع أولي الأمر ألف نسمة فإذا هم اختاروا من أنفسهم بالانتخاب أو القرعة مئة أو مئتين للقيام بما ذكر حصل المقصد بذلك وكان ما يقررونه إجماعاً من الأمة. ويرجع الناس إلى الباقين في الأمور الخاصة بمكانهم كالثورى في القضاء والإدارة. وهذا ما يظهر لي أنه أقرب ما يتحقق به العمل بالآية.

المسألة الرابعة أولو الأمر هم أهل الإجماع

بيننا أن أصول الشريعة الأساسية هي الأربعة المبينة في هذه الآية، وطبق ذلك بعض المفسرين الأصوليين على الأصول الأربعة التي عليها مدار علم أصول الفقه -

وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس - وجعلوا الآية حجة على مشروعية الإجماع وهي لعمرى أقوى دلالة عليه من آية: ﴿من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ [النساء: ١١٤] الآية، بل لا تدل هذه على الإجماع الأصولي كما سيأتي في تفسيرها من هذه السورة، وجعلوا معنى رد المتنازع فيه إلى الله ورسوله هو القياس الأصولي. واشتروطوا أن يكون أهل الإجماع هم المجتهدين وكذلك أهل القياس وعلى هذا يشترط في أعضاء مجلس النواب الذين يسمون في عرف العثمانيين بالمبعوثين وفي أعضاء المحاكم والمجالس أن يكونوا من المجتهدين ولا يكون لهم صفة تشريعية بغير ذلك، وهذا هو الذي يفهم من علم الأصول وقد علمت رأينا فيه وسنزيدك إيضاحاً.

قال الرازي في تفسيره الكبير في المسألة الثانية من مسائل الآية: اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الآية مشتملة على تقرير الأصول الأربعة أما الكتاب والسنة فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ فإن قيل أليس أن طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الداليتين فالكتاب يدل على أمر الله ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة والسنة تدل على أمر الرسول ثم نعلم منه أمر الله لا محالة.

ثم قال في المسألة الثالثة: اعلم أن قوله: «وأولي الأمر منكم» يدل عندنا على أن اجماع الأمة حجة. اهـ وقد تقدم تفصيل كلامه في إثبات ذلك ورد قول من قال إن المراد بأولي الأمر الأئمة المعصومون ومن قال إنهم الأمراء والسلاطين وجزمه بأن المراد من يمثل الأمة وهم أهل الحل والعقد.

ثم قال في المسألة الرابعة: اعلم أن قوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ يدل على أن القياس حجة، الذي يدل على ذلك أن قوله «فإن تنازعتم في شيء» أما أن يكون المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلاً تحت قوله: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وحينئذ يصير قوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ إعادة لعين ما مضى وإنه غير جائز، وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله: «فردوه إلى الله والرسول» طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة، فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له وذلك هو القياس فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس.

ثم أورد الرازي على الأخير أنه يجوز أن يكون المراد برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله تفويض أمره إليهما وعدم الحكم فيه بشيء أو إلى البراءة الأصلية وأجاب عنهما بإسهابه المعتاد وإني أذكر عبارة النيسابوري في الإجماع والقياس ورد هذين الإيرادين وإن تقدم بعضها لأنه اختصر فيها ما أطال به الرازي قال بعد رد ما قيل في مسألة أولي الأمر غير ما ادعاه «وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أي أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء فالمراد ما اجتمعت عليه الأمة وهو المدعي».

قال: وأما القياس فذلك قوله: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» إذ ليس المراد من رده إلى الله والرسول رده إلى الكتاب والسنة والإجماع وإلا كان تكراراً لما تقدم، ولا تفويض علمه إلى الله ورسوله والسكوت عنه لأن الواقعة ربما كانت لا تحتمل الإهمال، وتفتقر إلى قطع مادة الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات، ولا الإحالة على البراءة الأصلية فإنها معلومة بحكم العقل فالرد إليها لا يكون رداً إلى الله والرسول، فإذا ردها إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها فهذا هو معنى القياس.

«فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله ثم لمن عدا الرسول بطاعته ثم لما سوى أهل الحل والعقد بطاعتهم، ثم أمر أهل استنباط الأحكام من مداركها إن وقع اختلاف واشتباه في الناس في حكم واقعة ما أن ستخرجوا لها وجوهاً من نظائرها وأشباهاها فما أحسن هذا الترتيب» اهـ كلام النيسابوري والأظهر المختار أن رد ما لا نص فيه إلى الله والرسول يتحقق بعرضه على ما فيها من القواعد العامة كاليسر ورفع الحرج من الأمة وكان النبي (ص) لا يخير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وكمنع الضرر والضرار وكون المحظور لذاته يباح للضرورة والمحظور لسد الذريعة يباح للحاجة وقد تقدمت الإشارة إلى هذا. ويلى هذا عرض الجزئيات في المعاملات على أشباهها. وتقدم أيضاً أن المراد بالرد هنا رد ما يتنازع فيه أولو الأمر وأما ما يتنازع فيه غيرهم في الأمور العامة فيرد إليهم عملاً بآية الاستنباط ٤ : ٨٢.

المسألة الخامسة: الإجماع والاجتهاد عند الأصوليين

قد علمت أنهم جعلوا الآية حجة على أن الإجماع أصل من أصول هذه الشريعة ورأيت أن بعضهم يقول إجماع الأمة وإجماع أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ثم إنهم صرحوا مع ذلك بأن المراد بهذا هو الإجماع الأصولي فما هو تعريفه؟

الإجماع في اصطلاح جمهور الأصوليين «هو اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد وفاة نبيها في عصر على أمر أي أمر كان» فلا عبرة فيه باتفاق بعض المجتهدين ولو الأكثر

ولا باتفاق المقلدين ولا باتفاق غير المسلمين كالذين يكفرون ببدعتهم والذين يجعلون الإسلام جنسية لهم لا ديناً فإذا فرضنا أن عصراً خلا من المجتهدين (كما يقول جماهير المشتغلين بالعلم من المنتمين إلى السنة في هذا العصر) واتفق جميع المسلمين فيه على حكم في واقعة عرضت ليس فيها نص شرعي فإن اتفاهم كلهم لا يعد إجماعاً وربما يقول متفقهنا أنهم يكونون بذلك كلهم عصاة لله تعالى باجتهادهم هذا، ولا يبعد أن يقول المتنطع من هؤلاء المتفقهة أنهم إذا استحلوا وضع الحكم والعمل به وعده شرعياً يكونون مرتدين عن الإسلام، ونعوذ بالله من مثل هذا التنطع الذي يجيز عقل صاحبه خطأ الملايين ويقول بعصمة الاثنين فأكثر من المجتهدين.

واعتبر بعضهم وفاق العوام للمجتهدين ليصح أن الأمة اجمعت إذ عبر بعضهم كالغزالي في التعريف باتفاق الأمة. وعبر في جمع الجوامع «بمجتهد الأمة» لصدقه على الاثنين فأكثر والمفرد المضاف يعم. وأراد أنه لو لم يوجد إلا اثنين من المجتهدين وأجمعا وجب العمل بإجماعهما بشرطه ولو كانا امرأتين أو عبيدين وفيه خلاف. وهناك خلافات أخرى في قيود الحد ومفهومها وفي مسائل أخرى تتعلق بالإجماع.

وقال في كشف اصطلاحات الفنون الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهداً. ثم قال: فائدة للمجتهد شرطان: الأول: معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي ﷺ بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الإيمان كل ذلك بأدلة إجمالية إن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام الثاني: أن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالتها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتقضي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك، هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع. وأما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها. هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها اهـ.

وإنني اذكر لك خلاصة ما في كتاب جمع الجوامع في ذلك وهو أن المجتهد عندهم هو الفقيه ويشترط في تحقق الاجتهاد أن يكون بالغاً عاقلاً ذا ملكة يدرك بها المعلوم فقيه النفس عارفاً بالدليل العقلي - أي البراءة الأصلية - ذا درجة وسطى في اللغة العربية وفنونها (من النحو والصرف والبلاغة) والأصول والكتاب والسنة. وصرح بأنه يكفي في زماننا الرجوع إلى أئمة الحديث أي إلى مصنفاتهم في الجرح والتعديل

وما يصح وما لا يصح وبأنه لا يشترط علم الكلام ولا الذكورة ولا الحرية، فيجوز أن يتألف المجتهدون أهل الإجماع من النساء والعييد.

أقول: ليس تحصيل هذا الاجتهاد الذي ذكره بالأمر العسير ولا بالذي يحتاج فيه إلى اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية عند علماء هذا العصر في الأمم الحية كالحقوق والطب والفلسفة ومع ذلك نرى جماهير علماء التقليد منعه فلا تتوجه نفوس الطلاب إلى تحصيله.

وظاهر أن تعريف جمهور الأصوليين للإجماع وتخصيصه بالمجتهدين المعرفين بما ذكر لا يتفق مع قول القائلين إنهم أهل الحل والعقد ولا على المصلحة العامة فإن العالمين بما ذكره من شروط المجتهد لا يعرفون مصالح الأمة والدولة في الأمور العامة كمسائل الأمن والخوف والسلم والحرب والأموال والإدارة والسياسة بل لا يوثق بعلمهم الذي اشترطوه في أحكام القضاء في هذا العصر الذي تجدد للناس فيه من طرق المعاملات ما لم يكن له نظير في العصور الأولى فيقيسوه به.

ثم إن ما ذكره في تعريف الاجتهاد والمجتهد لا يقتضي أن يكون المجتهدون معصومين في اتفاقهم على الأمر الذي يسمى إجماعاً ولا سيما على قول الجمهور الذين يجيزون إجماع العدد القليل كائنين والثلاثة، وغلا بعض أهل الأصول فقالوا أن عصمتهم كعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجعل بعضهم من ذلك اتفاقهم على العمل وإن لم يصدر منهم قول فيه فقالوا فعلهم كفعل الرسول (ص) واختاره الجويني خلافاً للباقلاني. وصرحوا بأن وقوع الخطأ منهم محال أخذوا هذا من كون الأمة لا تجتمع على ضلالة وهذا معنى آخر على أنهم يجيزون خطأ الأمة كلها إذا خلت من المجتهدين كما تقدم فنسأل الله تعالى أن يحفظ علينا العقل والدين، ونحمده أن كانت هذه الآراء مختلفاً فيها بين الباحثين، حتى منع بعضهم هذا الإجماع ألينة وأحاله وبعضهم لم يعتد إلا بإجماع الصحابة واعتد بعضهم العترة النبوية وبعضهم بإجماع أهل المدينة في العصر الأول واشترط بعضهم عدد التواتر وبعضهم موافقة العوام.

وبعد هذا وذاك نقول: إن حصر المجتهدين بالمعنى الذي ذكره لا يمكن والعلم باتفاقهم على تفرقهم لا يمكن ولهذا قال بعض العلماء إن هذا الإجماع الأصولي غير ممكن وإذا أمكن فالعلم به غير ممكن وقال بعضهم يمكن العلم بالإجماع السكوتي دون القولي وهو مختلف في كونه إجماعاً قال بعضهم إنه حجة ظنية لا إجماع وقال بعضهم إنه ليس بإجماع ولا حجة والقول الثالث أنه إجماع ظني، وقد يقال السكوتي لا سبيل إلى العلم به أيضاً لأن عدم العلم بالقول من زيد لا يقتضي عدم صدور القول منه وكان يطلق بعض السلف الإجماع على المسألة التي رويت عن

جمع من الصحابة ولم ينقل أن أحداً خالفهم فيها وهذا غير الإجماع الذي يعتد به جمهور الأصوليين .

وروي عن الإمام أحمد أنه قال «من ادعى الإجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا هذه دعوى بشر المريسي والأصم (من المعتزلة) ولكن يقول لا أعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغه» نقل هذا في المسودة ثم قال: وكذلك نقل المروزي عنه أنه قال كيف يجوز للرجل أن يقول «أجمعوا» إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال إني لا أعلم مخالفاً كان (أحسن) قال في المسودة وكذلك نقل أبو طالب عنه أنه قال هذا كذب ما علمه أن الناس مجتمعون ولكن يقول لا أعلم فيه اختلافاً فهو أحسن من قوله إجماع الناس، وكذلك نقل عنه أبو الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع لعل الناس اختلفوا. وحمل القاضي إنكار أحمد للإجماع على الورع وحمله تقي الدين بن تيمية على إجماع المخالفين بعد الصحابة أو بعدهم وبعد التابعين أو بعد القرون الثلاثة. وإنما أولوا كلامه المقرون بالدليل الذي يرد تأويلهم لأنه وقع في كلامه لفظ الإجماع كاستدلاله على أن التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق بإجماع عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس ذكره القاضي وهذا إجماع مقيد غير الإجماع المطلق الذي نفاه.

كان بعض السلف يذكرون الإجماع في الصدر الأول بمعناه اللغوي ويظن بعض الناس أنه الإجماع الذي اصطلح عليه أهل فن الأصول الذي حدث بعدهم ولهذا ظن القاضي أن كلام الإمام أحمد اختلف في الاعتداد بالإجماع تارة وإنكاره تارة أخرى وليس كذلك.

الإجماع في اللغة جمع الأمر وإحكامه والعزم عليه يقال أجمعوا الأمر والرأي وأجمعوا عليه إذا أحكموه وضموا ما انتشر وتفرق منه وعزموا عليه عزمياً لا تردد فيه ولا يكون ذلك في غير الضروريات إلا بعد الروية والتدقيق والمرادة في الشورى قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمّة ثم افضوا إليّ ولا تنظرون﴾ [يونس: ٧١] وذلك أنه ليس بعد الإجماع إلا الإمضاء والتنفيذ. وقال في إخوة يوسف: ﴿فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب﴾ [يوسف: ١٥] ثم قال فيهم: ﴿وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون﴾ [يوسف: ١٠٢] وقال حكاية لقول فرعون للسحرة: ﴿فأجمعوا كيدكم﴾ [طه: ٦٤] والإجماع للأمر يكون من الواحد ومن الجمع.

قال في لسان العرب: وفي الحديث «من لم يُجمع الصيام من الليل فلا صيام له» الإجماع إحكام النية والعزيمة، أجمعت الرأي وأزعمته وعزمت عليه بمعنى، ومنه

حديث كعب بن مالك «أجمعت صدقه» وفي حديث صلاة المسافر «ما لم أجمع مكثاً» أي ما لم أعزم على الإقامة، وأجمع أمره جعله جميعاً بعدما كان متفرقاً، قال وتفرقه أنه جعل يديره فيقول مرة أفعل كذا ومرة أفعل كذا فلما عزم على أمر محكم أجمعه أي جعله جميعاً. قال وكذلك يقال أجمعت النهب، والنهب إبل القوم أغار عليها اللصوص وكانت متفرقة في مراعيها فجمعوها من كل ناحية حتى اجتمعت لهم ثم طرودها وساقوها فإذا اجتمعت قيل أجمعوها... والإجماع أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً فإذا جعلته جميعاً بقي ولم يكذ يتفرق كالرأي المعزوم عليه الممضى، وأجمع المطر الأرض إذا سال رغبها^(١) وجهادها^(٢) كلها، وفلاة مجمعة ومجمعة (بتشديد الميم) يجتمع فيها القوم ولا يتفرقون خوف الضلال ونحوه كأنها هي التي تجمعهم اهـ المراد منه.

فعلم من هذا أن الإجماع في اللغة ليس هو اتفاق الناس أو طائفة منهم على أمر مطلقاً وإنما هو إحكام الأمر المتفرق وعزمه لثلاً يتفرق. ويكون من الواحد وأكثر من الواحد ولا يقتضي أن يقوم به كل أهل الشأن، بل يكفي أن يبرمه من يمتنع التفرق بإبرامهم له، فرجوع عمر بمن كان معه عن الوباء كان بالإجماع اللغوي دون الأصولي، ومنه قول عمر وابن مسعود وغيرهما من الصحابة: «اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله (ص) فإن لم يكن فيما أجمع عليه الصالحون» وفي لفظ ما قضى به الصالحون، ومنه قول الإمام أحمد أنه عمل في مسألة التكبير بإجماع عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس، أي ما جزموا به وعزموه بالعمل فأين هذا من إجماع الأصول الذي معناه أن يتفق جميع المجتهدين على أمر ما، وكان المجتهدون في العصر الأول أوفاً كثيرة لا يمكن حصرهم فلذلك أنكر الإمام أحمد دعوى العلم بإجماعهم على المعنى الذي اصطلح الناس عليه في زمنه، وكذلك أنكره غيره.

وما زال أهل الاستقلال في الفهم يبحثون في ذلك وقد زرت الأستاذ الإمام في العيد منذ اثنتي عشرة سنة فالفيت عنده أحمد فتحي باشا زغلول العالم القانوني وإذا هو يسأله في الإجماع كيف يمكن أن يقع وأن يعلم به مع عدم حصر أهله ولا تعارفهم؟ ورأيت الأستاذ رحمه الله تعالى وافقه على استنكاره فقلت إن الذي اعتقده في الإجماع هو أن يجتمع العلماء النابغون الموثوق بهم ويتذاكروا في المسائل التي لا نص فيها ويكون ما يتفقون عليه هو المجمع عليه حتى ينعقد إجماع آخر منهم أو ممن

(١) الرغب، بالفتح: الأرض اللينة، والتي لا تسيل إلا من مطر كثير.

(٢) الجهاد، بالفتح: الأرض المستوية أو الغليظة أو الجدبة.

بعدهم، فقال الأستاذ الإمام هذا حسن لو كان ولكن ليس هو الإجماع الذي يذكرونه .
وجملة القول أن الأصل في الإجماع أن يكون إجماع الأمة كما صرح به بعضهم
ولا سبيل إلى اجتماع أفراد الأمة فيحصل المراد بمن يمثلها وهم أولو الأمر بالمعنى
الذي بيناه مراراً ولا بد من اجتماعهم، وللمتأخرين منهم أن ينقضوا ما أجمع عليه من
قبلهم بل وما أجمعوا هم عليه إذا رأوا المصلحة في غيره فإن وجوب طاعتهم لأجل
المصلحة لا لأجل العصمة كما قيل في الأصول والمصلحة تظهر وتخفى وتختلف
باختلاف الأوقات والأحوال من القوة والضعف وغير ذلك . وهذا غير ما حظره
السلف من مخالفة الإجماع الذي كانوا يعنون به ما جرى عليه الصحابة وكذا التابعون
من هدى الدين بغير خلاف يصح عن أحد من علمائهم . وظاهر كلام الشافعي في
رسالته أن هذا هو الإجماع الذي يعتد به وأرى أن أحمد كان على هذا ومن البديهي
أنه لا يعقل أن يتفق أهل العصر الأول على أمر ديني ولا يكون له أصل في الدين،
وأين هذا مما يعزى إلى المجتهدين بعدهم من قول أو سكوت مما لم يكن معروفاً في
خير القرون، ولا سيما إذا لم يوافقهم عليه سائر المسلمين .

وقد احتجوا على دعوى عدم جواز مضادة الإجماع لإجماع قبله بحديث «لا
تجتمع أمتي على ضلالة»^(١) والحديث رواه أحمد والطبراني في الكبير مرفوعاً،
والحاكم بلفظ «سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة وأعطانيها» والحديث لا يدل
على ذلك لا في إجماع جمهور الأصوليين المتأخرين الذي لا يصدق عليه أنه إجماع
الأمة ولا في غيره لأن الإجماع يكون عن اجتهاد والمخطيء في اجتهاده لا يعد ضالاً
وإنما يعد عاملاً بما وجب عليه وإن ظهر له خطأ اجتهاده بعد ذلك كمن يجتهد في
القبلة ويصلي عدة صلوات ثم يظهر أن اجتهاده كان خطأ فإن صلاته صحيحة . فهذا
هو الحكم في العبادة التي لا تختلف أحكامها كما تختلف المصالح القضائية والسياسية
التي يجري فيها الاجتهاد العام والإجماع . وذكر في جمع الجوامع أن مضادة الإجماع
لا جماع قبله فيه خلاف أبي عبد الله البصري الذي يرى أن الإجماع الأول مغياً بوجود
الثاني . وفي المسودة عن ابن عقيل الحنبلي قال: يجوز ترك ما ثبت وجوبه بالإجماع
إذا تغيرت حاله مثل الإجماع على جواز الصلاة بالتيمم فإذا وجد الماء فيها (أي وهو
في الصلاة) خرج منها بل وجب وبه قالت الحنفية وقال بعض الشافعية لا ينتقل من
الإجماع إلا بإجماع مثله . وهذا الذي ذكره يقتضي جواز مخالفته بدليل شرعي غير
الإجماع ويبطل قول من زعم أن الاستصحاب تمسك بالإجماع كما في مدلول النص
فالأقوال في المسألة ثلاثة اهـ .

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن باب ٨ .

المسألة السادسة: القياس الأصولي

عرفه ابن السبكي تبعاً للباقلاني بأنه حمل معلوم لمساواته في علة حكمه، وابن الحاجب تبعاً للآمدي بأنه مساواة فرع الأصل في علة حكمه. وفيه خلاف فمنعه ابن حزم في الأحكام الشرعية مطلقاً وابن عبدان إلا في حال الضرورة ومنع داود غير الجلي منه، ومنعه أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات، وقوم في الأسباب والشروط والموانع، وقوم في أصول العبادات صرح بذلك كله في جمع الجوامع وعلى الأخير الأستاذ الإمام. وأركان القياس عندهم أربعة:

- ١ - الأصل المشبه به أي المقيس عليه.
- ٢ - حكم الأصل قالوا ومن شرطه أن يثبت بغير القياس.
- ٣ - الفرع المشبه بالأصل وهو المقيس ومن شرطه وجود تمام علة حكم الأصل فيه.

٤ - العلة قالوا وهي المعرف للحكم.

أقول وفيها معترك الأنظار فمنها ما هو بديهي ككون الإسكار هو علة تحريم الخمر ومنها ما لا يدل عليه عقل ولا نقل كالأقوال المشهورة في علة تحريم الربا: الكيل والوزن والطعم، وقد اكتفى الحنفية في العلة بأي نوع من التشبيه، والحنابلة على أنه لا بد من علة معينة تجمع بين الفرع والأصل حتى يجوز الرد والحمل وهو الأقرب ولا يظهر حمل الأمر برد المتنازع فيه إلى الله والرسول على عرضه على مثل تلك العلل والتشبيهات التي لا نص عليها في الكتاب ولا في السنة ولا هي متبادرة منهما على أن ذلك لا يزيل التنازع بل ربما يزيده، وإذا امتنع هذا وامتنع أن يكون المراد بهذا الرد محصوراً في طلب النصوص في نفس الشيء المتنازع فيه تعين أن يكون المراد ما قلناه من قبل وهو ما يشمل رده إلى مقاصدهما أو قواعدهما العامة وما يتبادر من علل الأحكام فيهما بحيث لا يكون للتنازع فيه مجال.

هذا والظاهر من تعريف الأصوليين للاجتهد والمجتهد لا يشترط فيه عندهم الإحاطة بما يمكن معرفته من الأحاديث بل صرح بعضهم بأن سنن أبي داود كافية لما ينبغي العلم به منها، ويؤيد ذلك عمل الصحابة وقضاتهم فقد كان الخلفاء الراشدون يسألون عن السنة وقضاء النبي من حضر ولا يستقصون في الطلب فإن لم يجدوا عملوا بالرأي الذي مناطه المصلحة كما فعل عمر وأصحابه في واقعة الوباء قبل أن يخبرهم عبد الرحمن بن عوف بما عنده فيها من الحديث المرفوع، ولكن طلب النصوص من الكتب الآن أسهل من طلبه من الناس قبل تدوين الحديث.

قال ابن تيمية: هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التام للنصوص؟ هذه

المسألة لها ثلاث صور: إحداهما: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة وهذا لا يجوز بلا تردد الثانية: الحكم به قبل الطلب من نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها فهذه طريقة الحنفية تقتضي جوازه ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث أنه لا يجوز ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء فكذا النص وهو معنى قول الإمام أحمد ما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه، وهذه المسألة أم في الفرق بين أهل الحديث وبين أهل الرأي، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص وطلب الحكم منها، وهذه المسألة تشبه جواز الاجتهاد بحضور النبي (ص) وفيها لأصحابنا وجهان مع أن قول الحنفية هناك أنه لا يجوز لكن قد يقولون وجود النبي (ص) ليس بمنزلة وجود النص الثالثة: إذا أيس من الظن بنص بحيث يغلب على الظن عدمه فهناك يجوز بلا تردد اهـ.

المسألة السابعة: بناء اجتهاد أولي الأمر على المصالح العامة

إذا علمت أن اجتهاد أولي الأمر هو الأصل الثالث من أصول الشريعة الإسلامية وأنهم إذا أجمعوا رأيهم وجب على أفراد الأمة وعلى حكامها العمل به فاعلم أن اجتهادهم خاص في المختار عندنا بالمعاملات القضائية والسياسية والمدنية دون العبادات والأحكام الشخصية إذا لم ترفع إلى القضاء وإنه ينبغي أن يبنى على قاعدة جلب المصالح وحفظها ودرء المفاسد وإزالتها، ويظن بعض المشتغلين بالعلم أن جعل المصالح المرسلة أي المطلقة أصلاً من أصول الفقه خاص بالمالكية لكن قال القرافي أنها عند التحقيق ثابتة في جميع المذاهب. ومن الأدلة عليها حديث «لا ضرر ولا ضرار»^(١) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس والثاني عن عبادة وعلم السيوطي عليه في الجامع الصغير بالحسن ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم ولها دلائل أخرى أشرنا إلى بعضها في محاورات المصلح والمقلد والأصل فيها رفع الحرج والعسر وتقديم كل ما فيه اليسر على الأمة وهذا ثابت في القرآن وأشرنا إليه في سياق تفسر الآية التي نحن بصدد تفسيرها.

ومما يتفرع عن ذلك التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص وهو يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها وقلما ترى في الكتب المتداولة بحثاً مشبعاً في هذه المسألة المهمة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها وإنك لترى المشتغلين بالفقه لا يبالون بتقديم نصوص علماء مذاهبهم على العمل بما تحفظ به المصلحة العامة فما بالك بنصوص الكتاب والسنة

(١) أخرجه ابن ماجه في الأحكام باب ١٧، ومالك في الأقضية حديث ٣١، وأحمد في المسند ٣٢٧/٥.

ولم نر أحداً توسع في هذه المسألة كما توسع فيها نجم الدين الطوفي من أئمة الحنابلة (توفي سنة ٧١٦) في شرح الحديث الذي ذكرناه آنفاً وقد نشرنا كلامه في ذلك في المجلد العاشر من المنار وقاعدته أن المصلحة مقدمة حتى على النص والإجماع، وقد عرّفها بحسب العرف بأنها السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح وبحسب الشرع بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، وأورد في الاستدلال عليها من القرآن سبعة أوجه من قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾ * قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون﴾ [يونس: ٥٧، ٥٨] وأقول إن في القرآن دلائل كثيرة أصرح من هاتين الآيتين في الدلالة عليها والكلام في تفصيل ذلك لدلائل الكتاب والسنة وعمل الصحابة يطول ويمكن أن يدخل في كتاب خاص ولعلنا نوفق لبيانه في مقدمة التفسير التي نودعها كليات فقه القرآن وحكمته العليا.

على أن الطوفي لم يقتصر على وجوه تينك الآيتين بل ذكر دلائل أخرى من الكتاب والسنة ومسائل الإجماع وردّ ما يعترض به على هذه القاعدة وبين ما تتعارض به المصالح وطرق الترجيح فيها فليراجعه من شاء في المجلد العاشر من المنار (من ص ٧٤٥ - ٧٧٠)

المسألة الثامنة: في الأخبار والآثار في الجماعة بمعنى الإجماع

بيننا أن لفظ الإجماع لم يرد في الكتاب والسنة بالمعنى المعروف في اصطلاح الأصوليين ولكن ورد في الأخبار والآثار لفظ الجماعة بالمعنى المقصود من الإجماع الأصولي الصحيح المختار ويقابله الاختلاف والتفرق اللذان نهى الله عنهما ورسوله نهياً شديداً.

ومن الأخبار في ذلك حديث «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(١) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي ذر، وابن أبي شيبة عن حذيفة الحاكم عن ابن عمر بلفظ «من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن موته موة جاهلية» وبقرئ من هذا اللفظ الطبراني عن ابن عباس. والنسائي عن حذيفة بلفظ «من فارق الجماعة شبراً فارق الإسلام»^(٢) ورواه غيرهم أيضاً بألفاظ متقاربة.

(١) أخرجه أبو داود في السنة باب ٢٧، والترمذي في الأدب باب ٧٨، وأحمد في المسند ٣/٣٣٢، ٤/

١٣٠، ٢٢٠، ١٦٥/٥، ١٨٠، ٣٤٤.

(٢) أخرجه النسائي في التحريم باب ٦، ٢٨.

ومنها حديث «يد الله على الجماعة»^(١) رواه الترمذي عن ابن عباس والطبراني عن عرفة بزيادة «والشيطان مع من خالف الجماعة يركض» وحديث «لن تجتمع أمتي على ضلالة أبداً وإن يد الله على الجماعة» رواه بهذا اللفظ الطبراني عن ابن عمر وتقدم في المسألة الخامسة ذكر الشطر الأول منه.

قال الحافظ ابن حجر في الفتح عند ذكر قول البخاري «باب وكذلك جعلناكم وسطاً وما أمر النبي (ص) بلزوم الجماعة وهم أهل العلم» وورد الأمر بلزوم الجماعة في عدة أحاديث منها ما أخرجه الترمذي مصححاً من حديث الحارث بن الحارث الأشعري فذكر حديثاً طويلاً فيه «وأنا أمركم بخمس أمرني الله بهن: السمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة فإن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»^(٢) وفي خطبة عمر المشهورة التي خطبها في الجابية، عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، وفيه ومن أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة. وقال ابن بطال مراد الباب الحض على الاعتصام بالجماعة لقوله ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] وشرط قبول الشهادة العدالة وقد ثبتت لهم هذه الصفة بقوله وسطاً والوسط العدل، والمراد بالجماعة أهل الحل والعقد من كل عصر، وقال الكرمانى مقتضى الأمر بلزوم الجماعة أنه يلزم المكلف متابعة ما أجمع عليه المجتهدون وهم المراد بقوله (أي البخاري) وهم أهل العلم. والآية التي ترجم عليها احتج بها أهل الأصول لكون الإجماع حجة لأنهم عُدلوا بقوله تعالى: ﴿جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] أي عدولاً، ومقتضى ذلك أنهم عصموا من الخطأ فيما أجمعوا عليه قولاً وفعلاً ما أورده في الفتح وقوله عصموا الخ ممنوع كما تقدم.

أقول: إن التعديل للأمة وإنما يمثل الأمة أهل الحل والعقد وهم الذين يناط بهم أمرها ويجب عليها اتباعهم فيما أجمعوه وعزموه لا المجتهدون خاصة الذين ذكرهم جمهور المصنفين في الأصول الذين قد يكونون رجلين حرين أو عبيدين أو امرأتين فإن هذين أو هاتين لا يصح أن يصدق عليهما نص «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» [البقرة: ١٤٣] فلهذا در ابن بطال فقد جاء بالحق وما بعد الحق إلا الضلال.

وقال البخاري في باب قوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم» من أواخر كتاب الاعتصام: وكان الأئمة بعد النبي (ص) يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها فإذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي

(١) أخرجه الترمذي في الفتن باب ٧، والنسائي في التحريم باب ٦، بلفظ: «يد الله مع الجماعة».

(٢) تقدم الحديث قبل قليل مع تخريجه.

(ص) - وذكر قتال أبي بكر لماعني الزكاة من غير استشارة عملاً بالنص ثم قال - وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أو شباناً وكان وقافاً عند كتاب الله عز وجل اهـ.

المسألة التاسعة: في توسيد الأمر إلى غير أولي الأمر

أخرج البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة المرفوع إلى النبي (ص) «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة»^(١) وتقدم في تفسير الآية السابقة أن الأستاذ الإمام قال إن المراد بالساعة في هذا الحديث ساعة الأمة التي تقوم فيها قيامتها أي تدول دولتها على حد: من مات فقد قامت قيامته. وفي إحياء علوم الدين إن القيامة قيامتان القيامة الصغرى وهي قيامة أفراد الناس بالموت والقيامة الكبرى وهي قيامتهم كلهم بانتهاء هذا العالم والدخول في عالم الآخرة. وقد يقال إن قيامة الجماعة كقيامة الأفراد، والتجوز بالساعة في هذا المقام أقرب إلى اللغة من التجوز بلفظ القيامة فإن القيامة من القيام وهي «يوم يقوم الناس لرب العالمين» وأما الساعة فهي الوقت المعين مطلقاً ولا يزال الناطقون بالعربية يقولون جاءت ساعة فلان أو جاء وقته والقرينة تعين المراد بذلك الوقت وتلك الساعة، وإن خروج أمر الناس من يد أهله القادرين على القيام به كما يجب سبب لفساد أمرهم ومدنٍ للساعة التي يهلكون فيها بالظلم أو يخرج الأمر من أيديهم. ثم راجعت مفردات الراغب فرأيت له تفسير الساعات تقسيماً ثلاثياً: الساعة الكبرى بعث للناس للحساب والوسطى موت أهل القرن الواحد والصغرى موت الإنسان الواحد. وحمل على الأخير بعض الآيات.

توسيد الأمة الإسلامية أمرها إلى غير أهله لا يمكن أن يكون باختيارها وهي عالمة بحقوقها قادرة على جعلها حيث جعلها كتاب الله تعالى وإنما يسلبها المتغلبون هذا الحق بجهلها وعصبيتهم التي يعلو نفوذها نفوذ أولي الأمر، حتى لا يجرؤ أحد منهم على أمر ولا نهى، أو يعرض نفسه للسجن أو النفي أو القتل، هذا ما كان، وهذا هو سبب سقوط تلك الممالك الواسعة، وذهاب تلك الدول العظيمة، ووقوع ما بقي في أيدي المسلمين تحت وصاية الدول العريضة، التي لم تعتز وتقو إلا بجعل أمرها بيد الأمة، وتوسيد هذا الأمر إلى أهله، وهو هو الذي تركه المسلمون من إرشاد دينهم. وما تيسر لهم ترك أصول الشورى وتقديس الملوك والأمراء المستبدين إلا في الزمن الطويل بعد أن حجبوا الأمة عن كتاب ربها وسنة نبيها فجهلت حقوقها ثم أفسدوا عليها بعض أولي الأمر منها وأسقطوا قيمة الآخرين بضروب من المكاييد الدينية والدنيوية.

(١) أخرجه البخاري في العلم باب ٢.

نعم كان الجهل بالكتاب والسنة هو الذي مكن لأهل العصبية في بلاد المسلمين بالتدريج فكان أول ملك من ملوك العصبية قريباً من الخلفاء الراشدين في احترام أولي الأمر الذين تثق بهم الأمة لدينهم وعلمهم قبل أن تقوى العصبية عليهم، واعتبر ذلك بأخبار معاوية ومن بعده: دخل أبو مسلم الخولاني على معاوية فقال السلام عليك أيها الأجير، فقالوا قل السلام عليك أيها الأمير، فقال السلام عليك أيها الأجير، فأعادوا قولهم وأعاد قوله، فقال معاوية دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول. ونظم ذلك أبو العلاء المعري فقال:

مُلّ المقامُ فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها فعدوا مصالحتها وهم أجراؤها

وقد عنى الملوك المستبدون بعد ذلك بجذب العلماء إليهم بسلاسل الذهب والفضة والرتب والمناصب، وكان غيرهم أشد انجذاباً وقضى الله أمراً كان مفعولاً وضع هؤلاء العلماء الرسميون قاعدة لأمرائهم ولأنفسهم هدموا بها القواعد التي قام بها أمر الدين والدنيا في الإسلام وهي أنه يجوز أن يكون أولياء الأمور كالأئمة والولاة والقضاة والمفتين فاقدين للشروط الشرعية التي دل على وجوبها واشتراطها الكتاب والسنة وإن صرح بها أئمة الأصول والفقه، قالوا يجوز إذا فقد الحائزون لتلك الشروط، مثال ذلك أنه يشترط فيهم العلم الاستقلالي المعبر عنه بالاجتهاد وقد صرح هؤلاء بجواز تقليد الجاهل (أي المقلد) وعدوه من الضرورة وأطلق الكثيرون هذا القول وجرى عليه العمل وذلك من توسيد الأمر إلى غير أهله الذي يقرب خطوات ساعة هلاك الأمة، ومن علاماتها ذهاب الأمانة وظهور الخيانة ولا خيانة أشد من توسيد الأمر إلى الجاهلين. روى مسلم وأبو داود من حديث ابن عباس «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين» وإن لحديث البخاري الذي تقدم في توسيد الأمر إلى غير أهله مقدمة وذلك أنه (ص) قال «إذا ضيعت الأمانة انتظر الساعة» قيل يا رسول الله وما إضاعتها فقال «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة» والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

أطلق أعوان الملوك والأمراء القول بجواز تولية الجاهل وكذا فاقد غير العلم من شروط الولايات كالعدالة الشرعية ولم يصرح الكثيرون منهم بأن هذه ضرورة موقته وأنه يجب على الأمة إذا فقد شرط من شروط إقامة أمر دينها أو دنياها أن تسعى في إقامته، ومن صرح بذلك من أفراد المحققين ذهب قوله في الجمهور الجاهلي عبثاً، والأمة كلها تكون أئمة إذا فقد أولو الأمر والأمراء والحكام ما يجب فيهم من العلم والتقوى ويجب عليها السعي والعمل لإيجاد الصالحين لذلك الذين يقيمون أمر الدين

والدنيا وأن تكون هي التي تحكم بفقد تلك الشروط كلها أو بعضها وتقدره بقدره .

قال ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية: الأئمة متفقون على أنه لا بد في المتولي من أن يكون عدلاً أهلاً للشهادة واختلفوا في اشتراط العلم هل يجب أن يكون مجتهداً أو يجوز أن يكون مقلداً أو الواجب تولية الأمثل فالأمثل كيفما تيسر على ثلاثة أقوال، وبسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها كما يجب على المعسر في وفاء دينه وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه وكما يجب الاستعداد للجهد بإعداده القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بخلاف الاستطاعة في الحج ونحوها فإنه لا يجب تحصيلها لأن الوجوب هناك لا يتم إلا بها اهـ وجملة القول أنه ما وسد أمر الولايات العامة والخاصة إلى غير أهله إلا بجهل أولي الأمر وضعفهم ثم بإفساد الأمراء لهم والواجب على الأمة أن تعرف ما يشترط فيهم وتعيد إليهم حقهم ليعيدوا إليها حقها .

المسألة العاشرة: الاستدلال بالآية على بطلان القياس

استدل بعض الظاهرية بالآية على بطلان القياس كما استدل بها غيرهم على إثابته وقد تقدم . ووجه هؤلاء أن الله تعالى أمر برد المتنازع فيه إلى الله والرسول أي إلى نصوص الكتاب والسنة ولو كان القياس مشروعاً لقال: فإن تنازعتم في شيء فقيسوه على أشباهه، أو نحواً من هذا . والصواب أنها ليست نصاً أصولياً في إثبات القياس كما قال الرازي وغيره ولا في منعه كما قال هؤلاء . أما كونها ليست نصاً في مشروعية القياس فلما بيناه من جواز التنازع مع وجود النص قبل علم المتنازعين به فإذا تحروا رد المسألة إلى الكتاب والسنة وبحثوا فيهما أوشك أن يجدوه، ومن جواز كون المراد بالرد إليهما إلى قواعدهما العامة بغير طريق القياس، وأما كونها ليست نصاً على منعه فلأن ما لا نص فيه إذا حمل على مماثله من الأحكام الثابتة مع علتها بالنص يصدق عليه أنه رد إلى ذلك النص . نعم إنها تدل على بطلان القياس على أقوال الفقهاء وإن كانوا مجتهدين كما نراه كثيراً في كتب الفقه يقولون هذا جائز أو حرام أو واجب قياساً على قولهم كذا . ومثله القياس بالعلل المنتزعة عن بعد بالتمحل الذي يوجد في النص ما ينفيه ولا يوجد ما يثبته ومنه قياس الدم على البول في نقض الضوء عند بعض الفقهاء ولو كان هذا قياساً صحيحاً لمضت به السنة وتوفرت فيه النصوص لكثرة الوقائع فيه في العصر الأول لأن الدماء كانت تسيل كثيراً من جميع تلك الأجساد الطاهرة دفاعاً عن الدين والنفس وإعلاء لكلمة الحق، وفي السنة وما يدل على بطلان

هذا القياس وهو التفرقة بين الحيض والاستحاضة. وقد قاس النبي (ص) والصحابة (رض) وتبعهم من بعدهم.

ولا يعارض ثبوت القياس العمل بالبراءة الأصلية وكون الأصل في الأشياء الإباحة كما هو ظاهر. فإن قيل إن القياس في الدين باطل بنص الأحاديث والقرآن. أما الأحاديث فمنها حديث «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»^(١) رواه الشيخان في صحيحيهما من حديث أبي هريرة وفي معناه أحاديث كثيرة في الصحيحين والسنن ورواية أحمد ومسلم بلفظ «ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»^(٢) وحديث «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها» قال النووي في الأربعين حديث حسن رواه الدارقطني وغيره.

فإن هذه الأحاديث تدل على أن الدين لا يؤخذ إلا من نص الشارع وإن مقاصد الحنيفية السمحة أن لا تكون تكاليفها كثيرة فتكثيرها بقياس المسكوت عنه على المنصوص مخالف لما أراده الله فيها من اليسر ولنصوص هذه الأحاديث المأخوذ من عموم القرآن إذ النبي (ص) ما كان إلا مبيناً للقرآن فهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم عفا الله عنها والله غفور رحيم قد سأله قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾ [الأعراف: ١٠٤، ١٠٥] والتعبير بالعفو وتأكيده بالمغفرة والحلم مما يدل على أن المسكوت عنه قد يكون شبيهاً بالمنصوص بحيث لو سئل عنه حين كان ينزل القرآن أي وقت شرع الدين لكان الجواب إلحاقه بالمنصوص وزيادة التكليف به وإنما سكت الله عنه عفواً منه تعالى ورحمة بنا. ولنفاة القياس أن يقولوا وإذا كان الأمر كذلك فالقياس باطل وتفسير رد المتنازع فيه إلى الله ورسوله به باطل.

والجواب إن الآية والأحاديث خاصة بأمر الدين المحض من العبادات والحلال والحرام بحيث يزيد القياس فيها عبادة أو يحرم شيئاً لا يدل النص على تحريمه وهذا

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٢، ومسلم في الفضائل حديث ١٣٠، والنسائي في الحج باب ١، وأحمد في المسند ٢/٢٥٨، ٣١٣، ٤٤٨، ٤٦٧.

(٢) روي الحديث بلفظ: «دعوني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم...» أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٢، ومسلم في الحج حديث ٤١١، والفضائل حديث ١٣١، والترمذي في العلم باب ١٧، والنسائي في الحج باب ١، وابن ماجه في المقدمة باب ١.

هو الذي تجرأ عليه الكثيرون من المسلمين الذين هم ليسوا أهلاً للاجتهاد والقياس فكم قالوا ولا نزال نسمعهم يقولون هذا حرام وهذا حلال، بما تصف ألسنتهم الكذب والتهجم على شرع ما لم يأذن به الله، وإذا تنازعوا في شيء ردوه إلى كلام هؤلاء المقلدين، حتى أن من يأخذ الإسلام عنهم يراه غير الحنيفية السمحة المبنية على أساس اليسر وموافقة الفطرة، يراه ديناً لا يكاد يحتمل من شدة الضيق والعسر وكثرة التكاليف، والله ورسوله بريثان من كل هذه الزيادات. وأما القياس الذي قد تدل الآية على الإذن به فهو ما يتعلق بأحكام المعاملات القضائية والسياسية والإدارية التي فوض الله تعالى الاجتهاد فيها إلى أولي الأمر لأنها تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة ولا يمكن استيفاء كل ما يحتاج إليه منها بالنصوص.

المسألة الحادية عشرة:

في زعم بعض المقلدين أن الآية تدل على وجوب التقليد

هذه المسألة أظهر من سابقها في جعل الآية دليلاً على ضد المراد منها فإنها مبينة لأركان الاجتهاد وشارعة له وقد جعلها بعض الجاهلين حجة على وجوب التقليد فزعموا أن تفسير أولي الأمر بالعلماء المجتهدين يدل على ذلك وهو ظاهر البطلان، فإن الذين فسروها بذلك أرادوا به أن إجماعهم حجة يجب العمل به على المجتهد وغير المجتهد لا أن كل عالم مجتهد يجب أن يُتبع فإن طاعة أفراد المجتهدين تتعارض باختلافهم وطاعة الجميع إذا أجمعوا هي الممكنة على أن الطاعة غير الاتباع قال صاحب (فتح البيان في مقاصد القرآن) ما نصه:

«ومن جملة ما استدل به المقلدة هذه الآية قالوا وأولو الأمر هم العلماء والجواب إن للمفسرين في تفسيرها قولين أحدهما أنهم الأمراء والثاني أنهم العلماء كما تقدم ولا يمتنع إرادة الطائفتين من الآية الكريمة (أي معاً) ولكن أين هذا من الدلالة على مراد المقلدين فإنه لا طاعة لأحدهما إلا إذا أمروا بطاعة الله على وفق سنة رسوله وشريعته، وأيضاً العلماء إنما أرشدوا غيرهم إلى ترك تقليدهم ونهوهم عن ذلك كما روي عن الأئمة الأربعة وغيرهم فطاعتهم ترك تقليدهم ولو فرضنا أن في العلماء من يرشد الناس إلى التقليد ويرغبهم فيه لكان يرشد إلى معصية الله ولا طاعة له بنص حديث من رسول الله (ص) على وفق سنة رسوله وشريعته وإنما قلنا يرشد إلى معصية الله لأن من أرشد هؤلاء العامة الذين لا يعقلون الحجج ولا يعرفون الصواب من الخطأ إلى التمسك بالتقليد كان هذا الإرشاد منه مستلزماً لإرشادهم إلى ترك العمل بالكتاب والسنة إلا بواسطة آراء العلماء الذين يقلدونهم فما عملوا به عملوا به وما لم يعملوا به لم يعملوا ولا يلتفتون إلى كتاب وسنة بل من شرط التقليد الذي أصيبوا به أن يقبل من

إمامه رأيه ولا يعول على روايته ولا يسأله عن كتاب ولا سنة فإن سأله عنهما خرج عن التقليد لأنه قد صار مطالباً بالحجة» اهـ كلامه والأمر عند هؤلاء المقلدة الذين يضعون هذه الأحكام في أصول الدين وفروعه أعظم مما قال والجماهير متبعة لهم مع نقلهم الإجماع الذي لم يخالف فيه أحد قط أن المقلد جاهل لا رأي له ولا يؤخذ بكلامه وقد بينا تهافتهم في مواضع كثيرة والله الأمر من قبل ومن بعد.

المسألة الثانية عشرة:

«مراتب الطاعات الثلاث في الآية ونكتة تكرار لفظ الطاعة»

قد رأى القارىء ما قاله الأستاذ الإمام في نكتة تكرار لفظ «أطيعوا في جانب الرسول (ص) دون أولي الأمر ولم تكن هذه النكتة ظاهرة عندي وقد ورد الأمر بطاعة الله والرسول مع تكرار لفظ الطاعة وعدمه في عدة آيات التفرقة بينها عسيرة، فإن كان هنالك فرق بين التعبيرين فالأقرب عندي أن يقال إن إعادة كلمة «أطيعوا» تدل على تباين الطاعتين كأن تجعل الأولى طاعة ما نزل الله من القرآن والثانية طاعة الرسول فيما يأمر به باجتهاده. وقد يؤيد هذا الفهم ما ورد من الحكم بما في كتاب الله عز وجل فإن لم يجد فيه نص القضية ينظر في سنة النبي (ص) فيقضي بما فيها. وهذا ما أمر به النبي (ص) معاذاً حين أرسله إلى اليمن وهو ما جرى عليه الخلفاء الراشدون وقضاتهم وعمالهم كما تقدم في المسألة الأولى من هذه المسائل (وعبرنا عنها بالمبحث الأول) وعطف طاعة أولي الأمر على طاعة الرسول بدون إعادة العامل (أطيعوا) لأنهما في هذا المقام من جنس واحد أي أن طاعة أولي الأمر في اجتهادهم بدل من طاعة الرسول (ص) في اجتهاده وحالة محلها بعد وفاته لا لأنهم معصومون كعصمته بل لأن المصلحة وارتقاء الأمة وسلامتها من الاستبداد لا تحقق إلا بذلك وقد نبهنا على هذا المعنى من قبل وإنما أعدناه لنذكر الناس أن هؤلاء الأصوليين لم يقولوا بعصمة الأنبياء في اجتهادهم لأن الله تعالى بين في كتابه شيئاً مما عاتبهم فيه على بعض اجتهادهم ولم يقرهم عليه فكيف يكون لخلفهم من أولي الأمر من المزية ما ليس لهم؟؟

وما ثبت في السنة وعمل الصحابة من جعل السنة في المرتبة الثانية يدل على أن الكتاب لا ينسخ بها وإنه هو المرجح دائماً عند التعارض.

هذا ما فتح به علينا عند طبع تفسير هذه الآية الحكيمة من المسائل التي يتجلى به معناها والترجيح بين أقوال المفسرين فيها أنه يجب على جميع المؤمنين طاعة الله بالعمل بكتابه وطاعة رسوله باتباع سنته وطاعة جماعة أولي الأمر وهم أهل الحل والعقد من علماء الأمة ورؤسائها الموثوق بهم عندها فيما يضعونه لها بالشورى من الأحكام المدنية والقضائية والسياسية ومنها الصحية والعسكرية، وإذا وقع النزاع بين

أولي الأمر أو بين أفراد الأمة وجماعاتها في شيء فيجب رده إلى الله ورسوله يعرضه على الكتاب والسنة والعمل بما يظهر للمتنازعين أو لمن يحكمونهم في فصل النزاع من النصوص أو مقتضى القواعد والأصول العامة فيهما أو القياس على ما عرفت علته فيهما ولا نسلم قول الرازي والنيسابوري أن هذا الرد خاص بما لا نص فيه ولا إجماع لأنه مبني على التنازع والخلاف ويجوز أن يقع التنازع والخلاف فيما فيه نص لم يعرفه المتنازعون كما اختلف المهاجرون والأنصار على عمر في الدخول على مكان الطاعون مع وجود النص الذي رواه بعد ذلك عبد الرحمن بن عوف ولو جاء عبد الرحمن قبل تحكيم عمر لمشايخ قريش وروى لهم الحديث لعملوا به ولم يحتاجوا إلى التحكيم، فليتأمل المستقلون ما حققناه والله يهدي من يشاء إلى طراط مستقيم.

تنبيه: تكرر في تفسير هذه الآية لفظ النص معرفاً ومضافاً إلى الكتاب والسنة بمعنى عبارتهما لا النص الأصولي.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوكَ ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾﴾

قال السيوطي في باب النقول أخرج ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح عن ابن عباس قال كان أبو برزة الأسلمي كاهناً يقضي بين اليهود فيما يتنافرون فيه فتنافر إليه ناس من المسلمين فأنزل الله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا﴾ - إلى قوله - ﴿إلا إحساناً وتوفيقاً﴾. وأخرج ابن أبي حاتم من طريق عكرمة أو سعيد عن ابن عباس قال كان الجلاس بن الصامت ومعتب بن قشير ورافع بن زيد وبشر يدعون الإسلام فدعاهم رجال من قومهم من المسلمين في خصومة كانت بينهم إلى رسول الله (ص) فدعاهم إلى الكهان حكام الجاهلية فأنزل الله فيهم ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون﴾ الآية. وأخرج ابن جرير عن الشعبي قال كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة فقال اليهودي أحاكمك إلى أهل دينك أو قال إلى النبي لأنه قد علم أنه لا يأخذ الرشوة في الحكم فاختلفا واتفقا على أن يأتيا كاهناً في جهينة فنزلت اهـ.

الأستاذ الإمام: الكلام متصل بما قبله فإنه تعالى ذكر أن اليهود يؤمنون بالجبوت والطاغوت الخ وذكر من سوء لحالهم ووعيدهم ما ذكر ثم أمر المؤمنين بعد ذلك بأداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، لأن أولئك قد خانوا بجعلهم الكافرين أهدي

سبيلاً من المؤمنين، وأمرهم بطاعة الله ورسوله في كل شيء وطاعة أولي الأمر فيما يجمعون عليه مختارين لا مسيطر عليهم فيه وببرد ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله في مقابلة طاعة أولئك للطاغوت وإيمانهم به وبالجبوت واتباعهم للهوى. وبعد هذا بين لنا حال طائفة أخرى بين الطائفتين وهم المنافقون الذين يزعمون أنهم آمنوا ومن مقتضى الإيمان امتثال ما أمر به المؤمنون في الآيتين السابقتين ولكنهم مع هذه الدعوى يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت الذي عليه تلك الطائفة فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ وقد ذكر المفسرون أسباباً متعددة لنزول هذه الآية يمنعنا اختلافها وتشتت رواياتها أن نجزم بواحدة معينة منها وإنما نسترشد بمجموعها إلى معرفة حال من أعرضوا عن حكم الرسول (ص).

وقد تقدم أن «الطاغوت» مصدر الطغيان وهو يصدق على كل من جاءت الروايات في سبب نزول الآية بالتحاكم إليهم (كما قرأت آنفاً) ومن قصد التحاكم إلى أي حاكم يريد أن يحكم له بالباطل ويهرب إليه من الحق فهو مؤمن بالطاغوت ولا كذلك الذي يتحاكم إلى من يظن أنه يحكم بالحق، وكل من يتحاكم إليه من دون الله ورسوله ممن يحكم بغير ما أنزل الله على رسوله فهو راغب عن الحق إلى الباطل وذلك عين الطاغوت الذي هو بمعنى الطغيان الكثير، ويدخل في هذا مع ما يقع كثيراً من تحاكم الخصمين إلى الدجالين كالعرافين وأصحاب المندل والرمل ومدعي الكشف ويخرج المحكم في الصلح وكل ما أذن به الشرع مما هو معروف.

أقول والاستفهام في قوله تعالى «ألم تر» استفهام تعجيب من أمر الذين يزعمون أنهم آمنوا ويأتون بما ينافي في الإيمان كما تقدم بيانه في تفسير ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب﴾ [آل عمران: ٢٣] وأحوال الأمم تكون متشابهة لأنها مظهر أطوار البشر فالإيمان الصحيح بكتب الله ورسوله يقتضي الاتباع والعمل بما شرعه الله تعالى على السنة تلك الرسل، وترك العمل مع الاستطاعة دليل على أن الإيمان غير راسخ في نفس مدعيه فكيف إذا كان العمل بضد ما شرعه الله تعالى؟ هكذا كان يدعي الإيمان بموسى والتوراة جميع اليهود حتى أولئك الذين يشتركون الضلالة بالهدى ويأكلون السحت ويؤمنون بالجبوت والطاغوت، وهكذا كان في مسلمي العصر الأول من يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلى الرسول (ص) وهم مع ذلك يرغبون عن التحاكم إليه إلى التحاكم إلى الطاغوت، وهكذا شأن الناس في كل زمان لا يكونون كلهم عدولاً صادقين في ملة من الملل، ولا يكونون كلهم منافقين أو فاسقين في ملة من الملل، ومن العجائب أن يقال أن كل المسلمين الذين رأوا النبي (ص) كانوا عدولاً والقرآن يصف بعضهم بمثل ما في هذه الآية ويسجل على بعضهم النفاق.

والزعم في أصل اللغة القول والدعوى سواء كان ذلك حقاً أم باطلاً. قال أمية بن أبي الصلت في شعر له .

سينجزكم ربكم ما زعم^(١)

يريد ما وعد وأرى أن القافية اضطرته إلى استعمال هذا الحرف هنا وما هو بمكين ووعدته تعالى لا يكون إلا حقاً. وقال الليث سمعت أهل العربية يقولون إذا قيل ذكر فلان كذا وكذا فإنما يقال ذلك لأمر يستيقن أنه حق وإذا شك فيه فلم يدره لعله كذب أو باطل قيل زعم فلان كذا. وقيل الزعم الظن وقيل الكذب، وكل هذا مأخوذ من اختلاف الاستعمال بنظر القائل إلى بعض كلام العرب دون بعض، والذي ينظر في مجموع استعمالاتها لهذه الكلمة يجزم بأن الأكثر أن تستعمل فيما لا يجزم به وإن جاز أن يكون حقاً. وقال الراغب الزعم حكاية قول يكون مظنة للكذب ولهذا جاء في القرآن في كل موضع ذم القائلين به، وأشار إلى بعض الآيات في ذلك ونحن نزيد عليه في بيانها. قال تعالى: ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قلاً بلى وربى لتبعثن﴾ [التغابن: ٧] وقال ﴿وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون﴾ [الأنعام: ٩٤] وقال ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً﴾ [الإسراء: ٥٦] وقال ﴿بل زعمتم أن لن نجعل لكم موعداً﴾ [الكهف: ٤٩] وفي هذه السورة أيضاً ﴿ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم﴾ [الكهف: ٥٢] وبقي آيات أخرى مستعملة هذا الاستعمال فلغة القرآن أن الزعم يستعمل في الباطل والكذب وهو يرد على الزاعمين ولا يقرهم على شيء.

﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ أي يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به في التنزيل الذي يزعمون أنهم آمنوا به فهذا التنزيل قد بين ذلك بنص الخطاب أو فحواه قال تعالى في سورة النحل وهي مكية: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦] الآية وهي نص في أن كل نبي أرسله الله تعالى قد أمر أتباعه باجتنب الطاغوت. وقال تعالى: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ [البقرة: ٢٥٥] الخ الآيتين. والمعنى أن هؤلاء الزاعمين تدعي ألسنتهم الإيمان بالله وبما أنزله على رسله وتدلل أفعالهم على كفرهم بالله وإيمانهم بالطاغوت وإيثارهم لحكمه.

(١) صدره

وَأَنبِي أَدْبِرُنْ لَكُمْ أَنَّهُ

والبيت من المتقارب، وهو لأمية في ديوانه ص ٥٦، ولسان العرب (زعم)، وبلا نسبة في تهذيب اللغة ١٥٦/٢، وتاج العروس (زعم).

﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ قال الأستاذ الإمام أي إن الشيطان الذي هو داعية الباطل والشر في نفس الإنسان يريد أن يجعل بينهم وبين الحق مسافة بعيدة فيكون ضلالهم عنه مستمراً لأنهم لشدة بعدهم عنه لا يهتدون إلى الطريق الموصلة إليه. قيل له فما تقول في هذه المحاكم الأهلية والقوانين؟ قال تلك عقوبة عوقت بها المسلمون أن خرجوا عن هداية قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردون إلى الله والرسول﴾ فإذا كنا قد تركنا هذه الهداية للقليل والقال وآراء الرجال من قبل أن نبثلى بهذه القوانين ومنفذيها فأى فرق بين آراء فلان وآراء فلان وكلها آراء منها الموافق لنصوص الكتاب والسنة ومنها المخالف له؟ ونحن الآن مكرهون إلى التحاكم إلى هذه القوانين فما كان منها يخالف حكم الله تعالى يقال فيه أي في أهله ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ الآية.

وانظر إلى ما هو موكول إلينا إلى الآن كالأحكام الشخصية والعبادات والمعاملات بين الوالدين والأولاد والأزواج والزوجات فهل نرجع في شيء من ذلك إلى الله ورسوله؟ إذا تنازع عالمان منا في مسألة فهل يردانها إلى الله ورسوله أم يردانها إلى قيل وقال، فهذا يقول قال الجمل وهذا يقول قال الصاوي وفلان وفلان اهـ ما كتبه عنه في الدرس وكتبت في آخره يومئذ «يححر الموضوع» ومراده ظاهر فإنه يقول إنه لا قول لأحد في قضية أو مسألة مع وجود نص فيها مما أنزله الله تعالى على رسوله أو ما قضى به (ص) بإذن الله عز وجل والمسلمون قد تركوا ما جرى عليه السلف من النظر في كل قضية في كتاب الله أولاً ثم في سنة رسوله وفي رد المتنازع فيه إليهما بل عملوا بآراء الناس الذين ينتمون إليهم ويسمونهم علماء مذاهبهم وإن وجد نص الكتاب أو السنة مخالفاً له، ويحرمون الرجوع إلى هذه النصوص لأن ذلك من الاجتهاد الممنوع عندهم الذي يعد المتصدي له ضالاً مضلاً في نظرهم.

وقد ترتب على هذا الذنب الذي هو اجتناب تقديم الكتاب والسنة على كل قول ورأي أن سلس المسلمون لحكامهم في مثل مصر حتى انتقلوا بهم من الحكم بقول فلان وفلان من الذين يسمونهم أهل الفقه ويأخذون بما في كتبهم ابتداء وافق نصوص الكتاب والسنة أم خالفها إلى الحكم بقول فلان وفلان من واضعي القوانين، ولم يكن المتحاكمون إلى رجال القانون أسوأ حالاً من المتحاكمين إلى أقوال الفقهاء، وهم الآن أقدر على تحكيم الكتاب والسنة في عباداتهم ومعاملاتهم فيما بينهم وفي محاكمهم الشرعية منهم على تحكيمهما في المعاملات المدنية والعقوبات لأنهم في هذا تحت سيطرة الأجانب الأقوياء، وأما في ذلك فليسوا تحت سيطرة أجنبية، فإذا أراد علماءهم وأهل الرأي والمكانة فيهم ذلك نفذ ولكنهم لا يريدون.

والذين يضعون هذه القوانين المصرية يوافقون في أكثرها الشرع ويبنون رأيهم

على المصلحة العامة بحسب ما يصل إليه علمهم ولكنهم لا يلصقون رأيهم بالشرع كالفقهاء، ومراعاة المصلحة من مقاصد الشرع في المنصوص وفي الموكول إلى الرأي والناس يقبلون آراء المنسويين إلى الفقه ولو فيما يخالف نصوص الكتاب والسنة لأنهم يلصقونها بالشرع من حيث يدعون أنها اجتهاد صحيح مبني على أصوله ولكن لا اجتهاد مع النص، وربما كان العامل بالرأي لا يسميه ديناً أقل جناية على الشرع ممن يعمل بالرأي يسميه ديناً ولا سيما مع وجود النص.

وجملة القول إنه ما كان للمسلمين أن يقبلوا قول أحد أو يعملوا برأيه في شيء له حكم في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ الثابتة، إلا فيما رخص الله تعالى فيه من أحكام الضرورات والحاجات وما لا حكم له فيهما فالعمل فيه برأي أولي الأمر في كل زمن بشرطه أولى من العمل دائماً برأي بعض المؤلفين لكتب الفقه في القرون الخالية لأنه أقرب إلى المصلحة. هذا هو ما كان يريد به رحمه الله تعالى في العبارة التي قالها في درسه بالأزهر وما كان يعتقد. نعم إن من يضعون الأحكام لما لا نص فيه يشترط في الإسلام أن يكونوا عالمين بالنصوص ومقاصد الشريعة وعللها حتى لا يخالفوها وليتيسر لهم رد المتنازع فيها إليها، والأستاذ يقول بهذا أيضاً.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ صرح في هذه الآية بما دلت عليه التي قبلها من نفاق هؤلاء الذين يرغبون عن حكم كتاب الله وحكم رسوله إلى حكم الطاغوت من أصحاب الأهواء وناهيك بمن فعل ذلك في عهد الرسول ﷺ وحكمه لا يكون إلا حقاً ما بينت الدعوى على حقيقتها لأن الحكم بحسب الظاهر، وأما حكم غيره بشريعته فقد يقع فيه الخطأ بجهل القاضي بالحكم أو بتطبيقه على الدعوى. يقول تعالى وإذا قيل لأولئك الذين يزعمون أنهم آمنوا وهم يريدون التحاكم إلى الطاغوت: تعالوا إلى ما أنزل الله في القرآن لنعمل به ونحكمه فيما بيننا وإلى الرسول ليحكم بيننا بما أراه الله رأيت المنافقين أي رأيتهم وهم المنافقون - جاء بالظاهر بدل الضمير ليبين حالهم وحال أمثالهم بالنص ويبني عليه ما بعده وهو أثره - يصدون عنك صدوداً أي يعرضون عنك ويرغبون عن حكمك إعراضاً متعمداً منهم. وهو هنا من «صد» اللازم. والآية ناطقة بأن من صد وأعرض عن حكم الله ورسوله عمداً ولا سيما بعد دعوته إليه وتذكيره به فإنه يكون منافقاً لا يعتد بما يزعمه من الإيمان وما يدعيه من الإسلام، وهي حجة الله البالغة على المقلدين لبعض الناس فيما استبان حكمه في الكتاب والسنة ولا سيما إذا دعوا إليه ووعظوا به. قال الأستاذ الإمام: إن الحامل لهم على هذا الصدود هو اتباع شهواتهم وإفتهم للباطل، وعدو الحق يعرض عنه إعراضاً شديداً.

قال: ثم أراد تعالى أن يبين سخافتهم وجهلهم وعدم طاقتهم بالثبات على هذا

الصدود فقال: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ الخ أي لو عقلوا لالتزموا ما أظهروا قبوله من الإسلام وعملوا بمقتضى ما ادعوه من الإيمان لئتم لهم الاستفادة منه لأن العاقل يعلم أن تلك الحال التي اختاروا فيها التحاكم إلى الطاغوت لا تدوم لهم وأنه يوشك أن ينتقلوا منها فيقعوا في مصاب يضطرهم إلى الرجوع إلى النبي ﷺ ليكشفه عنهم وأن يعتذروا عن صدودهم بأنهم ما كانوا يريدون بالتحاكم إلى غير الرسول إلا إحساناً وتوفيقاً، كأنه يقول فكيف يفعلون إذا أطلعك الله على شأنهم في إعراضهم عن حكم الله والتحاكم إليه وتبين أن عملهم يكذب دعواهم الإيمان؟ إنهم إذا استحقون العقوبة والإذلال ليكونوا عبرة لغيرهم. وذهب أبو مسلم إلى أن في الآية بشارة بأن المنافقين سيقعون في مصيبة تفضح أمرهم، وتكشف سرهم، وهل يتوبون حينئذ ويجيئونك أم لا، ويقول غيره ليس المراد بذلك البشارة بشيء سيقع، وإنما هو بيان ناجز لأمرهم، وإيدان بمؤاخذتهم وإذلالهم، وإراءتهم أنهم سفهاء الأحلام، مستحقون لما يعاقبهم به النبي عليه السلام.

أقول: أشار الأستاذ رحمه الله تعالى في الدرس إلى اختلاف المفسرين في الآية وإنما تناقلوا الخلاف فيها لأنه روي عن بعض السلف فيها فهم شاذ فتبعه بعضهم فيه وهو قول الحسن أن قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ جملة معترضة بين ما قبلها وما بعدها والمعنى: رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً ثم جاؤك يحلفون بالله الخ أي إذا دعوا إلى ما أنزل الله وإليك يصدون عنك في غيبتك، ثم يجيئونك يعتذرون ويحلفون في حضرتك، فكيف إذا أصابتهم مصيبة أي كيف يكون حال تلك المصيبة والشدة. وقال الرازي أن الواحد قد اختار هذه الرواية، وأقول لا عجب إذا اختارها، وإن كان النظم الكريم يتبرأ منها، وقد خطرت في بال من هو أحسن منه فهماً للكلام، وهل عشر متقدم عشرة ولم يعثر وراءه فيها كثير من المتأخرين لو تكلفا للعشار؟ ثم إن بعضهم حمل الكلام هنا على معنى الآيات الواردة في المنافقين عامة، وخلط بين الآيات الواردة في الوعد ببيان نفاقهم، وإغراء النبي ﷺ بعقابهم، وفي الذين يتخلفون منهم عن الخروج معه ﷺ إلى الجهاد ثم يعتذرون إليه بعد ذلك كما هو مفصل في سورة التوبة وسورة الأحزاب وكل ذلك من التوسع الذي يضيع معه المعنى المتبادر من الآية وهو:

فكيف يكون حال هؤلاء المنافقين أو حالهم وحال أمثالهم أو كيف يكون الشأن في أمرهم إذا أصابتهم مصيبة بسبب ما قدمت أيديهم أي ما عملوا من السيئات بباعث النفاق الظاهر، والخبث الباطن، فإن الأعمال السيئة تترتب عليها آثار سيئة، وتكون لها عواقب ضارة لا يمكن كتمانها، ولا يستغني صاحبها عن الاستعانة فيها بقومه وأولياء أمره، فالآية تنذر جميع المنافقين الذين يستخفون من الناس بأعمال النفاق

مبينة أن هذه الأعمال لا بد أن يترتب عليها بعض المصائب التي تفضح أمرهم وتضطرمهم إلى الرجوع إلى النبي والاعتذار له، والحلف على ذلك ليصدقه، فإنهم يشعرون بأنهم متهمون بالكذب. أو كيف تعاملهم في هذه الشدة أيها الرسول بعد علمك بما كان من صدودهم عنك، في وقت الاستغناء عنك، هل تعطف عليهم وتقبل قولهم إذا أصابتهم المصيبة التي يستحقونها بارتكاب أسبابها.

﴿ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ أي يخادعونك بالحلف بالله إنهم ما أرادوا بما عملوا من الصدود أو من الأعمال المنكرة والمعاصي التي ترتبت عليها المصيبة إلا إحساناً في المعاملة وتوفيقاً بينهم وبين خصمهم بالصلح أو الجمع بين منفعة الخصمين، وقالوا نحن نعلم أنك لا تحكم إلا بمرء الحق لا تراعي فيه أحداً فلم نر ضرراً في استمالة خصومنا بقبول حكم طواغيتهم والتوفيق بين منفعتنا ومنفعتهم.

سأل العليم الحكيم كيف تكون المعاملة في هذه الحال تمهيداً لبيان ما يجب العمل به وهو قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ من الكفر والحقد والكيد وتربص الدوائر بالمؤمنين ليظهروا عداوتهم. قال الأستاذ الإمام: والعبارة تدل على تعظيم الأمر أي فظاعته وكبره ولا يزال مثلها مستعملاً فيما يعظم شأنه من خير وشر ومسرة وحزن يقول الرجل لمن يحبه ويحفظ وده الله يعلم ما في نفسي لك، أي ويقول في العدو الماكر المخادع الله يعلم ما في قلبه. والمعنى أن ما في قلوب هؤلاء المنافقين كبير جداً لا يعرفه كما هو إلا الله تعالى ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أي اصرف وجهك عنهم ولا تقبل عليهم بالبشاشة والتكريم ﴿وَعِظْهُمْ﴾ ببيان سوء حالهم لهم إذا هم أصرروا على ما هم عليه ﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ يبلغ من نفوسهم الأثر الذي تريد أن تحدثه فيها.

أقول: أما الإعراض عنهم فهو يحدث في نفوسهم الهواجس والخوف من سوء العاقبة فإنهم لم يكونوا على يقين من أسباب كفرهم ونفاقهم ولا جازمين بما في نفوسهم من تكذيب الوحي ولذلك كانوا يحذرون أن تنزل سورة تنبئهم بما في قلوبهم، ويحسبون كل صيحة عليهم، فإذا رأوا من النبي ﷺ الإعراض عنهم وعدم الالتفات إلى أعدائهم المؤكدة بأيمانهم الكاذبة على خلاف عاداته مع أصحابه من الإقبال عليهم والبشاشة في وجوههم فإنهم يظنون الظنون: لعله عرف ما نسر في نفوسنا، لعل سورة نزلت نبأته بما في قلوبنا، لعله يريد أن يؤاخذنا بما في بواطننا. وهذه الظنون تعدهم للتأمل فيما يلقي عليهم من الوعظ وهو - كما تقدم في تفسير الجزء الثاني - النصيح والتذكير بالخير والحق على الوجه الذي يرق له القلب ويبعث على العمل.

وأما الأمر الثالث وهو: ﴿وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً﴾ فقيل معنى قوله: ﴿في أنفسهم﴾ في شأن أنفسهم كأن يذكر لهم من شأن أنفسهم في عقائدها وما تنطوي عليه سرائرها وما يترتب على تلك العقائد والسرائر، من الأعمال الدالة على أن الظاهر مرآة الباطن، ويبين لهم أن هذه الذبذبة لم تكن خيراً لهم فيما يهمهم من أمر دنياهم، لأنهم صاروا بها في اضطراب دائم، وهم ملازم، وهي شر لهم في آخرتهم، وقيل في أنفسهم معناه في السر دون الملام لأن الكلام في السر يبلغ من النفس ما لا يبلغه الكلام على مسمع من الناس فإن من تحدثه خالياً لا يشغله عن معنى حديثك ما يشغل غيره من ذهاب نفسه وراء تأثير حديثك في نفوس الناس الذين سمعوه: هل يحتقرونه به، هل يحدثون به غيرهم، ماذا ينبغي أن يفعل وأن يقول إذا قيل له فيه أو احتقر لأجله. قيل المعنى قولاً بليغاً في أنفسهم أي يغوص فيها ويبلغ غاية ما يُراد به منها، وهو الذي أشار إليه الأستاذ الإمام. وفيه تقديم معمول الصفة على الموصوف وهو جازع عند الكوفيين وكثيراً ما يرجح الأستاذ الإمام مذهبهم ولا سيما في الجواز واستعمال اللغة والبصريون لا يجيزونه إلا حيث يجوز تقديم العامل وتوسع بعضهم في الظروف. وقيل إن المراد بالقول البليغ أن يكون الوعظ بكلام بليغ وقيل هو أمر ثالث فالوعظ النصيح المتعلق بأمر الآخرة والقول البليغ ما يكون في أمر الدنيا ومعاملتهم فيها. وذكر بعضهم أن من بلاغة الكلام طوله وهو قول مردود.

وفي الآية شهادة للنبي ﷺ بالقدرة على الكلام البليغ وتفويض أمر الوعظ والقول البليغ إليه لأن الكلام يختلف تأثيره باختلاف أفهام المخاطبين وهي شهادة له بالحكمة ووضع الكلام في موضعه وهذا بمعنى إتياء الله تعالى نبيه داود الحكمة وفصل الخطاب وما أوتي نبي فضيلة إلا وأوتي مثلها خاتم النبيين (صلى الله وسلم عليه وعليهم أجمعين) وشهادة الله تعالى له في هذا المقام أكبر شهادة وإنما آتاه الله تعالى هاتين المزيتين على وجه الكمال بالنبوة والقرآن ولم يكن قبل النبوة مشهوراً بين قومه بالفصاحة والبلاغة وإن كان فصيحاً بليغاً لأن الله تعالى صرفه عن مظهر فصاحتهم وبلاغتهم وهو الشعر والخطابة والماتنة (المغالبة) في الأسواق والمجامع. وإنما صرف الله تعالى عن ذلك لتكون حجته في إعجاز القرآن بالبلاغة أظهر وأبعد عن الشبهة فلا يقولن قائل أنه تمرن على الكلام البليغ وزاوله الزمن الطويل حتى ارتقى فيه إلى هذه القمة العليا التي لا يطاول فيها. هذه هي حجتنا المؤيدة بسيرته الشريفة على أنه ﷺ لم يكن معدوداً قبل النبوة في بلغاء القوم بالشعر ولا الخطابة ولم يكن يحفل بمفاخراتهم ومماتاتهم فيها وإنما كان مشهوراً بالأمانة والفضيلة والصدق. وأما دليلنا على أن الحكمة العليا كالبلاغة العليا قد كمله الله تعالى بها بالنبوة أيضاً فنصوص القرآن، وسيأتي منها في هذه السورة قوله تعالى: ﴿وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ [النساء: ١١٢].

قال القاضي عياض في الشفاء: «وأما فصاحة اللسان وبلاغة القول فقد كان ﷺ من ذلك بالمحل الأفضل، والموضع الذي لا يجهل، سلاسة طبع، وبراعة منزع، وإيجاز مقطع، ونصاعة لفظ، وجزالة قول، وصحة معان، وقلة تكلف، أوتي جوامع الكلم، وخص ببدائع الحكم، وعلم السنة العرب، يخاطب كل أمة منها بلسانها، ويحاورها بلغتها، ويباريها في منزع بلاغتها، حتى كان كثير من أصحابه يسألونه في غير موطن عن شرح كلامه، وتفسير قوله، من تأمل حديثه وسبره، علم ذلك وتحققه، وليس كلامه مع قريش والأنصار وأهل الحجاز ونجد ككلامه مع ذي المعشار الهمداني وطهفة النهدي وقطن بن حارثة العليمي والأشعث بن قيس ووائل بن حجر الكندي وغيرهم من أقبال حضرموت وملوك اليمن» ثم أورد الشواهد على ذلك.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَأَسْتَفْكَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ قَوَّابًا رَجِيمًا ﴿٦٤﴾ فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾

الكلام متصل بما قبله متمم لسياق وجوب طاعة الله ورسوله والتشنيع علي من يرغب عن التحاكم إلى الرسول، ويؤثر عليه التحاكم إلى الطاغوت، وقال الأستاذ الإمام بعدما بين تعالى ما ينبغي للرسول مع أولئك المنافقين قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فهذا كالدليل على استحقاق أولئك المنافقين للمقت لأنهم لم يرضوا بحكم الرسول ﷺ. يقول إننا أرسلنا هذا الرسول على حكمنا وستتنا في الرسل قبله إننا لا نرسلهم إلا ليطاعوا بإذن الله تعالى، فمن صد عنهم وخرج عن طاعتهم أو رغب عن حكمهم كان خارجاً عن حكمنا وستتنا فيهم مرتكباً أكبر الآثام في ذلك. وقوله: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ للاحتراس لأن الطاعة في الحقيقة لله تعالى فهذا القيد من قيود القرآن المحكمة الذاهبة بظنون من يظنون أن الرسول يُطاع لذاته بلا شرط ولا قيد فهو عز وجل يقول إن الطاعة الذاتية ليست إلا لله تعالى رب الناس وخالقهم وقد أمر أن تُطاع فطاعتهم واجبة بإذنه وإيجابه.

أقول: قوله تعالى: ﴿مَنْ رَسُولٍ﴾ أبلغ استغراق النفي من أن يُقال: (وما أرسلنا رسولا) فكل رسول تجب طاعته، وإيجاب طاعة الرسل تشعر بأن الرسول أخص من النبي فالرسول لا بد أن يكن مقيماً لشريعة.

وفسر بعضهم الإذن بالإرادة وبعضهم بالأمر وبعضهم بالتوفيق والإعانة، وهو مما تجادل فيه الأشعرية والمعتزلة ولا مجال فيه للجدال، قال الراغب: الإذن في

الشيء إعلام بإجازته والرخصة فيه نحو: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾ أي بأرادته وأمره اهـ، وقوله بإرادته وأمره تفسير باللازم وإلا فالإذن في اللغة كالإذن والإيذان لما يعلم بإدراك حاسة الأذنين أي بالسمع فقوله ليطاع بإذن الله معناه بإعلامه الذي نطق به وحيه وطرق آذانكم، كقوله في الآية السابقة التي هي أم هذا السياق: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ وما صرف الرازي عن هذا المعنى البديهي إلا انصراف ذكائه للرد على الجبائي دون فهم الآية في نفسها بما تعطيه اللغة الفصحى.

واستدل بالآية على عصمة الأنبياء ووجهه أننا مأمورون بطاعتهم مطلقاً فهي واجبة، ولو أتوا بمعصية لكننا مأمورين بطاعتهم فيها فتكون بذلك واجبة قد فرضنا أنها معصية محرمة فيلزم توارد الإيجاب والتحريم على الشيء الواحد وهو جمع بين الضدين بمعنى النقيضين. وفي هذا الاستدلال نظر فإن الآية تدل على وجوب طاعتهم فيما يأمرون أو يحكمون به الممتنع أن يحكموا أو يأمرُوا بخلاف ما أنزله الله تعالى عليهم. وأما أفعالهم التي لم يأمرُوا ولم يحكموا بها فلا تدل الآية على وجوب اتباعهم فيها وإن كانت من أكبر الطاعات في نفسها كالتهدد الذي كان مفروضاً على نبينا ﷺ دون المؤمنين، ومنها خصائص كتعدد الزوجات الذي أبيح له منه ما لم يباح لغيره. ومن أوامره وأحكامه ما يكون بالاجتهاد إذا لم يكن في الواقعة أو الدعوى وحى منزل، ولم يقولوا بعصمة الأنبياء من الخطأ في الاجتهاد وإنما قالوا إن الله تعالى لا يقرهم على الخطأ فيه بل يبين لهم الحق فيه وقد يعاتبهم عليه كما وقع لنبينا ﷺ في مسألة أسرى بدر ومسألة الإذن لبعض المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك، ولكن الخطأ في الاجتهاد ليس من المعصية في شيء فهو لا ينافي العصمة لأن المعصية هي مخالفة ما أمر الله تعالى به أو نهى عنه.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ أي ولو أن أولئك الذين رغبوا عن حكمك إلى حكم الطاغوت عند ظلمهم لأنفسهم بذلك: ﴿جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ﴾ من ذنبهم وندموا أن اقترفوه وحسنت توبتهم ﴿وَأَسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ﴾ أي دعا الله أن يغفر لهم ﴿لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ أي لتقبل الله توبتهم على هذا الوجه أتم القبول وأكملة وتغمدهم برحمته وغمرهم بإحسانه لأنه تعالى يقبل التوبة النصوح كثيراً مهما عاد صاحبها ورحمته وسعت كل شيء.

هذا هو معنى صيغة المبالغة في تواب رحيم. وإنما قرن استغفارهم الذي هو عنوان توبتهم باستغفار الرسول ﷺ لأن ذنبهم هذا لم يكن ظلماً لأنفسهم فقط لم يتعد شيء منه إلى الرسول فيكفي فيه توبتهم بل تعدى إلى إيذاء الرسول من حيث إنه رسول له وحده الحق في الحكم بين المؤمنين به فكان لا بد في توبتهم وندمهم على ما صدر منهم أن يظهروا ذلك للرسول ليصفح عنهم فيما اعتدوا به على حقه، ويدعو

الله تعالى أن يغفر لهم إعراضهم عن حكمه، ومن هذا البيان تعرف نكته وضع الاسم الظاهر موضع الضمير إذ قال: ﴿واستغفر لهم الرسول﴾ ولم يقل: «واستغفرت لهم» فإن حقه عليهم أن يتحاكموا إليه إنما كان له بأنه رسول الله وأنه مأمور بأن يحكم بين الناس بما أراه الله في وحيه وما هداه إليه في اجتهاده. ولو أنهم اعتدوا في معصيتهم على حقوقه الشخصية كأكل شيء من ماله بغير حق لقال: «واستغفرت لهم» فإن التوبة عن المعاصي المتعلقة بحقوق الناس لا تكون مقبولة ولا صحيحة إلا بعد استرضاء صاحب الحق.

وجعل بعض المفسرين نكته وضع الظاهر موضع الضمير إجلال منصب الرسالة والإيدان بقبول استغفار صاحب هذا المنصب الشريف وعدم رد شفاعته والظاهر ما قلناه والمنصب هو هو في شرفه وعلوه، ولكن الله لا يغفر للمنافقين إذا لم يتوبوا وإن استغفر لهم الرسول لأن الله تعالى قال له فيهم: ﴿استغفر لهم أولاً تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [التوبة: ٨٠] والآية ناطقة بأن التوبة الصحيحة تكون مقبولة حتماً إذا كملت شرائطها، وظاهر الآية أن منها أن تكون عقب الذنب كما يدل الشرط والعطف بالفاء وهو بمعنى «ثم يتوبون من قريب» وتقدم تفسيره. وذكر الأستاذ الإمام أنه تعالى سمي ترك طاعة الرسول ظلماً للأنفس أي إفساداً لمصلحتها لأن الرسول هاد إلى مصالح الناس في دنياهم وآخرتهم، وهذا الظلم يشمل الاعتداء والبغي والتحاكم إلى الطاغوت وغير ذلك. والاستغفار هو الإقبال على الله وعزم التائب على اجتناب الذنب وعدم العود إليه مع الصدق والإخلاص لله في ذلك. وأما الاستغفار باللسان عقب الذنب من دون هذا التوجه القلبي فليس استغفاراً حقيقياً.

أقول: يعني أن ما اعتاده الناس من تحريك اللسان بلفظ «أستغفر الله» لا يعد طلباً للمغفرة لأن الطلب الحقيقي ينشأ عن الشعور بالحاجة إلى المطلوب فلا بد أن يشعر القلب أولاً بألم المعصية وسوء مغبتها، وبالحاجة إلى التزكي من دنسها، ولا يكون هذا إلا بما ذكر الأستاذ من التوجه القلبي إلى الله بالصدق والإخلاص والعزم القوي على اجتناب سبب هذا الدنس وهو المعصية، وكيف يكون متألماً من القدر الحسي من ألفه وعرض بدنه له إذا طلب غسله باللسان، وهو لا يترك الالتياث به ولا يدنو من الماء.

وقال في استغفار الرسول: أنكم تعلمون أن مشاركة الناس بعضهم لبعض في الدعاء مسنونة وإن من سنته تعالى أن يتقبل من الجماعة بأسرع مما يتقبل من الواحد فدعاء الجماعة أرجى للإجابة وإن كان كل داع موعوداً بالاستجابة. وحقيقة الدعاء إظهار العبودية والخضوع له تعالى، والإجابة التي وعد بها هي الإثابة وحسن الجزاء

فمتى أخلص الداعي أجاب الله دعاءه سواء كان بإعطائه ما طلب أو بغير ذلك من الأجر والثواب، وإنما كانت المشاركة في الدعاء أرجى للقبول لأن الداعين الكثيرين لشخص يؤدون هذه العبادة بسببه أي أن ذنبه يكون هو السبب في شعورهم وإحساسهم كلهم بالحاجة إلى الله تعالى والخضوع له والاتحاد المرضي عنده فكان حاجته حاجتهم كلهم. فإذا كان الرسول ﷺ هو الداعي والمستغفر لأولئك التائبين من ظلمهم لأنفسهم مع استغفارهم هم فذلك من اشترك قلبه الشريف مع قلوبهم بالحاجة إلى تطهير الله لهم من دنس الذنب وطلب النجاة من عقوبته وناهيك بقرب الرسول ﷺ من ربه والرجاء في استجابة دعائه.

وأما اشتراط استغفار الرسول إلى استغفارهم فمعناه أن توبتهم لا تتحقق إلا إذا رضي عن توبتهم رضاً كاملاً بحيث يشعر قلبه الرحيم بالمؤمنين بحاجتهم إلى المغفرة لصحة توبتهم وإخلاصهم فذنبهم ذلك لا يغفر إلا بضم استغفاره ﷺ إلى استغفارهم وليس كل ذنب كذلك بل يكتفي في سائر الذنوب بتوبة العبد المذنب حيث كان والإخلاص لله تعالى اهـ.

أقول: وقد بينا الفرق بين هذا الذنب وغيره من الذنوب ومنه يعلم بعد من قاس كل ذنب على ذنب الرغبة عن التحاكم إلى الرسول ﷺ وإيثار التحاكم إلى الطاغوت، وقاس كل مذنب بعد وفاة الرسول ﷺ على من أعرض عن حكمه في حياته، فجعل مجيء كل مذنب إلى قبره الشريف واستغفاره عنده كمجيء من أعرضوا عن حكمه في حياته تائبين متسغرين ليعفو عن حقه عليهم ويستغفر لهم.

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ هذه الآية متصلة بما قبلها أشد الاتصال والسياق محكم متسق وإن ذكروا أسباباً خاصة لنزولها، أقسم الله تعالى بربوبيته لرسوله ﷺ مخاطباً له في ذلك خطاب التكريم، ومن المعهود في اللغة أن مثل هذا القسم يعد تكريماً وقد كانت عائشة تقسم برب محمد ﷺ فلما غضبت مرة أقسمت برب إبراهيم ﷺ فكلما النبي ﷺ في ذلك بعد رضاها فقالت: إنما أهجر اسمك. أقسم تعالى بأن أولئك الذين رغبوا عن التحاكم إليه ﷺ وأمثالهم وهم من المنافقين الذين يزعمون الإيمان زعماً كما تقدم لا يؤمنون إيماناً صحيحاً حقيقياً وهو إيمان الإذعان النفسي إلا بثلاث.

الأولى: أن يحكموا الرسول ﷺ فيما شجر بينهم أي في القضايا التي يختصمون فيها ويشتجرون فلم يتبين الحق فيها لهم، أو لم يعترف به كل منهم، بل يذهب كل مذهباً فيه، فمعنى شجر اختلف واختلط الأمر فيه. قيل إن الشجر (مصدر شجر) والتشاجر والاشتجار مأخوذ من الشجر الملتف المتداخل بعضه في بعض، - وقال

بضعهم بل سمي الشجر شجراً لاشتجار أغصانه وتداخلها - وقيل من الشجار (ككتاب) وهو خشب الهودج لاشتباك بعضه في بعض، وقيل من الشجر (بالفتح) وهو مفتوح الفم لكثرة الكلام في الأمور التي يقع النزاع فيها، وكل هذه المعاني مناسبة، وتحكيمة تفويض أمر الحكم إليه.

الثانية: قوله: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ﴾ الحرج الضيق والقضاء الحكم وزعم بعض المستشرقين من الأفرنج أن لفظ القضاء لم يكن مستعملاً في صدر الإسلام الأول بمعنى الحكم وهذا من دعاويهم التي يتجرؤون عليها من غير استقصاء ولا علم. والمعنى ثم تدعن نفوسهم لقضائك وحكمك فيما شجر بينهم بحيث لا يكون فيها ضيق ولا امتعاض من قبوله والعمل به. ولما كان الإنسان لا يملك نفسه أن يسبق إليها الألم والحرج إذا خسرت ما كانت ترجو من الفوز، والحكم لها بالحق المختصم فيه، عفا الله تعالى عن الحرج يفاجيء النفس عند الصدمة الأولى وجعل هذا الشرط على التراخي فعطفه بشم، والمؤمن الكامل الإيمان ينشرح صدره لحكم الرسول من أول وهلة لعلمه أنه الحق وأن الخير له فيه والسعادة في الإذعان له، فإذا كان في إيمانه ضعف ما ضاق صدره عند الصدمة الأولى، ثم يعود على نفسه بالذكرى وينحي عليها باللوم حتى تخشع وتنشرح بنور الإيمان وإيثار الحق الذي حكم به الرسول ﷺ على الهوى، وقيل المراد بنفي وجدان الحرج عدم الشك في حقيقة الحكم بأن يكون موقناً بأنه قضاء بمر الحق الذي لا شبهة فيه، قال هذا من قاله وهو خلاف المتبادر لأن وجدان القلب لا يتعلق به التكليف وقد علمت ما هو الصواب.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ التسليم هنا الانقياد بالفعل وما كل من يعتقد حقيقة الحكم ولا يجد في نفسه ضيقاً منه ينقاد له بالفعل وينفذه طوعاً وإن لم يخش في ترك العمل به مؤاخذه في الدنيا.

واستدلوا بالآية على عصمة النبي ﷺ من الخطأ في الحكم وغيره وذهب الرازي إلى عدم معارضة هذا بفتواه في أسرى بدر وما في معناه مما عاتبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله: ﴿عبس وتولى﴾ [عبس: ١] الخ، وقوله: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ [التحریم: ١] وأحال على تأويله لهذه الآيات في مواضعها. ولا شك في عصمته ﷺ في الحكم بمعنى أنه لا يحكم إلا بالحق بحسب صورة الدعوى وظاهرها لا بحسب الواقع في نفسه لأن الحكم في شريعته على الظاهر والله يتولى السرائر.

وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي فليحل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من

النار فليأخذها أو ليتركها»^(١) رواه الجماعة كلهم مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأصحاب السنن الأربعة من حديث أم سلمة . وقال ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(٢) رواه مسلم والنسائي عن رافع بن خديج . وفي معناه: «إنما أنا بشر وإن الظن يخطيء ويصيب ولكن ما قلت لكم قال الله فلن أكذب على الله»^(٣) رواه أحمد وابن ماجه عن طلحة وصححوه . ولأجل هذه الأحاديث كانوا يسألونه إذا أمر بأمر لم يظهر لهم أنه الرأي هل هو عن وحي أو رأي فإن كان عن وحي أطاعوا وسلموا تسليماً، وإن كان رأياً ذكروا ما عندهم وربما رجع إلى رأيهم كما فعل يوم بدر . فيالله ما أكمل هديه وما أجمل تواضعه صلى الله عليه وعلى آله وأولئك الصحب الكاملين .

واستدلوا بالآية أيضاً على أن النص لا يعارض ولا يخصص بالقياس فمن بلغه حديث الرسول ﷺ ورده بمخالفة قياسه له فهو غير مطيع للرسول ولا ممن تصدق عليه الخصال الثلاث المشروطة في صحة الإيمان بنص الآية، ومخالفة نص القرآن بالقياس أعظم جرماً وأضل سبيلاً .

وتدل الآية بالأولى على بطلان التقليد فمن ظهر له حكم الله أو حكم رسوله في شيء وتركه إلى قول الفقهاء الذين يتقلد مذهبهم كان غير مطيع لله ولرسوله كما أمر الله عز وجل ، وإذا قلنا إن للعامي أن يتبع العلماء فليس المعنى أنه يتخذهم شارعين ويقدم أقوالهم على أحكام الله ورسوله المنصوصة وإنما يتبعهم بتلقي هذه النصوص عنهم والاستعانة بهم على فهمها لا في آرائهم وأقيستهم المعارضة للنص . مثال ذلك أن بعض الفقهاء يقول إن حكم الحاكم على الظاهر والباطن فإذا حكم لك بما تعلم أنه ليس لك صار حلالاً لك أن تأكله، ونص الحديث المتفق عليه الذي أوردناه آنفاً أن من قضي له بحق أحد بناء على ظاهر الدعوى وهو يعلم أنه ليس بصاحب هذا الحق فإنما هي قطعة من النار إذا أخذها . فمن بلغه الحديث واعتقد صحته ولم يعارضه عنده نص يرجح عليه أو ينسخه بالدليل لا بالاحتمال، وبقي مقلداً لقول ذلك الفقيه يستحل ما يحكم له به من حق غيره كان غير مطيع لله ولرسوله ولا متصفاً بالخصال التي تتوقف عليها صحة الإيمان .

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٧ ، والأحكام باب ٢٠ ، والحيل باب ١٠ ، ومسلم في الأفضية حديث ٤ ، وأبو داود في الأفضية باب ٧ ، والترمذي في الأحكام باب ١١ ، والنسائي في القضاة باب ١٣ ، ٣٣ ، وابن ماجه في الأحكام باب ٥ ، ومالك في الأفضية حديث ١ ، وأحمد في المسند ٦ / ٢٠٣ ، ٢٩٠ ، ٣٠٨ ، ٣٢٠ .

(٢) أخرجه مسلم في الفضائل حديث ١٤٠ .

(٣) أخرجه ابن ماجه في الرهون باب ١٥ ، وأحمد في المسند ١ / ١٦٣ .

قال الأستاذ الإمام: قوله تعالى فلا وربك الخ تفريع على ما سبقه وهو نفي وإبطال لظن الظانين أنهم بمجرد محافظتهم على أحكام الدين الظاهرة يكونون صحيحي الإيمان مستحقين للنجاة من عذاب الآخرة وللغفران بشواحبها، لا وربك لا يكونون مؤمنين حتى يكونوا موقنين في قلوبهم مدعنين في بواطنهم، ولا يكونون كذلك حتى يحكموك فيما شجر واختلط بينهم من الحقوق، ثم بعد أن تحكم بينهم لا يجدوا في أنفسهم الضيق الذي يحصل للمحكوم عليه إذا لم يكن خاضعاً للحكم في قلبه، فإن الحرج إنما يلزم قلب من لم يخضع. ذلك بأن المؤمن لا ينازع أحداً في شيء إلا بما عنده من شبهة الحق فإذا كان كل من الخصمين يرضى بالحق متى عرفه وزالت الشبهة عنه كما هو شأن المؤمن فحكم الرسول يرضيهما ظاهراً وباطناً لأنه أعدل من يحكم بالحق.

أقول أما ما ذكره في أسباب نزول الآية فقد أورد السيوطي منه في لباب النقول ما رواه الأئمة الستة: (أي البخاري ومسلم وأصحاب السنن الأربعة) عن عبد الله بن الزبير قال خاصم الزبير رجلاً من الأنصار في شراج الحرة^(١) فقال النبي ﷺ: «اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك» فقال الأنصاري: يا رسول الله إن كان ابن عمك؟ فتلون وجهه ثم قال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر ثم أرسل الماء إلى جارك»^(٢)، واستوعب للزبير حقه وكان أشار عليهما بأمر لهما فيه سعة، قال الزبير فما أحسب هذه الآيات إلا أنزلت في ذلك: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن المسيب أنها أنزلت في الزبير بن العوام وحاطب بن أبي بلتعة اختصما في ماء فقضى النبي ﷺ أن يسقي الأعلى ثم الأسفل. وهذه عين الرواية الأولى مختصرة وفيها جزم بأن الآية نزلت في هذه الواقعة والصواب أن هذا اجتهاد من الرواة لانطباق الآية على الرواية.

﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ
وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَبِيئًا ﴿٦٦﴾ وَإِذَا لَأَتَيْنَهُمْ مِن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا
﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾

الكلام متصل بما سبق والسياق لم ينته والمروي عن ابن عباس ومجاهد أن قوله

(١) الشراج: جمع شرجة، وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل، والحرة أرض بظاهر المدينة ذات حجارة سوداء.

(٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٤، باب ١٢، والصلح باب ١٢، والمساقاة باب ٦ - ٧، ومسلم في الفضائل حديث ١٢٩، وأبو داود في الأقضية باب ٣١، والترمذي في الأحكام باب ٢٦، وتفسير سورة ٤، باب ١٣، وابن ماجه في المقدمة باب ٢، والرهون باب ٢، والنسائي في القضاة باب ١٩، ٢٧، وأحمد في المسند ١/١٦٦، ٥/٤.

تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَذَّبْنَا عَلَيْهِمْ إِنْ أَقْتَلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ عائد للمنافقين الذين سبق القول فيهم ومن كان مثلهم فله حكمهم، إذ الأحكام ليست منوطة بذوات المكلفين وشخصهم بل بصفاتهم وأعمالهم، أي لو أمرناهم بقتل أنفسهم أي بتعريضها للقتل المحقق أو المظنون ظناً راجحاً وقيل قتلها هو الانتحار كما قيل مثل هذا في أمر بني إسرائيل بقتل أنفسهم توبة إلى ربهم من عبادة العجل. أو قلنا لهم اخرجوا من دياركم أي أوطانكم وهاجروا إلى بلاد أخرى ﴿مَا فَعَلُوهُ﴾ أي المأمور به من القتل والهجرة من الوطن ﴿إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ هذه قراءة الجمهور، وقرأ ابن عامر «قليلاً» بالنصب قالوا وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك. وهما لغتان للعرب وإعرابهما ظاهر.

بين الله تعالى لنا أن المؤمن الصادق هو من يطيع الله تعالى ورسوله ﷺ في المنشط والمكروه والسهل والشاق، ولو قتل النفس والخروج من الدار، وهما متقاربان لأن الجسم دار الروح والوطن دار الجسم، وأن المنافق هو من يعبد الله على حرف واحد وهو ما يوافق هواه وغرضه فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة، وأنه قلما يوجد في أولئك المنافقين من يصبر على نار الفتنة رياء وتقية فيطيع فيما يكتب عليه ولو كان التعرض للقتل، والجلاء عن الوطن والأهل.

وقيل إن الكلام في جملة المكلفين من الناس والمعنى أن الإنسان خلق ضعيفاً كما تقدم في آية (٢٧) من هذه السورة فلو كتبنا عليهم ما يشق احتماله كقتل الأنفس والخروج من الوطن لعصى الكثير منهم ولم يطع إلا القليل وهم أصحاب العزائم القوية الذين يؤثرون رضوان الله على حظوظهم وشهواتهم، ولكننا لم نكتب عليهم ذلك كما كتبناه على بني إسرائيل من قبلهم بل أرسلنا خاتم رسلنا بالحنيفية السمحة، التي تجمع لهم بين حسنة الدنيا وحسنة الآخرة، فلا عذر لهم بالضعف البشري إن عصوا الرسول، واتبعوا الطاغوت، وإنما ظلموا بذلك أنفسهم.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ﴾ من الأوامر والنواهي المقرونة بحكمها وبيان فائدتها، والوعد والوعيد لمن عمل بها ومن صد عنها، ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ في حفظ مصالحهم، واعتزاز أنفسهم بارتقاء أمتهم، وفي عاقبة أمرهم وآخرتهم، ﴿وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا﴾ لهم في أمر دينهم. التثبيت التقوية بجعل الشيء ثابتاً راسخاً، وإنما كان العمل وإتيان الأمور الموعوظ بها في الدين يزيد العامل قوة وثباتاً لأن الأعمال هي التي يكون بها العلم الإجمالي المبهم تفصيلاً جلياً، وهي التي تطبع الأخلاق والملكات في نفس العامل، وتبدد المخاوف والأوهام من نفسه، مثال ذلك أن بذل المال في سبيل الله تعالى بأعمال البر آية من أقوى آيات الإيمان، وقربة من أكبر

أسباب السعادة والرضوان، فمن آمن بذلك ولم يعمل به لا يكون علمه بمنافعه وفوائده له وللأمة والملة إلا ناقصاً، وكلما اعتنّ له سبب من أسباب البذل، تحداه في نفسه طائفة من أسباب الإمساك والبخل، كالخوف من الفقر والإملاق، أو نقصان ماله عن مال بعض الأقران، أو تعليل النفس بادخار ما احتيج إلى بذله الآن، ليوضع فيما هو خير وأنفع في مستقبل الزمان، فإذا هو اعتاد البذل صار السخاء خلقاً له، لا يشنيه عنه وسواس ولا خوف، واتسعت معرفته بطرق منافعه، ووضع المال في خير مواضعه.

وقال الأستاذ الإمام: لكان خيراً لهم في مصالحتهم، وأشدّ تثبيتاً لهم في إيمانهم، فإن الامتثال إيماناً واحتساباً يتضمن الذكرى وتصور احترام أمر الله والشعور بسلطانه، وإمرار هذه الذكرى على القلب عند كل عمل مشروع يقوي الإيمان ويثبته، وكلما عمل المرء بالشريعة عملاً صحيحاً انفتح له باب المعرفة فيها، بل ذلك مطرد في كل علم.

أقول وذكر الرازي في التثبيت ثلاثة أوجه:

- ١ - إن ذلك أقرب إلى ثباتهم واستمرارهم لأن الطاعة تدعو إلى مثلها.
- ٢ - إن ذلك يكون أثبت في نفسه لأنه حق، والحق ثابت باق والباطل زائل.
- ٣ - إن الإنسان يطلب الخير أولاً فإذا حصله طلب أن يكون الحاصل ثابتاً باقياً، فقوله تعالى: ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ إشارة إلى الحالة الأولى، وقوله: ﴿وَأَشَدُّ تَثْبِيثًا﴾ إشارة إلى الحالة الثانية.

ومن مباحث اللفظ في كيفية الأداء اختلاف القراء في «أن» و «أو» من قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا﴾ قرأ أبو عمرو ويعقوب بكسر نون «أن» وضم واو «أو» وعاصم وحمزة بكسرهما والباقون بضمهما وهما لغتان. فأما الكسر فهو الأصل في التخلص من التقاء الساكنين عند النحاة وأما الضم فاجراؤهما مجرى الهمزة المتصلة بالفعل تنقل حركة ما بعدها إليها، وأما قراءة أبي عمرو فجمع بين طريقتي العرب في ذلك من قبيل التلفيق. ومنها أن قوله تعالى: ﴿مَا فَعَلُوهُ﴾ يعود ضميره إلى القتل والخروج وأفرد الضمير لأن الفعل جنس واحد أو بتأويل ما ذكر.

﴿وَإِذَا لَأَتَيْنَهُمْ مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾ «إذا» حرف جواب وجزاء ولذلك ذكر في الكشف أنها هنا جواب لسؤال مقدر كأنه قيل ماذا يكون من هذا الخير العظيم والتثبيت فاجيب هو أن نؤتيهم أي نعطيهم أجراً عظيماً الخ ﴿وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ قيل إن هذا الصراط عبارة عن دين الحق وقيل هو موطن من مواطن القيامة، وقال الأستاذ الإمام: الصراط المستقيم هنا هو طريق العمل الصالح على الوجه الصحيح

وأقول إن هذه الهداية الرابعة التي شرحها الأستاذ في تفسير سورة الفاتحة والصراط هنا هو الصراط هناك صراط الذين أنعم عليهم المذكورين في الآية التالية. غير المغضوب عليهم ولا الضالين. وصرح بذلك في تفسير الآية:

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا ﴿٧٠﴾﴾

الصراط المستقيم في الآية السابقة هو الصراط الذي سار عليه عباد الله المصطفون الأخيار الذين أنعم الله عليهم بمعرفة الحق واتباعه وعمل الخيرات واجتناب الفواحش والمنكرات وهم الأصناف الأربعة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ الخ وكان الظاهر بادي الرأي أن يقال: ولهديناهم صراطاً مستقيماً، صراط أولئك الذين أنعم الله عليهم. أو فكانوا مع الذين أنعم الله عليهم، أو ما هو بهذا المعنى. ولكن أعيد ذكر طاعة الله ورسوله لأنه هو الأصل المراد في السياق الذي تكون سعادة مصحبة من أنعم الله عليهم جزاء له. أي إن كل من يطيع الله تعالى ورسوله ﷺ على الوجه المبين في الآيات من قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ إلى قوله: ﴿ولهديناهم صراطاً مستقيماً﴾.

فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ وما قيل من أن الطاعة تصدق بامثال أمر واحد مرة واحدة وما يبني عليه من الجواب هو مما اعتادوه من اختراع الإيرادات والأجوبة عنها وإن كان السياق يأبأها فهذه الطاعة هي التي يدخل فيها إثارة حكم الله ورسوله على حكم الطاغوت من أهل الأهواء، وهي التي علمنا بها أن العمل من أركان الإيمان الصحيح أو شرط له لتوقفه على الإذعان في الظاهر والباطن لحكم الله ورسوله بحيث لا يكون في نفس المؤمن حرج منه ويسلم له تسليماً، ويدخل في ذلك امثال أمر الله ورسوله ولو في تعريض النفس للقتل والخروج من الديار والأوطان.

ذهب بعض المفسرين إلى أن الصديقين والشهداء والصالحين أوصاف متداخلة لموصوف واحد فالمؤمنون الكاملون فريقان الأنبياء والمتصفون بالصفات الثلاثة وهذا وجه ضعيف. والصواب المغايرة بينهم كما هو ظاهر العطف على ما في صفاتهم من العموم والخصوص. وقد اختلفوا في تعريفهم وهاك ما لا كلفة فيه ولا جناية على اللغة.

الصديقون: جمع صديق، وهو من غلب عليه الصدق وعرف به كالكبير لمن غلب عليه السكر. قال الراغب: الصديق من كثر منه الصدق وقيل بل يقال لمن لا يكذب قط وقيل لمن لا يتأتى منه الكذب لتعوده الصدق، وقيل بل لمن صدق بقوله

واعتقاده وحقق صدقه بقوله . قال : ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً﴾ وقال - أي في المسيح - ﴿وأمه صديقة﴾ [المائدة: ٧٥] وقال : ﴿من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾ فالصديقون هم قوم ذُوْنِ الأنبياء في الفضيلة على ما بينت ذلك في الذريعة إلى مكارم الشريعة .

الأستاذ الإمام : الصديقون هم الذين زكت فطرتهم ، واعتدلت أمزجتهم ، وصفت سرائرهم ، حتى أنهم يميزون بين الحق والباطل والخير والشر بمجرد عروضه لهم ، فهم يصدقون بالحق على أكمل وجه ، ويبالغون في صدق اللسان والعمل ، كما نقل عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه بمجرد ما بلغته دعوة النبي ﷺ عرف أنها الحق وقبلها وصدق بها فصدق النبي في قوله وعمله أكمل الصدق ، ويليهِ في ذلك جميع السابقين الأولين فإنهم انقادوا إلى الإسلام بسهولة قبل أن تظهر الآيات وثمرات الإيمان تمام الظهور كعثمان بن عفان بن مظعون - وعد آخرين من السابقين - ودرجة هؤلاء قريبة من مرتبة النبوة بل الأنبياء صديقون وزيادة .

وأقول : ما نقلناه عن الراغب والأستاذ من كون الصديقية هي المرتبة التي تلي مرتبة النبوة في الكمال البشري قد صرح به كثير من العلماء وللغزالي كلام كثير فيه ولا غرو فالصدق في القول والعمل أس الفضائل ، كما أن الكذب والنفاق أس الرذائل ، واختار الأستاذ الإمام أخذ الصديق من التصديق وهو المبالغة في تصديق الأنبياء وكمال الإيمان بهم ، ولهذا كان أبو بكر رضي الله عنه صديقاً . وقد وردت الأحاديث الصحاح والتي دون الصحاح في تصديقه للنبي ﷺ حين كذبه الناس . وفي حديث ابن مسعود عند الديلمي أنه ﷺ قال : «ما عرضت الإسلام على أحد إلا كانت له نظرة غير أبي بكر فإنه لم يتلعثم» وعن ابن عباس عند أبي نعيم أنه ﷺ قال : «ما كلمت في الإسلام أحداً إلا أبى عليّ وراجعني الكلام إلا ابن أبي قحافة فإنه لم أكلمه في شيء إلا قبله وسارع إليه» وسندهما ضعيف .

وقد عدّ بعض المستشرقين على أبي بكر رضي الله عنه المسارعة إلى تصديق النبي ﷺ وعدم التلبث به ، وحسب أن ذلك من السذاجة وضعف الروية ، وينقض حسبانه كل ما عرف من سيرة أبي بكر في الجاهلية والإسلام فإنه كان من أجود الناس رأياً ، وأنفذهم بصيرة ، وأصحهم حكماً ، وأقلهم خطأ ، وإنما يعرف قيمة الصدق الصادقون ، وقدّر الشجاعة الشجعان ، وحقائق الحكمة الحكماء ، فلما كانت مرتبة أبي بكر قريبة من مرتبة النبي ﷺ في الصدق وتحري الحق وإيثاره على الباطل ، وإن ركب في سبيله الصعاب وتقحم في الأخطار ، كان السابق إلى تصديقه ، وبذل ماله ونفسه في نصره ، وقد سمي الله الدين صدقاً في قوله : ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ [الزمر: ٣٢] نعم إن الصادق يكون أسرع إلى تصديق غيره عادة ،

فإن كان بليداً أو ساذجاً غرّاً صدق غيره في كل شيء، وإن كان ذكياً مجرباً كأبي بكر لم يصدق إلا ما هو معقول. ومن كان كبير العقل قوي الحدس يدرك لأول وهلة ما لا يضل إليه غيره إلا بعد السنين الطوال، وكان أبو بكر من أعلم العرب بتاريخ العرب وأنسابها وأخلاقها وظهر أثر هذا في سياسته أيام خلافته ولا سيما في المرتدين ومانعي الزكاة، فلولاها لانتكث قتل الإسلام وغلبته عصبية الجاهلية، أفهكذا تكون السذاجة وضعف الرأي والروية؟ أم ذلك ما أملاه على ذلك المستشرق كره المخالف ووسوس به شيطان العصبية؟؟

الشهداء: جمع شهيد ويُن الرّازي أنه لا يجوز أن يراد بالشهيد هنا من قتله الكفار في الحرب لأن الشهادة مرتبة عالية عظيمة في الدين «وكون الإنسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله تعالى» ولأن المؤمنين يدعون الله تعالى أن يرزقهم الشهادة ولا يجوز أن يطلبوا منه أن يسلط عليهم الكفار يقتلونهم، ولأنه ورد إطلاق لفظ الشهيد على المبطلون والمطعون والغريق. قال: «فعلنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان، فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ [آل عمران: ١٨] ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث أنه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل، وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقال الأستاذ الإمام الشهداء هم الذين أمرنا الله تعالى أن نكون منهم في قوله: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] وهم أهل العدل والإنصاف الذين يؤيدون الحق بالشهادة لأهله بأنهم محقون، ويشهدون على أهل الباطل أنهم مبطلون، ودرجتهم تلي درجة الصديقين. والصدّيون شهداء وزيادة.

وأقول إن الشهادة التي تقوم بها حجة أهل الحق على أهل الباطل تكون بالقول والعمل والأخلاق والأحوال فالشهداء هم حجة الله تعالى على المبطلين في الدنيا والآخرة بحسن سيرتهم. وتقدم القول في ذلك في تفسير: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] من الجزء الثاني، وتفسير (٢: ١٤) من الجزء الرابع. ويروى عن سيدنا علي أنه قال إن الأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، ويتوهم أسرى الاصطلاحات، ورهائن القيود المستحدثات، أن حجج الله تعالى في الأرض هم علماء الرسوم حملة الشهادات، الذين حذقوا النقاش في العبارات، والجدل في

مصارعة الشبهات، وجمع النقول في تلفيق المصنفات، كلا إن حجج الله تعالى من الناس هم أعلام الحق والفضيلة، ومثل العدل والخير، فمنهم العالم المستقل بالدليل وإن سخط المقلدون، والحاكم المقيم للعدل وإن كثر حوله الجائرون، والمصلح لما فسد من الأخلاق والآداب وإن غلب المفسدون، والباذل لروحه حتى يقتل في سبيل الحق وإن حجم الجبناء والمرءون.

الصالحون: هم الذين صلحت نفوسهم وأعمالهم ولم يبلغوا أن يكونوا حججاً ظاهرين كالذين قبلهم لأنه ليس لهم من العلم والعمل المتعدي نفعه إلى غيرهم ما يحتاج به على المبطلين، والجائرين عن الصراط المستقيم، وقال الأستاذ الإمام: هم الذين صلحت أعمالهم في الغالب ويكفي أن تغلب حسناتهم على سيئاتهم وأن لا يصروا على الذنب وهم يعلمون.

هؤلاء الأصناف الأربعة هم صفوة الله من عباده وقد كانوا موجودين في كل أمة، ومن أطاع الله والرسول من هذه الأمة كان منهم، وحشر يوم القيامة معهم، لأنه وقد ختم الله النبوة والرسالة لا بد أن يرتقي في الأتباع إلى درجة أحد الأصناف الثلاثة: الصديقين والشهداء والصالحين ﴿وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ أي أن مرافقة أولئك الأصناف هي في الدرجة التي يرغب العاقل فيها لحسنها. وفي الكشاف أن في هذه الجملة معنى التعجب كأنه قيل ما أحسن أولئك رفيقاً، والرفيق كالصديق والخليط الصاحب، والأصحاب يرتفق بعضهم ببعض. واستعملت العرب الرفيق والرسول والبريد مفرداً استعمال الجمع أو الجنس ولهذا حسن الإفراد هنا، وقيل تقدير الكلام وحسن كل فريق من أولئك رفيقاً.

وهل يرافق كل فريق فريقه، إذ كان مشاكله وضريبه، أم يتصل كل منهم بمن فوقه ولو بعض الاتصال، الذي يكون في حال دون حال؟ الظاهر الثاني وهو ما يشير إليه التعبير بالفضل في الآية التالية.

روى الطبراني وابن مردويه بسند قال السيوطي لا بأس به عن عائشة قالت: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إنك لأحب إليّ من نفسي، وإنك لأحب إليّ من ولدي، وإنني لأكون في البيت فأذكرك فما أصبر حتى آتي فأنظر إليك، وإنني ذكرت موتي وموتك عرفت أنك إذا دخلت الجنة خشيت أن لا أراك. فلم يرد النبي ﷺ شيئاً حتى نزل جبريل بهذه الآية: ﴿ومن يطع الله والرسول﴾ وأخرج ابن أبي حاتم عن مسروق أن سبب نزولها قول الصحابة: يا رسول الله ما ينبغي لنا أن نفارقك فإنك لو قد مت لرفعنا فوقنا ولم نرك. وأخرج عن عكرمة قال أتى فتى النبي ﷺ فقال يا نبي الله إن لنا منك نظرة في الدنيا ويوم القيامة لا نراك فإنك في الجنة في الدرجات

العلی، فأنزل الله هذه الآية فقال له رسول الله ﷺ: «أنت معي في الجنة إن شاء الله تعالى» اهـ وهذه الروايات ضعيفة السند فإن كان لها أصل فالمراد أن الآية نزلت في سياقها المتصلة به بعد شيء من هذه الأسئلة.

وأما معنى هذه الروايات فيؤيده حديث أبي قرصانة مرفوعاً «من أحب قوماً حشره الله معهم» رواه الطبراني والضياء وعلم عليه في الجامع الصغير بالصحة، وفي معناه حديث أنس عن أحمد والشيخين وغيرهم «المرء مع من أحب»^(١) وقد يفر كثير من المنافقين والفساقين أنفسهم بدعوى محبة الله ورسوله، وإنما آية المحبة الطاعة والآية قد جعلت هذه المعية جزاء لطاعة. وفي آية أخرى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣٠] فراجع تفسيرها في الجزء الثاني.

﴿ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ﴾ في هذه العبارة وجهان أحدهما أن المعنى ذلك الذي ذكر من جزاء من يطيع الله ورسوله هو الفضل الكامل الذي لا يعلوه فضل فإن الصعود إلى إحدى تلك المراتب في الدنيا وما يتبعه من مرافقة أهلها وأهل من فوقها في الآخرة هو منتهى السعادة فيه يتفاضل الناس فيفضل بعضهم بعضاً وهو من الله تفضل به على عباده. وثانيهما أن المعنى ذلك الفضل الذي ذكر من جزاء المطيعين هو من الله تعالى. ويرى بعض الناس أن التعبير بلفظ الفضل يناهض أن يكون ذلك جزاء ويقتضي أن يكون زيادة على الجزاء. سمه جزاء أو لا تسمه هو من فضل الله تعالى على كل حال.

﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَٰلِمًا﴾ وكيف لا تقع الكفاية بعلمه بالأعمال وبدرجة الإخلاص فيها وبما يستحق العامل من الجزاء، وإرادته تعالى للجزاء الوفاق ولجزاء الفضل ولزيادة الفضل ذلك كله تابع لعلمه المحيط، فهو يعطي بإرادته ومشيتته، ويشاء بحسب علمه، فالتذكير بالعلم الإلهي في آخر السياق يشعرنا بأن شيئاً من أعمالنا ونياتنا لا يعزب من علمه، ليحذر المنافقون المراءون، لعلمهم يتذكرون فيتوبون، وليطمئن المؤمنون الصادقون، لعلمهم ينشطون ويزدادون.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُدُوءًا جَذَرَكُمُ فَأَنفِرُوا فُبَاتٍ أَوْ أُنْفِرُوا جَمِيعًا ﴿٧١﴾ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيَبُولَانَ فَإِنِ اصْبَبْتُمْ مَّصِيبَةً قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَلَئِنِ اصْبَبْتُمْ فَضْلًا

(١) روي الحديث بطرق وأسانيد متعددة. أخرجه البخاري في الأدب باب ٩٦، ومسلم في البر حديث ١٦٥، والترمذي في الزهد باب ٥٠، والدعوات باب ٩٨، والدارمي في الرقاق باب ٧١، وأحمد في المسند ١/٣٩٢، ١٠٤/٣، ١١٠، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٩٢، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٨، ٣٣٦، ٣٩٤، ١٠٧/٤، ١٦٠، ٢٣٩، ٢٤١، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٨، ٤٠٥.

مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾

الأستاذ الإمام: الكلام من أول السورة إلى قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾ في موضوع خاص وهو ما يكون بين الأهل والأقارب والأزواج واليتامى من المعاملات المالية والمصاهرة والإرث. والآيات من قوله: ﴿واعبدوا الله﴾ إلى هنا في مطالبة المؤمنين بالإخلاص في العبادة وحسن المعاملة بين الأقربين واليتامى والمساكين والجيران والأصحاب والأرقاء وسائر الناس، وأحكام بعض العبادات وبيان ما فيها من تثبيت النفس على الصدق في المعاملة، وضرب لهم فيها مثل اليهود الذين كان لهم كتاب يهتدون به ونهاهم أن يكونوا مثلهم وعلمهم كيف يعملون بأمرهم برد الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل وطاعة الله ورسوله وأولي الأمر منهم ورد ما يتنازعون فيه إلى الله ورسوله. وأكد أمر طاعة الرسول وبين حال المنافقين الذين يريدون التحاكم إلى الطاغوت. ولا شك أن المسلمين إذا عملوا بهذه الأحكام صلح حالهم فيما بينهم واستقامت أمورهم وصاروا متحدين متعاونين على الأعمال النافعة وحفظ الجامعة ووثق بعضهم بعض في التعاون على مصالحهم والدفاع عن حقيقتهم، فالغرض من هذه الوصايا انتظام شمل المسلمين وصلاح أمورهم الخاصة والعامة.

بعد بيان هذا أراد الله تعالى أن يوجه المسلمين إلى أمر آخر يلي اجتماعهم على عقيدة واحدة ومصالحة واحدة وانتظام شؤونهم وصلاح حالهم وهو ما يتم لهم به الأمن وحسن الحال بالنسبة إلى غيرهم. وذلك أنه كان للمسلمين عند التنزيل أعداء يناصبونهم ويفتنونهم في دينهم، والإنسان لا يتم له نظام في معيشته ولا هناء ولا راحة إلا بالأمنين كليهما الأمن الداخلي والأمن الخارجي، فلما أرشدنا الله إلى ما به أمننا الداخلي أرشدنا إلى ما به أمننا مع الخارجيين عنا المخالفين لنا في ديننا، وذلك إما بمعاهدات تكون بيننا وبينهم نطمئن بها على ديننا وأنفسنا ومصالحنا وإما باتقاء شرهم بالقوة، وهذه الآيات في بيان ذلك وهي كثيرة كما يأتي.

أقول كان الأظهر عندي أن يقال إن الله تعالى بين لنا أصل الحكومة الإسلامية في آية الأمانات والعدل، وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ الخ وكان قد بين لنا في هذه السورة كثيراً من مهمات الأحكام الدينية والشخصية والمدنية (كما يقال في عرف هذا العصر) ثم شدد النكير على من يرغب عن حكم غيره من أهل الطغيان، بعد هذا كله شرع يبين لنا بعض الأحكام الحربية والسياسية ويبين لنا الطريق الذي نسير عليه في حفظ ملتنا وحكومتنا المبنية على تلك الأصول المحكمة الحكيمة من الأعداء الذين يعتدون علينا فقال:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُدُوءًا حِذْرِكُمْ﴾ قال الراغب الحذر (بالتحريك) احتراز عن مخيف وقال عز وجل خذوا حذرکم أي ما فيه الحذر من السلاح وغيره. اهـ وظاهره التفرقة بين الحذر بالتحريك والحذر بكسر فسكون وفي لسان العرب أن الحذر والحذر الخيفة. ومن خاف شيئاً اتقاه بالاحتراس من أسبابه قال في الأساس: رجل حذر متيقظ محترز وحاذر مستعد. وقال الرازي: الحذر والحذر بمعنى واحد كالإثر والأثر والمثل والمثل يقال أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من الخوف كأنه جعل الحذر آتته التي يقي بها نفسه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف. ثم نقل عن الواحدي فيه قولين أحدهما أنه السلاح والثانية أن المعنى احذروا عدوكم والتحقيق ما قدمناه وهو أن الحذر الخيفة ويلزمه الاحتراز والاستعداد.

الأستاذ الإمام: الحذر والحذر الاحتراس والاستعداد لاتقاء شر العدو وذلك بأن نعرف حال العدو ومبلغ استعداده وقوته وإذا كان الأعداء متعددين فلا بد في أخذ الحذر من معرفة ما بينهم من الوفاق والخلاف وأن تعرف الوسائل لمقاومتهم إذا هجموا، وأن يعمل بتلك الوسائل. فهذه ثلاثة لا بد منها، وذلك أن العدو إذا انس غرة منا هاجمنا وإذا لم يهاجمنا بالفعل كنا دائماً مهددين منه، فإن لم نهدهد في نفس ديارنا كنا مهددين في أطرافها، فإذا أقمنا ديننا أو دعونا إليه عند حدود العدو فإنه لا بد أن يعارضنا في ذلك وإذا احتجنا إلى السفر إلى أرضه كنا على خطر. وكل هذا يدخل في قوله: «خذوا حذرکم» كما قال في آية أخرى ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم﴾ [الأنفال: ٦٠] الخ وعلى النفوس المستعدة للفهم أن تبحث في كل ما يتوقف عليه امثال الأمر من علم وعمل.

ويدخل في ذلك معرفة حال العدو ومعرفة أرضه وبلاده طرقها ومضايقتها وجبالها وأنهارها فإننا إذا اضطررنا في تأديبه إلى دخول بلاده فدخلناها ونحن جاهلون لها كنا على خطر، وفي أمثال العرب «قتلت أرض جاهلها» وتجب معرفة مثل ذلك من أرضنا بالأولى حتى إذا هاجمنا فيها لا يكون أعلم بها منا.

ويدخل في الاستعداد والحذر معرفة الأسلحة واتخاذها واستعمالها فإذا كان ذلك يتوقف على معرفة الهندسة والكيمياء والطبيعة وجر الأثقال فيجب تحصيل كل ذلك كما هو الشأن في هذه الأيام، ذلك أنه أطلق الحذر. أي ولا يتحقق الامتثال إلا بما تتحقق به الوقاية والاحتراز في كل زمن بحسبه. يريد رحمه الله تعالى أنه يجب على المسلمين في هذا الزمان اتخاذ أهبة الحرب المستعملة فيه من المدافع بأنواعها والبنادق والبوارج المدرعة وغير ذلك من أنواع السلاح وآلات الهدم والبناء وكذلك المناطيد الهوائية والطائرات. وأنه يجب تحصيل العلم بصنع هذه الأسلحة والآلات

وغيرها وما يلزم لها، والعلم بسائر الفنون والأعمال الحربية وهي تتوقف على ما أشار إليه من العلوم الآخر كتقويم البلدان وخرت الأرض.

قال: وقد كان النبي ﷺ والصحابة رضي الله تعالى عنهم عارفين بأرض عدوهم، وكان للنبي ﷺ عيون وجواسيس في مكة يأتونه بالأخبار ولما أخبروه بنقض قريش العهد استعد لفتح مكة. ولما جاء أبو سفيان لتجديد العهد ظنه أنهم لم يعلموا بنكثهم لم يفلح وكان جواب النبي ﷺ والصحابة له واحداً وقال أبو بكر لخالد يوم حرب اليمامة: حاربهم بمثل ما يحاربونك به السيف بالسيف والرمح بالرمح. وهذه كلمة جليلة، فالقول وعمل النبي وأصحابه كل ذلك دال على أن الاستعداد يختلف باختلاف حال العدو وقوته.

أقول: تعرض الرازي هنا لمسألة القدر وما عسى أن يقال من عدم نفع الحذر وكونه عبثاً قال: وعنه قال عليه الصلاة والسلام: «المقدور كائن والهم فضل» وقيل أيضاً: «الحذر لا يغني من القدر» فنقول إن صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فإنه يقال إذا كان الإنسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الإيمان وإن كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الإيمان والطاعة. فهذا يفضي إلى سقوط التكليف بالكلية. والتحقق في الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الأمر بالحذر أيضاً داخلاً في القدر فكان قول القائل: «أي فائدة في الحذر» كلاماً متناقضاً لأنه لما كان الحذر مقدراً فأي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر اهـ كلام الرازي.

أقول إن المسلمين قد ابتلوا بمسألة القدر كما ابتلي بها من قبلهم وقد شفي غيرهم من سم الجهل بحقيقتها فلم يعد مانعاً لهم من استعمال مواهبهم في ترقية أنفسهم وأمتهم ولما يشف المسلمون. وقد كشفنا الغطاء عن وجه المسألة غير مرة ولم نر بدأ مع ذلك من العود إليها في مثل هذا الموضوع لا لأن مثل الرازي ذكرها بل لأن المسلمين أمسوا أقل الناس حذراً من الأعداء حتى أن أكثر بلادهم ذهبت من أيديهم وهم لا يتوبون ولا يذكرون، ولا يتدبرون أمر الله في هذه الآية وما في معناها ولا يمثلون، ثم إنك إذا ذكرتهم يسلون في وجهك كلمة القدر ومثل الحديثين اللذين ذكرهما الرازي.

أما حديث المقدور كائن الخ فلا أذكر أنني رأيته في كتب المحدثين بهذا اللفظ ولكن روى البيهقي في الشعب والقدر مرفوعاً «لا تكثر همك ما قدر يكن وما ترزق يأتك» وهو ضعيف. وأما الحديث الثاني الذي عبر عنه بقوله: «وقيل أيضاً» فقد رواه الحاكم عن عائشة بلفظ «لا يغني حذر من قدر» وصححه وما أراه يصح وتساهل الحاكم في التصحيح معروف، والرازي ليس من رجال الحديث ولكنه رأى بالعقل أنه

مخالف للآية أو مضعف من تأثير الأمر فيها، وكيف يقول الله «خذوا حذرکم» ويقول رسوله أن الحذر لا ينفع لأن العبرة بالقدر الذي لا يتغير.

وإني على استبعادى لصحة الحديث وميلى إلى أنه من وضع المفسدين الذين أفسدوا بأس الأمة بأمثال هذه الأحاديث أقول إنه لا يناقض الآية فإن الله أمرنا بالحذر لندفع عنا شر الأعداء ونحفظ حقيقتنا لا لندفع القدر ونبطله، والقدر عبارة عن جريان الأمور بنظام تأتي فيه الأسباب على قدر المسببات، والحذر من جملة الأسباب فهو عمل بمقتضى القدر لا بما يضاده.

ثم فرع على أخذ الحذر ما هو الغاية له والمقصد منه أو المتمم له فقال: ﴿فَأَنْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ أَنْفِرُوا جَمِيعًا﴾ (النفر) الانزعاج عن الشيء وإلى الشيء كالفرع عن الشيء وإلى الشيء كما قال الراغب ومن الأول ﴿ولقد صرفنا في هذا القرآن ليعذروا وما يزيدهم إلا نفوراً﴾ [الإسراء: ٤١] وهم إنما ينفرون عن القرآن لا إليه ومن الثاني النفر إلى الحرب وفيه آيات. وكانوا إذا استنفروا الناس للحرب يقولون النفير النفير. (والثبات) جمع ثبة بضم ففتح وهي الجماعة المنفردة، والمعنى فانفروا جماعة في أثر جماعة بأن تكونوا فصائل وفرقاً وهو الذي يتعين إذا كان الجيش كثيراً أو كان موقع العدو يقتضي ذلك وهو الغالب، أو انفروا كلکم مجتمعين إذا قضت الحال بذلك، أو المعنى فانفروا سرايا وطوائف على قدر الحاجة أو نفيراً عاماً، ويجب هذا إذا دخل العدو أرضنا كما قال الفقهاء.

الأستاذ الإمام: النفر مستعمل في الخروج إلى الحرب وثبات جماعات ولا تتقيد الجماعة بعدد معين. وجميعاً يراد به جميع المؤمنين على الإطلاق وهذا على حسب حال العدو. وإن أخذ الحذر ليشمل مع ما تقدم كيفية سوق الجيش وقيادته وهو النفر. ولما كان هذا مما قد يتساهل فيه خصه بالذكر فأمر به بهذا التفصيل ولو لم يصرح به لكان الاجتهاد في أخذ الحذر مما قد يقف دونه فلا يصل إليه، وهو أن النفر على حسب الحاجة إلى مقاومة العدو وهو أن يرسل الجيش جماعات وفرقاً كما عليه العمل حتى الآن، فإذا احتيج في المقاومة إلى نفر جميع أفراد الأمة وخروجهم للجهاد وجب وهو قوله: «أو انفروا جميعاً» وليس المراد أن يكون النفر على كفتين الأولى أن يقسم الجيش إلى فرق وسرايا والثانية أن يسير خميساً واحداً، ليس هذا هو المراد وإنما المراد الأول.

قال: ويتوقف امتثال هذا الأمر على أن تكون الأمة كلها مستعدة دائماً للجهاد بأن يتعلم كل فرد من أفرادها فنون الحرب ويتمرنوا عليها بالعمل فيظهر أن المعافاة من الخدمة العسكرية ليست شرفاً بل هي إباحة لترك ما أوجبه الله في كتابه. أقول

ويدخل فيه اقتناء السلاح مع العلم بكيفية استعماله والتمرن على الرمي بالمدافع وببندق الرصاص في هذا الزمان، كما كانوا يتمرنون على رمي السهام، وقد قصر المسلمون في هذا وسبقهم إليه من يعيبونهم بأنهم أمة حربية، فصارت أمة السلام بدعواها قدوة لأمة الحرب في الحرب وآلاته. فيجب على الحكومة الإسلامية أن تقيم هذا الواجب بنفسها لا أن تبقى فيه عالة على غيرها، ويجب على الأمة أن تواتيها وتساعدتها عليه، وأن تلزمها إياه إذا هي قصرت فيه.

﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ يُبْطِئُ﴾ الخطاب لمجموع المؤمنين في الظاهر وفيهم المنافقون وضعاف الإيمان والجبناة وهم الأقل فالمنافقون يرغبون عن الحرب لأنهم لا يحبون بقاء الإسلام وأهله فيدافعوا عنه ويحموا بيضته، فكان هؤلاء يبطنون عن القتال ويبطنون غيرهم عن النفر إليه، والآخرون يبطنون بأنفسهم فقط. والتبطؤ يطلق على الإبطاء وعلى الحمل على البطء معاً، والبطء التأخر عن الانبعاث في السير.

قال الأستاذ: أي يبطؤ هو عن السير إبطاء لضعف في إيمانه والإتيان بصيغة التشديد للمبالغة في الفعل وتكراره وليس معناه أن يحمل غيره على البطء فإن الخطاب للمؤمنين وهذا لا يصدر عن مؤمن. ويقال في اللغة «بطأ» بالتشديد (لازم) بمعنى أبطأ وقد شرح الله حال هذا القسم من الضعفاء توبيخاً لهم وإزعاجاً إلى تطهير نفوسهم وتزكيتها فقال:

﴿فَإِنْ أَصَبْتُمْ مَعْصِيَةَ اللَّهِ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَوْ أَنَّهُمْ شَهِدُوا﴾ فشكره الله على عدم شهوده لتلك الحرب دليل على عدم إيمانه ﴿وَلَوْ أَنَّ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ﴾ كالظفر والغنيمة ﴿لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ أي ليقولن قول من ليس منكم، ولا جمعته مودة بكم، يا ليتني كنت معهم فأفوز بذلك الفضل فوزهم، فهو قد نسي أنه كان أحماً لكم، وكان من شأنه أن يخرج معكم، وما منعه أن يخرج إلا ضعف إيمانه، ثم إن تمنيه بعد الظفر أو الغنيمة لو كان معكم دليل على ضعف عقله وكونه ممن يشرون الحياة الدنيا بالآخرة وهم الذين تشير إليهم الآية التالية.

هذا ما اختاره الأستاذ الإمام في الآية وهو أحد قولين للمفسرين رجحوه يكون الخطاب للذين آمنوا ثم بقوله: «وإن منكم» ولم يقل فيكم ربما في معناه من قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض﴾ [التوبة: ٣٨] والقول الثاني أن هؤلاء المبطلين هم المنافقون لأن هذه الصفات لا تكون إلا لهم فإن المؤمن مهما كان ضعيف الإيمان لا يقول هذا القول عند مصيبة المؤمنين ولا يعد من نعم الله عليه أنه لم يكن معهم شهيداً، بل يستحي من الله عز

وجل ويلوم نفسه أن أطاعت داعي الجبن ويستغفر ربه من ذلك، ولا يكون شديد الشره والحرص على المشاركة في الفوز والغنيمة. فالآية في المنافقين سواء كان التبطيء فيها لازماً بمعنى الإبطاء أو متعدياً بمعنى حمل الناس عليه، وقد أسند الله تعالى كلا المعنيين إلى المنافقين في عدة آيات، والظاهر هنا معنى الإبطاء عن الخروج إذ لو بطاً غيره وخرج هو لكان قد شهد الحرب فلا معنى لسروره إذا أصيبوا، ولا لتمنيه لو كان معهم إذا ظفروا، ويصح أن يقال أن من أبطأ يبطيء غيره بإبطائه إذ يكون قدوة رديئة لمثله من منافق أو جبان، ويبطئه أيضاً بقوله حتى لا ينفرد بهذا الذنب، فإن الفضيحة والمؤاخذه على المنفرد أشد، وإذا كثر المذنبون يتعسر أو يتعذر عقابهم ولأجل هذا تتألف العصابات في هذا الزمان للأعمال التي يعاقب عليها الحكام، ولفظ التبطيء يدل على كونه يبطيء غيره بسبب إبطائه، فهو أبلغ من غيره.

هؤلاء الذين اختاروا أن المبطيء هو المنافق قد أجابوا عن جعله من المؤمنين بقوله تعالى لهم: «منكم» بأنه منهم بالزعم والدعوى أو في الظاهرة دون الباطن لأنه كان يعامل معاملة المؤمنين وتجري عليه أحكامهم، وزاد بعضهم وجهاً ثالثاً وهو أنه منهم في الجنس والنسب والاختلاط، وليس بشيء.

يجزم هؤلاء بأن الإيمان ينافي ما ذكر من التبطيء عن القتال من معنيه مع ذنك القولين عند المصيبة، وعند الظفر والغنيمة، فإن من يبطيء ويقول ذلك لا يكون له هم ولا عناية بأمر دينه، وإنما أكبر همه شهواته وربحه من الدين، حتى أنه يعد مصيبة المسلمين نعمة إذا لم يصبه سهم منها. فليحاسب المسلمون في هذا الزمان أنفسهم، ليزنوا بهذه الآيات إيمانهم.

ثم إن قوله تعالى: ﴿كأن لم تكن بينكم وبينهم مودة﴾ جملة معترضة بين القول ومقوله، وذكر المودة هنا نكرة منفية في سياق التشبيه في أوج البلاغة الأعلى فهي كلمة لا تدرك شأوها كلمة أخرى ولا تنتهي إلى غورها في التأثير. ذلك بأن قائل ذلك القول الذي لا يقوله من كان بينه وبين المؤمنين مودة ما معدود من المؤمنين الذين هم بنص كتاب الله إخوة بعضهم أولياء بعض، وبنص حديث رسول الله تتكافأ دماؤهم، ويجير عليهم أديانهم، وهم كأعضاء الجسم الواحد وكالبنيان يشد بعضه بعضاً، فإذا كان هذا مكان كل مؤمن من سائر المؤمنين، فكيف يصدر عن أحد منهم مثل ذلك القول وذلك التمني الذي يشعر بأن صاحبه لا يرى نعمة الله وفضله على المؤمنين نعمة وفضلاً عليه، وهو لا يعقل أن يصدر عن من كان بينه وبينهم مودة ما ولو قليلة في زمن ما ولو بعيداً. أعني أن قليلاً من المودة كان في وقت ما ينبغي أن يمنع عن مثل ذلك التمني. وفي هذا من التقريع والتوبيخ بالطف القبول وأرق العبارة ما لا يقدر على مثله بلغاء البشر، ومن فوائده أن يؤثر في نفس من يدوقه التأثير الذي لا يدنوا من مثله النبز

بالألقاب والطمعن بهجر القول، التأثير الذي يحمل صاحبه على التأمل والتفكير في حقيقة حاله، ومعاتبة نفسه، فإن كان فيه بقية من الرجاء تاب إلى ربه، ورجع كله إلى حقيقة دينه، هذه هي فائدة تلك الجملة المعترضة وبالله ما أعجب التشبيه فيها ونفي الكون وتنكير المودة، إنك إن تعط ذلك حقه من التأمل، ويؤتلك ذوق الكلام قسطه من البلاغة، فقد أوتيت آية من آيات الفرق بين كلام الخالق وكلام المخلوقين، وكشف لك عن سر من أسرار عجز البشر عن الإتيان بمثل هذا الكتاب المبين.

قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم «كان لم تكن» بالتاء، والباقون «يكن» بالياء. ومثل ذلك معروف في التنزيل وكلام العرب فتأنيث الفعل هو الأصل لأن المسند إليه مؤنث، ولكن التأنيث فيه لفظي لا حقيقي ولهذا جاز تذكير الفعل وحسن، ويكثر مثله ولا سيما في حال الفصل أي إذا فصل بين الفعل وفاعله أو اسمه فاصل. ومن الأول قوله: «قد جاءتكم موعظة من ربكم» ومن الثاني «فمن جاءه موعظة من ربه» [البقرة: ٢٧٥] ذكر الفعل وقد فصل بينه وبين فاعله بالضمير الذي هو المفعول.

﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾﴾

أمر الله تعالى عباده المؤمنين بأخذ الحذر من أعداء الدعوة الإسلامية وأهلها بالاستعداد التام للحرب، وبالنفر وكيفية تعبئة الجيش وسوقه، وذكر حال المبطلين عن القتال، وكونها لا تتفق مع ما يجب أن يكون عليه أهل الإيمان، ثم أمر بالقتال المشروع يرغب فيه المؤمنين الذين يؤثرون ما عند الله تعالى في دار الجزاء على الكسب والغنيمة وعلى الفخر بالقوة والغلب فقال.

﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ قال الأستاذ الإمام: بين الله تعالى حال ضعفاء الإيمان الذين يبطؤون عن القتال في سبيله ثم دلهم بهذه الآية على طريق تطهير نفوسهم من ذلك الذنب العظيم ذنب القعود عن القتال ولو عملوا كل صالح وضعفت نفوسهم عن القتال لما كان ذلك مكفراً لخطيئتهم، وسبيل الله هي طريق الحق والانتصار له فمنه إعلاء كلمة الله ونشر دعوة الإسلام، ومنه دفاع الأعداء إذا هددوا أمتنا، أو أغاروا على أرضنا، أو نهبوا أموالنا، أو صادرونا في تجارتنا، وصدونا عن استعمال حقوقنا مع الناس فسبيل الله عبارة عن تأييد الحق الذي قرره ويدخل فيه كل ما ذكرناه. ويشرون بمعنى يبيعون قولاً واحداً

بلا احتمال، واستعمال القرآن فيه مطرد ففي سورة يوسف: ﴿وشروه بثمن بخس﴾ [يوسف: ٢٠] أي باعوه وقال تعالى: ﴿ولبئسما شروا به أنفسهم﴾ [البقرة: ١٠٢] أي باعوها وقال: ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ [البقرة: ٢٠٧] أي يبيعهما، والباء في صيغة البيع تدخل على الثمن دائماً، فالمعنى أن من أراد أن يبيع الحياة الدنيا ويبدلها ويجعل الآخرة ثمناً لها ويبدلها عنها فليقاتل في سبيل الله.

أقول إن المفسرين ذكروا في (يشرون) وجهين: أحدهما: أنه بمعنى البيع كما اختار الأستاذ الإمام والثاني: أنه بمعنى الابتياح الذي يطلق عليه في عرفنا الآن الشراء. وقد قال المفسرون أن شري يشري يستعمل بمعنى باع وبمعنى ابتاع وأن اللفظ في الآية يحتمل المعنيين فإن أريد به البيع فهو للمؤمنين الصادقين الكاملين وإن أريد به الابتياح فهو لأولئك المبطلين ليتوبوا. وذهب الراغب إلى أن الشراء والبيع إنما يستعملان بمعنى واحد في التعبير عن استبدال سلعة بسلعة دون استبدال سلعة بديراهم. والقرآن استعمل لفظ شري يشري بمعنى باع يبيع، واشترى يشترى بمعنى ابتاع يبتاع، فهذا هو الصحيح أو الفصيح وإن ورد عن أهل اللغة (شريت بردا) بمعنى اشتريته في الشعر بدون ذكر الثمن. وقد يذكر الثمن أو البدل وقد يسكت عنه وهو ما تدخل عليه الباء دائماً سواء استعمل الشراء والبيع في الحسيات أو المعنويات.

﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ أي ومتى كان القتال في سبيل الله لا لأجل الحماية والحفظ الدنيوية فكل من قتل بظفر عدوه به ففاته الانتفاع بالقتال في الدنيا فإن الله تعالى يعطيه في الآخرة أجراً عظيماً بدلاً مما فاته. وهو إذا ظفر وغلب عدوه لا يفوته ذلك الأجر لأنه إنما ناله بكون قتاله في سبيل الله وهي سبيل الحق والعدل والخير لا في سبيل الهوى والطمع.

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ التفات إلى الخطاب لزيادة الحث على القتال الذي لا بد منه لكونه في سبيل الحق أي وماذا ثبت لكم من الأعذار في حال ترك القتال حتى تركوه؟ أي لا عذر لكم ولا مانع يمنعكم أن تقاتلوا في سبيل الله، لإقامة التوحيد مقام الشرك، وإحلال الخير محل الشر، ووضع العدل والرحمة، في موضع الظلم والقسوة: ﴿وَالسَّعَفِيُّونَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ﴾ أي وفي سبيل المستضعفين، أو وأخص من سبيل الله إنقاذ المستضعفين، من ظلم الأقوياء الجبارين، وهم إخوانكم في الدين، وقد استذلهم أهل مكة ونالوا منهم بالعذاب والقهر، ومنعواهم من الهجرة، ليفتنوهم عن دينهم، ويردوهم في ملتهم.

قال الأستاذ الإمام: الخطاب لضعفاء الإيمان من المسلمين، لا للمنافقين، والمستضعفون هم المؤمنون المحصورون في مكة يضطهدهم المشركون ويظلمونهم

وقد جعل لهم سبيلاً خاصاً عطفه على سبيل الله مع أنه داخل فيه كما علم من تفسيرنا له، والنكته فيه إثارة النخوة، وهز الأريحية الطبيعية، وإيقاظ شعور الأنفة والرحمة، ولذلك مثل حالهم، بما يدعو إلى نصرتهم، فقال: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ أقول بين أنهم فقدوا من قومهم لأجل دينهم كل عون ونصير، وحرموا كل مغيث وظهير، فهم لتقطع أسباب الرجاء بهم، يستغيثون ربهم، ويدعونه ليفرج كربهم، ويخرجهم من تلك القرية وهي وطنهم، لظلم أهلها لهم، ويسخر لهم بعنايته الخاصة من يتولى أمرهم، وينصرهم على من ظلمهم، ليهاجروا إليكم، ويتصلوا بكم، فإن رابطة الإيمان، أقوى من روابط الأنساب والأوطان، (وإن جهل ذلك في هذا الزمان من لا حظ لهم من الإسلام) فليكن كل منكم ولياً لهم ونصيراً. وقد بينا بعض ما كان عليه مشركوا مكة من ظلم المسلمين وتعذيبهم، ليردوهم عن دينهم، في تفسير ﴿والفتنة أشد من القتل﴾ [البقرة: ١٩١] من سورة البقرة حتى كان ذلك سبب الهجرة وما كل أحد قدر على الهجرة فالنبي (ص) وصاحبه (ص) هاجرا ليلاً ولو ظفروا بهما لقتلوهما إن استطاعوا وكانوا يصدون سائر المسلمين عن الهجرة، ويعذبون مريدها عذاباً نكراً، وما كان سبب شرع القتال إلا عدم حرية الدين، وظلم المشركين للمسلمين، ومع هذا كله، وما أفاضت به الآيات من بيانه، يقول الجاهلون والمتجاهلون، أن الإسلام نشر بالسيف والقوة، فأين كانت القوة من أولئك المستضعفين؟

القتال في نفسه أمر قبيح ولا يجيز العقل السليم ارتكاب القبيح إلا لإزالة شر أقبح منه، والأمور بمقاصدها وغاياتها، ولذلك بين القرآن في عدة مواضع حكمة القتال وكونه للضرورة وإزالة المفسدة، وإدالة المصلحة، ولم يكتف هنا ببيان ما في هذه الآية من كون القتال المأمور به مقيداً في سبيل الله وهي سبيل الحق والعدل، وإنقاذ المستضعفين المظلومين من الظلم، حتى أكده بإعادة ذكره، مع مقابله بضده، وهو ما يقاتل الكفار لأجله، فقال:

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾ تقدم أن الطاغوت من المبالغة في الطغيان وهو مجاوزة حدود الحق والعدل والخير، إلى الباطل والظلم والشر، فلو ترك المؤمنون القتال - والكافرون لا يتركونه - لغلب الطاغوت وعم، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ [البقرة: ٢٥١] فغلبت الوثنية المفسدة للعقول والأخلاق، وعم الظلم بعموم الاستبداد: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ فأنتم أيها المؤمنون أولياء الرحمن: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ وإنه يزين لأصحابه الباطل والظلم والشر، وإهلاك الحرث والنسل، فيوهمهم بوسوسته أنها خير لهم، وفيها عزهم وشرفهم، وهذا هو الكيد والخداع.

ومن سنن الله في تعارض الحق والباطل، أن الحق يعلو والباطل يسفل، وفي مصارعة المصالح والمفاسد بقاء الأصلح، ورجحان الأمثل، فالذين يقاتلون في سبيل الله يطلبون شيئاً ثابتاً صالحاً تقتضيه طبيعة العمران فسنن الوجود مؤيدة لهم، والذين يقاتلون في سبيل الشيطان يطلبون الانتقام، والاستعلاء في الأرض بغير حق، وتسخير الناس لشهواتهم ولذاتهم وهي أمور تأبأها فطرة البشر السليمة، وسنن العمران القويمة، فلا قوة ولا بقاء لها، إلا بتركها وشأنها، وإرخاء العنان لأهلها، وإنما بقاء الباطل في نومة الحق عنه، وثم معنى آخر.

قال الأستاذ الإمام: هذه الآية جواب عما عساه يطوف بخواطر أولئك الضعفاء، وهو أننا لا نقاتل لأننا ضعفاء والأعداء أكثر منا عدداً، وأقوى منا عدداً، فدلهم الله تعالى على قوة المؤمنين التي لا تعادلها قوة، وضعف الأعداء الذي لا يفيد معه كيد ولا حيلة، وهو أن المؤمنين يقاتلون في سبيل الله وهو تأييد الحق الذي يوقن به صاحبه وصاحب اليقين والمقاصد الصحيحة الفاضلة تتوجه نفسه بكل قواها إلى إتمام الاستعداد، ويكون أجدر بالصبر والثبات، وفي ذلك من القوة ما ليس في كثرة العدد والعدد.

أقول: وفي هذه الآيات من العبرة أن القتال الديني أشرف من القتال المدني لأن القتال الديني في حكم الإسلام يقصد به الحق والعدل وحرية الدين وهي المراد بقوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ [البقرة: ١٩٣] أي حتى لا يفتن أحد عن دينه ويكره على تركه ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقال في وصف من أذن لهم بالقتال بعد ما بين إلجاء الضرورة إليه ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾ [الحج: ٤١] وتقدم شرح ذلك مراراً. وأما القتال المدني فإنما يقصد به الملك والعظمة، وتحكم الغالب القوي في المغلوب الضعيف، وإنما يذم أهل المدينة الحرب الدينية، لأنهم أولوا قوة وأولوا بأس شديد في الحروب المدنية، ولهم طمع في بلاد ليس مثلها تلك القوة، وإنما لها بقية من قوة العقيدة، فهم يريدون القضاء على هذه البقية ويتهمونها باطلاً بهذه التهمة.

ومنها أن هذه الآيات وسائر ما ورد في القتال في السور المتعددة تدل إذا عرضت عليها أعمال المسلمين، على أن الحرب التي يوجبها الدين، ويشترط لها الشروط ويحدد لها الحدود، قد تركها المسلمون من قرون طويلة. ولو وجدت في الأرض حكومة إسلامية تقيم القرآن وتحوط الدين وأهله بما أوجبه من إعداد كل ما يستطاع من قوة واستعداد للحرب حتى تكون أقوى دولة حربية ثم إنها مع ذلك تتجنب الاعتداء فلا تبدأ غيرها بقتال بمحض الظلم والعداوة، بل تقف عند تلك الحدود العادلة في الهجوم والدفاع، لو وجدت هذه الحكومة لاتخذها أهل المدينة الصحيحة

قدوة صالحة لهم، ولكن صار بعض الأمم التي لا تدين بالقرآن أقرب إلى أحكامه في ذلك ممن يدعون أتباعه، وإنما الغلبة والعزة لمن يكون أقرب إلى هداية القرآن بالفعل، على من يكون أبعد عنها وإن انتسب إليه بالقول.

ومن مباحث اللفظ في الآية الثانية تذكير صفة اللفظ المؤنث في قوله: ﴿القرية الظالم أهلها﴾ لتذكير ما أسند إليه فإن اسم الفاعل أو المفعول إذا أجري على غير من هو له كان كالفعل يذكر ويؤنث على حسب ما عمل فيه، فالظالم أهلها هنا كقولك التي يظلم أهلها.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْنَا إِلَيْنَا أَجَلَ قَرِيبٍ قُلْ مَنْعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾

أخرج النسائي والحاكم عن ابن عباس أن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي (ص) فقالوا يا نبي الله كنا في عز ونحن مشركون فلما آمننا صرنا أذلة. فقال: «أمرت بالعبء فلا تقاتلوا القوم» فلما حوله الله إلى المدينة أمرهم بالقتال فكفوا، فأنزل الله: ﴿الم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم﴾ الآية^(١) ذكره السيوطي في لباب النقول. ورواه ابن جرير في تفسيره وعنده روايات أخرى أنها في أناس من الصحابة على الإبهام.

قال الأستاذ الإمام: إنني أجزم ببطلان هذه الرواية مهما كان سندها لأنني أبرء السابقين الأولين كسعد وعبد الرحمن مما رموا به، وهذه الآية متصلة بما قبلها فإن الله تعالى أمر بأخذ الحذر والاستعداد للقتال والنفر له وذكر حال المبطلين لضعف قلوبهم وأمرهم بما أمرهم من القتال في سبيله وإنقاذ المستضعفين، ثم ذكر بعد ذلك شأناً آخر من شؤونهم وذلك أن المسلمين كانوا قبل الإسلام في تخاصم وتلاحم وحروب مستحرة مستمرة ولا سيما الأوس والخزرج فإن الحروب بينهم لم تنقطع إلا بالإسلام وبعد هجرة النبي ﷺ إليهم. أمرهم الإسلام بالسلم وتهذيب النفوس بالعبادة والكف عن الاعتداء والقتال إلى أن اشتدت الحاجة إليه ففرضه عليهم فكرهه الضعفاء منهم.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

(١) أخرجه النسائي في الجهاد باب ١.

الاستفهام للتعجب منهم إذ أمرهم الله تعالى باحترام الدماء، وكف الأيدي عن الاعتداء، وبإقامة الصلاة، وبالخشوع والعبودية لله، وتمكين الإيمان في قلوبهم، وبإيتاء الزكاة التي تفيد مع تمكين الإيمان شد أواخي التراحم بينهم، فأحبوا أن يكتب الله عليهم القتال ليجروا على ما تعودوا، فلما كتبه عليهم للدفاع عن بيضتهم، وحماية حقيقتهم، كرهه الضعفاء منهم، وكان عليهم أن يفقهوا من الأمر بكف الأيدي أن الله تعالى لا يحب سفك الدماء، وأنه ما كتب القتال إلا لضرورة دفاع المبطلين المغيرين على الحق وأهله لأنهم خالفوا أباطيلهم، واتبعوا الحق من ربهم، فيريدون أن ينكلوا بهم، أو يرجعوا عن حقهم، فأين محل الاستكثار، في مثل هذه الحال؟ وهؤلاء هم ضعفاء المسلمين الذين ذكر أنهم يبطنون عن القتال ولذلك قال: ﴿إِذَا فُرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ و «أو» هنا بمعنى «بل» أي إنهم يخشون الناس بالقعود عن قتالهم على ما فيه من مخالفة أمر الله تعالى، ولما كان من شأن الذي يساوي بين اثنين في الخشية أن يميل إلى هذا تارة وإلى الآخرة تارة، وكان هؤلاء قد رجحوا بترك القتال خشية الناس مطلقاً قال: «أو أشد خشية» أي بل أشد خشية.

أقول: استنكر الأستاذ نزول الآية في بعض كبار الصحابة المشهود لهم بالجنة وما استحقوها إلا بقوة الإيمان، والعمل والإذعان، وجعلها في المبطلين على الوجه الذي اختاره فيهم وهو أنهم ضعاف الإيمان (والوجه الآخر أنهم المنافقون كما تقدم) فكيف تصدق رواية تجعل عبد الرحمن بن عوف منهم؟؟

وقد روى ابن جرير عن أبي نجيع عن مجاهد أنها نزلت هي وآيات بعدها في اليهود، وروى عن ابن عباس في ذلك أنه قال في قوله تعالى: ﴿وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال﴾: نهى الله تبارك وتعالى هذه الأمة أن يصنعوا صنيعهم اهـ أي أن يكونوا مثل اليهود في ذلك. وإذا صح هذا فالمراد به - والله أعلم - الاعتبار بما جاء في سورة البقرة من قوله: ﴿ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل﴾ - إلى قوله - ﴿فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم﴾ [البقرة: ٢٤٦].

والظاهر أن الآية في جماعة المسلمين وفيهم المنافقون والضعفاء، ولا شك أن الإسلام كلفهم مخالفة عاداتهم في الغزو والقتال لأجل الثأر، ولأجل الحمية والكسب، وأمرهم بكف أيديهم عن الاعتداء، وأمرهم بالصلاة والزكاة، وناهيك بما فيهما من الرحمة والعطف، حتى خمدت من نفوس أكثرهم تلك الحمية الجاهلية، وحل محلها أشرف العواطف الإنسانية، وكان منهم من يتمنى لو يفرض عليهم القتال، ولا يبعد أن يكون عبد الرحمن بن عوف وبعض السابقين رأوا تركه ذلاً وطلبوا الأذن به، ولا يلزم من ذلك أن يكونوا هم الذين أنكروه بعد ذلك خشية من الناس بل ذلك فريق آخر من غير الصادقين، على أنه لما فرض عليهم القتال لما تقدم ذكره من

الحكم والأسباب كان كرهاً لجمهور المسلمين كما سبق بيان ذلك في تفسير ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾ [البقرة: ٢١٦] ولكن أهل العزم واليقين أطاعوا وباعوا أنفسهم لله عز وجل فكان الفرق بين قتالهم في الجاهلية وقتالهم في الإسلام عظيماً.

وأما المنافقون ومرضى القلوب فكانوا قد أنسوا وسكنوا إلى ما جاء به الإسلام من ترك القتال وكف الأيدي فنال منهم الجبن، وأحبوا الحياة الدنيا، وكرهوا الموت لأجلها، وليس هذا من شأن الإيمان الراسخ، فظهر عليهم أثر الخشية والخوف من الأعداء حتى رجحوه على الخشية من الله عز وجل وسهل عليهم مخالفته بالعودة عن القتال وهو يقول: ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ [آل عمران: ١٧٥] واستنكروا فرض القتال وأحبوا لو تأخر إلى أجل.

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْنَا إِلَيْكَ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ أي هلا أخرتنا إلى أن نموت حتف أنوفنا بأجلنا القريب، هكذا فسره ابن جريج، وقال غيره المراد بالأجل القريب الزمن الذي يقوون فيه ويستعدون للقتال بمثل ما عند أعدائهم، ويحتمل أن لا يكونوا قصدوا أجلاً معيناً معلوماً. وإنما ذكروا ذلك لمحض الهرب والتفصي من القتال كما تقول لمن يرهقك عسراً في أمر: أمهلني قليلاً، أنظرني إلى أجل قريب، وقد أمر الله نبيه (ص) أن يرد عليهم بقوله:

﴿قُلْ مَنَعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ أي إن علة استنكاركم للقتال وطلبكم الإنظار فيه إنما هي خشية الموت والرغبة في متاع الدنيا ولذاتها وكل ما يتمتع به في الدنيا فهو قليل بالنسبة إلى متاع الآخرة لأنه محدود وفان: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾ لأن متاعها كثير وبارق لا نفاذ له ولا زوال، وإنما يناله من اتقى الأسباب التي تدنس النفس بالشرك وبالأخلاق الذميمة كالجبن والقعد عن نصر الحق على الباطل، والخير على الشر، وإذا كانت الآخرة خيراً للمتقين، فهي شر ووبال على المجرمين، فحاسبوا أنفسكم، واعلموا أنكم مجزيون هنالك على أعمالكم ﴿وَلَا تَظْلُمُونَ فَنِيلاً﴾ أي ولا تنقصون من الجزاء الذي تستحقونه بأثر أعمالكم في أنفسكم مقدار فتيل، وهو ما يكون في شق نواة التمرة مثل الخيط أو ما يفتل بالأصابع من الوسخ على الجلد أو من الخيوط، يضرب هذا مثلاً في القلة والحقارة. وقيل لا تنقصون أدنى شيء من آجالكم، قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي «يظلمون» على الغيبة لتقدمها الباقون «تظلمون» بالخطاب. ثم جاء بما يذهب بأعدارهم، وينفخ روح الشجاعة والإقدام في المستعدين منهم، فقال:

﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ أي أن الموت حتم لا مفر منه ولا مهرب فهو لا بد أن يدرككم في أي مكان كنتم ولو تحصنتم منه في البروج

المشيئة، وهي القصور العالية التي يسكنها الملوك والأمراء فيعز الارتقاء إليها بدون إذنهم، أو الحصون المنيعة التي تعتصم فيها حامية الجند. شيد البناء يشيده علاه وأحكم بناءه، وأصله أن يبنيه بالشيد وهو بالكسر كل ما يطلي به الحائط كالجص والبلاط، يُقال شاد البناء إذا جصصه، قال في اللسان: وكل ما أحكم من البناء فقد شيد وتشيد البناء إحكامه ورفعته. أي لأن في التفعيل معنى من المبالغة والكثرة في الشيء، وأجاز الراجب أن يكون المراد بالبروج بروج النجم ويكون استعمال لفظ المشيدة فيها على سبيل الاستعارة وتكون الإشارة بالمعنى إلى نحو ما قال زهير:

ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ولو نال أسباب السماء بسلم^(١)

وإذا كان الموت لا مفر منه ولا عاصم، وكان المرء يخوض معامع القتال فيصاب ولا يموت، ويخاطر بنفسه فيها أحياناً فلا يُصاب بجرح ولا يقتل، وقد يموت المعتصم في البروج والحصون اغتضاراً^(٢)، وإذا كان الإقدام على القتال هو أقوى أسباب النجاة من القتل لأن الجبناء يغرون أعداءهم بأنفسهم بعدم دفاعهم عنها، وإذا كان الاستعداد للقتال والإقدام فيه لأجل الدفاع عن الحق وحماية الحقيقة ومنع الباطل أن يسود والشر أن يفشو موجباً لمرضاة الله ولسعادة الآخرة، فما هو عذرهم أيها القاعدون المبطلون؟

وطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم

فلماذا تختارون لأنفسكم الحقير على العظيم، وهذا ليس من شأن العقلاء والمؤمنين؟

كان من مرض قلوب هؤلاء أن كرهوا القتال وجبنوا عنه وخافوا الناس وتمنوا بذلك طول البقاء، فكان هذا صدعاً في دينهم وعقولهم قامت به عليهم الحجة. ثم ذكر شأناً آخر من شؤونهم يشبهه في الدلالة على مرض القلب والعقل فقال:

﴿وَلِإِنْ نُسَبُّهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ الحسنه ما يحسن عند صاحبه

كالرخاء والخصب والظفر والغنيمه، كانوا يضيفون الحسنه إلى الله تعالى لا بشعور التوحيد الخالص بل غروراً بأنفسهم، وزعماً منهم أن الله أكرمهم بها عناية بهم، وهروباً من الإقرار بأن شيئاً من ذلك أثر ما جاءهم به الرسول من الهداية، وما حاطهم به من التربية والرعاية، ولذلك كانوا ينسبون إليه السيئة وهو ﷺ بريء من أسبابها، دع

(١) البيت من الطويل، وهو في ديوان زهير بن أبي سلمى ص ٣٠، والخصائص ٣/٣٢٤، ٣٢٥، وسر صناعة الإعراب ١/٢٦٧، وشرح شواهد المغني ١/٣٨٦، ولسان العرب (سبب)، ويروى عجز البيت

وإن رام أسباب السماء بسلم

(٢) اغتضر اغتضاراً: أي مات شاباً في غصارة العيش ونعيمه.

إيجادها وإيقاعها، وذلك قولهم: ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ والسيئة ما يسوء صاحبه كالشدة والبأساء والضراء والهزيمة والجرح والقتل، كان المنافقون والكفار من اليهود وغيرهم إذا أصاب الناس في المدينة سيئة بعد الهجرة يقولون هذا من شؤم محمد ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ قل أيها الرسول إن كلاً من الحسنه والسيئة من عند الله لوقوعها في ملكه على حسب سننه في نظام الأسباب والمسببات.

﴿قَالَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ أي فما بال هؤلاء القوم وماذا أصاب عقولهم حال كونها بمعزل عن الفوص في أعماق الحديث وفهم مقاصده وأساراه فهم لا يعقلون حقيقة حديث يلقونه ولا حقيقة حديث يلقي إليهم قط وإنما يأخذون بما يطفو من المعنى على ظاهر اللفظ بادي الرأي، والفقه معرفة مراد صاحب الحديث من قوله وحكمته فيه من العلة الباعثة عليه والغائية له. وإذا كانوا قد فقدوا هذا الفقه وحرموه من كل حديث، فأجدر بهم أن يحرموه من حديث يبلغه الرسول عن وحي ربه في حقيقة التوحيد ونظام الاجتماع وسنن الله في الأسباب والمسببات، فهذه المعارف العالية لا تنال إلا بفضل الروية وذكاء العقل وطول التدبر، ومن نالها لا يقول بأن سيئة تقع بشؤم أحد، وإنما يسند كل شيء إلى السبب، أو إلى واضع الأسباب والسنن، ولكل مقام مقال.

وفيه أنه يجب على العاقل الرشيد أن يطلب فقه القول دون الظواهر الحرفية فمن اعتاد الأخذ بما يطفو من هذه الظواهر دون ما رسب في أعماق الكلام وما تغلغل في أنحائه وأحنائه يبقى جاهلاً غيباً طول عمره.

بعد أن بين حقيقة الأمر في السيئات والحسنات بالنسبة إلى موضوعها وسنن الاجتماع فيها وأنها كلها تُضاف بهذا الاعتبار إلى الله عز وجل أراد أن يبين حقيقة الأمر فيها من وجه آخر فقال:

﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ قيل إن الخطاب هنا لكل من يتوجه إليه من المكلفين، وقيل للنبي ﷺ والمراد به كل من أرسل إليهم، والمعنى مهما يصبك من حسنة فهي من محض فضل الله الذي سخر لك المنافع التي تحسن عندك لا باستحقاق سبق لك عنده وإلا فبماذا استحققت أن يسخر لك الهواء النقي الذي يطهر دمك ويحفظ حياتك، والماء العذب الذي يمد حياتك وحياة كل الأحياء التي تنتفع بها، وهذه الأزواج الكثيرة من نبات الأرض وحيواناتها، وغير ذلك من مواد الغذاء، وأسباب الراحة والهناء، ومهما يصبك من سيئة فمن نفسك فإنك أوتيت قدرة على العمل واختياراً في تقدير الباعث الفطري عليه من درء المضار وجلب المنافع فصرت تعمل باجتهدك في ترجيح بعض الأسباب والمقاصد على بعض

فتخطيء فتقع فيما يسوءك، فلا أنت تسير على سنن الفطرة وتتحرى جادتها، ولا أنت تحيط علماً بالسنن والأسباب وضبط الهوى والإرادة في اختيار الحسن منها، وإنما ترجع بعضها على بعض في حين دون حين بالهوى أو قبل المعرفة التامة بالنافع والضار منها فتقع فيما يسوءك ولولا ذلك لما علمت السيئات.

وتفصيل القول أن هنا حقيقتين متفتحتين:

أحدهما: إن كل شيء من عند الله بمعنى أنه خالق الأشياء التي هي مواد المنافع والمضار، وأنه واضح النظام والسنن لأسباب الوصول إلى هذه الأشياء بسعي الإنسان، وكل شيء حسن بهذا الاعتبار، لأنه مظهر الإبداع والنظام.

والثانية: إن الإنسان لا يقع في شيء يسوءه إلا بتقصير منه في استبانة الأسباب وتعرف السنن، فالسوء معنى يعرض للأشياء بتصرف الإنسان وباعتبار أنها تسوءه وليس ذاتياً لها ولذلك يسند إلى الإنسان.

مثال ذلك المرض فهو من الأمور التي تسوء الإنسان وهو إنما يصيبه بتقصيره في السير على سنة الفطرة في الغذاء والعمل فيجيء من تخمة قاداته إليها الشهوة، أو من إفراط في التعب أو في الراحة، أو من عدم اتقاء أسباب الضرر كتعريض نفسه للبرد القارس أو الحر الشديد، وقس على ذلك غيره من أسباب الأمراض التي ترجع كلها إلى الجهل بالأسباب وسوء الاختيار في الترجيح. والأمراض الموروثة من جنابة الإنسان على الإنسان فهي من نفسه أيضاً لا من أصل الفطرة والطبيعة التي هي من محض خلق الله دون اختيار الإنسان لنفسه، فوالداه يجنيان عليه قبل وجوده بتعريض أنفسهما للمرض الذي ينتقل إلى نسلهما بالوراثة كما يجنيان عليه بعده بتعريضه هو للمرض في صغره بعدم وقايته من أسبابه، في الوقت الذي يكون اختيارهما له قائماً مقام اختياره لنفسه.

وأضرب لهم مثلاً خاصاً غزوة أحد أصابت المسلمين فيها سيئة كان سببها تقصيرهم في الوقوف عند أسباب الفوز والظفر بعصيان قائد عسكريهم ورسولهم (ص) وترك الرماة منهم موقعهم الذي أقامهم فيه للنضال وكان ذلك لخطأ في الاجتهاد سببه الطمع في الغنيمة كما تقدم في تفسير سورة آل عمران من الجزء الرابع.

فإن قيل: إن جميع الأشياء حسنها وسيئها تسند إلى الله عز وجل ويقال إنها من عنده بمعنى أنه هو الخالق لموادها والواضع لسنن الأسباب والمسببات فيها، ويسند إلى الإنسان منها كل ما له فيه كسب وعمل اختياري سواء كان من الحسنات أو السيئات، وقد مضى بهذا عرف الناس وأيدته نصوص الكتاب والسنة بمثل قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم

لا يظلمون ﴿ [الأنعام: ١٦] . فلماذا جعل هنا إصابة الحسنة من فضل الله تعالى مطلقاً وإصابة السيئة من نفس الإنسان مطلقاً؟

فالجواب عن هذا: إن ما ذكر في السؤال حق وما في الآية حق ولكل مقام مقال، والمقام الذي سيقت الآية له هو بيان أمرين أحدهما: نفي الشؤم والتطير وإبطالها ليعلم الناس أن ما يصيبهم من السيئات لا يصيبهم بشؤم أحد يكون فيهم، وكانوا يتشاءمون ويتطيرون في الجاهلية ولا يزال التطير والتشاؤم فاشياً في الجاهلين من جميع الشعوب وهو من الخرافات التي يردها العقل وقد أبطها دين الفطرة. قال تعالى في آل فرعون ﴿ فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه، ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ [الأنفال: ١٣٠] فقد جعل التطير من الجهل وفقد العلم بالحقائق.

ثانيهما: أنه ينبغي لمن أصابته سيئة أن يبحث عن سببها من نفسه ولا يكتفي بعدم إسنادها إلى شؤم غيره من ليس له فيها عمل ولا كسب لأن السيئة تصيب الإنسان بما تقدم شرحه آنفاً من تقصيره وخروجه بجهله أو هواه عن سنة الله في التماس المنفعة من أبوابها، واتقاء المضار باتقاء أسبابها، لأن الأصل في نظام الفطرة البشرية هو ما يجده الإنسان في نفسه من ترجيح الخير لها على الشر، والنفع على الضرر، وكون كل قوة من قواه نافعة له إذا أحسن استعمالها، وليس في أصل الفطرة سيئة قط، وإنما الإنسان يقع في الضرر غالباً بسوء الاستعمال وطلب ما لا تقتضيه الفطرة لولا جنيته عليها باجتهاده، كالإفراط في اللذات والتعب تنفر منه الفطرة فيحتال الإنسان عليها ويحملها ما لا تحمله بطبعها لولا ظلمه لها كاستعماله الأدوية لإثارة شهوة الطعام والوقاع وعدم وقوفه فيهما عند حد الداعية الطبيعية كأن لا يأكل إلا إذا جاع من نفسه ولا يملأ بطنه من الطعام بما يحمله على ذلك من الأدوية المقوية والتوابل المحرصة، فمصائب الإنسان من ظلمه وكسبه (راجع ج ٤).

لَبَّ هذه الحقيقة الثانية التي علمنا الله إياها وربانا بها هو أن سننه تعالى في فطرة الإنسان، كسننه في فطرة سائر الحيوان والنبات، ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ [الملك: ٣] كلها مصادر للحسنات، ليس فيها شيء سيء بطبعه، ولكن الإنسان فضل على غيره بما أوتي من الاستعداد للعلم، ومن الإرادة والاختيار في العمل، فإذا أحكم العلم وأحسن الاختيار مهتدياً بسنن الفطرة وأحكام الشريعة وهي كلها من عند الله ومن محض فضله ورحمته كان مغموراً في الحسنات والخيرات، وإذا قصر في العلم وأساء الاختيار في استعمال قواه وأعضائه في غير ما يقتضيه نظام الفطرة وحاجة الطبيعة وقع في الأمور التي تسوؤه، فيجب عليه أن يرجع على نفسه بالمحاسبة والمعاتبة كلما أصابته سيئة، ليعتبر بها ويزداد علماً وكمالاً، فهذه الآية

أصل من أصول علم الاجتماع وعلم النفس فيها شفاء للناس من أوهام الوثنية، وتثبيت في مقام الإنسانية.

ثم قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ وما على الرسول إلا البلاغ المبين وأما الحسنات والسيئات فهي من الله عز وجل خلقاً لموادها وأسبابها وتقديراً لتلك الأسباب بجعلها على قدر المسببات، ومنها أن للإنسان عملاً في هذه الأسباب فإن أحسن وأصاب كانت له الحسنة بفضل الله في ذلك وإن أخطأ وأساء كانت له السيئة بخروجه عن تلك السنن وتقصيره في تلك الأسباب، وليس للرسول دخل فيما يصيب الناس من الحسنات والسيئات لأنه أرسل للتبليغ والهداية لا للتصرف في نظام الكون وتحويل سنن الاجتماع أو تبديلها ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الفتح: ٢٣]، و ﴿لن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ [فاطر: ٤٣] فزعم أولئك الجاهلين أن السيئة تصيبهم من عنده أو بسببه، وما تخيلوا من شؤمه، لا حجة عليه من العقل، وهو مخالف لما بين من وظيفة الرسول في النقل، على أن هدايته جامعة لأسباب النعم فهي من يمنه لا من خلقه.

﴿وَكُنْ بِاللهِ شَهِيدًا﴾ على صحة رسالتك للناس كافة بتأييدك بآياته، وتصديقك فيما أنذرت به المعرضين، وبشرت به المؤمنين، أو شهيداً بأنك لم ترسل إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً، لا مسيطراً عليهم ولا جباراً لهم، ولا مغيراً لنظام الاجتماع فيهم، وقيل أن المراد بالشهادة هنا الشهادة على أولئك الذين قالوا تلك الأقوال المنكرة.

تقدم القول: بأن هذه الآيات كلها من قوله «ألم تر» إلى هنا نزلت في اليهود، والقول بأن الذي نزل فيهم هو قوله «وإن تصبهم حسنة» وما بعده إلى هنا. كان يقول هذا يهود المدينة بعد أن هاجر النبي (ص) إليها. وقيل إنها نزلت في المنافقين وهو يؤيد كون السياق فيهم، وفي مرضى القلوب الذين على مقربة منهم، لا في ضعفاء الإيمان خاصة كما اختار الأستاذ الإمام، وله رحمه الله تعالى مقال في تفسير هاتين الآيتين وكان قد سئل عنهما فأجاب ونشرنا جوابه في المجلد الثالث من المنار (ص ١٥٧)، ويحسن أن نضعه هنا فهو موضعه وهو:

«كان بعض القوم بطراً جاهلاً إذا أصابه خير ونعمة يقول إن الله تعالى قد أكرمه بما أعطاه من ذلك وأصدره من لدنه وساقه إليه من خزائن فضله عناية منه به لعلو منزلته وإذا وصل إليه شر وهو المراد من السيئة يزعم أن منبع هذا الشر هو النبي ﷺ وأن شؤم وجوده هو ينبوع هذه السيئات والشرور. فهؤلاء الجاهلون الذين كانوا يرون الخير والشر والحسنة والسيئة يتناوبانهم قبل ظهور النبي وبعده كانوا يفرقون بينهما في السبب الأول لكل منهما فينسبون الخير أو الحسنة إلى الله تعالى على أنه مصدرها

الأول ومعطيها الحقيقي يشيرون بذلك إلى أنه لا يد للنبي فيه وينسبون الشر أو السيئة إلى النبي على أنه مصدرها الأول ومنبعها الحقيقي كذلك وأن شؤمه هو الذي رماه بها وهذا هو معنى «من عند الله» أو «من عندك» أي من لدنه ومن خزائن عطائه ومن لدنك ومن رزايك التي ترمي بها الناس. فرد الله عليهم هذه المزاعم بقوله ﴿قل كل من عند الله﴾ أي أن السبب الأول وواضح أسباب الخير والشر المنعم بالنعم والرامي بالنقم إنما هو الله وحده وليس ليمن ولا لشؤم مدخل في ذلك فهو بيان للفاعل الأول الذي يرد إليه الفعل فيما لا تتناوله قدرة البشر ولا يقع عليه كسبهم وهو الذي كان يعنيه أولئك المشاقون عند ما يقولون الحسنة من الله والسيئة من محمد في أنه لا دخل لاختيارهم في الأولى ولا في الثانية وأن الأولى من عناية الله بهم والثانية من شؤم محمد عليهم فجاءت الآية ترميهم بالجهل فيما زعموا ولو عقلوا لعلموا أن ليس لأحد فيما وراء الأسباب المعروفة فعل، الخير والشر في ذلك سواء.

«هذا فيما يتعلق بمن بيده الأمر الأعلى في الخير والشر والنعم والنقم أما ما يتعلق بسنة الله في طريق كسب الخير والتوقي من الشر والتمسك بأسباب ذلك فالأمر على خلاف ما يزعمون كذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد وهبنا من العقل والقوى ما يكفينا في توفير أسباب سعادتنا والبعد عن مساقط الشقاء فإذا نحن استعملنا تلك المواهب فيما وهبت لأجله وصرفنا حواسنا وعقولنا في الوجوه التي ننال منها الخير وذلك إنما يكون بتصحيح الفكر وإخضاع جميع قوانا لأحكامه وفهم شرائع الله حق الفهم والتزام ما حدده فيها فلا ريب في أننا ننال الخير والسعادة، ونبعد عن الشقاء والتعاسة، وهذه النعم إنما يكون مصدرها تلك المواهب الإلهية فهي من الله تعالى فما أصابك من حسنة فمن الله لأن قواك التي كسبت بها الخير واستغزرت بها الحسنات بل واستعمالك لتلك القوى إنما هو من الله لأنك لم تأت بشيء سوى استعمال ما وهب الله فاتصال الحسنة بالله ظاهر، ولا يفصلها عنه فاصل لا ظاهر ولا باطن.

وأما إذا أسأنا التصرف في أعمالنا، وفرطنا في النظر في شؤوننا، وأهملنا العقل وانصرفنا عن سر ما أودع الله في شرائعه، وغفلنا عن فهمه، فاتبعنا الهوى في أفعالنا، وجلبنا بذلك الشر على أنفسنا، كان ما أصابنا من ذلك صادراً عن سوء اختيارنا، وإن كان الله تعالى هو الذي يسوقه إلينا جزاء على ما فرطنا، ولا يجوز لنا أن ننسب ذلك إلى شؤم أحد أو تصرفه. ونسبة الشر والسيئات إلينا في هذه الحالة ظاهرة الصحة فأما المواهب الإلهية بطبيعتها فهي متصلة بالخير والحسنات وإنما يبطل أثرها إهمالها، أو سوء استعمالها، وعن كلا الأمرين يساق الشر إلى أهله وهما من كسب المهملين وسوء الاستعمال فحق أن ينسب إليهم ما أصيبوا به وهم الكاسبون لسببه فقد حالوا بكسبهم بين القوى التي غرزها الله فيهم لتؤدي إلى الخير والسعادة وبين ما حقها أن

تؤدي إليه من ذلك وبعثوا بها عن حكمة الله فيها وصاروا بها إلى ضد ما خلقت لأجله، فكل ما يحدث بسبب هذا الكسب الجديد فأجدد به أن لا ينسب إلا إلى كاسبه .

«وحاصل الكلام في المقامين أنه إذا نظر إلى السبب الأول الذي يعطي ويمنع ويمنح ويسلب وينعم ويتقم فذلك هو الله وحده ولا يجوز أن يقال أن سواه يقدر على ذلك ومن زعم غير هذا فهو لا يكاد يفقه كلاماً لأن نسبة الخير إلى الله ونسبة الشر إلى شخص من الأشخاص بهذا المعنى مما لا يكاد يعقل فإن الذي يأتي بالخير ويقدر على سوجه هو الذي يأتي بالشر ويقدر عليه فالتفريق ضرب من الخبل في العقل .

«وإذا نظرنا إلى الأسباب المسنونة التي دعا الله الخلق إلى استعمالها ليكونوا سعداء ولا يكونوا أشقياء فمن أصابته نعمة بحسن استعماله لما وهب الله فذلك من فضل الله لأنه أحسن استعمال الآلات التي من الله عليه بها فعليه أن يحمد الله ويشكره على ما آتاه، ومن فرط أو أفرط في استعمال شيء من ذلك فلا يلومن إلا نفسه فهو الذي أساء إليها بسوء استعماله ما لديه من المواهب وليس بسائغ له أن ينسب شيئاً من ذلك إلى النبي ولا إلى غيره فإن النبي أو سواه لم يغلبه على اختياره ولم يقهره على إتيان ما كان سبباً في الانتقام منه .

«فلو عقل هؤلاء القوم لحمدوا الله وحمدوك (يا محمد) على ما ينالون من خير فإن الله هو مانحهم ما وصلوا به إلى الخير وأنت داعيهم لالتزام شرائع الله وفي التزامها سعادتهم . ثم إذا أصابهم شر كان عليهم أن يرجعوا باللائمة على أنفسهم لتقصيرهم في أعمالهم أو خروجهم عن حدود الله فعند ذلك يعلمون أن الله قد انتقم منهم للتقصير أو العصيان فيؤدبون أنفسهم ليخرجوا من نعمته إلى نعمته لأن الكل من عنده وإنما ينعم على من أحسن الاختيار ويسلب نعمته عن أساءه .

«وقد تضافرت الآثار على أن طاعة الله من أسباب النعم، وإن عصيانه من مجالب النقم، وطاعة الله إنما تكون باتباع سننه، وصرف ما وهب من الوسائل فيما وهب لأجله .

«ولهذا النوع من التعبير نظائر في عرف التخاطب فإنك لو كنت فقيراً وأعطاك والدك مثلاً رأس مال فاشتغلت بتنميته والاستفادة منه مع حسن في التصرف وقصد في الإنفاق وصرت بذلك غنياً فإنه يحق لك أن تقول إن غناك إنما كان من ذلك الذي أعطاك رأس المال وأعدك به للغنى . أما لو أسأت التصرف فيه وأخذت تنفق منه فيما لا يرضاه واطلع على ذلك منك فاسترد ما بقي منه وحرمتك نعمة التمتع به فلا ريب أن يقال أن سبب ذلك إنما هو نفسك وسوء اختيارها مع أن المعطي والمسترد في الحالين

واحد وهو والدك غير أن الأمر ينسب إلى مصدره الأول إذا انتهى على حسب ما يريد وينسب إلى السبب القريب إذا جاء على غير ما يحب لأن تحويل الوسائل عن الطريق التي كان ينبغي أن تجري فيها إلى مقاصدها إنما ينسب إلى من حولها وعدل بها عما كان يجب أن تسير إليه .

«وهناك للآية معنى أدق، يشعر به ذو وجدان أرق، مما يجده الغافلون من سائر الخلق، وهو أن ما وجدت من فرح ومسرة وما تمتعت به من لذة حسية أو عقلية فهو الخير الذي ساقه الله إليك واختاره لك وما خلقت إلا لتكون سعيداً بما وهبك . أما ما تجده من حزن وكدر فهو من نفسك، ولو نفذت بصيرتك إلى سر الحكمة فيما سيق إليك لفرحت بالمحزن فرحك بالसार وإنما أنت بقصر نظرك تحب أن تختار ما لم يختره لك العليم بك المدبر لشأنك ولو نظرت إلى العالم نظرة من يعرفه حق المعرفة وأخذته كما هو وعلى ما هو عليه لكانت المصائب لديك بمنزلة التوابل الحريفة يضيفها طاهيك على ما يهيء لك من طعام لتزيده حسن طعم وتشحذ منك الاشتهاه لاستيفاء اللذة، واستحسنت بذلك كل ما اختاره الله لك ولا يمنعك ذلك من التزام حدوده والتعرض لنعمه، والتحول عن مصاب نقمة، فإن اللذة التي تجدها في النعمة إنما هي لذة التأديب، ومتاع التعليم والتهديب، وهو متاع تجتني فائدته، ولا تلتزم طريقته، فكما يسر طالب الأدب أن يتحمل المشقة في تحصيله وأن يلتذ بما يلاقيه من تعب فيه، يسره كذلك أن يرتقي فوق ذلك المقام إلى مستوى يجد نفسه فيه متمتعاً بما حصل، بالغاً ما أمل، وفي هذا كفاية لمن يريد أن يكتفي» اهـ .

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴿٨٠﴾ وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَرُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾

هذه الآيات متصلة بما قبلها مسايرة لها فقد تقدم أن من أصول هذه الشريعة طاعة الله وطاعة الرسول وقد أمر بهما معاً أمر عاماً وبين جزاء المطيع وأحوال الناس في هذه الطاعة بحسب قوة الإيمان وضعفه والصدق فيه والنفاق . ثم أمر بالقتال، وبين مراتب الناس في الامتثال، وبعد هذا ذكر المؤمنين بأمر الطاعة وكونها لله تعالى بالذات، ولغيره بالتبع، وبين ضرباً من ضروب مراوغة أولئك الضعفاء أو المنافقين فيها فقال :

﴿مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ أي أن الرسول هو رسول الله فما يأمر به من حيث هو رسول فهو من الله وهو العبادات والفضائل والأعمال العامة والخاصة التي

تحفظ بها الحقوق وتدرء المفاسد وتحفظ المصالح فمن أطاعه في ذلك لأنه مبلغ له عن الله عز وجل فقد أطاع الله بذلك، لأن الله تعالى لا يأمر الناس وينهاهم إلا بواسطة رسل منهم يفهمون عنهم ما يوحيه الله إليهم ليبلغوه عنه، وأما ما يقوله الرسول من عند نفسه وما يأمر به مما يستحسنه باجتهاده ورأيه من الأمور الدنيوية والعادات كمسألة تأبير النخل وما يسمية العلماء أمر الإرشاد فطاعته فيه ليست من الفرائض التي فرضها الله تعالى لأنه ليس ديناً ولا شرحاً عنه تعالى. وإنما تكون من كمال الأدب وقدوة الحب، مثاله أمر نبينا (ص) بكييل الطعام كالقمح وغيره من الحبوب أي عند اتخاذه وعند إرادة طبخه وهو من التقدير والتدبير في البيوت وأكثر المسلمين يتركونه إلا من يتبع طرق المدنية الحديثة في الاقتصاد وتدبير المنزل، ومن هذا الباب ما لا يظهر له مثل هذه الفائدة وإنما كان الرسول (ص) يذكره بطريق الاستحسان لمناسبة تتعلق بالمخاطبين كالأمر بأكل الزيت والادهان به والأمر بأكل البلح بالتمر، فهو ما كان يقول مثل هذا باسم الرسالة والتبليغ عن الله عز وجل، وكان الصحابة رضي الله تعالى عنهم إذا شكوا في الأمر هل هو عن الله تعالى أو من رأي الرسول (ص) واجتهاده وكان لهم رأي آخر سألوه فإن أجابهم بأنه من الله أطاعوا بغير تردد وإن قال أنه من رأيه ذكروا رأيهم وربما رجع (ص) عن رأيه إلى رأيهم كما فعل في بدر وأحد. فالآية تدل على أنه الله تعالى هو الذي يطاع لذاته لأنه رب الناس وإلههم وملكهم وهم عبيده المغمورون بنعمه وإن رسله إنما تجب طاعتهم فيما يبلغونه عنه من حيث إنهم رسله لا لذاتهم، ومثال ذلك الحاكم تجب طاعته في تنفيذ شريعة المملكة وقوانينها وهو ما يعبرون عنه بالأوامر الرسمية ولا تجب فيما عدا ذلك.

قال الرازي: قال مقاتل في هذه الآية أن النبي (ص) كان يقول من أحبني فقد أحب الله ومن أطاعني فقد أطاع الله، فقال المنافقون قد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن نهى أن نعبد غير الله ويريد أن نتخذه ربا كما اتخذت النصراني عيسى. فأنزل الله هذه الآية. واعلم أنا بينا كيفية دلالة هذه الآية على أنه لا طاعة ألبتة للرسول وإنما الطاعة لله اهـ.

ووجه قول مقاتل هو أن المؤمن الموحد لا يكون مستعبداً خاضعاً إلا لخالقه وحده دون جميع خلقه، فالخروج عن ذلك شرك والشرك نوعان أحدهما أن ترى لبعض المخلوقات سلطة غيبية وراء الأسباب العادية العامة فترجو نفعه وتخاف ضره وتدعوه وتذل له سواء شعرت في توجه قلبك إليه بأنه ينفعك بذاته أو بتأثيره في إرادة الله تعالى بحيث يفعل لأجله، ما لم يكن يفعله لولاه بمحض فضله ورحمته، وهذا هو الشرك في الألوهية، وثانيهما أن ترى لبعض المخلوقين حق التشريع والتحليل والتحريم لذاته، وهذا هو الشرك في الربوبية، ولذلك قال المنافقون: يريد أن نتخذه

ربا. وقد فسر النبي (ص) اتخاذ أهل الكتاب أحبارهم ورهبانهم أرباباً بطاعتهم فيما يحللون ويحرمون، وقد رد الله تعالى شبهة المنافقين وأغلوطتهم وبين أن الرسول إنما يطاع فيما هو مرسل فيه وأمور بتبليغه عن ربه.

ويؤخذ من هذا أن المؤمن الموحد يكون أعز الناس نفساً، وأعظمهم كرامة، وأنه لا يقبل أن يستبد فيه حاكم، ولا أن يستعبده سلطان ظالم، وما قوي الاستبداد في المسلمين إلا بضعف التوحيد فيهم، فالتوحيد هو منتهى ما تصل إليه النفوس البشرية من الارتقاء والكمال، فصاحب التوحيد الخالص يعلم علم اليقين أن كل شيء في هذه الأرض وفي تلك السموات العلى هو خاضع ومقهور للنواميس والسنن العامة التي قام بها النظام العام وأن تفاوتها في الصفات والخواص لا يقتضي أن يرفع الأقوى في صفة ما على الأضعف رفع الإله على المألوه والرب على المربوب، فحجر الصوان الصلب القوي ليس إلهاً ولا رباً لحجر الكذان الضعيف، ولا حجر المغناطيس إلهاً يعظم تعظيماً دينياً لما فيه من المزية، والشمس ذات النور والحرارة ليست إلهاً ولا رباً للسيارات التابعة لها ولا لغيرهن، بل هي مسخرة مثلهن للسنن العامة في نظام الكون، كذلك القوي في جسمه أو عقله ليس إلهاً للضعيف يدعوهم هذا ويذل له ويستخذي أمامه، وواسع العلم ليس رباً لقليل العلم يشرع له ويحلل ويحرم وما على الآخر إلا الطاعة، وكذلك من ظهر منه أمر خارق للعادة المألوفة لا يجب رفعه على غيره والخضوع له تعبداً سواء كان ذلك بعلم انفرد به أو حيلة وهو السحر أو باتفاق أو بقوة روحية ومنه ما يسمونه كرامة، وغايته أنه امتاز على بعض الناس كامتياز القوي على الضعيف والذكي على البليد وهو لا يكون بذلك ربا ولا إلهاً، ولا خارجاً عن سنن الكون بل كل عبيد مسخرون لسنن الله تعالى ويستفيدون منها بقدر علمهم وطاقاتهم واجتهادهم، ويكلفون طاعة الله تعالى وحده بحسب ما تصل إليه أفهامهم في شرع لا يجب على أحد منهم أن يعمل باعتقاد غيره ولا برأيه.

نعم إنهم يتعاونون في الأعمال وفي العلوم فقوي البدن يكون أكثر نفعاً للآخرين بقوته البدنية وهو عبد مثلهم لا يقدسونه ولا يرفعون مرتبته عن البشرية التي يشاركون فيها، وقوي العقل يكون أكثر نفعاً برأيه وتدبيره ولا يرتفع بذلك على غيره ارتقاعاً قدسياً، ومن كان أكثر تحصيلاً للعلم يفيض من علمه على الطلاب وليس على أحد منهم أن يعمل برأيه ولا يفهمه إلا إذا ظهر له أنه الحق وصار علماً له واعتقاداً وعند ذلك يكون عاملاً باعتقاد نفسه الذي حصله بمساعدة أستاذه لا باعتقاد أستاذه ولا برأيه. وإذا كان الموحد لا يطيع أمر الرسول لذاته بل لأنه مبلغ عن أمره فكيف يجوز له أن يطيع أمر من دونه لذاته ويعمل به من غير أن يثبت عنده أنه أمر من الله تعالى؟

هذا هو مقام التوحيد الأعلى الذي جاء به الرسل وهو مناط السعادة في الدارين وليس لقباً من ألقاب الشرف أو لفظاً من الألفاظ التي توضع للفصل بين جماعات الناس، على سبيل العرف والاصطلاح، فالتوحيد والإيمان والإسلام لها في هذا الزمان إطلاق عرفي اصطلاحي فيطلق اللفظ منها على أناس لا يفهمون شيئاً من معانيها الشرعية ولا تصدق عليهم مدلولاتها، ولا تنطبق عليهم آياتها، ولم ينالوا ما بينه الكتاب العزيز من ثمراتها، ككون المؤمنين الموحدين، هم المنصورين الغالبين، والأئمة الوارثين.

فإن قلت: إنك أثبت في تفسير ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ أن طاعة الرسول فيما يأمر به باجتهاده واجبة، وذكرت في المسألة الثانية عشرة من المسائل التي جعلتها ذيلاً لتفسير الآية موضعاً لها أن مراتب الطاعة ثلاث الأولى ما يبلغه الرسول عن ربه والثانية ما يأمر به ويحكم فيه باجتهاده والثالثة ما يستنبطه جماعة أولي الأمر مما تحتاج إليه الأمة، وقد أثبت وجوب طاعة الرسول في اجتهاده في مواضع أخرى من أصرحها وأوضحها ما ذكرته في تفسير ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله﴾ [النساء: ١٣] الخ (ج ٤ تفسير) أفلا ينافي ذلك كون الطاعة لله تعالى وحده وكون هذا مما يدخل في مفهوم التوحيد؟

قلت: لا منافاة بين الأمرين فاجتهاد الرسول (ص) هو بيان للوحي الذي بلغه عن الله تعالى وقد أذن الله له بهذا البيان فقال: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وهذا الإذن ضروري لا غنى عنه ونظيره اجتهاد القضاة والحكام في تفسير القوانين فطاعتهم فيما يحكمون فيه باجتهادهم في هذه القوانين إنما هو طاعة للقانون لا لشخص الحاكم بجعله شارعاً يطاع لذاته. ومن العلماء من يرى أن كل ما أمر به الرسول وما حكم به فهو وحي وإن الوحي ليس محصوراً في القرآن بل القرآن هو الوحي الذي نزل على النبي (ص) بهذا النظم المعجز للتحدي به وثبت بالتواتر القطعي وأمرنا بالتعبد به، وهناك وحي ليس له خصائص القرآن كلها وهو ما كان يلقيه الروح الأمين في رُوعه (ص) ويعبر عنه بعبارة من عند نفسه ليست معجزة يتحدى بها ولا يتعبد بتلاوتها ولكن يطاع الرسول فيها لأنه ما جاء بها من عند نفسه بل من عند مرسله، ويستدلون على هذا بما جاء في أول سورة النجم ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] وغيرهم يجعل هذا النص في القرآن خاصة.

وأما طاعة أولي الأمر فهي لا تنافي التوحيد أيضاً ولا تقتضي ذل المؤمن الموحّد بخضوعه لمثله من البشر وجعله شارعاً يطاع لذاته، لأن أولي الأمر إنما يطاعون فيما تعهد إليهم الأمة وضعه من الأحكام السياسية والمدنية التي مست حاجتها إليها لثقتها

بهم لا تقديساً لذواتهم، وما يضعونه بشروطه التي بينها في تفسير تلك الآية ينسب إلى الأمة لأنهم وضعوه بالنيابة عنها فلا يشعر أحد متبعيه بأنه صار مستعبداً مستذلاً لأحد أولئك النواب عنه لما ذكرناه ولأن رأي كل واحد منهم - وقد وضعوا ما وضعوه بالمشاورة - يكون مدغماً في آراء الآخرين، والسلطة في ذلك في مجموعها لا لأولئك الأفراد الذين وكلت إليهم ذلك، على أن الرجل يكل إلى آخر أن ينوب عنه في الأمر أو يوكله فيه فيقوم بذلك ولا يرى العاهد أو الموكل أنه صار مستذلاً له ولا يرى الناس ذلك أيضاً بل قد يرون عكسه. فالمؤمن لا يذل ويستخذي لأحد من خلق الله لذاته بل لله وحده. والعزة لله ولرسوله وللمؤمنين، كما أثبت الكتاب المبين.

ومن هذا البيان تفهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أي ومن تولى وأعرض عن طاعتك التي هي طاعة الله فليس من شؤون رسالتك أن تكرهه عليها لأننا أرسلناك مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، لا حفيظاً عليهم أي لا مسيطراً ورقيباً تحفظ على الناس أعمالهم فتكرههم على فعل الخير ولا جباراً تجبرهم عليه بل الإيمان والطاعة من الأمور الاختيارية التي تتبع الاقتناع.

ذكرت في هذا المقام ما حققه الفيلسوف العربي الاجتماعي عبد الرحمن بن خلدون في بعض فصول الفصل الثاني من الكتاب الأول من مقدمته في كون معاناة أهل الحضرة للأحكام مفسدة لبأسهم ذاهبة بمنعتهم، وكون الذين يؤخذون بأحكام القهر والسلطة وبأحكام التأديب والتعليم ينقص بأسهم ويغلب عليهم الجبن والضعف، وكون الدين الإسلامي وازعاً اختيارياً لا يفسد البأس، ولا يذل النفس، قال بعد مقدمة في ذلك ما نصه.

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذهم الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه، وهذا شأن طلبة العلم المنحليين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس.

ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين و الشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعلم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم

مستحكمة كما كانت ولم تخذشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه «من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ، وبقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد .

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم .

«فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب . ولهذا قال محمد بن أبي زيد في كتابه في أحكام المعلمين والمتعلمين إنه لا ينبغي للمؤدب أن يضرب أحداً من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط . نقله عن شريح القاضي» اهـ المراد .

يظن من نشيء على التقليد وحيل بينه وبين الاستقلال أن ما قاله هذا الحكيم خطأ لأنه مخالف لما عليه الجماهير في أمم العلم والمدنية ذات البأس والقوة من الاعتماد على تأديب المدارس وسيطرتها في تكوين نابتة الأمة الذين تعزز بهم ويعلو شأنها .

مهلاً أيها المقلد الغر إن كثيراً من الناظرين تصور لهم أذهانهم بدلائلها النظرية أمراً ثم لا يظهر لهم خطؤهم فيه إلا بعد التجارب الطويلة ، ومن الأمور الاجتماعية التي تختلف فيها أهواء الرؤساء ما لا يظهر الصواب فيه بعد التجارب إلا للأفراد من الحكماء المستقلين ، ومنه المسألة التي نبحت فيها .

وضع رؤساء النصرانية قوانين لتربية القسيسين والرهبان تربية شديدة يؤخذون فيها بالنظام والطاعة العمياء ليكونوا جنداً روحياً لرؤسائهم يتحركون بإرادتهم لا بإرادة أنفسهم ويتوجهون حيثما يوجهونهم ، وينفذون كل ما به يأمرونهم ، فاستولى أولئك الرؤساء بهذا النظام على أبناء دينهم من الملوك إلى الصعاليك وسخروهم لإرادتهم قروناً كثيرة ، وفعل الملوك مثل ذلك في سلطتهم الجسدية فاستعبدوا الناس من جهة أخرى وكانوا سبب ضعف أممهم وانحطاطها إلى أن حرروا أنفسهم .

ثم زلزلت الانقلابات الاجتماعية السلطتين وأضعفتها بما استفاد الأوربيون من العلم واستقلال العقل والإرادة من المسلمين بحروبهم الصليبية وبما بثه فيهم تلاميذ ابن رشد وغيره من حكماء المسلمين ، فضعفت السلطتان ونازعتهما قوة العلم فنزعت منهما ما نزعته ، فلما رأى الفريقان أنه لا قبل لهما بالعلم ولا قدرة لهما على إطفاء نوره توجهت همتها إلى الاستعانة به على تقرير سلطانهما بقدر الإمكان فكانت

المدارس عوناً للأديار وللثكنات في إضعاف إرادة أفراد الأمة وإفساد بأسهم والتصرف في حريتهم، وهذا كان في بعض الشعوب أقوى منه في بعض، كما بين ذلك الحكماء الذين فطنوا له بعد. ولذلك كانت قوة المدنية الإفرنجية الحاضرة بالحرية والاستقلال الشخصي وهم متفاوتون فيه، وينشدون مرتبة الكمال منه، وضعفنا بفقد ذلك بعد أن كنا نحن السابقين إليه.

الإنكليز أعرق الشعوب الأوربية في الحرية الشخصية واستقلال الإرادة على تثبتهم في تقاليدهم وبطئهم في التحول عن الأمر يكونون عليه، ولحريتهم واستقلالهم كانوا أكثر استفادة من الإصلاح الديني الذي زلزل سلطة البابوية من بعض البلاد وثل عرشها من بعض، وحكومة هذا الشعب هي الحكومة الفذة التي جعلت خدمة الجندية اختيارية وأقامت التربية في المدارس على قواعد من الحرية الشخصية والاستقلال وكرامة النفس لم يقمها أحد مثلها، ولذلك استولت على زهاء خمس البشر الأذلاء بضعف الاستقلال وفقد الحرية على كون جندها أقل من جند غيرها من الدول الكبرى. وقد فطن لذلك بعض علماء جيرانها الفرنسيين وأهابوا بقومهم لأجل اتباعها فيه وكتبوا في ذلك مصنفات كثيرة ترجم بعضها بالعربية واشتهر ككتاب (سر تقدم الأنكليز السكسونيين) وكتاب (التربية الاستقلالية) المسمى في الأصل (اميل القرن التاسع عشر).

بين صاحب الكتاب الأول في الفصل الأول من الباب الأول أن التعليم في المدارس الفرنسية لا يربي رجالاً وإنما يصنع آلات تستعملها الحكومة في تنفيذ سياستها كما تشاء. قال في نظام مدارسهم.

«ومما لا شك فيه أن هذا النظام ملائم لذلك الغرض كما ينبغي أي أنه يهيء الطلبة إلى الوظائف الملكية والعسكرية. وبيانه أن الموظف الحقيقي هو الذي يجب عليه أن يتنازل عن إرادته ولهذا يجب أن يتربى على الطاعة ليسهل عليه تنفيذ أمر رؤسائه من غير مناقشة ولا نظر فيها. لأن المطلوب منه أن يكون آلة في يد غيره، والمدارس الداخلية من أعظم البواعث على هذه التربية لأن المدرسة نظمت على نسق ثكنة عسكرية يقوم الطلبة فيها من نومهم على صوت البوق أو رنة الجرس، وينتقلون مصطفين بالنظام من عمل إلى آخر، ورياضتهم تشبه الاستعراض العسكري فهم لا يخرجون من الدرس إلا في رحبات داخل البناء عالية الأسوار ويتمشون فيها جماعات جماعات كأنهم لا يلعبون» - إلى أن قال:

«ومن الواضح أن هذا النظام يضعف في الشاب قوة العمل الاختياري ويوهن الهمة والإقدام، كما أن من شأنه أيضاً إزالة ما قد يوجد بين الطلبة من تفاوت الأنساب

لأن الدائرة التي تدور على الجميع واحدة فتجعلهم في الحقيقة آلات معدة للعمل الذي يقصد منها. ومما يزيد في سهولة انقيادهم وحسن طاعتهم كون النظام الذي تربوا عليه لا يؤدي إلى تربية الفكر والتعقل بل الطالب يتناول مسرعاً كثيراً من المواد سواء أحكم تعلمها أم لا ولا تشغل من ملكاته إلا الذاكرة، فكما أنه يتلقى التعليم من دون نظر فيه تراه ينحني من غير تردد أمام الأوامر التي تصدر له من رؤسائه في المصالح التي يوظف فيها».

وذكر أن أول من التفت إلى جعل المدارس الفرنسية هكذا هو نابليون الأول ليتمكن بها من جعل السلطة كلها بيده يتصرف فيها كما يشاء، وناهيك بولوع ذلك الرجل بالانفراد بالسلطة.

وذكر في الفصل الثاني أن المدارس الألمانية لا تربي رجالاً لأنها كالمدارس الفرنسية بل هم قلدوا ألمانيا في نظام مدارسها كما قلدوها في النظام العسكري، وذكر شكوى عاهل هذه الدولة من المدارس وتصريحه في خطاب له بأنها لم تؤد إلى الغاية المطلوبة منها، وأطال في انتقاد نظام هذه المدارس.

ثم بين في الفصل الثالث أن الإنكليز يربون أولادهم تربية استقلالية فيشب الواحد منهم مستقلاً بنفسه في أمور معيشته وعامة أموره لا متكلاً على عشيرته وقومه ولا على حكومته. وحث قومه على هذه التربية وأطال في وصفها.

وقال صاحب كتاب (التربية الاستقلالية): «قهر الطفل على الامتثال وإلزامه إطاعة الأوامر يستلزم حتماً إخماد وجدان التكليف في نفسه خصوصاً إذا طال أمد ذلك القهر فإنه إذا كان غيره يتكلف الحلول محله في الإرادة والحكم المطلق على الخير والشر والإنصاف والجور لم تبق له حاجة في الرجوع إلى وجدانه واستفتاء قلبه» ثم قال:

«الطاعة الصادرة عن حرية واختيار ترفع طبع الطفل والإذعان الناشيء عن القهر يحطه، فلأمر ومعلم المدرسة كلمة يقولانها عن الطفل العنيد القاسي وهي قولهما: «سأذلل» والحقيقة أن الناشئين على طريقتنا الفرنسية في التربية مذللون دائماً. نعم قد يُقال أن في اتباعها مصلحة للأحداث وللمجتمع الإنساني ولكن سائس الخيل له أيضاً أن يقول للحصان الذي يروضه: لا تجزع فلاني أعمل هذا بك لمصلحتك. على أن إطلاق الترويض على الحصان أصح من إطلاقه على الإنسان لأن هذا الحيوان لا يخسر بترويضه باللجام والمهماز إلا حدته الوحشية، وأما الإنسان فإنك إذا أخذته بالقر وسسته بالإرغام تذهب بحب الكرامة من نفسه، وتبخس قيمته في نظره» وله كلام كثير في هذا انتقد به التعليم الديني والسياسي وجعله بمنزلة القوالب التي تصب فيها المواد لتكون آلات بشكل مخصوص.

فهذه إشارة من كلام علماء الإفرنج المستقلين إلى تصديق ما قاله عالمنا في التربية والتعليم من بضعة قرون. نعم إن الضعف الذي كان يصيب الأمم المنغمسة في الحضارة قد عالجه المتأخرون بما أوتوا من العلم بخواص الأشياء كالبارود والديناميت والبخار والكهرباء ويعمل الآلات الحربية التي تدك المعازل وتدمر الحصون وتقتل في الدقيقة الواحدة ألوفاً من الناس، وبالنظام العسكري الجديد فصار الغلب لأمم العلم والحضارة، على أهل البدو الذين لا علم لهم ولا صناعة. ثم إنهم طفقوا يعالجون ما تحدثه الحضارة من الضعف في الأجسام والإرادات والعزائم بالتربية الاستقلالية والرياضات البدنية ولذلك استولوا على من حرموا هذه المزايا من أهل البدو والحضر، وكادوا يسخرون لخدمتهم سائر البشر، وما ذلك إلا لأنهم صاروا باستقلال الفكر والإرادة أقرب إلى التوحيد وأبعد عن الاستعباد للمخلوقات من الأحياء والأموات، فليعتبر بذلك الذين يفخرون بالتوحيد وهم يستغيثون أهل القبور لدفع الأذى عنهم وجلب الخير لهم، ويدعون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً، وهو لم يجعل الرسول المبلغ عنه حفيظاً عليهم ولا مسيطراً ولا وكيلاً ولا جباراً، وإنما أرسله معلماً هادياً، كما تقدم آنفاً، بل جعل الوازع الديني من النفس لا من الخارج فما أرقى هذا الدين وما أسمى هديه، وما أضل من التمسسه من غير كتابه الحكيم، وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام والتسليم.

﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ﴾ أي يقول المسلمون كافة أو أولئك الذين ذكروا في الآيات الأخيرة، قال ابن جرير يعني الفريق الذي أخبر الله عنهم أنهم لما كتب عليهم القتال خشوا الناس كخشية الله أو أشد خشية يقولون للنبي ﷺ إذا أمرهم بأمر: أمرك طاعة، لك منا طاعة فيما تأمرنا به وتنهانا عنه اهـ، وقال غيره التقدير: «أمرنا طاعة» أي شأننا معك الطاعة لك، والأقرب ما قاله ابن جرير، ومعنى أمرك طاعة أنه مطاع فجعل المصدر في مكان اسم المفعول للمبالغة، فهو يدل بإيجازه على أنهم كانوا في حضرة الرسول يدعون كمال الطاعة ويظهرون منتهى الانقياد.

﴿فَإِذَا بَرَأُوا مِنْ عِنْدِكَ﴾ أي فإذا خرجوا من عندك، وكلمة برز من مادة البراز بفتح الباء وهو الفضاء من الأرض أي خرجوا من المكان يكونون معك فيه إلى البراز منصرفين إلى بيوتهم ﴿بَيْتَ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ دبرت في أنفسها ليلاً غير الذي تقول لها وتظهر الطاعة لك فيه نهائياً، أو بيتت غير الذي تقوله هي لك وتؤكد من طاعتك. والتبييت ما يدبر في الليل من رأي ونية وعزم على عمل، ومنه قصد العدو ليلاً للإيقاع به، ومنه تبييت نية الصيام أي القصد إليه ليلاً، واشتقاقه من البيوتة فإن وقتها هو الوقت الذي يجتمع فيه الفكر ويصفو فيه الذهن، وقيل إنه مشتق من أبيات الشعر، أي روزوا ورتبوا في سرائرهم غير ما تأمرهم به كما يروزون الأبيات من

الشعر. أي يعزمون على المخالفة مع التفكير في كفييتها واتقاء غوائلها كما يرتبون أبيات الشعر ويزنونها، قال الأستاذ الإمام: ليس هذا خاصاً بالمنافقين بل يكون من ضعف الإيمان ومرضى القلوب وهذا الرأي هو الموافق لما قاله في الآيات السابقة. وروى ابن جرير عن ابن عباس أنه قال هم ناس يقولون عند رسول الله ﷺ آمنا بالله ورسوله ليأمنوا على دمائهم وأموالهم وإذا برزوا من عند رسول الله ﷺ خالفوا إلى غير ما قالوا عنده فعاتبهم الله.

﴿وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ﴾ أي يبينه لك في كتابه ويفضحهم به بمثل هذه الآية أو يكتبه في صحائف أعمالهم ويجازيهم عليه ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ أيها الرسول ولا تبال بما يبيتون ولا تؤاخذهم بما أسروا ولم يظهروا، أو المراد لا تقبل عليهم بالبشاشة كما تقبل على الصادقين ﴿وَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ في شأنهم أي اتخذه وكيلاً تكل إليه جزاءهم وتفوض إليه أمرهم ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ يحيط علمه بالأعمال ظاهرها وباطنها، وبما يستحق العاملون من الجزاء عليها، ويقدر على إيقاع هذا الجزاء لا يعجزه منه شيء، وإنما عليك البلاغ، وعليه الحساب والجزاء، وهذا يؤيد ما تقدم بيانه في تفسيرنا للآية التي قبل هذه الآية.

وقد زعم بعض المفسرين أن الأمر بالإعراض عن المنافقين هنا منسوخ بقوله تعالى: ﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾ [التوبة: ٧٣] ورده الفخر الرازي، وقالوا مثله في الآية السابقة، وقال الأستاذ الإمام إنهم لا يكادون يتركون آية من آيات العفو والصفح والحلم ومكارم الأخلاق في معاملة المخالفين إلا ويزعمون نسخه. وأنكر ذلك أشد الإنكار. وليس عندي شيء عنه في تفسير هذه الآيات غير هذا وما تقدم قريباً من قوله بأن الآية ليست في المنافقين خاصة.

قرأ أبو عمرو وحمزة «بيت طائفة» بإدغام التاء في الطاء وهما حرفان متقاربان في المخرج يدغم بعض العرب أحدهما في الآخر كما في هذه القراءة والباقون بغير إدغام.

ومن مباحث اللفظ اتفاق القراء على تذكير «بيت» قالوا لم يقل «بيت» بتاء التانيث لأن تانيث «طائفة» غير حقيقي ولأنها بمعنى الفريق والفوج. وهذا التعليل كاف في بيان الجواز لا في بيان الاختيار والأصل أن يؤنث ضمير المؤنث ولو كان تانيثه لفظياً ووجه الاختيار الذي أراه هو أن تكرار التاء قبل الطاء القريبة منها في المخرج لا يخلوا من ثقل على اللسان ولذلك تحذف إحدى التائين من مثل تصدى وتتكلم فيقال تصدى وتكلم.

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ التدبر هو النظر في أدبار الأمور وعواقبها وتدبر الكلام

هو النظر والتفكر في غاياته ومقاصده التي يرمي إليها وعاقبة العامل به والمخالف له، والمعنى جهل هؤلاء حقيقة الرسالة، وكنه هذه الهداية، أفلا يتدبرون القرآن الذي يدل على حقيقتها، وعاقبة المؤمنين بها والجاحدين لها، فيعرفوا أنه الحق من ربهم، وأن ما أنذر به الكافرين والمنافقين واقع بهم، لأنه كما صدق فيما أخبر به عما يبيتون في أنفسهم، وما يشنون عليه صدورهم، ويطورون عليه سرائرهم، يصدق كذلك فيما يخبر به من سوء مصيرهم، وكون العاقبة للمتقين الصادقين، والخزي والسوء على الكافرين والمنافقين، بل لو تدبروه حق التدبير لعلموا أنه يهدي إلى الحق، ويأمر بالخير والرشد، وأن عاقبة ذلك لا تكون إلا الفوز والفلاح، والصالح والإصلاح، فإذا كانوا لاستحواذ الباطل والغي عليهم لا يدركون كنه هداية هذا القرآن في ذاتها، أفلم يشن لهم أن يدركوا من خصائصه ومزاياه، أنه لا يمكن أن يكون إلا من عند الله؟

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ أي لو كان من عند محمد بن عبد الله القرشي لا من عند الله الذي أرسله به لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً لعدم استطاعته واستطاعة أي مخلوق أن يأتي بمثل هذا القرآن في تصوير الحق بصورته كما هي لا يختلف ولا يتفاوت في شيء منها، لا في حكايته عن الماضي الذي لم يشاهده محمد ﷺ ولم يقف على تاريخه، ولا في إخباره عن الآتي في مسائل كثيرة وقعت كما أنبا بها، ولا في بيانه لخفايا الحاضر، حتى حديث الأنفس ومخبات الضمائر، كبيان ما تبيت هذه الطائفة مخالفاً لما تقول للرسول ﷺ أو ما يقوله لها فتقبله في حضرته.

ولعدم استطاعته واستطاعة غيره أن يأتي بمثله في بيان أصول العقائد، وقواعد الشرائع، وفلسفة الآداب والأخلاق، وسياسة الشعوب والأقوام، مع اتفاق جميع الأصول، وعدم الاختلاف والتفاوت في شيء من الفروع.

ولعدم استطاعته واستطاعة غيره أن يأتي بمثله فيما جاء به من فنون القول وألوان العبر في أنواع المخلوقات، في الأرض والسَّمَوَات، وفيها الكلام على الخلق والتكوين ووصف الكائنات بأنواعها، كالكوكب وبروجها ونظامها، والرياح والبحار والنبات والحيوان والجماد، وما فيها من الحكم والآيات. وكلامه في ذلك كله يؤيد بعضه بعضاً لا شيء فيه، ولا اختلاف بين معانيه.

ولعدم استطاعته واستطاعة غيره أن يأتي بمثله في بيان سنن الاجتماع، ونواميس العمران، وطبائع الملل والأقوام، وإيراد الشواهد وضروب الأمثال، وتكرار القصة الواحدة، بالعبارات البليغة المتشابهة، تنويعاً للعبارة، وتلويناً للموعظة، مع تجاوب ذلك كله على الحق، وتواطئه على الصدق، وبراهته من الاختلاف والتناقض، وتعالیه عن التفاوت والتباين.

وفوق ذلك كله ما فيه من العلم الإلهي والخبر عن عالم الغيب والدار الآخرة وما فيها من الحساب على الأعمال، والجزاء الوفاق، وكون ذلك موافقاً لفطرة الإنسان، وجارياً على سنة الله تعالى في تأثير الأعمال الاختيارية في الأرواح، فالاتفاق والالتئام بين الآيات الكثيرة في هذا الباب، هو غاية الغايات عند من أوتي الحكمة وفصل الخطاب.

كان هذا القرآن ينزل منجماً بحسب الوقائع والأحوال فيأمر النبي ﷺ عند نزول الآية أو الطائفة من الآيات أن توضع في محلها من سورة كذا وهو لا يقرأ في الصحف ما كتب أولاً ولا ما كتب آخراً، وإنما يحفظه حفظاً، ولم تجر العادة بأن الذي يأتي من عند نفسه بالكلام الكثير في المناسبات والوقائع المختلفة يتذكر عند كل قول جميع ما سبق له في السنين الخالية ويستحضره ليجعل الآخر موافقاً للأول، وإذا تذكرت أن بعض الآيات كان ينزل في أيام الحرب وشدة الكرب، وبعضها كان ينزل عند الخصام، وتنازع الأفراد أو الأقوام، جزمت بأن من المحال عادة أن يتذكر الإنسان في هذه الأحوال جميع ما كان قاله من قبل ليأتي بكلام يتفق معه ولا يختلف، وكان إذا تلا عليهم الآيات يحفظونها عنه في صدورهم ويكتبونها في صحفهم، فلم يكن ثم مجال للتنقيح والتحرير لو فرض، وإن تعجب فعجب أن تمر السنون والأحقاب، وتكر القرون والأجيال، وتتسع دوائر العلوم والمعارف، وتتغير أحوال العمران، ولا تنقض كلمة من كلمات القرآن، لا في أحكام الشرع، ولا في أحوال الناس وشؤون الكون، ولا في غير ذلك من فنون القول.

كتب ابن خلدون مقدمته في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والعمران فكانت أفضل الكتب وأحكامها في عصر مؤلفها وبعد عصره بعدة عصور، ثم ارتقت العلوم وتغيرت أصول العمران فظهر الاختلاف والخطأ في كثير مما فيها، بل نرى العالم النابغ في علم معين من علماء هذا العصر يؤلف الكتاب فيه ويستعين عليه بمعارف أقرانه من العلماء الباحثين ثم يطيل التأمل فيه وينقحه ويطبعه فلا تمر سنوات قليلة إلا ويظهر له الخطأ والاختلاف فيه فلا يعيد طبعه إلا بعد أن يغير منه ويصحح ما شاء، فما بالك بما يظهر للإنسان من الاختلاف والتفاوت في الكتب التي يؤلفها غيره من أول وهلة لا بعد مرور السنين، واتساع دائرة العلوم. وقد ظهر هذا القرآن في أمة أمية لا مدارس فيها ولا كتب على لسان أمي لم يتعلم قراءة ولا كتابة، فكيف يمر عليه ثلاثة عشر قرناً يتغير فيها العمران البشري كما قلنا ولا يظهر فيه اختلاف ولا تفاوت حقيقي يعتد به، ويصلح أن يكون مطعناً فيه، أليس هذا برهاناً ناصعاً على كونه من عند الله أوحاه إلى عبده ورسوله ﷺ؟

هذا ما جرى به القلم جرياً في تفسير هذه الآية بدون استعانة ولا اقتباس من

كلام أحد من المفسرين لأنه هو المتبادر عندي، وسلكت فيه طريق الاختصار الذي يدل على التفصيل، وتركت مسألة الفصاحة والبلاغة واتفاق أسلوبه فيهما إلى مراجعة كلامهم فيها، ثم راجعت بعض التفاسير فإذا أنا بابن جرير يختصر القول في الآية فيقول: أفلا يتدبر المبيتون غير الذي تقول لهم يا محمد كتاب الله فيعلموا حجة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم لا تساق معانيه وائتلاف أحكامه وتأييد بعضه بعضاً بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلقت أحكامه وتناقضت معانيه وأبان بعضه عن فساد بعض. اهـ.

وبيّن الرازي أن هذه الآية احتجاج بالقرآن على المنافقين ثبت لهم ما كانوا يمترون فيه من نبوة النبي ﷺ وذكر أن العلماء قالوا: إن دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ من ثلاثة أوجه: فصاحته واشتماله على أخبار الغيوب وسلامته عن الاختلاف. (قال): وهذا هو المذكور في هذه الآية. وذكر فيه أي الأخير ثلاثة أوجه:

الأول: قول أبي بكر الأصم وحاصله: إن المنافقين كانوا يتواطون سراً على أنواع من المكر والكيد فيبينها الله في القرآن ولما كان كل ما حكاه الله عنهم صدقاً على خفائه علم أنه لو كان من غيره لم يطرد فيه هذا الصدق.

الثاني: قول أكثر المتكلمين: أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير مشتمل على كثير من العلوم فلو كان من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك.

الثالث: قول أبي مسلم: إن المراد الاختلاف في مرتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملة ما يعد في الكلام الركيك بل بقية الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد. ومن المعلوم أن الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة إذا كتب كتاباً طويلاً مشتملاً على المعاني الكثيرة فلا بد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قوياً متيناً وبعضه سخيلاً نازلاً ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى.

نقل الرازي ما نقل في هذا المقام عن مفسري المعتزلة وهم الذين بينوا من بلاغة القرآن ومزايه العجب العجاب، وقد سبق إلى تحقيق القول في هذه المسألة وتفصيله القاضي أبو بكر الباقلاني إمام الأشعرية ورافع لوائهم المتوفى ٤٠٣ فإنه بين في كتابه: «إعجاز القرآن» وجه إعجازه بإخباره عن المغيبات وباشتماله على العلوم والأخبار التي لا تعرف إلا بالتلقي والتعليم مع كون من جاء به أمياً ثم قال:

«والوجه الثالث: أنه بديع النظم عجيب التأليف متناهٍ إلى الحد الذي يعلم عجز

الخلق عنه والذي أطلقه العلماء هو على هذه الجملة، ونحن نفصل ذلك بعض التفصيل ونكشف الجملة التي أطلقوها، فالذي يشتمل عليه بديع نظمه المتضمن للإعجاز وجوه:

منها: ما يرجع إلى الجملة وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع، وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يتعمل ولا يتصنع له، وقد علمنا أن القرآن مخالف لهذه الوجوه ومباين لهذه الطرق، ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع ولا فيه شيء منه، وكذلك ليس من قبيل الشعر لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع، ومنهم من يدعي أن فيه شعراً كثيراً، والكلام يذكر بعد هذا الموضع، فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم، أنه خارج عن العادة وأنه معجز، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جمعه.

ومنها: أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا الطول وعلى هذا القدر، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة، وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف، ويقع فيها ما نبديه من التعمل والتكلف، والتجوز والتعسف، وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به فقال عز من قائل: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الدين يخشون ربهم، ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله﴾ [الزمر: ٢٣] ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢] فأخبر أن كلام الآدمي إذا امتد وقع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلاف، وهذا المعنى هو غير المعنى الأول الذي بدأنا بذكره، فتأمله تعرف الفضل.

وفي ذلك معنى ثالث هو أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص ومواعظ، واحتجاج، وحكم وأحكام، وأعدار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف وتعليم، وأخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه

التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأيين، ومنهم يجود في التأيين دون التقريظ، ومنهم من يقرب في وصف الإبل أو الخيل، أو سير الليل، أو وصف الحرب، أو وصف الروض، أو وصف الخمر، أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتداوله الكلام، ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب، ومثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام، ومتى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت في شعره على حسب الأحوال التي يتصرف فيها. فيأتي بالغاية في البراعة في معنى فإذا جاء إلى غيره قصر عنه، ووقف دونه، ويان الاختلاف على شعره، ولذلك ضرب المثل بالذين سميتهم لأنه لا خلاف في تقدمهم في صنعة الشعر، ولا شك في تبريزهم في مذهب النظم، فإذا كان الاختلاف بينا في شعرهم لاختلاف ما يتصرفون فيه استغنيا عن ذكر من هو دونهم، وكذلك عن تفصيل نحو هذا في الخطب والرسائل ونحوها.

ثم نجد في الشعراء من يجود في الرجز ولا يمكنه نظم القصيد أصلاً، ومنهم من ينظم القصيد ولكن يقصر فيه مهما تكلفه وتعمله، ومن الناس من يجود في الكلام المرسل فإذا أتى بالموزون قصر ونقص نقصاناً عجبياً، ومنهم من يوجد بضد ذلك. وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف - لا تفاوت ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف، وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة، فرأينا غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة، وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر، لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير عند التكرار وعند تباين الوجوه واختلاف الأسباب التي يتضمن.

ومعنى رابع وهو أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بينا في الفصل والوصل والعلو والنزول والتقريب والتبعيد وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع، ألا ترى أن كثيراً من الشعراء قد وصف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه، حتى أن أهل الصنعة قد اتفقوا على تقصير البحري - مع جودة نظمه، وحسن وصفه - في الخروج من النسب إلى المديح، وأطبقوا على أنه لا يحسنه ولا يأتي فيه بشيء، وإنما اتفق له في مواضع

معدودة خروج يرتضى، وتنقل يستحسن، وكذلك يختلف سبيل غيره عند الخروج من شيء إلى شيء، والتحول من باب إلى باب.

ونحن نفصل بعد هذا ونفسر هذه الجملة ونبين أن القرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة، يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد، إلى حد الأحاد، وهذا أمر عجيب تبيين فيه الفصاحة، وتظهر فيه البلاغة، ويخرج به الكلام عن حد العادة، ويتجاوز العرف.

(ذكر هنا معنى خامساً هو أن نظم القرآن وقع موقفاً في البلاغة يخرج عن عادة الإنس والجن فهم يعجزون عن مثله، وذكر أن المراد بكلام الجن ما كانت تعتقده العرب وتحكيه من سماع كلام الجن وزجلها وعزيفها، وليس هذا مما نحن فيه من نفي الخلاف والتفاوت ثم قال).

ومعنى سادس وهو أن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجاوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم موجود في القرآن. وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة وقد ضمنا بيان ذلك بعد لأن الوجه هنا ذكر المقدمات دون البسط والتفصيل (يعني أنه في كل ذلك على نسق واحد لا اختلاف فيه).

ومعنى سابع: وهو أن المعاني التي تتضمن في أصل وضع الشريعة والأحكام والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر، ويمنع ذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة، وأسباب مؤسسة مستحدثة، فلو أبرع اللفظ في المعنى البارع كان أطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر، والأمر المتقرر المتصور، ثم إن انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه التي تتضمن تأييد ما يبدأ تأسيسه، ويُراد تحقيقه، بأن التفاضل في البراعة والفصاحة، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى والمعاني وفقها لا يفضل أحدهما على الآخر، فالبراعة أظهر والفصاحة أتم.

حاصل هذا الوجه أن كلام الفصحاء في المعاني المألوفة المبتدلة لا يخلو من الاختلاف والتفاوت، فانتفاء الاختلاف من القرآن ألبتة على تصرفه في ضروب المعاني العلمية العالية التي لم يسبق للعرب التصرف فيها أبلغ في الإعجاز، وأظهر في الدلالة على كونه من عند الله عز وجل.

ثم ذكر معنى ثامناً يبين فيه وقوع الكلمة من القرآن في كلام البلغاء من شعر أو

نثر موضع اليتيمة من واسطة العقد فتأخذه لأجلها الأسماع، وتشوف إليه النفوس، وأجاد في هذا كل الإجادة وليس من موضوع نفي الاختلاف الذي نحن فيه، وكذلك المعنى التاسع فقد بين فيه أسرار الحروف المقطعة في أوائل السور. وأما المعنى العاشر فهو على ما يتضمنه من نفي الاختلاف والتباين يفيدنا إيضاح وجوب تدبر القرآن وكونه مما يسره الله لكل عارف بهذه اللغة قال:

«ومعنى عاشر: وهو أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريباً إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس، وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قربه في نفسه، ولا موهم مع دنوه في موقعه، أن يقدر عليه، أو يظفر به، فأما الانحطاط عن هذه الرتبة إلى رتبة الكلام المبتذل، والقول المسفسف، فليس يصح أن تقع فيه فصاحة أو بلاغة فيطلب فيه التمتع، أو يوضع فيه الإعجاز، ولكن لو وضع في وحشي مستكره، أو غمر بوجوه الصنعة، وأطبق بأبواب التعسف والتكلف، لكان لقائل أن يقول فيه، ويعتذر ويعيب ويقرع، ولكنه أوضح مناره، وقرب منهاجه، وسهل سبيله، وجعله في ذلك متشابهاً متماثلاً، وبين مع ذلك إعجازهم فيه، وقد علمت أن كلام فصحاءهم، وشعر بلغائهم، لا ينفك من تصرف في غريب مستنكر، أو وحشي مستكره، ومعان مستعبدة، ثم عدولهم إلى كلام متبذل وضيع لا يوجد دونه في الرتبة، ثم تحولهم إلى كلام معتدل بين الأمرين، متصرف بين المنزلتين، فمن شاء. أن يتحقق هذا في قصيدة امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل^(١)

ونحن نذكر بعد هذا على التفصيل ما يتصرف إليه هذه القصيدة ونظائرها ومنزلتها من البلاغة ونذكر وجه فوت نظم القرآن محلها على وجه يؤخذ باليد ويتناول من كذب ويتصور في النفس كتصور الأشكال ليبين ما ادعينا من الفصاحة العجيبة للقرآن اهـ.

تدبر القرآن وما يتوقف عليه

حاصل معنى الآية الكريمة أن تدبر القرآن وتأمل ما يهدي إليه بأسلوبه الذي

(١) عجزه

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

والبيت من الطويل، وهو في ديوان امرئ القيس ص ٨، وجمهرة اللغة ص ٥٦٧، وخزانة الأدب ١/ ٣٣٢، ٢٢٤/٣، والدرر ٦/ ٧١، وسر صناعة الإعراب ٢/ ٥٠١، والكتاب ٤/ ٢٠٥، ولسان العرب (١)، ومجالس ثعلب ص ١٢٧.

امتاز به هو طريق الهداية القويم، وصراط الحق المستقيم، فإنه يهدي صاحبه إلى كونه من عند الله وإلى وجوب الاهتداء به لكونه من عند الله الرحيم بعباده، العليم بما يصلح به أمرهم، مع كون ما يهدي إليه معقولاً في نفسه لموافقته للفطرة، وملاءمته للمصلحة.

وفيه أن تدبر القرآن فرض على كل مكلف. لا خاص بنفر يسمون المجتهدين يشترط فيهم شروط ما أنزل الله بها من سلطان، وإنما الشرط الذي لا بد منه، ولا غنى عنه، هو معرفة لغة القرآن مفرداتها وأساليبها فهي التي يجب على من دخل في الإسلام ومن نشأ فيه أن يتقنها بقدر استطاعته بمزاولة كلام بلغاء أهلها ومحاكاتهم في القول والكتابة حتى تصير ملكة وذوقاً، لا بمجرد النظر في قوانين النحو والبيان التي وضعت لضبطها. وليس تعلم هذه اللغة ولا غيرها من اللغات بالأمر العسير فقد كان الأعاجم في القرون الأولى يحذقونها في زمن قريب حتى يزاحموا الخلف من أهلها في بلاغتها. وإنما يراه أهل هذه الأعصار عسيراً لأنهم شغلوا عن اللغة نفسها بتلك القوانين وفلسفتها، فمثلهم كمثل من يتعلم علم النبات من غير أن يعرف النبات نفسه بالمشاهدة فلا يكون حظه منه إلا حفظ القواعد والمسائل فيعرف أن الفصيلة الفلانية تشتمل على كذا وكذا، وإذا رأى ذلك لا يعرفه.

وفيه أيضاً وجوب الاستقلال في فهم القرآن لأن التدبر لا يتم إلا بذلك. ويلزم من ذلك بطلان التقليد. قال الرازي: دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته وإذا كان لا بد في صحة نبوته من استدلال فبأن يحتاج في معرفته ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى! اهـ.

الأمر كما قال الرازي وأكبر مما قال: التقليد منع من الاستدلال والاستدلال واجب، التقليد منع من تدبر القرآن للاهتداء به وتدبره واجب، إن الله تعالى هو الذي أمرنا بتدبر كتابه، وبالاستدلال به، فلا يملك أحد من خلقه أن يحرم علينا ما أوجبه، الأئمة المجتهدون أجمعوا على وجوب الاهتداء بالقرآن وعلى المنع من التقليد الذي يصد عنه ويقتضي هجره، ولم يجعلوا أنفسهم شارعين يطاعون، وإنما كانوا أدلاء للناس لعلهم يهتدون، ما قال بوجوب التقليد وتحريم الاستقلال إلا بعض المقلدين الذين يعترفون بأنه ليس لهم قول يتبع ولا أمر يُطاع، وكان ذلك دسيئة من الملوك والأمراء المستبدين، ليذللوا الناس ويستبعدوهم باسم الدين، وكذلك كان. وقد علمت أن قبول الاستبداد واتباع القرآن، ضدان لا يجتمعان، وما نبغ عالم من العلماء الذين نشاءوا على التقليد إلا وحاربه بعد نبوغه كالإمام الرازي الذي نقلنا قوله آنفاً وله أقوال في ذلك أعم وأشمل نقلنا بعضها من قبل، وغيره كثيرون.

لسنا نعني ببطلان التقليد أن كل مسلم يمكن أن يكون كمالك والشافعي في استنباط الأحكام الاجتهادية في أبواب الفقه كلها فينبغي له ذلك وإنما نعني أنه يجب على كل مسلم أن يتدبر القرآن ويهتدي به بحسب طاقته وأنه لا يجوز لمسلم قط أن يهجره ويعرض عنه، ولا أن يؤثر على ما يفهمه من هدايته كلام أحد من الناس لا مجتهدين ولا مقلدين، فإنه لا حياة للمسلم في دينه إلا بالقرآن، ولا يوجد كتاب لإمام مجتهد، ولا لمصنف مقلد، يغني عن تدبر كتاب الله في إشعار القلوب عظمة الله تعالى وخشيته وحبه والرجاء في رحمته والخوف من عقابه، - ولا في تهذيب الأخلاق وتركية الأنفس وتنزيهاها عن الشرور والمفاسد، وتشويقها إلى الخيرات والمصالح، ورفعها عن سفاسف الأمور إلى معاليها، - ولا في الاعتبار بآيات الله في الآفاق، وسننه في سير الاجتماع البشري وطبائع المخلوقات، ولا في غير ذلك من ضروب الهداية التي امتاز بها على سائر الكتب الإلهية، فكيف تغني عنه فيها المصنفات البشرية.

أما وسر القرآن لو أن المسلمين استقاموا على تدبر القرآن والاهتداء به في كل زمان، لما فسدت أخلاقهم وآدابهم، ولما ظلم واستبد حكامهم، ولما زال ملكهم وسلطانهم، ولما صاروا عالة في معاشهم وأسبابها على سواهم.

هذا التدبر والتذكر الذي نطالب به المسلمين آنأ بعد آن، كما هي سنة القرآن، لا يمنع أن يختص أولو الأمر منهم باستنباط الأحكام العامة في السياسة والقضاء والإدارة العامة، وأن يتبعهم سائر الأمة فيها، فإن الله سبحانه بعد أن أنكر على أولئك الفريق من الناس ترك تدبر القرآن، أنكر عليهم أيضاً إذاعتهم بالأمور العامة المتعلقة بالأمن والخوف، وهداهم إلى ردها إلى أولي الأمر الذين هم أعلم بما ينبغي أن يعمل، وأقدر على استنباط ما يجب أن يتبع، فقال:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾

قيل إن هذه الآية في المنافقين وهم الذين كانوا يذيعون بمسائل الأمن والخوف ونحوها مما ينبغي أن يترك لأهله، وقيل هم ضعفاء المؤمنين، وهما قولان فيمن سبق الحديث عنهم في الآيات التي قبلها، وصرح ابن جرير بأنها في الطائفة التي كانت تبیت غير ما يقول لها الرسول أو تقول له. أقول ويجوز أن يكون الكلام في جمهور المسلمين من غير تعيين لعموم العبرة، ومن خبر أحوال الناس يعلم أن الإذاعة بمثل أحوال الأمن والخوف لا تكون من دأب المنافقين خاصة، بل هي مما يلغظ به أكثر

الناس، وإنما تختلف النيات فالمنافق قد يذيع ما يذيعه لأجل الضرر، وضعيف الإيمان قد يذيع ما يرى فيه الشبهة، استشفاء مما في صدره من الحكمة، وأما غيرهما من عامة الناس فكثيراً ما يولعون بهذه الأمور لمحض الرغبة في ابتلاء أخبارها، وكشف أسرارها، أو لما عساه ينالهم منها.

فخوض العامة في السياسة وأمور الحرب والسلام، والأمن والخوف، أمر معتاد وهو ضار جداً إذا شغلوا به عن عملهم، ويكون ضرره أشد إذا وقفوا على أسرار ذلك وأذاعوا به، وهم لا يستطيعون كتمان ما يعلمون، ولا يعرفون كنه ضرر ما يقولون، وأضره علم جواسيس العدو بأسرار أمتهم، وما يكون وراء ذلك. ومثل أمر الخوف والأمن سائر الأمور السياسية والشؤون العامة، التي تختص بالخاصة دون العامة.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ أي إذا بلغهم خبر من أخبار سرية غازية أمنت من الأعداء بالظفر والغلبة أو خيف عليها منهم بظهورهم عليها بالفعل أو بالقوة، أو إذا جاءهم أمر من أمور الأمن والخوف مطلقاً سواء كان من ناحية السرايا التي تخرج إلى الحرب أو من ناحية المركز العام للسلطة، أذاعوا به أي بثوه في الناس وأشاعوه بينهم. يقال أذاع الشيء وأذاع به، قال أبو الأسود:

أذاع به في الناس حتى كأنه بعلياء نار أوقدت بثقوب^(١)

أي حتى صار مشهوراً يعرفه كل أحد كالنار في المكان العالي أو كأنه نار في رأس علم، والثقوب والثقاب العيدان التي توري بها النار. ويجوز أن يكون المعنى فعلوا به الإذاعة، وهو أبلغ من أذاعوه كما قال الزمخشري. وقال الأستاذ الإمام أي أنهم من الطيش والخفة بحيث يستفزهم كل خبر عن العدو يصل إليهم فيطلق ألسنتهم بالكلام فيه وإذاعته بين الناس. وما كان ينبغي أن تشيع في العامة أخبار الحرب وأسرارها ولا أن تخوض العامة في السياسة فإن ذلك يشغلها بما يضر ولا ينفع - يضرهم أنفسهم بما يشغلهم عن شؤونهم الخاصة، ويضر الأمة والدولة بما يفسد عليها من أمر المصلحة العامة، اهـ وهو مبني على رأيه في كون هذه الآيات في ضعفاء المسلمين.

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ رد الشيء صرفه وإرجاعه وإعادةه وفي الرد هنا وفي قوله السابق: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] معنى التفويض. أي ولو أرجعوا ذلك الأمر العام الذي خاضوا فيه

(١) البيت من الطويل، وهو في ديوان أبي الأسود الدولي ص ٤٥، وفيه «الثقوب» بدل «بثقوب»، والحيوان ٦٠١/٥، ويلا نسبة في لسان العرب (ذيع) وتهذيب اللغة ٣/١٤٨، وتاج العروس (ذيع).

وأذاعوا به وفوضوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم أي أهل الرأي والمعرفة بمثله من الأمور العامة والقدرة على الفصل فيها وهم أهل الحل والعقد منهم الذين تثق بهم الأمة في سياستها وإدارة أمورها: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ أي لعلم ذلك الأمر الذين يستخرجونه ويظهرون مخبأه منهم. الاستنباط استخراج ما كان مستتراً عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب (كما قال ابن جرير) وأصله استخراج النبط من البئر وهو الماء أول ما يخرج. وفي المستنبطين وجهان:

أحدهما: أنهم الرسول وبعض أولي الأمر فالمعنى لو أن أولئك المذيعين ردوا ذلك الأمر إلى الرسول وإلى أولي الأمر لكان علمه حاصلًا عنده وعند بعض أولي الأمر وهم الذين يستنبطون مثله ويستخرجون خفاياه بدقة نظرهم، فهو إذاً من الأمور التي لا يكتنه سرها كل فرد من أفراد أولي الأمر، وإنما يدرك غوره بعضهم لأن لكل طائفة منهم استعداداً للإحاطة ببعض المسائل المتعلقة بسياسة الأمة وإدارتها دون بعض، فهذا يرجح رأيه في المسائل الحربية، وهذا يرجح رأيه في المسائل المالية، وهذا يرجح رأيه في المسائل القضائية، وكل المسائل تكون شوري بينهم. فإذا كان مثل هذا لا يستنبطه إلا بعض أولي الأمر دون بعض فكيف يصح أن يجعل شرعاً بين العامة يذيعون به؟

والوجه الثاني: أن المستنبطين هم بعض الذين يردون الأمر إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم أي لو ردوا ذلك الأمر إليهم وطلبوا العلم به من ناحيتهم لعلمه من يقدر أن يستفيد العلم به من الرسول ومن أولي الأمر منهم، فإن الرسول وأولي الأمر هم العارفون به، وما كل من يرجع إليهم فيه يقدر أن يستنبط من معرفتهم ما يحب أن يعرف، بل ذلك مما يقدر عليه بعض الناس دون بعض.

والمختار الوجه الأول فالواجب على الجميع تفويض ذلك إلى الرسول وإلى أولي الأمر في زمنه ﷺ وإليهم دون غيرهم من بعده لأن جميع المصالح العامة توكل إليهم ومن أمكنه أن يعلم بهذا التفويض شيئاً يستنبطه منهم فليقف عنده، ولا يتعده، فإن مثل هذا من حقهم، والناس فيه تبع لهم، ولذلك وجبت فيه طاعتهم.

لا غضاضة في هذا على فرد من أفراد المسلمين، ولا خدشاً لحريته واستقلاله، ولا نيلاً من عزة نفسه، فحسبه أنه حر مستقل في خويصة نفسه، لم يكلف أن يقلد أحداً في عقيدته ولا في عبادته، ولا غير ذلك من شؤونه الخاصة به، وليس من الحكمة ولا من العدل ولا المصلحة أن يسمح له بالتصرف في شؤون الأمة ومصالحها، وأن يفتات عليها في أمورها العامة، وإنما الحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها حرة مستقلة في شؤونها كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف

في هذه الشؤون العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر، لأن تصرفهم وقد وثقت بهم الأمة هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها.

زعم الرازي وغيره أن في هذه الآية دليلاً على حجية القياس الأصولي قال الأستاذ الإمام: وإنما تعلق الأصوليون في هذا بكلمة «يستنبطونه» وهي من مصطلحاتهم الفنية ولم تستعمل في القرآن بهذا المعنى فقولهم مردود. أقول وقد فرع الرازي على هذه المسألة أربعة فروع:

١ - أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص.

٢ - أن الاستنباط حجة.

٣ - أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث.

٤ - أن النبي كان مكلفاً باستنباط الأحكام كأولي الأمر. وأورد على ما قاله بعض الاعتراضات وأجاب عنها كعادته. ولما كانت المسألة التي أخذ منها هذه الفروع وبنى عليها هذه المجادلة خارجة عن معنى الآية لا تدخل في معناها من باب الحقيقة ولا من باب المجاز ولا من باب الكناية كان جميع ما أورده لغوا أو عبثاً.

هذا شاهد من أفصح الشواهد على ما بيناه قبل من سبب غلط المفسرين، وبعدهم عن فهم الكثير من آيات الكتاب المبين، بتفسيره بالاصطلاحات المستحدثة، فأهل الأصول والفقه اصطلمحوا على معنى خاص لكلمة الاستنباط فلما ورد هذا اللفظ في هذه الآية حمل مثل الرازي على فطنته أن يخرج بها عن طريقها ويسير بها في طريق آخر ذي شعاب كثير يضل فيها السائر حتى لا مطمع في رجوعه إلى الطريق السوي.

معنى الآية واضح جلي وهو أن بعض المسلمين من الضعفاء أو المنافقين أو العامة مطلقاً يخوضون في أمر الأمن والخوف ويذيعون ما يصل إليهم منه على ما في الإذاعة به من الضرر، والواجب تفويض مثل هذه الأمور العامة إلى الرسول وهو الإمام الأعظم والقائد العام في الحرب وإلى أولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الشورى لأنهم هم الذين يستخرجون خفايا هذه الأمور ويعرفون مصلحة الأمة فيها وما ينبغي إذاعته وما لا ينبغي، فأين هذا من مسائل النص في الكتاب على بعض الأحكام والسكوت عن بعض ووجوب استنباط ما سكت عنه مما نص عليه على الرسول وعلى أولي الأمر، ووجوب اتباع العامة للعلماء فيما يستنبطونه مطلقاً؟ ليس هذا من ذاك في شيء.

على أن الرازي كان أبطل قول من قال إن أولي الأمر هم العلماء وقول من قال إنهم الأمراء، وأثبت أنهم أهل الحل والعقد أي جماعتهم. فكيف يبطل ههنا ما حققه في آية: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ بقوله

بوجوب تقليد العلماء كما أبطل به ما حققه في تفسير آيات كثيرة من بطلان التقليد؟؟

قد علمت أيها القارئ الذي أنعم الله عليه بنعمة الاستقلال في الفهم أن الآية التي قبل هذه الآية قد أوجبت تدبر القرآن والاهتداء به على كل مسلم فكانت من الآيات الكثيرة الدالة على منع التقليد في أصول الدين وفاقاً للرازي الذي صرح بذلك في تفسير الآية نفسها وكذا في الفروع العملية الشخصية كالعبادات والحلال والحرام لأن أكثرها معلوم من الدين بالضرورة والنصوص فيها أوضح وأقرب إلى الفهم من مسائل أصول الدين، وفي حديث الصحيحين «الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»^(١) الحديث وهو قد أوجب في الأمور المشتبه فيها أن تترك لثلاث تجر إلى الحرام، ولم يوجب على المشتبه في شيء أن يرجع إلى ما يعتقد غيرهِ ويقلده فيه. وأما المسائل العامة كالحرب والسياسة والإدارة فهي التي تفوضها العامة إلى أولي الأمر منهم وتتبعهم فيها، هذا ما تهدي إليه الآية وفاقاً لغيرها من الآيات، ولا اختلاف في القرآن.

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أي لولا فضل الله عليكم ورحمته بكم أيها المسلمون بما هداكم إليه من طاعة الله والرسول ظاهراً وباطناً وتدبر القرآن ورد الأمور العامة إلى الرسول وإلى أولي الأمر منكم لاتبعتم وسوسة الشيطان كما اتبعته تلك الطائفة التي تقول للرسول: طاعة لك، وتبيت غير ذلك، والتي تذيع بأمر الأمن والخوف وتفسد على الأمة سياستها به، إلا قليلاً من الاتباع أي لاتبعتم الشيطان في أكثر أعمالكم بجعلها من الباطل والشر لا فيها كلها، أو إلا قليلاً منكم أوتوا من صفاء الفطرة وسلامتها ما يكفي لإيثارهم الحق والخير كأبي بكر وعلي، فهي كقوله تعالى: ﴿ولولا فضل عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحد أبداً﴾ [النور: ٢١].

وفسر بعض المفسرين الفضل والرحمة بالقرآن وبعثة النبي ﷺ (لا عناية الله بهدايتهم بهما كما قلنا) والقليل المستثنى بمثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة النبي ﷺ. وقال نحوه الأستاذ الإمام فهو اختيار منه له.

وقال أبو مسلم الأصفهاني: أن المراد بفضل الله ورحمته هنا النصر والظفر والمعونة التي أشار إليها في قوله في الآيات السابقة من هذا السياق ﴿ولئن أصابكم

(١) أخرجه البخاري في البيوع باب ٣٩، والبيوع باب ٢، ومسلم في المساقاة حديث ١٠٧، ١٠٨، وأبو داود في البيوع باب ٣، والترمذي في البيوع باب ١، والنسائي في البيوع باب ٢، والقضاة باب ١١، وابن ماجه في الفتن باب ١٤، والدارمي في البيوع باب ١، وأحمد في المسند ٢٦٧/٤، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥.

فضل من الله ليقولن كان لم تكن بينكم وبينهم مودة يا ليتني كنت معهم ﴿ [النساء : ٧٣] أي لولا النصر والظفر المتتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين إلا القليل منكم وهم أصحاب البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقاً حصول الدولة في الدنيا، فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقاً، ولأجل تواتر الانهزام يدل على كونه باطلاً، بل الأمر في كونه حقاً وباطلاً على الدليل . وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق . اهـ من التفسير الكبير للرازي وهو الذي صحح قول أبي مسلم ورجحه . وقوله بعدم التلازم بين كونه حقاً أو باطلاً وبين الظفر وضده لا يسلم مطلقاً وإنما يسلم بالنسبة إلى بعض الوقائع، فإن العاقبة للمتقين، وقد بينا ذلك مراراً .

وقيل إن الاستثناء من قوله أذاعوا به وقيل من الذين يستنبطونه وكلاهما بعيد على أنه مروى عن بعض مفسري السلف . قال ابن جرير بعد رواية القولين : وقال آخرون معنى ذلك ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان جميعاً . قالوا وقوله إلا قليلاً خرج مخرج الاستثناء في اللفظ وهو دليل على الجمع والإحاطة . . . فالاستثناء دليل الإحاطة . أقول أو كما يقول الأصوليون معيار العموم أي فهو لتأكيد ما قبله كقوله تعالى : ﴿ سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ﴾ [الأعلى : ٦ ، ٧] وهذا الاستعمال وإن كان صحيحاً لا يظهر هنا وقد بينا من قبل أن من دقة القرآن وتحريه للحقائق عدم حكمه بالضلال العام المستغرق على جميع أفراد الأمة، ومثل هذا الاحتراس متعدد فيه ولا يكاد يتحراه الناس (راجع ج ٤) .

﴿ فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴾ (٨٤)

قال الإمام الرازي في وجه التناسب والاتصال : اعلم أنه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب في الآيات المتقدمة، وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تشييط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الآية إلى الأمر بالجهاد .

وقال الأستاذ الإمام : تقدم أن الآيات في وصف أولئك الضعفاء، ولما قال أن الرسول ليس حفيظاً عليهم وإنما هو مبلغ عن الله تعالى أيد هذا وأوضحه بقوله : ﴿ فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ أي إنك أنت المكلف أن تقاتل في سبيل الله (وتقدم تفسيرها) والرقيب على نفسك فقم بما يجب عليك بالعمل وحرص المؤمنين على القتال معك لأن التحريض من التبليغ الذي منه الأمر والنهي ﴿ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ عسى هنا تدل على الإعداد والتهيئة لأن الترجي

الحقيقي محال على العالم بكل شيء القادر على كل شيء فهي بمعنى الخبر والوعد وخبره تعالى حق لأنه لا يخلف الميعاد. والبأس القوة، وكان بأس الكافرين، موجهاً إلى إذلال المؤمنين، لأجل الإيمان لا لذواتهم وأشخاصهم، فتأييد الإيمان متوقف على كف بأسهم، وكفه متوقف على تصدي المؤمنين للجهاد.

أقول سبق غير مرة تفسير الأستاذ الإمام لكلمة عسى بمثل هذا وحاصل المعنى أن تحريض النبي للمؤمنين على القتال معه هو الذي يحملهم بباعث الإيمان والإذعان النفسي - دون الإلزام والسيطرة - على الاستعداد له وتوطين النفس عليه، وذلك هو الذي يوطن نفوس الكافرين على كف بأسهم عن المؤمنين ويعددهم لترك الاعتداء عليهم، لأنه لا شيء أدعى إلى ترك القتال من الاستعداد للقتال، وعلى هذه القاعدة جرى عمل دول أوروبا في هذا العصر وبه يصرحون. تبذل كل دولة منتهى ما في وسعها من اتخاذ آلات القتال في البر والبحر وتنظيم الجيوش لتكون القوى الحربية بينهن متوازنة فلا تطمع القوية في الضعيفة فيغيرها ضعفها بالإقدام على محاربتها. وجعل عسى للترجي لا يقتضي أن يكون المترجي هو الله عز وجل وإنما يكون المعنى أن ما دخلت عليه مرجو في نفسه. بحسب سنة الله في خلقه.

﴿وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ أي لا يخيفنكم أيها المؤمنون بأس هؤلاء الكافرين وشدتهم ولا تصدنكم عن طاعة الرسول والعمل بتحريضه مدعين مختارين فإن الله تعالى الذي وعده بالنصر أشد بأساً منهم وأشد تنكيلاً لهم مما يحاولون أن ينكلوا بكم، ولكن سنته سبقت بأن تكون العاقبة لأهل الحق إذا اتقوا أسباب الخذلان، واتخذوا أسباب الدفاع مع الصبر والثبات، لا أنه ينصرهم وهم قاعدون أو مقصرون في الجري على سنته التي لا تبديل لها ولا تحويل، والتنكيل أن تعاقب المجرم بما يكون عبرة ونكالاً لغيره يمنعه أن يجرم مثل إجرامه، وهو من النكول بمعنى الامتناع.

ويؤخذ من الآية أن الله تعالى كلف نبيه ﷺ أن يقاتل الكافرين الذين قاوموا دعوته بقوتهم وبأسهم وإن كان وحده وهي تدل على أنه أعطاه من الشجاعة ما لم يعط أحداً من العالمين، وسيرته ﷺ تدل على ذلك فهو قد تصدى لمقاومة الناس كلهم بدعوتهم إلى ترك ما هم عليه من الضلال، واتباع النور الذي أنزل معه، ولما قاتلوه قاتلهم وقد انهزم أصحابه عنه مرة فبقي ثابتاً كالجبل لا يتزلزل، وقد علم مما تقدم أن الفاء في قوله: «فقاتل» للتفريع بترتيب ما بعدها على ما قبلها، وقيل إنها جواب لشرط مقدر وهو إن أردت الفوز فقاتل. وكان الأقرب أن يقال أن التقدير: وإذ كنت مبلغاً عن الله عز وجل لا وكيلاً ولا جباراً على الناس فقاتل أنت امثالاً لأمر الله لك، وحرص غيرك من المؤمنين على طاعة الله تعالى بذلك تحريضاً، لا إلزام سلطة ولا إجبار قوة، والتحريض الحث على الشيء بتزيينه وتسهيل الخطب فيه كما قال الراغب.

ومعنى لا تكلف إلا نفسك لا تكلف أنت إلا أفعال نفسك دون أفعال الناس فلا يضرك إعراض الذين قالوا ربنا لم كتب علينا القتال والذين يقولون لك طاعة ويبيتون غير ذلك، فإن طاعتهم لك إنما تجب لأنك مبلغ عن الله فهي طاعة الله ومن أطاع الله لا يضره عصيان من عصاه.

﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيمًا ﴿٨٥﴾ وَإِذَا حُيِّبْتُمْ بِنَجْوَىٰ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾﴾

الشفاعة من الشفع وهو مقابل الوتر أي الفرد. قال الراغب الشفع ضم الشيء إلى مثله، والشفاعة الانضمام إلى آخر ناصراً له وسائلاً عنه. والذي يناسب السياق واتصال الآية بما قبلها من الآيات أن معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً﴾ من يجعل نفسه شفعا لك وقد أمرت بالقتال وترأ؛ وهي الشفاعة الحسنة لأنها نصر للحق وتأييد له - ومثل ذلك كل من ينضم إلى أي محسن ويشفعه ﴿يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ أي من شفاعته هذه بما يناله من الفوز والشرف والغنيمة في الدنيا عند ما ينتصر الحق على الباطل، وبما يكون له من الثواب في الآخرة سواء أدرك النصر في الدنيا أم لم يدركه. والنصيب الحظ المنسوب أي المعين كما قال الراغب.

﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً﴾ بأن ينضم إلى عدوك فيقاتل معه، أو يخذل المؤمنين عن قتاله وهذه هي الشفاعة السيئة، ومثلها كل إعانة على السيئات ﴿يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ أي نصيب من سوء عاقبتها وهو ما يناله من الخذلان في الدنيا والعقاب في الآخرة، فالكفل بمعنى النصيب المكفول للشافع لأنه أثر عمله، أو المحدود لأنه على قدره، أو الذي يجيء من وراء، وهو على هذا مشتق من كفل البعير وهو عجزه، أو مستعار من المركب الذي يسمى كفلاً (بالكسر) قال في لسان العرب: والكفل من مراكب الرجال وهو كساء يؤخذ فيعقد طرفاه ثم يلقي مقدمه على الكاهل ومؤخره مما يلي العجز (أي الكفل بفتح الكاف والفاء) وقيل هو شيء مستدير يتخذ من خرق أو غير ذلك ويوضع على سنام البعير. وفي حديث أبي رافع قال: «ذلك كفل الشيطان»^(١) يعني معقده. ثم قال والكفل ما يحفظ الراكب من خلفه والكفل النصيب مأخوذ من هذا اهـ كأنه أراد الانتفاع من ناحية الكفل والمؤخر.

والراغب ذهب إلى القول الأول وفاقاً لابن جرير. قال إنه مستعار من الكفل

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة باب ٨٧، والترمذي في الصلاة باب ١٦٥، وأحمد في المسند ١/١٤٦.

(بالكسر) وهو الشيء الرديء، واشتقاقه من الكفل، وهو أن الكفل لما كان مركباً ينبو براكبه صار متعارفاً في كل شدة كالسياء وهو العظم الناتئ من ظهر الحمار فيقال لأحملنك على الكفل وعلى السياء. ثم قال: ومعنى الآية من ينضم إلى غيره معيناً له في فعلة حسنة يكون له منها نصيب، ومن ينضم إلى غيره معيناً له في فعلة سيئة يناله منها شدة. وقيل الكفل الكفيل ونبه على أن من تحرى شراً فله من فعله كفيل يسأله، كما قيل من ظلم فقد أقام كفيلاً بظلمه، تنبيهاً إلى أنه لا يمكنه التخلص من عقوبته اهـ.

وفسر الآية بنحو ما ذكرنا شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ولكنه جعل الشفاعة لأصحاب النبي ﷺ ونحن جعلناها له ﷺ لأنه أمر أولاً بالقتال وحده فكان كل من يتصدى للقتال معه قد تصدى لأن يجعل نفسه معه شفيعاً. واسم الشرط في «من يشفع» يؤذن بالعموم ولكن يدخل فيه ما ذكرنا دخولاً أولاً بقرينة السياق.

قال ابن جرير: وقد قيل إنه عنى بقوله: «من يشفع شفاعة حسنة» الآية شفاعة الناس بعضهم لبعض، وغير مستنكر أن تكون الآية نزلت فيما ذكرنا ثم عم بذلك كل شافع بخير أو شر. وإنما اخترنا ما قلنا من القول في ذلك لأنه في سياق الآية التي أمر الله نبيه ﷺ فيما يحض المؤمنين على القتال، فكان ذلك بالوعد لمن أجاب رسول الله ﷺ والوعيد لمن أبى إجابته أشبه منه بالحث على شفاعة الناس بعضهم لبعض اهـ. ثم ذكر أقوال من ذكروا أنها في شفاعة الناس بعضهم لبعض.

وقد ذكر الرازي لاتصال الآية بما قبلها وجوهاً أولها وثانيها أنه جعل تحريض النبي ﷺ على القتال بمعنى الشفاعة الحسنة له أجره وأنه ليس عليه ممن تمرد وعصى وزر ولا عيب، والثالث جواز أن بعض المنافقين كان يشفع إلى النبي ﷺ في أن يأذن لبعضهم في التخلف عن القتال فنهى الله تعالى عن هذه الشفاعة وبين أن الشفاعة إنما تحسن إذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله تعالى دون العكس. وهذا الوجه صحيح وكان واقعاً وقد ذكر في سورة التوبة استئذانهم في التخلف، وقد يستأذن بعضهم بغيره ويشفع له كما يستأذن لنفسه. والرابع مما ذكره الرازي جواز أن يشفع بعض المؤمنين لبعض في إعانة من لا يجد أهبة القتال أن يعان عليها. وحاصل الوجهين أن الشفاعة ذكرت في هذا السياق لأن من شأنها أن تقع في الإعانة على القتال أو القعود عنه، وإن كان اللفظ عاماً على سنة القرآن في الإتيان بالقواعد الكلية والمسائل العامة في سياق بيان بعض ما يدخل في ذلك العموم.

ثم ذكر الرازي في تفسير الشفاعة خمسة وجوه أولها: أنها تحريض النبي ﷺ إياهم على الجهاد لأنه بذلك يجعل نفسه شافعاً لهم، وذكر علة ثانية لتسمية التحريض شفاعة وهي أن التحريض على الشيء عبارة عن الأمر به لا على سبيل التهديد بل على الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة. وهذا التعليل أو التوجيه يؤيد الوجه

الأول مما ذكر من وجوه الاتصال والمناسبة ويقرُّ به ثانيها: أنها شفاعاة المنافقين بعضهم لبعض في التخلف أو شفاعاة المؤمنين بعضهم لبعض في الإعانة، وفاقاً لما ذكره في الوجهين الثالث والرابع من وجوه الاتصال ثالثها: قوله نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه ما معناه أن الشفاعاة الحسنة ههنا هي أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار (أي يضمه إليه) والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيدائهم. أقول وكان ينبغي أن يقول بإعانة الكفار على قتال أهل الحق وخذلانهم رابعاً: قول مقاتل أن الشفاعاة الحسنة الدعاء وأن نصيب الشافع منها يؤخذ من حديث «من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به آمين ولك بمثله»^(١) رواه مسلم وأبو داود عن أبي الدرداء وأورده الرازي بالمعنى وذكر أن الشفاعاة السيئة ما كان من تحريف اليهود للسلام على النبي ﷺ بقولهم: «السام عليكم» أي الموت. أقول والحديث في هذا معروف ولا يظهر فيه معنى الشفاعاة ألبة. خامسها: قول الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد أنها شفاعاة الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين أن يشفع فيه فهو شفاعاة حسنة وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعاة سيئة. ثم جزم الرازي بأن هذه الشفاعاة لا بد أن يكون لها تعلق بالجهد فلا يجوز قصرها على الوجوه الثلاثة وإنما يجوز أن تكون داخلة في معناها بطريق العموم، الذي لا ينافيه خصوص السبب كما هو معلوم.

وقد أنكر الأستاذ الإمام على الجلال وغيره حمل الشفاعاة على ما يكون بين الناس في شؤونهم الخاصة من المعاش وقال إن هذا التخصيص يذهب بما في الآية من القوة والحرارة ويخرجها من السياق، والصواب أنها أعم فالمقصود أولاً وبالذات الشفاعاة المتعلقة بالحرب وقد علمنا أن الآيات في المبطلين عن القتال والذين يبيتون ما لا يرضي الله تعالى من خلاف ما أمر به الرسول ﷺ ومن ذلك ضروب الاعتذار التي كانوا يعتذرون بها، وقد يكون هذا الاعتذار بواسطة بعض الناس الذين يرجى السماع لهم والقبول منهم، وهو عين الشفاعاة اهـ.

ثم أقول إن العلماء متفقون على أن شفاعاة الناس بعضهم لبعض تدخل في عموم الآية وأنها قسمان حسنة وسيئة فالحسنة أن يشفع الشافع لإزالة ضرر ورفع مظلمة عن مظلوم، أو جر منفعة إلى مستحق، ليس في جرهما إليه ضرر ولا ضرار، والسيئة أن يشفع في إسقاط حد، أو هضم حق، أو إعطائه لغير مستحق، أو محاباة في عمل، بما يجر إلى الخلل والزلل، والضابط العام أن الشفاعاة الحسنة هي ما كانت فيما استحسنته الشرع، والسيئة فيما كرهه أو حرمه.

ومن العبرة في الآية أن نتذكر بها أن الحاكم العادل لا تنفع الشفاعاة عنده إلا

(١) أخرجه مسلم في الذكر حديث ٨٧، وأبو داود في الوتر باب ٢٩.

بإعلامه ما لم يكن يعلم من مظلمة المشفوع له أو استحقاقه لما يطلب له، ولا يقبل الشفاعة لأجل إرضاء الشافع فيما يخالف الحق والعدل وينافي المصلحة العامة، وأما الحاكم المستبد الظالم فهو الذي تروج عنده الشفاعات لأنه يحابي أعوانه المقربين منه ليكونوا شركاء له في استبداده فيثق بشباتهم على خدمته، وإخلاصهم له، وما الذئاب الضارية بأفتك في الغنم، من فتك الشفاعات في إفساد الحكومات والدول، فإن الحكومة التي تروج فيها الشفاعات يعتمد التابعون لها على الشفاعة في كل ما يطلبون منها لا على الحق والعدل، فتضيع فيها الحقوق، ويحل الظلم محل العدل، ويسري ذلك من الدولة إلى الأمة فيكون الفساد عاماً.

وقد نشأنا في بلاد هذه حال أهلها وحال حكومتهم. يعتقد الجماهير أنه لا سبيل إلى قضاء مصلحة في الحكومة إلا بالشفاعة أو الرشوة، ولا يقوم عندنا دليل على صلاح حكومتنا إلا إذا زال هذا الاعتقاد، وصارت الشفاعة من الوسائل التي لا يلجأ إليها إلا أصحاب الحق بعد طلبه من أسبابه، والدخول عليه من بابه، وظهور الحاجة إلى شفيع يظهر للحاكم العادل ما لم يكن يعلمه من استحقاق المشفوع له لكذا، أو وقوع الظلم عليه في كذا، وأن يكون ما عدا هذا من النواذر التي لا تخلو حكومة منها، مهما ارتقت وصلح حالها.

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِلًا﴾ أي مقتدرًا أو حافظًا أو شاهداً، وعبر بعضهم بالحفيظ والشهيد، أقوال: قال الراغب وحقيقته قائماً عليه يحفظه ويقيته (يعني أنه مشتق من القوت وهو ما يمسك الرمق من الرزق وتحفظ به الحياة) يقال قاته يقوته إذا أطعمه قوته، وأقاته يقيته إذا جعل له ما يقوته اهـ ومن جعل لك ما يقوتك دائماً كان قائماً عليك بالحفظ وشهيداً عليك لا يفوته أمرك ولا يغيب عنه، ويتضمن ذلك معنى القدرة أيضاً بال لزوم. ولكنهم أوردوا من الشواهد على كون المقيت بمعنى المقتدر ما يدل على أنه غير مشتق من القوت كقول الزبير بن عبد المطلب رضي الله عنه:

وذي ضغن كفت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتاً^(١)

وقال النضر بن شميل:

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فإني على ما ساءهم لمقيت

ورجح ابن جرير هنا معنى المقتدر مستدلاً ببيت الزبير لأنه من قریش. وفي لسان العرب أقات على الشيء اقتدر عليه وأنشد بيت الزبير وعزاه أولاً إلى أبي

(١) البيت من الوافر، وهو لأبي قيس بن رفاعة، أو للزبير بن عبد المطلب في لسان العرب (قوت)، وتاج العروس (قوت)، والتنبيه والإيضاح ١/ ١٧٠، وبلا نسبة في جمهرة اللغة ص ٤٠٧، والمخصص ٢/ ٩١، ومقاييس اللغة ٥/ ٣٨، وإصلاح المنطق ص ٢٧٦، وتهذيب اللغة ٩/ ٢٥٥.

قيس بن رفاعة ثم قال وقد روي أنه للزبير عم رسول الله ﷺ وقال قبل ذلك في تفسير اللفظ في الآية: الفراء: المقيت المقتدر والمقدر كالذي يعطي كل شيء قوته. وقال الزجاج المقيت القدير وقيل الحفيظ قال وهو بالحفيظ أشبه لأنه مشتق من القوت يقال قُت الرجل أقوته إذا حفظت نفسه بما يقوته، والقوت اسم الشيء يحفظ نفسه ولا فضل فيه على قدر الحفظ، فمعنى المقيت الحفيظ الذي يعطي الشيء قدر الحاجة من الحفظ، وقال الفراء المقيت كالذي يعطي كل رجل قوته، ويقال المقيت الحافظ للشيء والشاهد له، وأنشد ثعلب للسموأل بن عدياء:

رب شتم سمعته وتصامم — ست وعي تركته فكفيت^(١)
 ليت شعري وأشعرن إذا ما — قربوها منشورة ودعيت
 إليّ الفضل أم عليّ إذا حو — سبت إني على الحساب مقيت

أي أعرف ما عملت من سوء لأن الإنسان على نفسه بصيرة. حكى ابن بري عن أبي سعيد السيرافي قال الصحيح رواية من روى:

ربي على الحساب مقيت

الخ. ما ذكره ومنه تفسير بعضهم للمقيت في بيت السموأل بالموقوف على الحساب.

وحاصل معنى الجملة وكان الله وما زال على كل شيء مقيتاً أي مقتدرًا مقدراً فهو لا يعجزه أن يعطي الشافع نصيباً أو كفلاً من شفاعته على قدرها في النفع والضرر لأن سننه الحكيمة مضت بأن يكون هذا الجزاء مرتبطاً بالعمل، أو شهيداً حفيظاً على الشفعاء لا يخفى عليه أمر محسنهم ومسيئهم فهو يعطي الجزاء على قدر العمل.

قال الأستاذ الإمام بعد أن علم الله المؤمنين طريقة الشفاعة الحسنة والسيئة وهي من أسباب التواصل بين الناس علمهم سنة التحية بينهم وبين إخوانهم الضعفاء والأقوياء في الإيمان وحسن الأدب بينهم وبين من يلقونه في أسفارهم فقال: ﴿وَإِذَا حُبِبْتُمْ إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ فَأَنْزَلْنَا مِنْهَا دَرُودَهُمْ﴾ وهذا ما يراه الأستاذ في وجه الاتصال والمناسبة بين الآية والتي قبلها. وذكر الرازي في النظم وجهين: الأول: أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضاً بأن يرضوا بالمسالمة إذا رضي الأعداء بها فهذه الآية عنده كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] والثاني: أن الرجل كان يلقي الرجل في دار الحرب أو ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت إلى

(١) الأبيات من الخفيف، وهي في ديوان السموأل بن عدياء، ص ٨١، ولسان العرب (قوت)، وتاج العروس (قوت).

سلامه ويقتله فمنع الله المؤمنين من ذلك وأمرهم بأن يقابلوا كل من يسلم عليهم أو يكرمهم بنوع من الإكرام بمثل ما قابلهم به أو بأحسن منه .

هذا ملخص قوله وفي الأول: أنه جعل التحية بمعنى السلام والسلم، وفي الثاني: من التوسع في التحية ما فيه وسيأتي في هذه السورة: ﴿ولو تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً﴾ [النساء: ٩٤] وقد ذكر هنا أدب التحية كما ذكر ما ينبغي وما لا ينبغي في الشفاعة لأن لكل من التحية والشفاعة شأنًا عظيمًا في حال القتال، يكون به نفعهما أو ضررهما أقوى منه في سائر الأحوال، ويدل على ذلك في التحية اشتقاقها من الحياة .

التحية مصدر حياة إذا قال له حياك الله . هذا هو الأصل ثم صارت التحية اسما لكل ما يقوله المرء لمن يلاقه أو يقبل هو عليه من نحو دعاء أو ثناء كقولهم أنعم صباحاً وأنعم مساء، وقالوا عم صباحاً ومساء، وجعلت تحية المسلمين السلام للإشعار بأن دينهم دين السلام والأمان وأنهم أهل السلم ومحبو السلامة، ومن التحيات الشائعة في بلادنا إلى هذا اليوم: أسعد الله صباحكم، أسعد الله مساءكم - وهذا بمعنى قول العرب القدماء أنعم صباحاً ومساء - ونهارك سعيد، وليلتك سعيدة، وهذا مترجم عن الإفرنجية .

وقد أوجب الله تعالى علينا في هذه الآية أن نجيب من حيانا بأحسن من تحيته أو بمثلها أو عينها كأن نقول له الكلمة التي يقولها وهذا هو ردّها، وفسروه بأن تقول لمن قال السلام عليكم، بقولك وعليكم السلام، والأحسن أي تقول وعليكم السلام ورحمة الله، فإذا قال هذا في تحيته فالأحسن أن تقول وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته . وهكذا يزيد المجيب على المبتدئ كلمة أو أكثر . وأقول قد يكون أحسن الجواب بمعناه أو كيفية أدائه وإن كان بمثل لفظ المبتدئ بالتحية أو مساويه في الألفاظ أو ما هو أخصر منه، فمن قال لك أسعد الله صباحكم ومساءكم، فقلت له أسعد الله جميع أوقاتكم كانت تحيتك أحسن من تحيته، ومن قال لك السلام عليكم بصوت خافت يشعر بقلة العناية فقلت له وعليكم السلام بصوت أرفع وإقبال يشعر بالعناية وزيادة الإقبال والتكريم كنت قد حييته بتحية أحسن من تحيته في صفتها، وإن كانت مثلها في لفظها . والناس يفرقون في القيام للزائرين بين من يقوم بحركة خفيفة وهمة تشعر بزيادة العناية ومن يقوم متثاقلاً، ومن أهل دمشق من يشترطون في العناية بالقيام إظهار الاندهاش فيقولون قام له باندهاش أو قام بغير اندهاش .

علم من الآية أن الجواب عن التحية له مرتبتان أدناها ردها بعينها وأعلاهما الجواب عنها بأحسن منها . فالمجيب مخير وله أن يجعل الأحسن لكرام الناس

كالعلماء والفضلاء، ورد عين التحية لمن دونهم. وروى عن قتادة وابن زيد أن جواب التحية بأحسن منها للمسلمين وردّها بعينها لأهل الكتاب، وقيل للكفار عامة. ولا دليل على هذه التفرقة من لفظ الآية ولا من السنة. وقد روى ابن جرير عن ابن عباس (رض) أنه قال من سلم عليك من خلق الله فردد عليه وإن كان مجوسياً فإن الله يقول: ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ أقول وقد نزلت هذه الآية في سياق أحكام الحرب ومعاملة المحاربين والمنافقين ومن قال لخصمه «السلام عليكم» فقد أمنه على نفسه وكانت العرب تقصد هذا المعنى والوفاء من أخلاقهم الراسخة ولذلك عد الأستاذ الإمام ذكر التحية مناسباً للسياق بكونها من وسائل السلام، ولما صار لفظ السلام تحية المسلمين صارت التحية به عنواناً على الإسلام كما يأتي في قوله تعالى من هذه السورة ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً﴾ [النساء: ٩٤].

ومما ينبغي بيانه هنا أن بعض المسلمين يكرهون أن يحييهم غيرهم بلفظ السلام ويرون أنه لا ينبغي رد السلام على غير المسلم، أي يرون أنه لا ينبغي لغير المسلم أن يتأدب بشيء من آداب الإسلام، وفاتهم أن الآداب الإسلامية إذا سرت في قوم يألّفون المسلمين ويعرفون فضل دينهم وربما كان ذلك أجذب لهم إلى الإسلام، ومن صفات المؤمن أنه يألّف ويؤلّف، وقد سئلت عن هذه الآية وآية النور: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ [النور: ٢٧] هل السلام فيهما على إطلاقه وعمومه فيشمل المسلمين أم هو خاص بالمسلمين فأجبت في المجلد الخامس من المنار (ص ٨٥٣ - ٥٨٥) بما نصه:

ج - إن الإسلام دين عام ومن مقاصده نشر آدابه وفضائله في الناس ولو بالتدرج وجذب بعضهم إلى بعض ليكون البشر كلهم إخوة. ومن آداب الإسلام التي كانت فاشية في عهد النبوة إفشاء السلام إلا مع المحاربين لأن من سلم على أحد فقد أمنه فإذا فتك به بعد ذلك كان خائناً ناكثاً للعهد. وكان اليهود يسلمون على النبي ﷺ فيردّ عليهم السلام حتى كان من بعض سفهائهم تحريف السلام بلفظ (السام) أي الموت فكان النبي ﷺ يحييهم بقوله: «وعليكم» وسمعت عائشة واحداً منهم يقول له: السام عليك. فقالت له: وعليك السام واللعنة. فانتهرها عليه الصلاة والسلام مبيناً لها أن المسلم لا يكون فاحشاً ولا سباباً وأن الموت علينا وعليهم. وروى عن بعض الصحابة كابن عباس أنهم كانوا يقولون للذمي: السلام عليك. وعن الشعبي من أئمة السلف أنه قال لنصراني سلم عليه: عليك السلام ورحمة الله تعالى. قيل له في ذلك فقال «أليس في رحمة الله يعيش» وفي حديث البخاري الأمر بالسلام على من تعرف ومن لا تعرف. وروى ابن المنذر عن الحسن أنه قال: «فحيوا بأحسن منها» للمسلمين «أو ردوها» لأهل الكتاب وعليه يقال للكتابي في رد السلام عين ما يقوله وإن كان فيه ذكر الرحمة.

هذه لمعة مما روي عن السلف ثم جاء الخلف فاختلفوا في السلام على غير المسلم فقال كثيرون إنهم لا يُبدؤون بالسلام لحديث ورد في ذلك وحملوا ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على الحاجة أي لا يسلم عليهم ابتداءً إلا لحاجة. وأما الرد فقال بعض الفقهاء إنه واجب كرتة سلام المسلم وقال بعضهم أنه سنة وفي الخانية من كتب الحنفية: ولو سلم يهودي أو نصراني أو مجوسي فلا بأس بالرد. وهذا يدل على أنه مباح عند هذا القائل لا واجب ولا مسنون مع أن السنة وردت به في الصحيح.

أما ما ورد من حق المسلم على المسلم فلا ينافي حق غيره فالسلام حق عام ويراد به أمران مطلق التحية وتأمين من تسلم عليه من الغدر والإيذاء وكل ما يسيء وقد روى الطبراني والبيهقي من حديث أبي أمامة: «أن الله تعالى جعل السلام تحية لأمتنا وأماناً لأهل ذمتنا». وأكثر الأحاديث التي وردت في السلام عامة وذكر في بعضها المسلم كما ذكر في بعضها غيره كحديث الطبراني المذكور آنفاً.

أما جعل تحية الإسلام عامة فعندي أن ذلك مطلوب وقد ورد في الأحاديث الصحيحة أن اليهود كانوا يسلمون على المسلمين فيردون عليهم فكان من تحريفهم ما كان سبباً لأمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر المسلمين أن يردوا عليهم بلفظ «وعليكم» حتى لا يكونوا مخدوعين للمحرفين. ومن مقتضى القواعد أن الشيء يزول بزوال سببه. ولم يرد أن أحداً من الصحابة نهى اليهود عن السلام، لأنهم لم يكونوا ليحظروا على الناس آداب الإسلام، ولكن خلف من بعدهم خلف أرادوا أن يمنعوا غير المسلم من كل شيء يعمله المسلم حتى من النظر في القرآن وقراءة الكتب المشتملة على آياته وظنوا أن هذا تعظيم للدين، وصون له عن المخالفين، وكلما زادوا بعداً عن حقيقة الإسلام زادوا إيغالاً في هذا الضرب من التعظيم، وإنهم ليشاهدون النصارى في هذا العصر يجتهدون بنشر دينهم ويوزعون كثيراً من كتبه على الناس مجاناً ويعلمون أولاد المخالفين لهم في مدارسهم لقربوهم من دينهم ويجتهدون في تحويل الناس إلى عاداتهم وشعائرهم ليقتربوا من دينهم حتى أن الأوروبيين فرحوا فرحاً شديداً عندما وافقهم خديو مصر (إسماعيل باشا) على استبدال التاريخ المسيحي بالتاريخ الهجري وعدوا هذا من آيات الفتح. ونرى القوم الآن يسعون في جعل يوم الأحد عيداً أسبوعياً للمسلمين يشاركون فيه النصارى بالبطالة. ومع هذا كله نرى المسلمين لا يزالون يحبون منع غيرهم من الأخذ بآدابهم وعاداتهم ويزعمون أن هذا تعظيم للدين، وكأن هذا التعظيم لا نهاية له إلا حجب هذا الدين عن العالمين، إن هذا لهو البلاء المبين، وسيرجعون عنه بعد حين» اهـ.

هذا ما أفتينا به منذ بضع سنين وحديث عائشة المشار إليه في الفتوى رواه

الشيخان في صحيحهما. والرد على أهل الكتاب «بلفظ وعليكم» رواه الشيخان أيضاً عن أنس، وروى عن أبي هريرة عدم ابتدائنا إياهم بالسلام ولعل ذلك كان لأسباب خاصة اقتضاها ما كان بينهم وبين المسلمين من الحروب وكانوا هم المعتدين فيها، روى أحمد عن عقبه بن عامر قال قال رسول الله ﷺ «إني راكب غداً إلى اليهود فلا تبدهوهم بالسلام وإذا سلموا عليكم فقولوا وعليكم»^(١) فيظهر هنا أنه نهاهم أن يبدهوهم لأن السلام تأمين وما كان يحب أن يؤمنهم وهو غير أمين منهم لما تكرر من غدرهم ونكثهم للعهد معه فكان ترك السلام عليهم تخويفاً لهم ليكونوا أقرب إلى المواتاة، وقد نقل النووي في شرح مسلم جواز ابتدائهم بالسلام عن ابن عباس وأبي أمامة وابن محيريز (رض) قال وهو وجه لأصحابنا. وعندني أن الحاجة إلى معرفة سبب الأحاديث لأجل فهم المراد منها أشد من الحاجة إلى معرفة سبب نزول القرآن، لأن القرآن كله هداية عامة للناس يجب تبليغها، وفي الأحاديث ما ليس فيه من الأمور الخاصة والرأي الذي لم يقصد به أن يكون ديناً ولا هداية عامة ولا أن يبلغ للناس، فتوقف فهمها على معرفة أسبابها أظهر.

والذي عليه جماهير المسلمين في البلاد التي نعرفها أنهم يبدؤون أهل الكتاب بغير السلام من أنواع التحية المعروفة. بعد كتابة هذا راجعت (زاد المعاد) فإذا هو يقول في حديث النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام «قيل إن هذا كان في قضية خاصة لما ساروا إلى بني قريظة» وتردد في كونه حكماً عاماً لأهل الذمة أو خاصاً بمن كانت حاله مثل حالهم وذكر خلاف السلف في المسألة بعد حديث مسلم المطلق في النهي عن الابتداء.

هذا وإن ابتداء السلام سنة مؤكدة عند الجمهور وقيل واجب وأما رده فالجمهور على وجوبه وظاهر الآية أن رد كل تحية واجب وليس الوجوب خاصاً بتحية السلام. ويكفي أن يسلم بعض الجماعة وأن يرد بعض من يلقي عليهم السلام لأن الجماعة لتضامنها واتحادها يقوم فيها الواحد مقام الجميع.

والسنة أن يسلم القادم على من يقدم عليهم وإذا تلاقى الرجلان فالسنة أن يبدأ الكبير في السن أو القدر بالسلام.

ومن آداب السلام ما ثبت في الصحيحين أنه «يسلم الراكب على المشي والماشي على القاعد والقليل على الكثير»^(٢) وروى البخاري سلام الصغير على

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣٩٨/٦.

(٢) أخرجه البخاري في الاستئذان باب ٤ - ٧، ومسلم في السلام حديث ١، وأبو داود في الأدب باب ١٣٤، والترمذي في الاستئذان باب ١٤، والدارمي في الاستئذان باب ٦، وأحمد في المسند ٢/٣١٤، ٣٢٥، ٥١٠، ١٩/٦، ٢٠.

الكبير^(١). ومسلم أنه ﷺ مر بصبيان فسلم عليهم^(٢). والترمذي أنه مر بنسوة فأوماً بيده بالتسليم^(٣)، وقال بعض العلماء المستحب أن يسلم الرجال على النساء المحارم مطلقاً والعجائز الأجنبية دون غيرهن. وكان (ص) يسلم على القوم عند المجيء وعند الانصراف. ذكره ابن القيم في الهدى وقال وكان يسلم بنفسه على من يواجهه ويحمل السلام لمن يريد السلام عليه من الغائبين عنه ويتحمل السلام لمن يبلغه إليه، وإذا بلغه أحد السلام عن غيره يرد عليه وعلى المبلغ به وكان يبدأ من لقيه بالسلام، وإذا سلم عليه أحد ردّ عليه مثل تحيته أو أفضل منها على الفور من غير تأخير إلا لعذر مثل حالة الصلاة وحالة قضاء الحاجة، وكان يسمع المسلم عليه رده، ولم يكن يرد بيده ولا رأسه ولا إصبعه إلا في الصلاة فإنه كان يرد إشارة. ثبت عنه ذلك في عدة أحاديث ولم يجئ عنه ما يعارضها إلا بشيء باطل لا يصح عنه (وذكر الحديث الذي يرويه أبو عطفان عن أبي هريرة في إعادة صلاة من أشار إشارة تفهم^(٤) وأبو عطفان مجهول).

وورد في صفات المسلمين في حديث الصحيحين إفشاء السلام وكونه سبب الحب بينهم، ومنها حديث «أن أفضل الإسلام وخيره إطعام الطعام وأن تقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»^(٥) وصح «أفشوا السلام بينكم تحابوا» رواه الحاكم عن أبي موسى و «أفشوا السلام تسلموا» رواه البخاري في الأدب المفرد وأبو يعلى وابن حبان عن البراء، وفي صحيح البخاري قال عمار: ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان «الإنصاف من نفسك وبذل السلام للعالم والإنفاق من الإقتار»^(٦) فهذا من أدب الإسلام العالي الذي لا يكاد يجمعه غيره.

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ الحسيب المحاسب على العمل كالجلس بمعنى المجالس قال الراغب ويطلق على المكافئ وقال بعضهم معناه الكافي من حسبك كذا إذا كان يكفيك. قال الأستاذ الإمام المعنى أنه رقيب عليكم في مراعاة هذه الصلة بينكم بالتحية وفيه تأكيد لأمر هذه الصلة بين الناس وأقول إن فيها أيضاً إشعاراً

(١) أخرجه البخاري في الاستئذان باب ٤، وأبو داود في الأدب باب ١٣٤، وأحمد في المسند ٣١٤/٢، ٣٢٥.

(٢) أخرجه مسلم في السلام حديث ١٥.

(٣) أخرجه الترمذي في الاستئذان باب ٩، بلفظ: «فألوى بيده بالتسليم».

(٤) أخرجه أبو داود في الصلاة باب ١٧٠.

(٥) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٠، والاستئذان باب ٩، ١٩، ومسلم في الإيمان حديث ٦٣، وأبو داود في الأدب باب ١٣١، والنسائي في الإيمان باب ١٢، وأحمد في المسند ١٦٩/٢.

(٦) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٢٠.

بحظر ترك إجابة من يسلم علينا ويحيينا وأنه تعالى يحاسبنا على ذلك . ثم قال :

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ التوحيد والإيمان بالبعث والجزاء في الدار الآخرة هما الركنان الأولان للدين وإنما الرسل يبلغون الناس ما يجب من إقامتهما ودعمهما بالأعمال الصالحة فلا غرو أن يصرح القرآن بهما معاً تارة وبالأول منهما تارة أخرى في أثناء سرد الأحكام فإن ذكرهما هو العمود الأكبر والباعث الأقوى على العمل بتلك الأحكام، وناهيك بأحكام القتال التي يبذل المؤمن فيها نفسه وماله للدفاع عن الحق والحقيقة وحرية الدين الإلهي ونشر هدايته وتأمين دعائه وأهله، وهل يبذل العاقل نفسه إلا في مرضاة من يجزيه على ذلك ما هو أفضل من هذه الحياة الدنيا وكل ما فيها .

فالمعنى الله لا إله إلا هو لا يعبد غيره فلا تقصروا في طاعته والخضوع لأمره فإن في طاعته شرفكم وسعادتكم، وارتقاء أرواحكم وعقولكم، إذ حرركم بذلك من الرق والعبودية والخضوع لأمثالكم من البشر، بله الخضوع والذل لما دون البشر من المعبوات التي ذل لها المشركون، وسيجعل لكم بهذا الدين ملكاً عظيماً ويجعلكم الوارثين، وهل هذا كل ما عنده من الجزاء للمحسنين؟ كلا إنه والله ليجمعنكم ويحشرنكم إلى يوم القيامة، لا ريب في ذلك اليوم ولا فيما يكون فيه من الجزاء الأوفى على الأعمال، فقد أكد الله تعالى خبره بالقسم وهو أقوى المؤكدات: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ أي لا أحد أصدق منه عز وجل فيرجح خبره على خبره . فكلام غيره يحتمل الصدق والكذب عن عمد وعلم أو عن جهل أو سهو، وأما كلامه تعالى فهو عن العلم المحيط بكل شيء ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾ [طه : ٥٢] فلا يحتمل أن يكون خبره غير صادق لنقص في العلم، كما لا يجوز أن يكون كذلك لغرض أو حاجة لأنه تعالى غني عن العالمين، وقد دل إعجاز القرآن على كونه كلام الله تعالى فلم يبق عذر لمن قام عليه الدليل، إذا أثر على قوله تعالى أقوال المخلوقين، كما هو دأب المقلدين الضالين .

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُتُوفِينَ فَتَنِينَ وَاللَّهُ أَرْكَسُهُمْ بِمَا كَسَبُوا أُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مِنْ أَضَلِّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقْبَلُواكُمْ أَوْ يَقْبَلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ آعَزَلُوكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُواكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعَزَلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿٩١﴾﴾

ابتدا هذه الآيات بالفاء لوصولها بما سبقها إذ السياق لا يزال جارياً في مجراه من أحكام القتال وذكر شؤون المنافقين والضعفاء فيه، ومن المنافقين من كان ينافق بإظهار الإسلام فتحونه أعماله كما تقدم، ومنهم من كان ينافق بإظهار الولاء للمؤمنين والنصر لهم وهم بعض المشركين (وكذا بعض أهل الكتاب) وهذه الآيات في المنافقين في إبان الحرب بإظهار الولاء والمودة أو بالإيمان في غير دار الهجرة، ورد في أسباب نزولها روايات متعارضة: روى الشيخان وغيرهما عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ خرج إلى أحد فرجع ناس كانوا خرجوا معه فكان أصحاب رسول الله (ص) فيهم فرقتين فرقة تقول نقتلهم وفرقة تقول لا فأنزل الله تعالى: ﴿فما لكم في المنافقين فئتين﴾ وأخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم عن سعد بن معاذ قال خطب رسول الله (ص) الناس فقال: «من لي بمن يؤذيني ويجمع في بيته من يؤذيني» فقال سعد بن معاذ: إن كان من الأوس قتلناه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا فاطعنك. فقام سعد بن عبادة فقال ما لك يا ابن معاذ طاعة رسول الله (ص) ولقد عرفت ما هو منك، فقام أسيد بن حضير فقال إنك يا ابن عبادة منافق وتحب المنافقين، فقام محمد بن سلمة فقال: اسكتوا أيها الناس فإن فينا رسول الله (ص) وهو يأمرنا فننفذ أمره. فأنزل الله ﴿فما لكم في المنافقين فئتين﴾ الآية. وأخرج أحمد عن عبد الرحمن بن عوف أن قوماً من العرب أتوا رسول الله (ص) بالمدينة فأسلموا وأصابهم وباء المدينة وحمأها فأركسوا وخرجوا من المدينة فاستقبلهم نفر من الصحابة فقالوا لهم ما لكم رجعتم؟ قالوا أصابنا وباء المدينة قالوا: أما لكم في رسول الله أسوة حسنة؟، فقال بعضهم نافقوا وقال بعضهم لم ينافقوا. فأنزل الله الآية، وفي إسناده تدليس وانقطاع اهـ من لباب النقول للسيوطي والمراد بالذي يؤذي النبي في حديث سعد بن معاذ هو عبد الله بن أبي ريس المنافقين وما كان منه في قصة الإفك. وروى عن ابن عباس وقتادة أنها نزلت في قوم بمكة كانوا يظهرون الإسلام ويعينون المشركين على المسلمين. ورجحها بعضهم حتى على رواية الشيخين بذكر المهاجرة في الآية الثانية.

روى ابن جرير في التفسير عن ابن عباس بعد ذكر سنده من طريق محمد بن سعد: قوله: ﴿فما لكم في المنافقين فئتين﴾ وذلك أن قوماً كانوا بمكة قد تكلموا بالإسلام وكانوا يظاهرون المشركين فخرجوا من مكة يطلبون حاجة لهم فقالوا إن لقينا أصحاب محمد عليه السلام فليس علينا منهم بأس وإن المؤمنين لما أخبروا خرجوا من مكة يطلبون حاجة لهم قالت طائفة من المؤمنين اركبوا إلى الخيباء فاقتلوهم فإنهم يظاهرون عليكم عدوكم. وقالت فئة أخرى من المؤمنين سبحان الله - أو كما قالوا - تقتلون قوماً قد تكلموا بمثل ما تكلمتم به من أجل أنهم لم يهاجروا ويتركوا ديارهم، تستحل دماؤهم وأموالهم لذلك؟ فكانوا كذلك فئتين والرسول عليه السلام عندهم لا

ينهى واحداً من الفريقين عن شيء فنزلت. وذكر الآية. وهذا لا يدل على أن أولئك القوم قد أسلموا بالفعل كما توهمه عبارة بعض الناقلين. وروى ابن جرير عن معمر بن راشد قال بلغني أن ناساً من أهل مكة كتبوا إلى النبي (ص) أنهم قد أسلموا وكان ذلك منهم كذباً، فلقوهم فاختلف فيهم المسلمون فقالت طائفة دماؤهم حلال، وقالت طائفة دماؤهم حرام، فانزل الله الآية.

وروي أيضاً عن الضحاك قال هم ناس تخلفوا عن نبي الله (ص) وأقاموا بمكة وأعلنوا الإيمان ولم يهاجروا فاختلف فيهم أصحاب رسول الله (ص) فتولاهم ناس وتبرأ من ولايتهم آخرون، وقالوا تخلفوا عن رسول الله ﷺ ولم يهاجر فسماهم الله منافقين وبرأ المؤمنين من ولايتهم وأمرهم أن لا يتولوهم حتى يهاجروا.

ثم ذكر ابن جرير روايات من قال إنها نزلت في منافقين كانوا في المدينة وأرادوا الخروج منها معتذرين بالمرض والتخمة ومن قال إنها نزلت في أهل الألفك ثم رجح قول من قالوا أنها نزلت في قوم من مكة ارتدوا عن الإسلام بعد إسلامهم لذكر الهجرة في الآية.

ومن المعهود أنهم يجمعون بين الروايات في مثل هذا بتعدد الوقائع ونزول الآية عقبها، ولا يمنعهم من هذا أن يكون بين الوقائع تراخ وزمن طويل، وأقرب من ذلك أن يحملها كل على واقعة يرى أنها تنطبق عليها من باب التفسير لا التاريخ، ولكن من الروايات ما يكون نصاً أو ظاهراً في التاريخ وتعيين الواقعة، إلا أن تكون الرواية منقولة بالمعنى كما هو الغالب وحينئذ تكون الرواية في سبب النزول ليست أكثر من فهم للمرور عنه في الآية ورأي في تفسيرها يخطيء فيه ويصيب، ولا يلزم أحداً أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه ولا سيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات ياباه. وقد رأيت أن بعضهم رد رواية الصحيحين في جعل المراد بالمنافقين هنا فئة عبد الله بن أبي بن سلول الذين رجعوا عن القتال في أحد واستدلوا بما رأيت من ذكر المهاجرة في الآية الثانية، ويمكن تأويل هذا اللفظ بما تراه. وأقوى منه في رد هذه الرواية وما دونها في قوة السند من سائر الروايات (أي التي جعلت الآية في منافقي المدينة) إن الأحكام التي ذكرت في هذه الآيات لم يعمل النبي (ص) بها في أحد ممن قالوا إنها نزلت فيهم وهو قتلهم حيثما وجدوا بشرطه، وهذه آية من آيات صد بعض الروايات الصحيحة السند عن الفهم الصحيح الذي يتبادر من الآيات بلا تكلف.

ورجح ابن جرير وغيره رواية ابن عباس (رض) في نزول هذه الآية في أناس كانوا بمكة يظهرون الإسلام خداعاً للمسلمين وينصرون المشركين. وقال الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إنها نزلت في المنافقين في الولاء والمخالفة وهذه عبارته في

الدرس: الفاء في قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي التَّنْفِيقِ فِتْنَتَيْنِ﴾ تشعر بارتباط الآية بما قبلها، وزعم بعضهم أن الفاء للاستئناف وهذا لا معنى له وإنما يخترع الجاهل تعليقات ومعاني لما لا يفهمه (وقد يخترع الروايات كما صرح به في غير موضع) فالآية مرتبطة بما قبلها أشد الارتباط إذ الكلام السابق كان في أحكام القتال حتى ما ورد في الشفاعة الحسنة والسيئة، وقد ختمه بقوله: «الله لا إله إلا هو» الخ أي لا إله غيره يخشى ويخاف أو يرجى فتترك تلك الأحكام لأجله، ثم جاء بهذه الآيات موصولة بما قبلها بالفاء وهي تفيد تفريع الاستفهام الإنكاري فيها على ما قبله، أي إذا كان الله تعالى قد أمركم بالقتال في سبيله وتوعد المبطلين عنه والذين تمنوا تأخير كتابته عليهم، وإذا كان لا إله غيره فيترك أمره وطاعته لأجله - فما لكم تترددون في أمر المنافقين وتنقسمون فيهم إلى فئتين؟

قال: والمنافقون هنا غير من نزلت فيهم آيات البقرة وسورة المنافقين وأمثالهن من الآيات، المراد بالمنافقين هنا فريق من المشركين كانوا يظهرون المودة للمسلمين والولاء لهم وهم كاذبون فيما يظهرون، ضلعهم مع أمثالهم من المشركين، ويحتاطون في إظهار الولاء للمسلمين إذا رأوا منهم قوة، فإذا ظهر لهم ضعفهم انقلبوا عليهم وأظهروا لهم العداوة. فكان المؤمنون فيهم على قسمين منهم من يرى أن يعدوا من الأولياء ويستعان بهم على سائر المشركين المحادين لهم جهراً، ومنهم من يرى أن يعاملوا كما يعامل غيرهم من المجاهرين بالعداوة (وعبارته ممن لا ينافق) فأنكر الله عليهم ذلك وقال: ﴿وَاللَّهُ أَزْكَمُهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾ أي كيف تتفرقون في شأنهم والحال أن الله تعالى أركسهم وصرفهم عن الحق الذي أنتم عليه بما كسبوا من أعمال الشرك والمعاصي حتى أنهم لا ينظرون فيه نظر إنصاف وإنما ينظرون إليكم وما أنتم عليه نظر الأعداء المبطلين ويتربصون بكم الدوائر اهـ ما نقلناه عن الدرس وليس عندنا عنه هنا شيء آخر.

أقول الركب بفتح الراء مصدر ركس الشيء يركسه (بوزن نصر) إذا قلبه على رأسه أو رد آخره على أوله، يقال ركسه وأركسه فارتكس. قال في اللسان بعد معنى ما ذكر: وقال شمر بلغني عن ابن الأعرابي أنه قال المنكوس والمركوس المدبر عن حاله والركب رد الشيء مقلوباً اهـ ويظهر أنه مأخوذ من الركب (بكسر الراء) وهو كما في اللسان شبيه بالرجيع، وأطلق في الحديث على الروث. والحاصل أن الركب والأركس شر ضرور التحول والارتداد وهو أن يرجع الشيء منكوساً على رأسه إن كان له رأس أو مقلوباً أو متحولاً عن حاله إلى أردأ منها كتحويل الطعام والعلف إلى الرجيع والروث، والمراد هنا تحويلهم إلى الغدر والقتال أو إلى الشرك. وقد استعمل هنا في التحول والانقلاب المعنوي أي من إظهار الولاء والتحيز إلى المسلمين إلى

إظهار التحيز إلى المشركين، وهو شر التحول والارتداد المعنوي كأن صاحبه قد نكس على رأسه وصار يمشي على وجهه: ﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمشي سوياً على صراط مستقيم﴾ [الملك: ٢٢] ومن كانت هذه حاله في ظهور ضلالته في أقبح مظاهرها فلا ينبغي أن يرجو أحد من المؤمنين نصر الحق من قبله، ولا أن يقع الخلاف بينهم وبين سائر إخوانهم في شأنه.

وقد أسند الله فعل تعالى هذا الإركاس إليه وقرنه بسببه وهو كسب أولئك المركسين للسيئات والدنيا من قبل حتى فسدت فطرتهم وأحاطت بهم خطيئتهم فأوغلوا في الضلال وبعثوا عن الحق حتى لم يعد يخطر على بالهم ولا يجول في أذهانهم إلا الثبات على ما هم فيه ومقاومة ما عداه، مقاومة ظاهرة عند القدرة، وخفية عند العجز، هذا هو أثر كسبهم للسيئات في نفوسهم وهو أثر طبيعي، وإنما أسنده الله تعالى إليه لأنه ما كان سبباً إلا بسنته في تأثير الأعمال الاختيارية في نفوس العاملين، أو معنى أركسهم أظهر ركسهم بما بينه من أمرهم وهذا هو معنى قوله: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مِنْ أَضَلِّ اللَّهِ﴾ وهو استفهام إنكاري معناه ليس في استطاعتكم أن تغيروا سنن الله في نفوس الناس، فتناولوا منها ضد ما يقتضيه ما انطبع فيها من الاخلاق والصفات، بتأثير ما كسبته طول عمرها من الأعمال.

﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ﴾ أي من تقضي سنته تعالى في خلقه بأن يكون ضالاً عن طريق الحق: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ يصل بسلوكها إليه فإن للحق سبيلاً واحداً وهي صراط الفطرة المستقيم، وللباطل سبلاً كثيرة عن يمين سبيل الحق وشمالها كل من سلك سبيلاً منها بعد عن سبيل الحق بقدر إيغاله في السبيل التي سلكها: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرُقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣] ولما تلا النبي (ص) هذه الآية وضح معناها بالخطوط الحسية فخط في الأرض خطاً جعله مثلاً لسبيل الله وخط على جانبيه خطوطاً لسبل الشيطان، ومن المحسوس الذي لا يحتاج إلى ترتيب إلا قيسة للاستدلال أن غاية أي خط من تلك الخطوط لا تلتقي بغاية الخط الأول.

قلت إن سبيل الحق هي صراط الفطرة، وبيان هذا أن مقتضى الفطرة أن يستعمل الإنسان عقله في كل ما يعرض له في حياته ويتبع فيه ما يظهر له بعد النظر والبحث أنه الحق الذي باتباعه خيره ومنفعته العاجلة والآجلة وكمال الإنسان، على قدر علمه بالحق والخير والكمال، ومن مقتضى الفطرة أن يبحث الإنسان دائماً ويطلب زيادة العلم بهذه الأمور، ولا يصد عنه هذا الصراط المستقيم شيء كالتقليد والغرور بما هو عليه وظنه أنه ليس وراءه خير له منه وأنفع وأكمل، أولئك الذين يقطعون على أنفسهم طريق العقل والنظر، والتمييز بين الخير والشر، والنفع والضرر، والحق والباطل،

فيكونون أتباع كل ناعق، ويسلكون ما لا يحصى من السبل وإن ادعى كل منهم الانتساب إلى زعيم واحد، وشبهتهم على ترك صراط الفطرة أن عقولهم قاصرة عن التمييز بين الحق والباطل والخير والشر، وأنهم اتبعوا من بلغهم من آبائهم ومعاشرهم أنهم كانوا أقدر منهم على معرفة ذلك وبيانه، والحق الواقع أنهم لا يعلمون حقيقة ما كان عليه أولئك الزعماء ولا شيئاً يعتد به من علمهم، وإنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم من الثقة بزعماء عصرهم ولو كان آباؤهم وزعمائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، ومن قطع على نفسه طريق النظر، وكفر نعمة العقل، لا يمكن إقامة الحجة عليه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَضِللِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٨٨] فإن «سبيلاً» نكرة في سياق النفي تفيد العموم كأنه قال من ترك سبيل الله وهي اتباع الفطرة باستعمال العقل كان من سنة الله أن يكون ضالاً طول حياته إذ لا تجد له سبيلاً أخرى يسلكها فيهتدي بها إلى الحق.

﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ أي أن هؤلاء المنافقين الذين ترجون نصرهم لكم وتطمعون في هدايتهم، ليسوا من الكفار القانعين بكفرهم، الغافلين عن غيرهم، بل هم يودون لو تكفرون ككفرهم وتكونون مثلهم سواء، ويقضي على الإسلام الذي أنتم عليه ويزول من الأرض: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي فلا تتخذوا منهم أنصاراً لينصروكم على المشركين حتى يهاجروا إليكم ويتحدوا بكم، لأن المؤمن الصادق لا يدع النبي ومن معه من المؤمنين عرضة للخطر ولا يهاجر إليهم لينصروهم إلا للعجز. فترك الهجرة مع القدرة عليها دليل على نفاق أولئك المختلف فيهم. والأستاذ الإمام يقدر هنا «حتى يؤمنوا ويهاجروا» وكانت الهجرة لازمة للإيمان لزوماً بينا مطرداً فلذلك استغني بذكرها عن ذكره إيجازاً. ومن جعل الآيات في المنافقين في الدين من أهل المدينة وما حولها جعل المهاجرة هنا من باب حديث «والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»^(١) وهو بعيد جداً. ومعنى الحديث أن المهاجر الكامل من كان كذلك. ويرد ما قالوه كما سبق التنبيه إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَوْلَا﴾ أي عرضوا عن الإيمان والهجرة.

﴿فَتُخَذُوا مِنْهُمْ أَهْلًا وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَا رِجَالٌ يَلْعَنُونَ فِي الْيَوْمِ الْحَدِيثِ وَاللَّيَالِي الْمُبْرَمَاتِ وَالْجَبَابِرِينَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْعَمَى الْمُخَلَّدِينَ﴾^(٢) فخذوا منهم أهلاً من أهل المدينة وما حولها جعل المهاجرة هنا من باب حديث «والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه»^(١) وهو بعيد جداً. ومعنى الحديث أن المهاجر الكامل من كان كذلك. ويرد ما قالوه كما سبق التنبيه إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَوْلَا﴾ أي عرضوا عن الإيمان والهجرة.

(١) أخرجه البخاري في الإيمان باب ٤، والرقاق باب ٢٦، وأبو داود في الوتر باب ٢، ١١، ١٢، والجهاد باب ٢، والنسائي في الإيمان باب ٩، وابن ماجه في الفتن باب ٢.

يظهر هذا التعليل في أولئك المنافقين الذين كانوا بمكة ينصرون المشركين، وأما المنافقون في الولاء فالأمر بقتالهم أظهر فقد كانوا يعاهدون فيفي لهم المسلمون وهم يغدرون، ويستقيم المسلمون على عهدهم وهم ينكثون، ولم يأمرهم الله تعالى بمعاملتهم بما يستحقون إلا بعد تكرار ذلك منهم، لأنه تعالى جعل الوفاء من صفات المؤمنين بمثل قوله: ﴿الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ [الرعد: ٢٢] وأكد حفظ ميثاقهم حتى أنه حرم نصر المؤمنين غير الذين مع رسوله عليهم بقوله: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ [الأنفال: ٧٢] وقد بين أحكامهم وأحكام أمثالهم مفصلة هنا وفي أول سورة التوبة وهي صريحة في علة الأمر بقتالهم وهي غدرهم وتصديهم لقتال المسلمين، وقد جعل هذه العلة من قبيل الضرورة تقدر بقدرها، ولذلك عقب نهي عن اتخاذ ولي أو نصير منهم بقوله:

﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ الخ ذهب أبو مسلم إلى أن هذا استثناء من المؤمنين الذين لم يهاجروا قال كما نقل عنه الرازي: لما أوجب الله الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر «فقال إلا الذين يصلون» وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة إلا أنه كان في طريقهم من الكفار من يخافونه فصاروا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد وميثاق وأقاموا عندهم ينتهزون الفرصة لإمكان الهجرة، واستثنى أيضاً من صاروا إلى الرسول والمؤمنين ولكن لا يقاتلون المسلمين ولا يقاتلون الكفار معهم لأنهم أقاربهم أو لأنهم تركوا فيهم أولادهم وأزواجهم فيخافون أن يفتكوا بهم إذا هم قاتلوا مع المسلمين. وقد أبعده أبو مسلم في هذا إذ لا يظهر معنى لنفي قتال المسلمين للنبي ومن معه، ولا لامتنان الله تعالى عليهم بأنه لم يسلطهم عليهم.

وذهب الجمهور إلى أن الذين استثناهم الله تعالى هم من الكفار وكانوا كلهم حرباً للمؤمنين يقتلون كل مسلم ظفروا به إذا لم يمنعه أحد فشرع الله للمؤمنين معاملتهم بمثل ذلك وأن يقتلوهم حيث وجدوهم إلا من استثنى. وهذا يؤيد رأي الأستاذ في نفاقهم.

ونقول إن الكلام في المنافقين الذين في دار الشرك لا في دار الهجرة سواء كان نفاقهم بدعوى الإسلام أو بالولاء والعهد، وقد أركسهم الله وأظهر نفاقهم وشدة حرصهم على ارتداد المسلمين كفاراً مثلهم، وأذن بقتلهم أينما وجدوا لأنهم يغدرون بالمسلمين فيوهمونهم أنهم معهم، ويقتلونهم إذا ظفروا بهم، واستثنى منهم من تؤمن غائلتهم بأحد أمرين: أحدهما: أن يصلوا وينتهوا إلى قوم معاهدين للمسلمين فيدخلوا في عهدهم ويرضوا بحكمهم، فيمتنع قتالهم مثلهم، وثانيهما: أن يجيئوا المسلمين

مسالمين لا يقاتلونهم ولا يقاتلون قومهم معهم بل يكونون على الحياد وهذا هو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ مِّنْ دُونِهِمْ أَن يَقْتُلُوكُمْ أَوْ يُقْتَلُوا قَوْمَهُمْ﴾ أي جاؤكم قد ضاقت صدورهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فلا تنشرح لأحد الأمرين. ولا يظهر هذا ظهوراً بينا لا تكلف فيه إلا على قول الأستاذ الإمام أن نفاقهم كان بالولاء، فهم لا يقاتلون المسلمين حفظاً للعهد ولا يقاتلون قومهم لأنهم قومهم. وقبول عذر الفريقين موافق للأصل الذي تقدم في سورة البقرة ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتلونكم وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠] فيالله ما أعدل القرآن، وما أكرم أصول الإسلام.

ولما كان الكف عن هؤلاء مما قد يثقل على المسلمين لما جرت عليه عادة العرب من الشدة في أمر المعاهدين والمحالين وتكليفهم قتال كل أحد يقاتل محالفيهم ولو كانوا من الأهل والأقربين قال تعالى مخففاً ذلك عنهم ومؤكداً أمر منع قتال المسالمين ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطْنَا عَلَيْهِمُ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ﴾ أي إن من رحمته تعالى بكم أن كف عنكم بأس هاتين الفئتين وصرفهم عن قتالكم ولو شاء أن يسلطهم عليكم لسلطهم فلقاتلوكم، وذلك بأن يسوق إليهم من الأخبار ويلهمهم من الآراء ما يرجحون به ذلك. ولكنه بتوفيقه ونظامه في الأسباب والمسببات، وسننه في الأفراد وحال الاجتماع، جعل الناس في ذلك العصر أزواجاً ثلاثة:

- ١ - السليمو الفطرة الأقوياء الاستقلال وهم الذين سارعوا إلى الإيمان.
- ٢ - المتوسطون وهم الذين رجحوا مسالمة المسلمين فلم يكونوا معهم من أول وهلة ولا أشداء عليهم.
- ٣ - الموغلون في الضلال والشرك والراسخون في التقليد والمحافظة على القديم وهم المحاربون. وإذا كان وجود هؤلاء المسالمين بمشيئته الموافقة لحكمه وسننه فلا يثقل عليكم اتباع أمره بترك قتالهم ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لِكُفْرِهِمْ سَبِيلًا﴾ أي فإن اعتزلكم أولئك الذين يمتنون إليكم بإحدى تينك الطريقتين فلم يقاتلوكم، وألقوا إليكم السلم أي أعطوكم زمام أمرهم في المسالمة بحيث وثقتم بها وثوق المرء بما يلقي إليه، فما جعل الله لكم طريقاً تسلكونها إلى الاعتداء عليهم، فإن أصل شرعه الذي هداكم إليه أن لا تقاتلوا إلا من يقاتلكم، ولا تعتدوا إلا على من اعتدى عليكم.

وفي الآية من الأحكام (على قول من قالوا إنهم كانوا مسلمين أو مظهرين للإسلام ثم ارتدوا) أن المرتدين لا يقتلون إذا كانوا مسالمين لا يقاتلون، ولا يوجد في القرآن نص بقتل المرتد فيجعل ناسخاً لقوله ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ﴾ الخ نعم ثبت

في الحديث الصحيح الأمر بقتل من بدل دينه^(١) وعليه الجمهور، وفي نسخ القرآن بالسنة الخلاف المشهور. ويؤيد الحديث عمل الصحابة. وقد يقال إن قتالهم للمرتدين في أول خلافة أبي بكر كان بالاجتهاد فإنهم قاتلوا من تركوا الدين بالمرّة كطي وأسد، وقاتلوا من منع الزكاة من تميم وهوازن. لأن الذين ارتدوا صاروا إلى عادة الجاهلية حرباً لكل أحد لم يعاهدوه على ترك الحرب. والذين منعوا الزكاة كانوا مفرقين لجماعة الإسلام نائرين لنظامهم، والرجل الواحد إذا منع الزكاة لا يقتل عند الجمهور.

أما قول من قال: المراد بالمنافقين هنا العرنيون. ففيه أن قتل العرنيين كان لمخادعتهم وغدرهم وقتلهم راعي الإبل التي أعطاهم النبي (ص) وتمثيلهم به. على أن هذا القول وإيهاماً جداً لأن العرنيين لا يأتي فيهم التفصيل الذي في الآيات، ولكن من هم هؤلاء؟

روى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن الحسن أن سراقه بن مالك المدلجي حدثهم قال لما ظهر رسول الله ﷺ على أهل بدر وأسلم من حولهم قال سراقه بلغني أنه عليه الصلاة والسلام يريد أن يبعث خالد بن الوليد إلى قومي من بني مدلج فأتيته فقلت أنشدك النعمة، فقالوا مه، فقال «دعوه، ما تريد؟» قلت بلغني أنك تريد أن تبعث إلى قومي وأنا أريد أن توادعهم فإن أسلم قومك أسلموا ودخلوا في الإسلام وإن لم يسلموا لم تخش بقلوب قومك عليهم. فأخذ رسول الله (ص) بيد خالد فقال «أذهب معه فافعل ما يريد» فصالحهم خالد على أن لا يعينوا على رسول الله (ص) وإن أسلمت قريش أسلموا معهم ومن وصل إليهم من الناس كان له مثل عهدهم. فأنزل الله تعالى ﴿وَدَّوْا﴾ - حتى بلغ - ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصْلُونَ﴾ فكان من وصل إليهم كانوا معهم على عهدهم. اهـ من لباب النقول وعزا الألويسي هذه الرواية إلى ابن أبي شيبه.

وروى ابن جرير عن عكرمة أنه قال نزلت في هلال بن عويمر الأسلمي وسراقه بن مالك بن جعشم وخزيمة بن عامر بن عبد مناف اهـ من تفسيره. وعزا السيوطي هذه الرواية في اللباب إلى ابن أبي حاتم فقط ثم قال وأخرج أيضاً عن مجاهد أنها أنزلت في هلال بن عويمر الأسلمي وكان بينه وبين المسلمين عهد وقصده ناس من قومه فكره أن يقاتل المسلمين وكره أن يقاتل قومه.

(١) لفظ الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه» أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٤٩، والاعتصام باب ٢٨، والاستتابة باب ٢، وأبو داود في الحدود باب ١، والترمذي في الحدود باب ٢٥، والنسائي في التحريم باب ١٤، وابن ماجه في الحدود باب ٢، وأحمد في المسند ٢/١، ٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٢٣، ٢٣١/٥.

وقال الرازي تبعاً للكشاف أن النبي (ص) وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعصيه ولا يعين عليه، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما لهلال.

وهذا الروايات كلها ترد ما ذكره السيوطي في أسباب نزول الآية الأولى صحيحة السند وضعيفة وتؤيد ما قاله الأستاذ الإمام في كون المنافقين في هذا السياق هم المنافقين في العهد والولاء.

﴿سَتَجِدُونَ ءآخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوا بِنَبِيِّكُمْ وَيَأْمَنُوا بِقَوْمِهِمْ﴾ هؤلاء فريق من الذين لم يهتدوا بالإسلام، ولم يتصدوا إلى مجالدة أهله بحد الحسام، فكانوا مذبذبين بين المؤمنين والكافرين، لا يهمهم إلا سلامة أبدانهم، والأمن على أرواحهم وأموالهم، فهم يظهرون لكل من المتحاربين أنهم منهم أو معهم، روى ابن جرير عن مجاهد أنهم ناس كانوا يأتون النبي (ص) فيسلمون رياء فيرجعون إلى قريش فيرتكسون في الأوثان يبتغون بذلك أن يأمنوا ههنا وههنا، فأمر بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلحوا اهـ.

وروي عن ابن عباس أنه قال: كلما أرادوا أن يخرجوا من فتنة أركسوا فيها وذلك أن الرجل منهم كان يوجد قد تكلم بالإسلام فيقرب إلى العود والحجر وإلى العقرب والخنفساء فيقول المشركون له قل «هذا ربي» للخنفساء والعقرب. وروي عن قتادة أنهم حي كانوا بتهمته قالوا يا نبي الله لا نقاتلك ولا نقاتل قومنا وأرادوا أن يأمنوا نبي الله ويأمنوا قومهم فأبى الله ذلك عليهم فقال «كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها» يقول كلما عرض لهم بلاء هلكوا فيه. وروي عن السدي أنها نزلت في نعيم بن مسعود الأشجعي وكان يأمن في المسلمين والمشركين ينقل الحديث بين النبي (ص) والمشركين. ولا يبعد أن يكون كل من ذكر من هذا الفريق وأن يكون منهم غير من ذكر.

ونزيد في بيان معنى قوله: ﴿كُلُّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا﴾ أنهم كانوا يريدون أن يأمنوا بجانب المسلمين إما بإظهار الإسلام وإما بالعهد على السلم وترك القتال ومساعدة الكفار على المؤمنين - ثم يفتنهم المشركون أي يحملونهم على الشرك أو على مساعدتهم على قتال المسلمين وهو الإركاس فيرتكسون أي فيتحولون شر التحول معهم، ثم يعودون إلى ذلك النفاق والارتكاس المرة بعد المرة، أي فهم قد مردوا على النفاق فلا ينبغي أن يختلف المؤمنون في شأنهم، وقد بين الله حكمهم بقوله:

﴿فَإِنْ لَمْ يَعْزِلُوا وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْبِلُوا أَيْدِيَهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ﴾ أي فإن لم يعتزلوكم بترككم وشأنكم والتزامهم الحياد، ويلقوا إليكم السلم أي زمام المسالمة بالصفة التي تثقون بها حتى كأن زمامها في أيديكم، (وفسر بعضهم

بالصلح) ويكفوا أيديهم عن القتال مع المشركين أو عن الدسائس، - إن لم يفعلوا ذلك ويؤمن به غدرهم وشهرهم فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم، إذ ثبت بالاختبار أنه لا علاج لهم غير ذلك، فقد قامت الحجة لكم على ذلك. وذلك قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ أي جعلنا لكم حجة واضحة وبرهاناً ظاهراً على قتالهم، فقد روي عن غير واحد أن السلطان في كتاب الله تعالى هو الحجة. وهذا يقابل قوله تعالى في من اعتزلوا وألقوا السلم ﴿فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾ وكل من العبارتين تؤيد الأخرى في بيان كون القتال لم يشرع في الإسلام إلا للضرورة، وأن هذه الضرورة تقدر بقدرها في كل حال.

قال الرازي: قال الأكثرون وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن قتالنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم، ونظيره قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم...﴾ [المتحنة: ٨] وقوله: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ [البقرة: ١٩٠] فخص الأمر بالقتال بمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا اهـ.

والظاهر أنه يعني بمقابل الأكثرين من يقول إن في الآيات نسخاً. ولا يظهر النسخ فيها إلا بتكلف فما وجه الحرص على هذا التكلف؟ ويأتي في هذه الآية ما ذكرناه عقب التي قبلها في قتل المرتدين وغيرهم.

ومن مباحث اللفظ في الآيات أن الفاء في قوله تعالى: «فتكونون سواء» للعطف لا للجواب كقوله: ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾ [القلم: ٩] وقوله: ﴿أو جاءوكم حصرت صدورهم﴾ [النساء: ٩٠] معطوف على الذين يصلون، والتقدير أو الذين جاءوكم قد حصرت صدورهم، وقرئ في الشذوذ «حصرة صدورهم» وعندني أنه تفسير للجمله بالحال لا قراءة.

وقد فسر بعضهم ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم﴾ بصلة النسب ورده المحققون قائلين إن كفار قريش الذين يتصل نسبهم بنسب النبي (ص) لم يمتنع قتالهم بل كان أشد القتال منهم وعليهم فكيف يمتنع قتال من اتصل بالمعاهدين بالنسب؟ ويريد من قال ذلك القول أن يفتح به باباً أغلقه الإسلام، وقد سرى سمه حتى إلى بعض من رد هذا القول فجعله بشرى لمن لا بشارة لهم فيه.

﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ

وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

لما بين الله تعالى أحكام قتل المنافقين الذين يظهرون الإسلام مخادعة ويسرون الكفر ويعينون أهله على قتال المؤمنين، والذين يعاهدون المسلمين على السلم ويحالفونهم على الولاء والنصر، ثم يغدرون ويكونون عوناً لأعدائهم عليهم، ناسب أن يذكر أحكام قتل من لا يحل قتله من مؤمن ومعاهد وذمي وما يقع من ذلك خطأ فقال ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾ بينا في غير موضع أن هذا الضرب من النفي نفي للشأن وهو أبلغ من نفي الفعل أي ما كان من شأن المؤمن من حيث هو مؤمن ولا من خلقه وعمله أن يقتل أحداً من أهل الإيمان لأن الإيمان - وهو صاحب السلطان على نفسه والحاكم على إرادته المصرفة لعمله - هو الذي يمنع من هذا القتل أن يجترحه عمداً ولكنه قد يقع منه ذلك خطأ فقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَطَأً﴾ منقطع معناه ما ذكرنا من الاستدراك. وقيل هو متصل معناه ما ثبت ولا وجد قتل المؤمن للمؤمن إلا خطأ، وهو نفي بمعنى النهي للمبالغة.

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ بأن ظنه كافراً محارباً والكافر الحربي - غير المعاهد والمستامن والذمي - من إذا لم تقتله قتلك إذا قدر على قتلك، أو أراد رمي صيد أو غرض فأصاب المؤمن، أو ضربه بما لا يقتل عادة كالصفع باليد أو الضرب بالعصا فمات وهو لم يكن يقصد قتله ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ أي فعلية من الكفارة على عدم تثبته تحرير رقبة مؤمنة أي عتق رقبة نسمة من أهل الإيمان من الرق، لأنه لما أعدم نفساً من المؤمنين كان كفارته أن يوجد نفساً، والعتق كالإيجاد، كما أن الرق كالعدم. عبر بالرقبة عن الذات لأن الرقيق يحني رقبته دائماً لمولاه، كلما أمره ونهاه، أو يكون مسخراً له كالشور الذي يوضع النير على رقبته لأجل الحرث، ولهذا قال جمهور العلماء لا يجزىء عتق الأشل ولا المقعد لأنهما لا يكونان مسخرين ذلك التسخير الشديد في الخدمة الذي يحب الشارع إبطاله وتكريم البشر بتركه، ومثلهما الأعمى والمجنون الذي قلما يصلح للخدمة وقلما يشعر بذل الرق، وروي عن مالك أنه لا يجزىء عتق الأعرج الشديد العرج والأكثرون على أنه يجزىء كالأعور وتفصيل هذه الأحكام في كتب الفقه. والحر والعتيق في أصل اللغة كريم الطباع، ويقولون الكرم في الأحرار واللؤم في العبيد، وإنما يكونون لؤماً لأنهم يساسون بالظلم، ويسامون الذل، والتحرير جعل العبد حراً.

واختلفوا في تحديد معنى المؤمنة هنا فروي عن ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وغيرهم من مفسري السلف وفقهائهم أنها التي صلت وعقلت الإيمان

ويظهر هذا في الكافر الذي يسلم دون من نشأ في الإسلام. وقال آخرون من فقهاء الأمصار منهم مالك والشافعي أن كل من يصلى عليه إذا مات يجوز عتقه في الكفارة، وهذا هو التعريف المناسب لزمهم الذي كثر فيه الأرقاد الناشئون في الإسلام.

وروى ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عكرمة قال: كان الحارث بن يزيد من بني عامر بن لؤي يعذب عياش بن أبي ربيعة مع أبي جهل، ثم خرج الحارث مهاجراً إلى النبي (ص) فلقبه عياش بالحرّة فعلاه بالسيف وهو يحسب أنه كافر ثم جاء إلى النبي (ص) فأخبره فنزلت الآية فقراها النبي (ص) ثم قال له «قم فحرر» ورواه ابن جرير وابن المنذر عن السدي بأطول من هذا. وروي عن ابن زيد أنها نزلت في رجل قتله أبو الدرداء في سرية حمل عليه بالسيف قال لا إله إلا الله، فضربه.

ثم قال ﴿وَدِيَّةٌ مِّمَّا كَتَبْتُ إِلَى أَهْلِهِ﴾ أي وعليه من الجزاء مع عتق الرقبة دية يدفعها إلى أهل المقتول. فالكفارة حق الله، والدية ما يعطى إلى ورثة المقتول عوضاً عن دمه أو عن حقهم فيه. وهي مصدر ودى القتل يديه ودياً ودية (كعدة وزنة من الوعد والوزن) ويعرفها الفقهاء بأنها المال الواجب بالجناية على الحر في نفس أو فيما دونها. وقد أطلق الكتاب الدية وذكرها نكرة فظاهر ذلك أنه يجزىء منها ما يرضى أهل المقتول وهم ورثته قل أو كثر، ولكن السنة بينت ذلك وحددته على الوجه الذي كان معروفاً مقبولاً عند العرب. وأجمع الفقهاء على أن دية الحر المسلم الذكر المعصوم (أي المعصوم دمه بعدم ما يوجب إهداره) مئة بعير مختلفة في السن وتفصيلها في كتب الفقه. وقالوا يجوز العدول عن الإبل إلى قيمتها والعدول عن أنواعها في السن بالتراضي بين الدافع والمستحق. وإذا فقدت وجبت قيمتها. ودية المرأة - ومثلها الخنثى - نصف دية الرجل. والأصل في ذلك أن المنفعة التي تفوت أهل الرجل بفقدته أكبر من المنفعة التي تفوت بفقد الأنثى فقدرت بحسب الإرث. وظاهر الآية أنه لا فرق بين الذكر والأنثى.

وفي حديث أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله (ص) كتب إلى أهل اليمن كتاباً وكان في كتابه «أن من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود إلا أن يرضى أولياء المقتول، وإن في النفس الدية مئة من الإبل» - إلى أن قال بعد ذكر قود الأعضاء - «وعلى أهل الذهب ألف دينار» وهذا يدل على أن دية الإبل على أهلها التي هي رأس مالهم، وأن على أهل الذهب الدية من الذهب، وظاهر الحديث أن الدية على الذين يتعاملون بالنقد كأهل المدن تكون من الذهب والفضة وأن هذا أصل لا قيمة للإبل. وسيأتي مزيد لبحث الدية في دية الكافر. والحديث روي مرسلًا عند أبي داود والنسائي وموصولاً عند غيرهما واختلف فيه وعمل به الجماهير. والاعتباط القتل بغير سبب شرعي من اعتبط الناقة إذا ذبحها لغير

علة . والقود (بالتحريك) القصاص أي يقتل به إلا إذا عفا عنه أولياء المقتول .

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ معناه أن الدية تجب على قاتل الخطأ لأهل المقتول إلا أن يعفوا عنها ويسقطوها باختيارهم فلا تجب حينئذ لأنها إنما فرضت لهم تطيباً لقلوبهم وتعويضاً عما فاتهم من المنفعة بقتل صاحبهم وإرضاء لأنفسهم عن القاتل حتى لا تقع العداوة والبغضاء بينهم . فإذا طابت نفوسهم بالعفو عنها حصل المقصود، وانتفى المحذور، لأنهم يرون أنفسهم بذلك أصحاب فضل ويرى القاتل لهم ذلك، وهذا النوع من الفضل والمنة لا يثقل على النفس حمله كما يثقل عليها حمل منة الصدقة بالمال، وقد عبر عنه بالتصدق للترغيب فيه .

﴿فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ أي فإن كان المقتول من أعدائكم والحال أنه هو مؤمن كالحارث بن يزيد كان من قريش وهم أعداء للنبي (ص) والمؤمنين يحاربونهم وقد آمن ولم يعلم المسلمون بإيمانه لأنه لم يهاجر وإنما قتله عياش في حال خروجه مهاجراً لأنه لم يعلم بذلك . ومثله كل من آمن في دار الحرب ولم يعلم المسلمون بإيمانه إذا قتل ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ أي فالواجب على قاتلة عتق رقبة من أهل الإيمان فقط ولا تجب الدية لأهله لأنهم أعداء محاربون فلا يعطون من أموال المسلمين ما يستعينون به على عداوتهم وقتالهم وقيل أن ديته واجبة لبيت المال، ولو صح هذا لما سكت عنه الكتاب في معرض البيان .

﴿وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ وهم المعاهدون لكم على السلم لا يقاتلونكم ولا تقاتلونهم كما عليه الدول في هذا العصر كلهم معاهدون قد أعطى كل منهم للآخرين ميثاقاً على ذلك وهو ما يعبر عنه بالمعاهدات وحقوق الدول ومثلهم أهل الذمة بعموم الميثاق أو بقياس الأولى ﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ، وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ أي فالواجب في قتل المعاهد والذمي هو كالواجب في قتل المؤمن: دية إلى أهله تكون عوضاً عن حقهم، وعتق رقبة مؤمنة كفارة عن حق الله تعالى الذي حرم قتل الذميين والمعاهدين، كما حرم قتل المؤمنين، وقد نكر الدية هنا كما نكرها هناك وظاهره أنه يجزىء كل ما يحصل به التراضي وإن للعرف العام والخاص حكمه في ذلك ولا سيما إذا ذكر في عقد الميثاق أن من قتل تكون ديته كذا وكذا فإن هذا النص أجدر بالتراضي وأقطع لعرق النزاع . وسيأتي ما ورد من الروايات المرفوعة والآثار في ذلك .

وقد قدم هنا ذكر الدية وآخر ذكر الكفارة وعكس في قتل المؤمن ولعل النكته في ذلك الإشعار بأن حق الله تعالى في معاملة المؤمنين مقدم على حقوق الناس ولذلك استثنى هنالك في أمر الدية فقال «إلا أن يصدقوا» لأن من شأن المؤمن العفو والسماح،

والله يرغبهم فيما يليق بكرامتهم ومكارم أخلاقهم، ولم يستثن هنا لأن من شأن المعاهدين الماشحة والتشديد في حقوقهم، وليسوا مدعنين لهداية الإسلام فيرغبهم كتابه في الفضائل والمكارم، وثم نكتة أخرى وهو أن في سماح المعاهد للمؤمن بالدية منه عليه والكتاب العزيز الذي وصف المؤمنين بالعزة لا يفتح لهم باب هذه المنة. ومن محاسن نظم الكلام وتأليفه أن يؤخر المعطوف الذي له متعلق على ما ليس له متعلق وما متعلقاته أكثر على ما متعلقاته أقل وهذه نكتة لفظية لتأخير ذكر الدية في حق المؤمن إذا تعلق بها الوصف وهو قوله «مسلمة إلى أهله» والاستثناء وهو قوله «إلا أن يصدقوا».

ثم إنه لم يقل هنا في الدية «مسلمة إلى أهله» ويدل ذلك على أن القاتل لا يكلف أن يوصل الدية إلى أهل المقتول ألبتة وهم في غير حكم المسلمين إذ ربما يتعذر أو يتعسر عليه ذلك، ولأنها حق لهم فعليهم أن يحضروا لطلبه وأخذه، وقد يكون من شروط العهد أن تعطى إلى رؤساء قوم المقتول وحكامهم الذين يتولون عقد العهود والمواثيق أو إلى من ينيبونه عنهم في دار الإسلام، فوسع الله في ذلك. هذا ما ظاهر لي في هذه الإطلاقات والقيود ونكتها ولم أر من بينها.

هذا هو الذي تعطيه الآية في دية غير المسلم إذا لم يكن محارباً وناهيك به عدلاً. وقد اختلف الفقهاء في دية غير المسلمين لاختلاف الرواية وعمل الصدر الأول فيه، ففي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال «عقل الكافر نصف دية المسلم»^(١) رواه أحمد والترمذي وحسنه. وفي لفظ «قضى أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين»^(٢) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه. وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيه مقال معروف والجمهور على قوله. والمراد بالعقل الدية لأن الأصل فيها عند العرب الأبل تعقل في فناء دار أهل المقتول. ولفظ الكافر في الحديث عام يشمل الكتابي وغيره ورواية أهل الكتابين لا تصلح لتخصيصه ولا لتقييده فإنها صادقة في نفسها ومفهوم اللقب ليس بحجة. وفي رواية أخرى للحديث «كانت قيمة الدية على عهد رسول الله (ص) ثمان مئة دينار وثمانية آلاف درهم ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلم. قال وكان كذلك حتى استخلف عمر فقام خطيباً فقال: إن الإبل قد غلت. قال ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق (الفضة) اثني عشر ألفاً (أي من الدارهم) وعلى أهل البقر مئتي بقرة وعلى أهل الشاة ألف شاة وعلى أهل الحلل مئتي حلة. قال وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية. رواه أبو داود»^(٣).

(١) أخرجه الترمذي في الديات باب ١٦.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الديات باب ١٣، وأحمد في المسند ٢/١٨٣، ٢٢٤.

(٣) كتاب الديات باب ١٦، وأخرجه أحمد في المسند ٢/١٨٠، ٢١٥.

وروى الشافعي والدارقطني والبيهقي وابن حزم عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يجعل دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف والمجوسي ثمان مئة. وفي إسناد ابن لهيعة ضعيف. والمراد أربعة آلاف درهم وثمان مئة درهم. والأربعة الآلاف هي نصف دية المسلم على ما كان عليه العمل في زمن النبي (ص) وثلاثها بحسب تعديل عمر ولذلك قال الشافعية إن دية الذمي ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم. واحتجوا بأثر عمر وهو ضعيف ومعارض للحديث المرفوع. ولو صح لما وجدنا له مخرجاً إلا فهم عمر وغيره من الصحابة أن ما كان على عهد النبي (ص) لم يكن حتماً، وأنهم علموا منه أن الأمر في الدية اجتهادي ومداره على التراخي كما أشرنا إلى ذلك في بيان ظاهر عبارة الآية.

وذهب الزهري والثوري وزيد بن علي وأبو حنيفة إلى أن دية الذمي كدية المسلم. وروي عن أحمد أن ديته كدية المسلم إن قتل عمداً وإلا فنصف ديته. واحتج القائلون بالمساواة بظاهر إطلاق الآية في أهل الميثاق وهم المعاهدون وأهل الذمة ونوزعوا في هذا الاحتجاج. ويما رواه الترمذي عن ابن عباس وقال غريب أن النبي (ص) ودى العامرين اللذين قتلها عمرو بن أمية الضمري - وكان لهما عهد من النبي (ص) لم يشعر به عمرو - بدية المسلمين. وثم روايات أخرى عنه في ذلك وبما أخرجه البيهقي عن الزهري أن دية اليهودي والنصراني كانت في زمن النبي (ص) مثل دية المسلم وفي زمن أبي بكر وعمرو عثمان فلما كان معاوية أعطى أهل المقتول النصف في بيت المال. ثم قضى عمر بن العزيز بالنصف وألغى ما كان جعل معاوية. وأجيب بأن حديث ابن عباس في إسناده أبو سعيد البقال وهو سعيد المرزيان ولا يحتج بحديثه، وحديث الزهري مرسل ومراسيله لا يحتج بها لأنه لسعة حفظه لا يرسله إلا لعله. على أن هذا في المعاهد وحق الذمي أقوى من حق المعاهد لخضوعه لأحكامنا.

وجملة القول إن الروايات القولية والعملية مختلفة متعارضة ولذلك اختلف فيها الفقهاء وظاهر الآية أن أمر الدية منوط بالعرف وبالتراخي والأقرب أن اختلاف السلف في العمل كان لأجل هذا.

هذا وإن ظاهر الآية أن الدية على القاتل ولكن بينت السنة أن العاقلة هم الذين يدفعون الدية عنه سواء كانت إبلاً أو نقداً، وهم عصبة وعشيرته الأقربون (وتسمى العاقلة الآن العائلة بالهمزة وهو من تحريف العامة) وإنما جعلت السنة الدية على العاقلة لا على القاتل لأن الخطأ قد يتكرر فيذهب بمال الرجل كله ولأجل تقرير التضامن بين الأقربين وإذا عجزت العاقلة من عصبة النسب ثم السبب عن دفعها جعلت في بيت المال، والله أعلم.

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ الرقبة التي يعتقها كان انقطع الرقيق كما هو مقصد الإسلام، - وهذه العبارة تشعر بهذا المقصد - أو لم يجد المال الذي يشتريها به من مالها ليحررها من رقه - وحذف المفعول يدل على الأمرين معاً - ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ أي فعلية صيام شهرين قمرين متتابعين لا يفصل بين يومين من أيامهما إفطار في النهار فإن أفطر يوماً بغير عذر شرعي استأنف وكان ما صامه قبله كأن لم يكن. ولم يفرض على من لا يستطيع الصيام إطعام ستين مسكيناً كما فرضه في كفارة الظهار. وبعض الفقهاء يقيس هذه الكفارة على تلك ومنهم من لا يقيس كالشافعي وهو الظاهر وما يدرينا أن هذا فرض قبل ذلك فلم يخطر في بال أحد ممن نزل في عهدهم أن للصيام بدلاً على من عجز عنه وهو إطعام مسكين عن كل يوم.

﴿تَوْبَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ أي شرع الله لكم ما ذكر توبة منه عليكم فهو يريد به أن يتوب عليكم للتوبوا وتطهر نفوسكم من التهاون وقلة التحري التي تفضي إلى قتل الخطأ ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ أي عليماً بأحوال نفوسكم وما يصلحها من التأديب حكيماً فيما يشرعه لكم من الأحكام، ويهديكم إليه من الآداب، فإذا أطمعتموه فيه صلحت نفوسكم وتزكت وصارت أهلاً لسعادة الدنيا والآخرة.

بعد هذا أذكر ما عندي في الآية عن الأستاذ الإمام وهو بيان لروح الهداية فيها لا لأحكامها ومدلول ألفاظها فإنه استغنى عن هذا بشرح ما قاله الجلال فيه. قال رحمه الله تعالى ما مثاله:

هذه الآية جاءت بعد أن ورد ما ورد في المذبذبين الذين أذن الله بقتلهم إلا من استثنى للتناسب وتتميم أحكام القتل فذكر هنا أن من شأن المؤمن أن لا يقتل مؤمناً لأن الإيمان مانع ذلك وبيانه من وجهين أحدهما: أن المؤمن إنما يصح إيمانه ويكمل إذا كان يشعر بحقوق الإيمان عليه وهي حقوق لله وحقوق للعباد، ومن حدود حقوق المؤمنين أن في القصاص حياة لما فيه من الزجر عن القتل، فالمؤمن الصادق يشعر بهذا الحق وهذه الحياة وإنه إذا أخل بحقوق الدماء فقد استهزأ بحياة الأمة ومن استهزأ بحياة الأمة ولم يحترم أكبر حقوقها ولم يبالي بما يقع فيه المؤمنون من الخطر فأمره معلوم فإنه باعتدائه على مؤمن قد هدم ركناً من أركان قوة الإيمان وحزبه وذلك آية عدم المبالاة بقوة الإيمان وقوامه، والمؤمن غيور على الإيمان فلا يصدر منه ذلك أي ليس من شأنه أن يصدر عنه. أقول: ويؤيد ما قاله الأستاذ قوله تعالى: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٥].

ثم ذكر سبب العقوبة على الخطأ في الأمور العظيمة كأمر القتل وهو أن الخطأ فيه لا يخلو من التهاون وعدم العناية بالاحتياط، ومثل الخطأ في هذا الأمر النسيان

ولولا أن من شأنهما أن يعاقب الله عليهما لما أمرنا تعالى بالدعاء بأن لا يؤاخذنا عليهما بقوله في آخر سورة البقرة ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولم يخبرنا أنه رفع عنا المؤاخذة عليهما في الدنيا والآخرة. وقد ثبت بنص القرآن أن آدم نسي ومع ذلك سميت مخالفته معصية وعوقب عليها. ولكن ورد في الحديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(١) وهو معقول ولا ينافي ما قلناه فإن عقاب قتل الخطيئ ليس هو عقاب قتل العمد وهو ﴿النفس بالنفس﴾ [المائدة: ٤٥] وأما في الآخرة فلا يؤاخذنا بما فعله مخالفاً لأمره إذا نسينا أو أخطأنا فيرجى أن يستجيب الله دعاءنا.

أقول والحديث الذي ذكره ورد هكذا في كتب الفقه والأصول ولا يعرف بهذا اللفظ في كتب الحديث وقد رواه ابن ماجه^(٢) وابن أبي عاصم بلفظ «وضع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه» وقد وثقوا رواته وصححه ابن حبان.

ثم بين تعالى حكم قتل المؤمن تعمداً بما يوافق مفهوم هذه الآية من كونه ليس من شأنه أن يقع من مؤمن فلم يذكر له كفارة بل جعل عقابه أشد عقاب توعده به الكافرين فقال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ قال الأستاذ الإمام: هذا فرع عن كون القتل ليس من شأن المؤمن مع المؤمن لأنه ينافي الإيمان. وقال ابن عباس هذه الآية آخر آية نزلت في عقاب القتل. وقال بعض الصحابة إن قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] نزل قبل هذه الآية بستة أشهر فهذه الآية مخصصة له وقد قلنا من قبل إن قوله تعالى: ﴿لمن يشاء﴾ فيه مع تغليظ أمر الشرك أن كل شيء بمشيئته تعالى فلو شاء أن يخصص أحداً بالمغفرة فلا مرد لمشيئته. وقد يقال إنه أخرج من هذه المشيئة من يقتل مؤمناً متعمداً فأية: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ نزلت ترغيباً للمشركين الذين آذوا النبي ﷺ في الإيمان، وهم الذين نزل فيهم: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال: ٨] وقد نقل عن ابن عباس أن قاتل العمد لا توبة له وقالوا إن آية الفرقان نزلت في المشركين والتوبة فيها متعلقة بعدة أعمال منها القتل ومنها الشرك. أقول ويعني بأية الفرقان قوله تعالى: ﴿إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾ [طه: ٧٠] بعد أن ذكر من صفات عباد الرحمن أنهم لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي

(١) أخرجه ابن ماجه في الطلاق باب ١٦.

(٢) كتاب الطلاق باب ١٦.

حرم الله إلا بالحق ولا يزنون، وتوعد على ذلك كله بمضاعفة العذاب والخلود فيه .

قال: وقد يُقال كيف تقبل التوبة من المشرِك القاتل الزاني ولا تقبل من المؤمن الذي ارتكب القتل وحده؟ ويمكن أن يُجاب من القائِلين بعدم توبة القاتل بأن المشرِك الذي لم يؤمن بالشريعة التي تحرم هذه الأمور له شبه عذر لأنه كان متبعاً لهواه بالكفر وما يتبعه ولم يكن ظهر له صدق النبوة وما يتبع ذلك فلما ظهر له الدليل على أن ما كان عليه هو كفر وضلال تاب وأتاب وآمن وعمل الصالحات فهو جدير بالعفو وإن كان في إجرامه السابق مقصراً في النظر والاستدلال، وأما المؤمن الموقن بصحة النبوة وتحريم الله للقتل وجعل قاتل النفس البريئة كقاتل الناس جميعاً فلا عذر له بل لا يعقل أن يرجح هواه على إيمانه مع أنه لم يطرأ على إيمانه من الشك الاضطراري ما يكون له شبه عذر. أما إذا طرأ عليه ذلك فإن حكمه حكم القاتل الكافر. وذلك أن الكافر الذي بلغته الدعوة ولم يؤمن لم يعرض عن الإيمان إلا لأن الدليل لم يظهر له على صحة النبوة وهو يعاقب على التقصير في النظر وتصحيح الاستدلال حتى يخلد في النار. وإذا أحسن النظر وتبين له الهدى فأمن واهتدى يغفر له ما قد سلف في زمن الكفر لأنه كان عملاً مرتباً على الكفر، والكفر نفسه كان خطأ منه فأشبه قتله قتل الخطأ. ومثله من أخطأ في الدليل بعد التسليم به لشبهة عرضت له فيه فمعصيته لم تكن تهاوناً بأمر الله عز وجل ولا استهزاء بآياته ولا دليلاً على إثارة لهواه على ما عند الله.

أما القاتل المؤمن فأمره على غير ذلك فإنه مؤمن بالله ورسوله وبما جاء به إيمان يقين وإذعان لما جاء به الدين من تعظيم أمر الدماء، وهو يعلم أن المؤمن أخ له ونصير بحكم الإيمان فكيف يعمد بعد هذا إلى الاستهانة بأمر الله وحكمه، وحل ما عقده وتوهين أمر دينه بهدم أركان قوته وتجريته الناس على مثل ذلك حتى يهين المسلمون ويضعفوا ويكون بأسهم بينهم شديداً. لا جرم أن عقابه يكون شديداً بحيث لا تقبل توبته.

ومن نظر إلى انحلال أمر الإسلام والمسلمين بعدما أقدم بعضهم على سفك دم بعض من زمن طويل يظهر له وجه هذا وأن القاتل لا يعذر بهذه الجراءة على هذه الجريمة وهو لم تعرض شبهة في أمر الله، إذ لا رائحة للعذر في عمله بل هو مرجح للغضب وحب الانتقام وشهوة النفس على أمر الله تعالى، ومن فضل شهوة نفسه الخسيسة الضارة على نظر الله وعلى كتابه ودينه ومصالحة المؤمنين بغير شبهة ما فهو جدير بالخلود في النار والغضب واللعنة ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ [آل عمران: ١٣٤] وتأمل قوله: ﴿يعلمون﴾ ولو سمح الله أن يفضل أحد شهوته أو حميته وغضبه على الله ورسوله وكتابه ودينه والمؤمنين، ووعدته بالمغفرة، لتجرأ الناس على كل شيء ولم يكن للدين ولا للشرع حرمة في

قلوبهم . فهذا تقرير قول من قالوا إن القاتل لا تقبل توبته ولا بد من عقابه والروايات فيه عن الصحابة والسلف كثيرة تراجع في تفسير ابن جرير .

هذا ما عندنا عن الأستاذ الإمام في الآية وهو من خير ما يبين به وجه ما ذهب إليه المشددون في هذه الجناية . وقال الزمخشري في الكشاف .

«هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد، والإبراق والإرعاد، أمر عظيم، وخطب غليظ»، ومن ثم روي عن ابن عباس ما روي من أن توبة قاتل المؤمن عمداً غير مقبولة . وعن سفيان: كان أهل العلم إذا سُئِلوا قالوا لا توبة له . وذلك محمول منهم على سنة الله في التغليظ والتشديد وإلا فكل ذنب محو بالتوبة وناهيك بمحو الشرك دليلاً . وفي الحديث: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرئ مسلم»^(١) وفيه: «لو أن رجلاً قُتِلَ بالمشرك وآخر رضي بالمغرب لأشرك في دمه» وفيه «إن هذا الإنسان بنيان الله ملعون من هدم بنيانه»^(٢) وفيه «من أعان على قتل مؤمن بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله»^(٣) .

والمعجب من قوم يقرؤون هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هذه الأحاديث وقول ابن عباس بمنع التوبة ثم لا تدعهم اشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة واتباعهم هواهم، وما يخيل إليهم منهاهم، أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة .

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد: ٢٤] اهـ .

أقول: وقد استكبر الجمهور خلود القاتل في النار وأوله بعضهم بطول المكث فيها وهذا يفتح باب التأويل لخلود الكفار فيقال إن المراد به طول المكث أيضاً . وقال بعضهم إن هذا جزاؤه الذي يستحقه إن جازاه الله تعالى وقد عفو عنه فلا يجازيه، رواه ابن جرير عن أبي مجلز . وفيه أن الأصل في كل جزاء أن يقع لاستحالة كذب الوعيد كالوعد وأن العفو والتجاوز قد يقع عن بعض الأفراد لأسباب يعلمها الله تعالى فليس في هذا التأويل تفص من خلود بعض القاتلين في النار، والظاهر أنهم يكونون الأكثرين، لأن الاستثناء إنما يكون في الغالب للأقلين . وقال بعضهم إن هذا الوعيد مقيد بقيد الاستحلال والمعنى ومن يقتل مؤمناً متعمداً لقتله مستحلاً له فجزاؤه جهنم خالداً فيها الخ . وفيه أن الآية ليس فيها هذا القيد ولو أراد الله تعالى لذكره كما ذكر قيد العمد، وأن الاستحلال كفر فيكون الجزاء متعلقاً به لا بالقتل والسياق يأبى هذا .

(١) أخرجه الترمذي في الدييات باب ٧، وابن ماجه في الدييات باب ١ .

(٢) رواه ابن الأثير الجزري في النهاية في غريب الحديث ١/١٥٨، من حديث سليمان عليه السلام ولفظه: «من هدم بناء ربّه تبارك وتعالى فهو ملعون» .

(٣) أخرجه ابن ماجه في الدييات باب ١ .

وقال بعضهم إن هذا نزل في رجل بعينه فهو خاص به . وهذا أضعف التاويلات لا لأن العبرة بعموم اللفظ دون خصوص السبب فقط بل لأن نص الآية على مجيئه بصيغة العموم «من الشرطية» جاء بفعل الاستقبال فقال: «ومن يقتل» ولم يقل: «ومن قتل» وقال آخرون أن هذا الجزاء حتم إلا من تاب وعمل من الصالحات ما يستحق به العفو عن هذا الجزاء كله أو بعضه . وفيه أنه اعتراف بخلود غير التائب المقبول التوبة في النار، ولعل أظهر هذه التاويلات قول من قال إن المراد بالخلود طول المكث لأن أهل اللغة استعملوا لفظ الخلود وهم لا يعتقدون أن شيئاً يدوم دواماً لا نهاية له . وكون حياة الآخرة لا نهاية لها لم يؤخذ من هذا اللفظ وحده بل من نصوص أخرى .

إن ابن عباس (رضي الله عنهما) كان يقول: إن قاتل المؤمن عمداً لا توبة له كما ذكرنا ذلك في عبارة شيخنا وعبارة الكاشف، ونقل ابن جرير القول بقبول توبته عن مجاهد وهو تلميذ ابن عباس . وذكر روايات كثيرة عن ابن عباس في عدم قبول توبته منها رواية سالم بن أبي الجعد قال كنا عند ابن عباس بعدما كف بصره فأتاه رجل فناداه: يا عبد الله بن عباس ما ترى في رجل قتل مؤمناً متعمداً؟ فقال: ﴿فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾ فقال أفرأيت فإن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى؟ قال ابن عباس ثكلته أمه وأنى له التوبة فوالذي نفسي بيده لقد سمعت نبيكم ﷺ يقول: «ثكلته أمه رجل قتل رجلاً متعمداً جاء يوم القيامة أخذاً بيمينه أو بشماله تشخب أوداجه دماً من قبل عرش الرحمن يلزم قاتله بيده الأخرى يقول: سل هذا فيم قتلني»^(١) والذي نفس عبد الله بيده لقد أنزلت هذه الآية فما نسخها من آية أخرى حتى قبض نبيكم ﷺ وما نزل بعدها من برهان . وفي رواية أخرى: فما جاء نبي بعد نبيكم ولا نزل كتاب بعد كتابكم .

وروى ابن جرير أيضاً عن سعيد بن جبيرة أن عبد الرحمن بن أبزي أمره أن يسأل ابن عباس عن هاتين الآيتين اللتين في النساء ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾ إلى آخر الآية، والتي في الفرقان: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ - إلى - ﴿ويخلد فيه مهاناً﴾ [الفرقان: ٦٩]. قال ابن عباس إذا دخل الرجل في الإسلام وعلم شرائعه وأمره ثم قتل مؤمناً متعمداً فلا توبة له، وأما التي في الفرقان فإنها لما نزلت قال المشركون من أهل مكة: فقد عدلنا بالله (أي أشركنا) وقتلنا النفس التي حرم الله بغير الحق فما ينفعنا الإسلام؟ قال فنزلت: ﴿إلا من تاب﴾ وفي رواية أخرى قال إنها نزلت في أهل الشرك . وروي عنه أنه قال: إن آية النساء نزلت بعد آية الفرقان بسنة، وفي رواية أخرى بشماني سنين، وهذه أقرب فإن سورة الفرقان مكية حتماً وسورة النساء

(١) أخرجه أحمد في المسند ١/٢٤٠، ٢٩٤.

مدنية نزل أكثرها بعد غزوة أحد كما تقدم وأما الرواية التي ذكرها الأستاذ الإمام وهي أنها نزلت بعدها بستة أشهر فقد رواها ابن جرير عن زيد بن ثابت . وروي عن ابن مسعود أن الآية محكمة وما تزداد إلا شدة . وعن الضحاك أنه ما نسخها شيء وأنه ليس له توبة .

وقد بين الأستاذ الإمام الفرق بين قبول توبة المشرك من الشرك وما يتبعه من الجرائم وعدم قبول توبة المؤمن من القتل على قول ابن عباس ، وهو فرق واضح معقول من وجه وغير معقول من وجه آخر وهو أنه لا ينطبق على قاعدتنا في حكمة الله في الجزاء على الشرك والذنوب وعلى الإيمان والأعمال الصالحة وقد بينها مراراً كثيرة ، وهي أن الجزاء تابع لتأثير الاعتقاد والعمل في تزكية النفس أو تدسيته .

نعم إن إقدام المرء بعد الإيمان ومعرفة ما عظم الله تعالى من تحريم الدماء وما شدد من الجزاء على جريمة القتل يكاد يكون ردة عن الإسلام وهو أولى بما ورد في الصحيح «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»^(١) الخ - وقد تقدم في بحث التوبة في تفسير هذه السورة - ، فإن القتل أكبر إثماً وأشدّ جرماً من الزنا والسرقه وشرب الخمر التي ورد بها الحديث ، ولكن لا نسلم ما قاله شيخنا من أنه ليس لفاعله شبهة عذر بعد الإسلام ، وإذا سلمنا ذلك وحكمنا بأن نفس القاتل قد صارت بالقتل شر النفوس وأشدّها رجساً ، وأبعدها عن موجبات الرحمة ، وهو معنى ما في الآية من اللعنة ، فلا نستطيع أن نحكم بأن صلاحها بالتوبة النصوح والمواظبة على الأعمال الصالحة متعذر ولا متعسر .

أما شبهة العذر أو شبهة فقد يظهر فيمن كان شديد الغضب حديد المزاج ، إذا رأى من خصمه ما يثير غضبه وينسيه ربه ، فقد يندفع إلى القتل لا يملك فيه نفسه ، إلا أن يقال إن هذا القتل لا يعد من العمد أو التعمد الذي هو أبلغ من العمد لما في صيغة الفعل من الدلالة على معنى التبرص أو التروي في الشيء . وقد ذكروا أن الضرب بما لا يقتل في الغالب إذا أفضى إلى القتل لا يسمى عمداً بل شبه عمد كالضرب بالعصا . وإنما العمد ما كان بمحدد وما في معناه مما جرت العادة بكونه يقتل كبنندق الرصاص المستعمل في هذا الزمان بآلاته الجديدة كالبدقية والمسدس ، واشترطوا فيه أن يقصد به القتل فإنه قد يطلق الرصاص عليه بقصد الإرهاب وهو ينوي أن لا يصيبه فيصيبه بدون قصد . ولفظ التعمد يدل على هذا وعلى أكثر منه كما قلنا آنفاً .

وأما كون القاتل قد تصلح نفسه وتتزكى بالتوبة النصوح فهو معقول في نفسه وواقع ويدخل في عموم ما ورد في التوبة ، ولا نعرف نفساً غير قابلة للصلاح ، إلا

(١) أخرجه ابن ماجه في الفتن باب ٣ .

نفس من أحاطت به خطيئته واران على قلبه ما كان يكسب من الأوزار، بطول الممارسة والتكرار، إذ يالف بذلك الشر ويأنس به حتى لا تتوجه نفسه إلى حقيقة التوبة بكراهة ما كان عليه ومقته والرجوع عنه، لا أنه يتوب ولا يقبل الله توبته .

فمن وقعت منه جريمة القتل فأدرك عقبها أنه تعرض بذلك للخلود في النار، واستحق لعنة الله تعالى والطرده من رحمته، وباء بغضبه وتهول في عذابه العظيم، فعظم عليه ذنبه، وضاق عليه نفسه، فندم أشد الندم، فأتاب واستغفر، وعزم على أن لا يعود إلى هذا الحنث العظيم، ولا إلى غيره من المعاصي والأوزار، وأقبل على المكفرات، وواظب على الباقيات الصالحات، إلى أن أدركه الممات، وهو على هذه الحال، فهو ولا شك في محل الرجاء، وحاش لله أن يخلد مثله في النار.

نعم إن أمراء الجور الذين يسفكون دماء من يخالفون أهواءهم، وزعماء السياسة الذين يجعلون من قوانين جمعياتهم اغتيال من يعارضهم في سياستهم، وكبراء اللصوص الذين يقتلون المؤمن وغير المؤمن بغير الحق لأجل التمتع بماله، كل أولئك الفجار، الذين يقتلون مع التعمد وسبق الإصرار، جديرون بأن ينالوا الجزاء الذي توعدت به الآية من الخلود في النار، ولعنة الله وغضبه وعذابه العظيم الذي لا يعرف كنهه سواه عز وجل، لأنهم - وإن كان فيهم من يعدون في كتب تقويم البلدان ودفاتر الإحصاء وسجلات الحكومة من المسلمين - ليسوا في الحقيقة من المؤمنين بالله وبصدق كتابه ورسوله فيما أخبرا به من وعيده على القتل وغيره، فهم لا يراقبون الله في عمل، ولا يخافون عقابه على ذنب، وقلما يوجد فيهم من يذكر التوبة بقلبه أو لسانه، إلا ما يذكر عن بعض عوام اللصوص من حركة اللسان ببعض الألفاظ التي لا يعقلون حقيقة معناها، ومنها: استغفر الله وأتوب إليه، وهو يكذب في ذلك عليه .

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَبَّسُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَوَندَ اللَّهِ مَغَانِمَ كَثِيرَةً كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِن قَبْلُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ قَتَبْنَاهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٩٤﴾﴾

روى البخاري والترمذي والحاكم وغيرهم عن ابن عباس قال مر رجل من بني سليم بنفر من أصحاب النبي ﷺ وهو يسوق غنماً له فسلم عليهم فقالوا ما سلم علينا إلا ليتعوذ منا فعمدوا إليه فقتلوه وأتوا بغنمه النبي ﷺ فنزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم﴾^(١) الآية . وأخرج البزار من وجه آخر عن ابن عباس قال بعث رسول الله ﷺ

(١) أخرجه البخاري في تفسير سورة ٤، باب ١٧، والترمذي في تفسير سورة ٤، باب ١٦، وأحمد في المسند ١/٣٢٤.

سرية فيها المقداد فلما أتوا القوم وجدوهم قد تفرقوا وبقي رجل له مال كثير فقال أشهد أن لا إله إلا الله، فقتله المقداد. فقال له النبي ﷺ: «كيف لك بلا إله إلا الله غداً» وأنزل الله هذه الآية. وأخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن عبد الله ابن أبي حدرد الأسلمي قال بعثنا رسول الله ﷺ في نفر من المسلمين فيهم أبو قتادة ومسلم بن جثامة فمر بنا عامر بن الأضبط الأشجعي فسلم علينا، فحمل عليه مسلم فقتله. فلما قدمنا على النبي ﷺ وأخبرناه الخبر نزل فينا القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله﴾ الآية. وأخرج ابن جرير من حديث ابن عمر نحوه. وروى الثعلبي من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن اسم المقتول مرداس بن نهيك من أهل فدك وأن اسم القاتل أسامة بن زيد وأن اسم أمير السرية غالب بن فضالة الليثي، وأن قوم مرداس لما انهزموا بقي هو وحده وكان ألجأ غنمه بجبل فلما لحقوه قال لا إله إلا الله محمد رسول الله، السلام عليكم، فقتله أسامة بن زيد. فلما رجعوا نزلت الآية.

وأخرج ابن جرير من طريق السدي وعبد (كذا وهو عبد الرزاق) من طريق قتادة نحوه. وأخرج ابن أبي حاتم من طريق ابن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر قال أنزلت هذه الآية... في مرداس. وهو شاهد حسن. وأخرج ابن منده عن جزء بن الحدرجان قال وفد أخي قداد إلى النبي ﷺ فلقيته سرية النبي ﷺ فقال لهم أنا مؤمن فلم يقبلوا منه وقتلوه فبلغني ذلك فخرجت إلى رسول الله ﷺ فنزلت... فأعطاني النبي ﷺ دية أخي. انتهى من لباب النقول. وحديث جزء إسناده مجهول كما قال الحافظ في الإصابة ولا مانع من تعدد الوقائع قبل نزول الآية لأن مثل هذا من شأنه أن يقع في مثل تلك الحال. وقد أورد الروايات ابن جرير بزيادة تفصيل والآية متصلة بما قبلها والظاهر أنها نزلت معها بعد وقوع تلك الحوادث وأن النبي ﷺ كان يقرأها على أصحاب كل واقعة فيرون أنهم سبب نزولها.

الأستاذ الإمام: بين الله تعالى في الآية السابقة بعض أحكام المنافقين ومنه نهي المؤمنين أن يتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا ومنها أن الذين يلقون إلى المؤمنين السلم ويعتزلون قتالهم لا يجوز لهم أن يقاتلوهم. فنهى عن قتل من لم يقاتل. ثم ذكر أنه ليس من شأن المؤمن أن يقتل مؤمناً إلا على سبيل الخطأ. وبعد هذا أراد تعالى أن ينبه المؤمنين على ضرب من ضروب قتل الخطأ كان يحصل في ذلك العهد عند السفر إلى أرض المشركين. وذلك أن الإسلام كان قد انتشر ولم يبق مكان في بلاد العرب وقبائلهم يخلو من المسلمين أو ممن يميلون إلى الإسلام ويتربصون الفرص للاتصال بأهله للدخول فيهم فأعلم الله المؤمنين بذلك وأمرهم أن لا يحسبوا كل من يجدونه في دار الكفر كافراً وأن يتبينوا فيمن تظهر منهم علامات الإسلام كالشهادة أو السلام الذي هو تحية المؤمنين وعلامة الأمن والاستئمان، وأن لا يحملوا مثل هذا على

المخادعة إذ ربما يكون الإيمان قد طاف على هذه القلوب وألم بها إن لم يكن تمكن فيها، وقد أفادت الآية أن ما سبق من قتل من ألقى السلام لشبهة التقية قد مضى على أنه من قتل الخطأ وأن الله تعالى أراد بإنزالها أن يعد ما يقع منه بعد نزولها من قتل العمد لأنه أمر فيها بالتثبت ونهى عن إنكار إسلام من يدعي الإسلام ولو بإلقاء تحيته فكيف بمن ينطق بالشهادتين. ثم ذكر ما من شأنه أن يقوي الشبهة في نفس من يظن أن إظهار الإسلام لأجل التقية وهو ابتغاء عرض الحياة الدنيا. فهدى المؤمن بهذا إلى أن يتهم نفسه ويفتش عن قلبه ولا يبني الظن على ميله وهواه، بل أوجب عليه أن يبني على الظاهر ويقبله حتى يتبين له خلافه اهـ.

أقول ويزاد على هذا أن إلقاء السلام قد يكون إلقاء للسلم وإيداناً بعدم الحرب، وقرىء في المتواتر (السلم) كما يأتي قريباً وقد علم من الآيات السابقة في هذا السياق نفسه النهي عن قتل الذين يعتزلون القتال ويكفون أيديهم عنه ويلقون السلم إلى المؤمنين فليس الإسلام وحده هو المانع من القتل، إذ ليس الكفر وحده هو الموجب له. وإنما كان الكفار هم الذين بدأوا المسلمين بالحرب وما كان القتال في زمن النبي ﷺ إلا دفاعاً حتى في الغزوات التي صورتها صورة المهاجمة وما هي إلا مهاجمة قوم حرب يُدعون إلى السلم فلا يجيبون، وما رضوا بالسلم مرة وأبأها النبي ﷺ حتى في صلح الحديبية التي ثقلت فيها شروط المشركين على المؤمنين، وكيف يأبأها والله تعالى يقول له: ﴿إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦٢] وقد أشار شيخ المفسرين ابن جرير الطبري إلى هذا فاشترط فيمن يباح قتله أن يكون حرباً للمسلمين، وإننا نذكر عبارته في ذلك وعليها نعتمد في جل تفسير الآية قال:

يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ يا أيها الذين صدقوا الله وصدقوا رسوله فيما جاءهم به من عند ربهم: ﴿إِنَّا ضَرَمْنَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ إذا سرتهم مسيراً لله في جهاد أعدائكم ﴿فَقَبِّلُوا﴾ يقول فتأنوا في قتل من أشكل عليكم أمره فلم تعلموا حقيقة إسلامه ولا كفره، ولا تعجلوا فتقتلوا من التبس عليكم أمره، ولا تقدموا على قتل أحد إلا على قتل من علمتموه يقيناً حرباً لكم والله ورسوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ﴾ يقول ولا تقولوا لمن استسلم لكم فلم يقاتلكم مظهراً لكم أنه من أهل ملتكم ودعوتكم ﴿لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فتقتلوه ابتغاء عرض الحياة الدنيا أي طلباً لمتاعها الذي هو عرض زائل، وما أذن الله لكم في قتال الذين يقاتلونكم لتكونوا مثلهم في أطماعهم الدنيوية بل للدفاع عن الحق وإعلاء كلمته ونشر هدايته ﴿فَوَعَدَ اللَّهُ مَكَانَهُمْ كَثِيرَةً﴾ من رزقه وفواضل نعمه. هذا ما قاله ابن جرير ذكرناه بلفظه إلا تفسير قوله تعالى: ﴿لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ الخ فقد ذكرناه بالمعنى مع زيادة ما. والتبين طلب بيان الأمر. وقرأ حمزة والكسائي (فتثبتوا) في الموضعين من

التثبيت في الأمر وهو الثاني واجتناب العجلة . وقرأ نافع وابن عامر وحمزة (السلم) بغير ألف وهو كالسلم بكسر السين ضد الحرب، وبه فسر بعضهم قراءة الباقيين (السلام) بالسلم وهو معناه الأصلي والضرب في الأرض ضربها بالأجل في السفر .

أما قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ﴾ ففيه وجهان أحدهما أنكم كنتم كذلك تستخفون بدينكم كما استخفى بدينه من قومه هذا الذي ألقى إليكم السلام فقتلتموه إلى أن لحق بكم، أي فإنه ما بقي يخفي الإسلام بينهم، إلا خوفاً على نفسه منهم، وكذلك كان السابقون الأولون وهم خيار المؤمنين يخفون إسلامهم حتى أسلم عمر فأظهر إسلامه وحملهم على إظهار إسلامهم ثم كان من بعدهم إذا أسلم يخفي إسلامه حتى يتيسر له الهجرة إلى النبي ﷺ. ﴿فَمَنْ أَلَّهَ عَلَيْكُمْ﴾ بالهجرة والقوة حتى أظهرتم الإسلام ونصرتموه . والوجه الثاني أنكم كذلك كنتم كفاراً مثل من قتلتم بتهمة الكفر فمن الله عليكم بالهداية إلى الإسلام فمنكم من أسلم لظهور حقية الإسلام له من أول وهلة ومنكم من أسلم تقية أو لسبب آخر ثم حسن إسلامه عند ما خبر الإسلام وعرف محاسنه .

وقيل معنى: ﴿فَمَنْ أَلَّهَ عَلَيْكُمْ﴾ أنه تفضل عليك بالتوبة من قتل من قتلتموه بهذه التهمة التي كنتم مثله فيها ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ أي اطلبوا البيان أو كونوا على بينة من الأمر تقدمون عليه ولا تأخذوا بالظن ولا بالظنة (التهمة)، أو تشبهوا ولا تعجلوا بعد في مثل هذا ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ لا يخفى عليه شيء من نيتكم فيه ومن المرجح له هل هو محض الدفاع عن الحق أم ابتغاء الغنيمة . قال الأستاذ الإمام هذا تأكيد لذلك التنبيه في قوله: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ لأجل التحذير من الوقوع في مثل هذا الخطأ فهو شبيه بالوعيد . ويحتمل أن يكون وعيداً إذا قلنا إن قوله تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ حكم جديد بأن قتل من ألقى السلام يعد من قتل المؤمن عمداً . والمعنى أن الله تعالى خبير بأعمالكم لا يخفى عليه شيء من مرجحات الحمل عليها في نفوسكم فإن كان فيه ابتغاء حظ الحياة الدنيا فهو يجازيكم على ذلك فلا تغفلوا، بل تثبتوا وتبينوا، وحكم الآية يعمل به بصرف النظر عن سبب نزولها وهو أن كل من أظهر الإسلام يقبل منه ويعد مسلماً ولا يبحث عن الباعث له على ذلك، ولا يتهم في صدقه وإخلاصه .

أقول فأين هذا من حرص من لم يهتدوا بكتاب الله في إسلامهم ولا في عملهم بأحكامه على تكفير من يخالف أهواءهم من أهل القبلة بل من أهل العلم الصحيح والدعوة إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ !! فليعتبر المعترفون .

هذا وإن الجاهلين بتاريخ الإسلام، وبأحوال الأمم والدول إلى هذا الزمان،

يظنون أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ملومين في أخذ الغنائم ممن يظفرون بهم، وأن بعض أمم الحضارة صارت أرقى في هذا الأمر منهم، وأن قوانينها في الحرب أقرب إلى النزاهة والعدل من أحكام الإسلام، وكيف هذا وقوانين الدول المرتقية كلها تبيح أخذ كل ما تصل إليه اليد من أموال المحاربين؟ لا يصددهم عن ذلك سلاح ولا دين، وقد علمت من هذه الآيات أن الإسلام يمنع قتل من يظهر الإسلام، ومن يلقي السلم أو السلام، ومن بينه وبين المسلمين عهد وميثاق، إما على المناصرة وإما على ترك القتال، ومن اتصل بأهل الميثاق المعاهدين، ومن اعتزل القتال فلم يساعد فيه قومه المقاتلين، وبعد هذا كله رغب عن ابتغاء عرض الدنيا بالقتال، ليكون لمحض رفع البغي والعدوان، وتقرير الحق والإصلاح، ولا هم لجميع الدول والأمم الآن، إلا الربح وجمع الأموال، وهم ينقضون العهد والميثاق مع الضعفاء، ولا يلتزمون حفظ المعاهدات إلا مع الأقوياء، وهو ما شدد الإسلام في حفظه، وحافظ عليه النبي ﷺ في عهده، وحافظ عليه خلفاؤه الراشدون من بعده، فأين أرقى أمم المدنية من أولئك الأئمة المهديين، رضوان الله عليهم أجمعين.

﴿لَا يَسْتَوِي الْقَائِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَائِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَ وَقَتْلَ اللَّهِ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَائِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ دَرَجَتٍ مِنْهُ وَمَقْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾

مضت سنة القرآن في مزج آيات الأحكام العملية بما يرغب في الأعمال الصالحة وينشط عليها، ويحفز الهمم إليها، وينفر من القعود عنها، والتكاسل والتواكل فيها، وعلى هذه السنة جاءت هاتان الآيتان بين آيات أحكام القتال، فهما متصلتان بها أتم الاتصال.

قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَائِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي عن الجهاد في سبيل الله لتأييد حرية الدين، وصد غارات المشركين، وتطهير الأرض من الفساد، وإقامة دعائم الحق والإصلاح ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾ العاجزين عن هذا الجهاد كالأعمى والمقعّد والزمن والمريض ﴿وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ أي لا يكون القاعدون عن الجهاد بأموالهم بخلاً بها وحرصاً عليها، وبأنفسهم إيثاراً للراحة والنعيم على التعب وركوب الصعاب في القتال، مساوين للمجاهدين الذين يبذلون أموالهم في الاستعداد للجهاد بالسلاح والخيال والمؤنة، ويبذلون أنفسهم بتعريضها للقتل في سبيل الحق، لأجل منع القتل في سبيل الطاغوت، لأن المجاهدين هم الذين يحمون أمتهم وبلادهم، والقاعدون الذين لا يأخذون حذرهم، ولا يعدون للدفاع عدتهم، يكونون عرضة لفتك غيرهم بهم، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ [البقرة: ٢٥٠]

بغلبة أهل الطاغوت عليها، وظلمهم لأهلها، وإهلاكهم للحرث والنسل فيها.

﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ هذا بيان لمفهوم عدم استواء المجاهدين والقاعدين غير أولي الضرر وهو أن الله تعالى رفع المجاهدين عليهم درجة وهي درجة العمل الذي يترتب عليه دفع شر الأعداء عن الملة والأمة والبلاد ﴿وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَ﴾ أي ووعد الله المثوبة الحسنی كلاً من الفريقين المجاهدين والقاعدين عن الجهاد عجزاً منهم عنه وهم يتمنون لو قدروا عليه فقاموا به، فإن إيمان كل منهما واحد وإخلاصه واحد. قدم مفعول «وعد» الأول وهو لفظ «كلا» لإفادة حصر هذا الوعد الكريم في هذين الفريقين المتساويين في الإيمان والإخلاص، المتفاضلين في العمل، لقدرة أحدهما وعجز الآخر. وفسر قتادة الحسنی بالجنة.

﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ من غير أولي الضرر كما قال ابن جريج ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾ وهو ما بيّنه قوله تعالى: ﴿دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً﴾ أما الدرجات فقد بيّنا في غير هذا الموضع ما تدل عليه الآيات المتعددة فيها من تفاوت درجات الناس في الدنيا والآخرة ومنها قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٢١] وبيّنا أن درجات الآخرة مبنية على درجات الدنيا في الإيمان والفضيلة والعمل النافع، لا في الرزق وعرض الدنيا. وقد حمل بعض المفسرين الدرجات هنا على ما يكون للمجاهد في الدنيا من الفضائل والأعمال فقال قتادة: كان يُقال: الإسلام درجة، والإسلام في الهجرة درجة، والجهاد في الهجرة درجة، والقتال في الجهاد درجة اهـ.

وجعل بعضهم الجهاد هنا عدة درجات بحسب ما فيه من الأعمال الشاقة فقال ابن زيد: الدرجات هي السبع التي ذكرها الله تعالى في سورة براءة (التوبة) ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله لا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه. ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ، ولا نصب، ولا مخمصة في سبيل الله، ولا يطؤون موطئاً يعيظ الكفار، ولا ينالون من عدو نيلاً، إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾ [التوبة: ١٢١] يعني أن هذه الأمور السبعة التي يتعرض لها المجاهدون هي الدرجات لأن لكل منها أجراً كما قال تعالى ومجموعها مع المغفرة والرحمة هو الأجر العظيم، والصواب أن المراد هنا درجات الآخرة لأنها تفسر للأجر كما قال ابن جرير، وهي مرتبة على ما ذكر وعلى غيره مما يفضل المجاهدون به القاعدون، وأهمه مصدره من النفس وهو قوة الإيمان بالله وإيثار رضاه على الراحة والنعيم، وترجيح المصلحة العامة على الشهوات الخاصة. والمغفرة المقرونة بهذه الدرجات هي أن يكون لذنوبهم في نفوسهم عند الحساب أثر من الآثار

التي قضى عدل الله بأن تكون سبب العقاب لأن ذلك الأثر يتلاشى في تلك الأعمال التي استحقوا بها الدرجات كما يتلاشى الوسخ القليل في الماء الكثير. والرحمة ما يخصصهم به الرحمن زيادة على ذلك من فضله وإحسانه.

قال البيضاوي: وقيل الأول ما حولهم الله في الدنيا من الغنيمة والظفر وجميل الذكر والثاني ما حصل لهم في الآخرة. وقيل الدرجة ارتفاع منزلتهم عند الله. والدرجات منازلهم في الجنة. وقيل القاعدون الأول الأضرأء، والقاعدون الثاني هم الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم. وقيل المجاهدون الأولون من جاهد الكفار، والآخرون من جاهد نفسه، وعليه قول علي عليه السلام: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر اهـ.

﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ وكان شأن الله وصفته أنه غفور لمن يستحق المغفرة، رحيم بمن يتعرض لنفحات الرحمة، فهو ما فضلهم بذلك إلا بما اقتضته صفاته، وما هو شأنه في نفسه، فإذا لا بد من ذلك الأجر العظيم بأنواعه لا مرد له.

ومن مباحث اللفظ في الآية أن نافعاً وابن عامر قرءا ﴿غير أولي الضرر﴾ بنصب «غير» على الحال أو الاستثناء وقرأها الباقر بالرفع وهي حينئذ صفة للقاعدون. وقرئت بالجرح شذوذاً على أنها صفة للمؤمنين أو بدل منهم. وقوله: ﴿أجرأ عظيماً﴾ نصب «أجر» على المصدر لأنه بمعنى أجرهم أجرأ عظيماً، أو على الحال «ودرجات» بدل منه.

وقد تركت ما ذكره في تفسير الآية من حديث زيد بن ثابت في كون قوله: ﴿غير أولي الضرر﴾ نزل لأجل ابن أم مكتوم لأن هذا من المشكلات الجديرة بالرد مهما قووا سندها، ولعلنا نفصل القول فيها في مقدمة التفسير.

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا ﴿٩٩﴾ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاضًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْنِهِمْ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾

روى البخاري^(١) عن ابن عباس أن ناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على رسول الله ﷺ فيأتي السهم يرمي به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ أَنفُسِهِمْ﴾ وأخرجه

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة ٤، باب ١٩، وكتاب الفتن باب ١٢.

ابن مردويه وسمى منهم في روايته قيس بن الوليد بن المغيرة، وأبا القيس بن الفاكه بن المغيرة والوليد بن عتبة بن ربيعة وعمرو بن أمية بن سفيان وعلي بن أمية بن خلف. وذكر في شأنهم أنهم خرجوا إلى بدر فلما رأوا قلة المسلمين دخلهم شك وقالوا: «غر هؤلاء دينهم» فقتلوا ببدر. وأخرجه ابن أبي حاتم وزاد منهم الحارث بن زمعة بن أسود والعاص بن منبه بن الحجاج. وأخرج الطبراني عن ابن عباس قال كان قوم بمكة قد أسلموا فلما هاجر رسول الله ﷺ كرهوا أن يهاجروا وخافوا فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ﴾ - إلى قوله - ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ﴾.

وأخرج ابن المنذر وابن جرير عن ابن عباس قال كان قوم من أهل مكة قد أسلموا وكانوا يخفون الإسلام فأخرجهم المشركون معهم يوم بدر فأصيب بعضهم فقال المسلمون هؤلاء كانوا مسلمين فأكرهوا فاستغفروا لهم، فنزلت الآية فكتبوا بها إلى من بقي بمكة منهم وأنه لا عذر لهم فخرجوا فلحق بهم المشركون ففتنواهم فرجعوا فنزلت: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ فكتب إليهم المسلمون بذلك فتحزنوا فنزلت: ﴿ثُمَّ إِنَّ رِيكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا﴾ فكتبوا إليهم بذلك فخرجوا فلحقوهم فنجا من نجا وقتل من قتل. وأخرج ابن جرير من طرق كثيرة نحوه. اهـ من لباب النقول.

أقول: هذه الآيات في الهجرة نزلت في سياق أحكام القتال لأن بلاد العرب كانت في ذلك العهد قسمين دار هجرة المسلمين ومأمنهم ودار الشرك والحرب. وكان غير المسلم في دار الإسلام حراً في دينه لا يفتن عنه وحرراً في نفسه لا يمنع أن يسافر حيث شاء. وأما المسلم في دار الشرك فكان مضطهداً في دينه يفتن ويعذب لأجله ويمنع من الهجرة إن كان مستضعفاً لا قوة له ولا أولياء يحمونه، وكانت الهجرة لأجل هذا واجبة على كل من يسلم ليكون حراً في دينه آمناً في نفسه، وليكون ولياً ونصيراً للنبي ﷺ والمؤمنين الذين كان الكفار يهاجمونهم المرة بعد المرة، وليلتقى أحكام الدين عند نزولها. وكان كثير منهم يكتم إيمانه ويخفي إسلامه ليتمكن من الهجرة. وفي مثل هذه الحال ينقسم الناس بالطبع إلى أقسام منهم من ذكرنا ومنهم القوي الشجاع الذي يظهر إيمانه وهجرته وإن عرض نفسه للمقاومة، ومنهم من يؤثر البقاء في وطنه بين أهله لأنه لضعف إيمانه يؤثر مصلحة الدنيا التي هو فيها على الدين، ومنهم الضعيف المستضعف الذي لا يقدر على التفلت من مراقبة المشركين وظلمهم ولا يدري أية حيلة يعمل ولا أي طريق يسلك. وقد بين الله حكم من يترك الهجرة لضعف دينه وظلمه لنفسه مع قدرته عليها لو أرادها، ومن يتركها لعجزه وقلة حيلته وظلم المشركين له فقال:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ﴾ الخ توفي الشيء أخذه وافياً تاماً، وتوفي الملائكة للناس عبارة عن قبض أرواحهم عند الموت، ولفظ توفاهم. هنا يحتمل أن يكون فعلاً ماضياً أي توفيتهم الملائكة، وكل من تذكير الفعل وتأتيه جازز هنا. وعلى هذا تكون العبارة حكاية حال ماضية، ويكون سحب حكمهم على جميع من كانت حاله مثل حالهم بطريق القياس. ويحتمل - وهو الأقرب - أن يكون فعلاً مستقبلاً حذف منه إحدى التائين فيكون الحكم فيه عاماً بنص الخطاب. والمعنى أن الذين تتوفاهم الملائكة بقبض أرواحهم عند انتهاء آجالكم حالة كونهم ظالمي أنفسهم بعدم إقامة دينهم وعدم نصره وتأييده، وبرضاهم بالإقامة في الذل والظلم حيث لا حرية لهم في أعمالهم الدينية ﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾ أي تقول لهم الملائكة بعد توفيتها لهم (وفيه الالتفات على الوجه المختار): في أي شيء كنتم من أمر دينكم. قال في الكشاف معنى «فيم كنتم» التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا. يعني أن الاستفهام يراد به التوبيخ على شيء معلوم، لا حقيقة الاستعلام عن شيء مجهول، ولهذا حسن في جوابه.

﴿قَالُوا كُنَّا مُتَضَعِّفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ وهو اعتذار من تقصيرهم الذي وبخوا عليه بالاستضعاف أي إننا لم نستطع أن نكون في شيء يعتد به من أمر ديننا لاستضعاف الكفار لنا، فرد الملائكة هذا العذر عليهم و ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾ وتحرروا أنفسكم من رق الذل الذي لا يليق بالمؤمن ولا هو من شأنه. أي إن استضعاف القوم لكم لم يكن هو المانع لكم من الإقامة معهم في دارهم بل كنتم قادرين على الخروج منها مهاجرين إلى حيث تكونون في حرية من أمر دينكم ولم تفعلوا ﴿فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ﴾ قيل أن هذا هو خبر «إن الذين توفاهم الملائكة» وقيل بل خبره قوله: «قالوا فِيمَ كنتم» وقيل محذوف. ومعنى الجملة سواء كانت هي الخبر أم لا أن أولئك الذين لم يكونوا على شيء يعتد به من أمر دينهم لإقامتهم بين الكفار الذين يصدونهم عن ذلك مأواهم ومسكنهم في الآخرة نار جهنم ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ أي وقبحت جهنم مأوى ومصيراً لمن يصير إليها لأن كل ما فيها يسوءه لا يسره منه شيء. قيل إنه توعدهم بجهنم كما يتوعد الكفار لأن الهجرة للقادر كانت شرطاً لصحة الإسلام، وقيل بل كانوا من المنافقين الذين أظهروا الإسلام ولم يتبطنوه. وهناك وجه آخر هو الذي يلجأ إليه في مثل هذا جمهور الفقهاء وهو أن جهنم تكون لهم مأوى مؤقتاً على قدر تقصيرهم وما فاتهم من الفرائض في الإقامة مع الكفار تحت سلطانهم وما عساهم اقترفوا ثم من المعاصي.

قال في الكشاف بعد تفسير الآية: وهذا دليل على أن الرجل إذا كان في بلد لا يتمكن فيه من إقامة أمر دينه كما يجب لبعض الأسباب - والعوائق عن إقامة الدين لا

تنحصر - أو علم أنه في غير بلده أقوم بحق الله وأدوم على العبادة، حقت عليه المهاجرة. ثم ختم الكلام فيها بدعاء أبان فيه أنه إنما هاجر إلى مكة فراراً بدينه ليتمكن من إقامته كما يجب.

وهاك ما عندي في الآية عن درس الأستاذ الإمام: ذكر تعالى في الآية السابقة فضل المجاهدين في سبيل الله على القاعدين لغير عجز فعلم أن العاجز معذور، ومعنى سبيل الله الطريق الذي يرضيه ويقوم دينه. ثم ذكر حال قوم أخذوا إلى السكون وقعدوا عن نصر الدين بل وعن إقامته حيث هو، وعذروا أنفسهم بأنهم في أرض الكفر حيث اضطهدهم الكافرون ومنعوهم من إقامة الحق وهم عاجزون عن مقاومتهم. ولكنهم في الحقيقة غير معذورين لأنه كان يجب عليهم الهجرة إلى المؤمنين الذين يعتزون بهم، فهم بحبهم لبلادهم، وإخلاصهم إلى أرضهم، وسكونهم إلى أهلهم ومعارفهم، ضعفاء في الحق لا مستضعفون، وهم بضعفهم هذا قد حرموا أنفسهم بترك الهجرة من خير الدنيا بعزة المؤمنين، ومن خير الآخرة بإقامة الحق، فظلمهم لأنفسهم عبارة عن تركهم العمل بالحق خوفاً من الأذى وفقد الكرامة عند عثراتهم المبطلين. وهذا الاعتذار هو نحو مما يعتذر به الذين جاروا أهل البدع على بدعهم في هذا العصر وفي كثير من الأعصار، يعتذرون بأنهم يجتنبون الغيبة عن أنفسهم ويدارون المبطلين، وهو عذر باطل، فالواجب عليهم إقامة الحق مع احتمال الأذى في سبيل الله أو الهجرة إلى حيث يتمكنون من إقامة دينهم، وللفقهاء خلاف في الهجرة هل وجوبها مضي أو هو مستمر في كل زمان؟ والمالكية على الوجوب قال: ولا معنى عندي للخلاف في وجوب الهجرة من الأرض التي يمنع فيها المؤمن من العمل بدينه، أو يؤذي فيه إيذاء لا يقدر على احتماله. وأما المقيم في دار الكافرين ولكنه لا يمنع ولا يؤذي إذا هو عمل بدينه بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه بلا تكبير فلا يجب عليه أن يهاجر وذلك كالمسلمين في بلاد الإنكليز لهذا العهد بل ربما كانت الإقامة في دار الكفر سبباً لظهور محاسن الإسلام وإقبال الناس عليه اهـ (أي إذا كان المسلمون المقيمون هنالك على حريتهم يعرفون حقيقة الإسلام ويبينونها للناس بالقول والعمل والأخلاق والآداب).

قال تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ دل الوعيد في الآية السابقة مع الاستثناء في هذه الآية على أن أولئك الذين اعتذروا عن عدم إقامة دينهم وعدم الفرار به هجرة إلى الله ورسوله غير صادقين في اعتذارهم فإن الاستضعاف الحقيقي عذر صحيح ولذلك استثنى أهله من الوعيد بهذه الآية، وقرن الرجال بالنساء والولدان فيها يشعر بأن المراد بالرجال الشيوخ الضعفاء والعجزة الذين هم كمن ذكر معهم ﴿لَا يَسْتَلِيمُونَ جِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ أي قد ضاقت بهم الحيل كلها فلم يستطيعوا ركوب

واحدة منها، وعميت عليهم الطرق جميعها فلم يهتدوا طريقاً منها، إما للزمانة والمرض، وإما للفقير والجهل بمسالك الأرض وأخراتها ومضايقتها، قال بعض المفسرين «بحيث لو خرجوا هلكوا» أي بركوب التعاسيف أو قلة الزاد أو عدم الراحلة. وفسر بعضهم الولدان هنا بالعبيد والإماء، وقال بعضهم بل هم الأولاد الصغار الذين لا يستطيعون ضرباً في الأرض وروي عن ابن عباس أنه قال كنت أنا وأمي من المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون إلى الهجرة سبيلاً، واستشكل بأن الأولاد غير مكلفين فلا يتناولهم الوعيد فيحتاج إلى استثنائهم، وأجاب في الكشف بأنه «يجوز أن يكون المراد المراهقين منهم الذين عقلوا ما يعقل الرجال والنساء فيلحقوا بهم في التكليف».

أقول ويجوز أن يكونوا قد ذكروا تبعاً لوالديهم، لأنهم يكلفون أن يهاجروا بهم، فإذا كان الولدان عاجزين عن السير مع الوالدين والوالدان عاجزين عن حملهم كان من عذرهما أن يتركا الهجرة ما داموا عاجزين ولا يكلفان ترك أولادهم.

﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَعْفُو عَنْهُمْ﴾ والإشارة بأولئك إلى من استثناهم ممن توعدهم على ترك الهجرة، أي إن أولئك المستضعفين الذين لم يهاجروا للعجز وتقطع الأسباب والحيل وتعمية السبل يرجى أن يعفو الله عنهم ولا يؤاخذهم بالإقامة في دار الكفر. والوعد بعسى الدالة على الرجاء، أطمعهم تعالى بالعفو ولم يجزم به للإيدان بأن أمر الهجرة مضيق فيه، وأنه لا بد منه، ولو باستعمال دقائق الحيل، والبحث عن مضايق السبل، حتى لا يخدع محب وطنه نفسه ويعد ما ليس بمانع مانعاً. وصرح كثير من المفسرين بأن صيغة الرجاء من الله تعالى للتحقيق والقطع، وليس هذا الذي قالوه بالتحقيق الذي يقطع به، وإنما الرجاء فيها بالنسبة إلى المخاطب وعلم الله بتحقيق الرجاء أو عدمه قطعي. وقال الأستاذ الإمام: قالوا إن «عسى» في كلام الله للتحقيق ولا يصح على إطلاقه لأنه يسلب الكلمة معناها فكأنه لا محل لها. ونقول فيها ما قلناه في لعل وهو أن معناها الإعداد والتهيئة، والمعنى أنه تعالى يعدهم ويهيئهم لعفوه، والنكته في اختيار التعبير عن التحقيق بعسى الدالة على الترجي إن صح هي تعظيم أمر ترك الهجرة وتغليظ جرمه.

﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ أي وكان شأن الله تعالى العفو عن المخالفات التي لها أعمار صحيحة بعدم المؤاخذه عليها، ومغفرتها بسترها في الآخرة وعدم فضيحة صاحبها، لأنه تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها.

﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْتَعًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ وصل هذا بما قبله للترغيب في الهجرة وتنشيط المستضعفين وتجريتهم على استنباط الحيل لها، لأن

الإنسان يتهيب الأمر المخالف لما اعتاده وأنس به ويتخيل فيه من المشقات والمصاعب ما لعله لا يوجد إلا في خياله، فبعد أن توعد التارك المقصر، وأطمع التارك المعذور في العفو إطماعاً مبنياً على أن ذلك من شأن الله تعالى أن يفعله، بين تعالى أن ما يتصوره بعض الناس من عسر الهجرة لا محل له، وأن عسرهما إلى يسر، ومن يهاجر بالفعل يجد في الأرض مراغماً كثيراً أي متحولاً من الرغام وهو التراب، أو مذهباً في الأرض. يرغم بسلوكه أنوف من كانوا مستضعفين له. أو مكاناً للهجرة وماوى يصيب فيه الخير والسعة فوق النجاة من الاضطهاد والذل، فيرغم بذلك أنوفهم، وفيه الوعد للمهاجرين في سبيل الله بتسهيل السبل وسعة العيش. وإنما تكون الهجرة في سبيل الله حقيقة إذا كان قصد المهاجر منها إرضاء الله تعالى بإقامة دينه كما يجب وكما يحب تعالى، ونصر أهله المؤمنين، على من يبغى عليهم من الكافرين.

﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْوُتُّ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾
 المهاجر كسائر الناس عرضة للموت ولما وعد تعالى من يهاجر فيصل إلى دار الهجرة بالظفر بما ينبغي من وجدان المراغم والسعة، وعد من يموت في الطريق قبل بلوغها بأجر عظيم يضمنه عز وجل له. فمتى خرج من بيته بقصد الهجرة إلى الله أي حيث يرضى الله وإلى نصرة رسوله في حياته، ومثلها إقامة سننه بعد وفاته، كان مستحقاً لهذا الأجر ولو مات بعد مجاوزته عتبة الباب ولم يصب تعباً ولا مشقة، فإن نية الهجرة مع الإخلاص كافية لاستحقاقه له، وقد أبهم هذا الأجر وجعله حقاً واقعاً عليه تبارك اسمه للإيدان بعظم قدره، وتأكيد ثبوته ووجوبه، والوجوب والوقوع يتواردان على معنى واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي سقطت جنوب البدن عند ما تنحر في النسك، والله تعالى أن يوجب على نفسه ما شاء وليس لغيره أن يوجب عليه شيئاً إذ لا سلطان فوق سلطانه، فأين هذا الوعد للمهاجرين في تأكيده وإيجابه من وعد تاركي الهجرة لضعفهم وعجزهم من جعله محل الرجاء والطمع فقط؟ لا يستويان ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ أي وكان شأنه الثابت له أزلاً وأبداً أنه غفور يستر ما سبق لأمثال هؤلاء المهاجرين من الذنوب بإيمانهم الذي حملهم على ترك أوطانهم ومعاهد أنسهم لأجل إقامة دينه واتباع سبيله، رحيماً بهم يشملهم بعطفه ويغمرهم بإحسانه.

هذه الآيات في الهجرة نزلت في سياق واحد متصلاً بعضها ببعض كما قلنا، ومن شمله الوعد من المهاجرين في تلك الأثناء ضمرة بن جندب فعدوا خبر هجرته من أسباب نزول الشق الأخير من هذه الآية، وما هو بسبب إلا في اصطلاحهم الذي يتساهلون فيه بإطلاق السبب كما بينا مراراً. روى ابن أبي حاتم وأبو يعلى بسند جيد عن ابن عباس خرج ضمرة بن جندب من بيته مهاجراً فقال لأهله احمولوني فأخرجوني

من أرض المشركين إلى رسول الله ﷺ فمات في الطريق قبل أن يصل إلى النبي ﷺ فنزل الوحي ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً﴾. ومنهم أبو ضمرة أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير عن أبي ضمرة الزرقى وكان بمكة فلما نزلت: ﴿إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة﴾ قال إني لغني وإني لذو حيلة فتجهز يريد النبي ﷺ فأدركه الموت بالتنعيم، فنزلت هذه الآية: ﴿ومن يخرج من بيته﴾. ومنهم آخرون.

قال السيوطي في اللباب بعد إيراد الروايتين المذكورتين آنفاً: وأخرج ابن جرير نحو ذلك من طرق عن سعيد بن جبير وعكرمة وقتادة والسدي والضحاك وغيرهم وسمى في بعضها ضمرة بن العيص أو العيص بن ضمرة وفي بعضها جندب بن حمزة الجندعي وفي بعضها الضمري وفي بعضها رجل من بني ضمرة وفي بعضها رجل من خزاعة وفي بعضها رجل من بني ليث وفي بعضها من بني كنانة وفي بعضها من بني بكر قال: وأخرج ابن أبي حاتم وابن منده والبارودي في الصحابة عن هشام بن عروة عن أبيه أن الزبير بن العوام قال هاجر خالد بن حرام إلى أرض الحبشة فنهشته حية في الطريق فمات فنزلت الآية. وأخرج الأموي في مغازيه عن عبد الملك بن عمير قال لما بلغ أكثم بن صيفي مخرج النبي ﷺ أراد أن يأتيه فأبى قومه أن يدعوه قال فليأت من يبلغه عني ويبلغني عنه فانتدب له رجلان فأتيا النبي ﷺ فقالا نحن رسل أكثم بن صيفي وهو يسألك من أنت وما أنت وبم جئت؟ قال أنا محمد بن عبد الله وأنا عبد الله ورسوله ثم تلا عليهم: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ [النحل: ٩٠]. فأتيا أكثم فقالا له ذلك، فقال أي قوم، إنه يأمر بمكارم الأخلاق وينهى عن ملاممها فكونوا في هذا الأمر رؤوساً ولا تكونوا أذناً. فركب بغيره متوجهاً إلى المدينة فمات في الطريق فنزلت فيه الآية. مرسل إسناده ضعيف وأخرج أبو حاتم في كتاب المعمرين من طريقين عن ابن عباس أنه سئل عن هذه الآية قال نزلت في أكثم قيل فأين الليثي قال هذا قبل الليثي بزمان وهي خاصة عامة اهـ ومجموع الروايات يؤيد رأينا من أنها نزلت هي وما قبلها في سياق أحكام الحرب لا منفردة فطبقوها على الوقائع التي حدثت في ذلك العهد ولم تنزل لأجل واقعة معينة منها.

حكمة الهجرة وسبب مشروعيتها

قد علم من هذه الآيات ومن غيرها مما نزل في الهجرة ومن الأحاديث والسنة التي جرى عليها الصدر الأول من المسلمين أن الهجرة شرعت لثلاثة أسباب أو حكم اثنان منها يتعلقان بالأفراد والثالث يتعلق بالجماعة: أما الأول فهو أنه لا يجوز لمسلم أن يقيم في بلد يكون فيها ذليلاً مضطهداً في حرته الدينية والشخصية فكل مسلم يكون في

مكان يفتن فيه عن دينه أو يكون ممنوع من إقامته فيه كما يعتقد يجب عليه أن يهاجر منه إلى حيث يكون حراً في تصرفه وإقامة دينه، وإلا كانت إقامته معصية يترتب عليها ما لا يحصى من المعاصي، وإلا جاز له الإقامة. وهذا هو الذي عناه الأستاذ الإمام بما قاله عن بعض المسلمين المقيمين في بلاد الإنكليز متمتعين بحريتهم الدينية.

وأما الثاني: فهو تلقي الدين والتفقه فيه وكان ذلك في عصر النبي ﷺ خاصاً بالزمن الذي كان فيه إرسال الدعاة والمرشدين من قبله ﷺ متعذراً لقوة المشركين على المسلمين وصددهم إياهم عن ذلك. ولا يجوز لمن أسلم في مكان ليس فيه علماء يعرفون أحكام الدين أن يقيم فيه بل يجب أن يهاجر إلى حيث يتلقى الدين والعلم.

وأما الثالث: المتعلق بجماعة المسلمين فهو أنه يجب على مجموع المسلمين أن تكون لهم جماعة أو دولة قوية تنشر دعوة الإسلام، وتقيم أحكامه وحدوده، وتحفظ بيضته، وتحمي دعائه وأهله من بني الباغين، وعدوان العادين، وظلم الظالمين، فإذا كانت هذه الجماعة أو الدولة أو الحكومة ضعيفة يخشى عليها من إغارة الأعداء وجب على المسلمين أينما كانوا وحيثما حلوا أن يشدوا أزرها، حتى تقوى وتقوم بما يجب عليها، فإذا توقف ذلك على هجرة البعيد عنها إليها وجب عليه ذلك وجوباً قطعياً لا هوادة فيه، وإلا كان راضياً بضعفها أو معيناً لأعداء الإسلام على إبطال دعوته، وخفض كلمته.

كانت هذه الأسباب الثلاثة متحققة قبل فتح مكة فلما فتحت قوي الإسلام على الشرك في جزيرة العرب كلها وصار الناس يدخلون في دين الله أفواجاً والنبي ﷺ يرسل إلى كل جهة من يعلم أهلها شرائع الإسلام، فزال سبب وجوب الهجرة لأجل الأمن من الفتنة والقدرة على إقامة الدين، وسبب وجوبها لأجل التفقه في الدين إلا نادراً، وسبب وجوبها لتأييد جماعة المسلمين وتقويتهم ونصرهم على من كان يحاربهم لأجل دينهم. ولهذا قال ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا»^(١) رواه أحمد والشيخان وأكثر أصحاب السنن من حديث ابن عباس. ورووا مثله عن عائشة. ومما لا مجال للخلاف فيه أن الهجرة تجب دائماً بأحد الأسباب الثلاثة كما يجب السفر لأجل الجهاد إذا تحقق سببه، وأقوى موجباته اعتداء الكفار على بلاد المسلمين واستيلاؤهم عليها.

(١) أخرجه البخاري في الصيد باب ١٠، والجهاد باب ١، ٢٧، ١٩٤، ومسلم في الإمارة حديث ٨٥، وأبو داود في الجهاد باب ٢، والترمذي في السير باب ٣٢، والنسائي في البيعة باب ١٥، وابن ماجه في الجهاد باب ٩، والدارمي في السير باب ٦٩، وأحمد في المسند ٢٢٦/١، ٢٦٦، ٣١٦، ٣٥٥، ٤٠١/٣، ٤٦٦/٦.

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿١٠١﴾ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسِيحتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسِيحتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسِيحتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَنْ تَضَعُوا آسِيحتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿١٠٢﴾ فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾

صلاة السفر والخوف

السياق في أحكام الجهاد في سبيل الله وجاء فيه حكم الهجرة. والصلاة فرض لازم في كل حال لا يسقط في وقت القتال ولا في أثناء الهجرة ولا غير الهجرة من أيام السفر ولكن قد تتعذر أو تتعسر في السفر وحال الحرب إقامتها فرادى وجماعة كما أمر الله تعالى أن تقام في صورتها ومعناها، فناسب في هذا المقام أن يبين الله تعالى ما يريد أن يرخص لعباده فيه من القصر من الصلاة في هاتين الحالتين فقال:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الضرب في الأرض عبارة عن السفر فيها لأن المسافر يضرب الأرض برجليه وعصاه أو بقوائم راحلته، كما يقال طرق الأرض إذا مر بها كأنه ضربها بالمطرقة ومنه الطريق أي السبيل المطروق. وقال ههنا ضربتم في الأرض ولم يقل: ﴿ضربتم في سبيل الله﴾ كما قال في الآية (٩٣) من هذه السورة الواردة في حكم إلقاء السلام في الحرب لأن هذه أعم فهي رخصة لكل مسافر ولو لم يكن سفره في سبيل الله للدفاع عن الحق وإقامة الدين بأن كان للتجارة أو لمجرد السياحة مثلاً، وإذا كان السفر في سبيل الله فالمسافر أحق بالرخصة وهي له أولاً وبالذات بقريته السياق وما جاء في الآية التي بعد هذه ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ أي فليس عليكم تضيق ولا ميل عن محجة دين الله (وهو الحنيفية السمحة) في القصر من الصلاة. والجناح فسر بالإثم وبالتضيق وبالميل عن الاستواء قيل هو من جنحت السفينة إذا مالت إلى أحد جانبيها قاله الراغب وهو الذي فسر جنوح السفينة بما ذكر، وفسره غيره بأنه عبارة عن بلوغها أرضاً رقيقة تغرز فيها ويمتنع جريها، وهذا المعنى يناسب الجناح أيضاً على أن الجنوح معناه الميل وهو من الجنح بالكسر بمعنى الجانب. ومن فسر الجناح بالتضيق أخذه من قولهم جنح البعير (بصيغة المجهول) إذا انكسرت جوانحه (أضلاعه) لثقل حملة، وتفسيره بالإثم مأخوذ من هذا أيضاً وهو مجاز. والقصر (بالفتح) (كعنب) ضد الطول وقصرت الشيء جعلته قصيراً.

فالقصر من الصلاة هو ترك شيء منها تكون به قصيرة ويصدق بترك بعض ركعاتها ويترك بعض أركانها كالركوع والسجود والجلوس للتشهد. واختلف العلماء في هذه الآية فقيل إن المراد بالقصر من الصلاة فيها ترك بعض ركعاتها وهي صلاة السفر التي تقصر فيها الرباعية فقط فتصلى ثنتين، وقيل بل المراد به صلاة الخوف مطلقاً أو كيفية من كيفياتها وهي المبينة في الآية التي بعد هذه. وقيل بل المراد بها القصر من هيئتها لا من ركعاتها، وقيل بل القصر من العدد والأركان جميعاً. وجمع المحقق ابن القيم في الهدى النبوي بين الأقوال فقال في فصل صلاة الخوف: «وكان من هديه ﷺ في صلاة الخوف أن أباح الله سبحانه وتعالى قصر أركان الصلاة وعددها إذا اجتمع الخوف والسفر. وقصر العدد وحده إذا كان سفر لا خوف معه، وقصر الأركان وحدها إذا كان خوف لا سفر معه. وهذا كان هديه ﷺ وبه يعلم الحكمة في تقييد القصر في الآية بالضرب في الأرض والخوف» اهـ وسيأتي تفصيل ذلك.

فقوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْلِتَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ شرط لنفي الجناح في قصر الصلاة، والفتنة الإيذاء بالقتل أو غيره كما صرح به بعضهم وأصله الاختبار بالمكروه والأذى كما تقدم من قبل. قال ابن جرير: وفتنتهم إياهم فيها حملهم عليهم وهم ساجدون حتى يقتلوهم أو يأسروهم فيمنعهم من إقامتها وأدائها ويحولوا بينهم وبين عبادة الله وإخلاص التوحيد له اهـ وليس هذا خاصة بزمن الحرب بل إذا خاف المصلي قطاع الطريق كان له أن يقصر هذا القصر.

﴿إِنَّ الْكُفْرَانَ كَانُوا كُفْرًا﴾ تعليل لتوقع الفتنة من الذين كفروا أي كان شأنهم أنهم أعداء مظهرون للعداوة بالقتال والعدوان، فهم لا يضيعون فرصة اشتغالكم بمناجاة الله تعالى ولا يراقبون الله ولا يخشونه فيكم فيمتنعوا عن الإيقاع بكم، إذا وجدوكم غافلين عنهم، والعدو يستوي فيه الواحد والجمع.

بعد هذا أقول: إن القصر في هذه الآيات مجمل وإنما اختلف العلماء في المراد منه لأن الآية التي بعد هذه الآية تبين لنا نوعاً أو أنواعاً من قصر الصلاة المعروفة في الإسلام فقيل أنها مبينة لما قبلها، ورد بعضهم هذا بأن الأصل أن تفيد كل آية من الآيتين معنى جديداً تفادياً من التكرار، وأنهم كانوا يفهمون من القصر نقص عدد الركعات بدليل حديث ذي اليمين المشهور إذ قال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله^(١)؟ (وهذا

(١) أخرجه البخاري في الصلاة باب ٨٨، والأذان باب ٦٩، والسهو باب ٤، ٥، والأدب باب ٤٥، والإيمان باب ١٥، والآحاد باب ١، ومسلم في المساجد حديث ٩٧ - ٩٩، ١٠٢، وأبو داود في الصلاة باب ١٨٩، والترمذي في الصلاة باب ١٧٥، والنسائي في السهو باب ٢٢، وابن ماجه في الإقامة باب ١٣٤، والدارمي في الصلاة باب ١٧٥، ومالك في النداء حديث ٥٨، ٥٩، ٦٠، وأحمد في المسند ٧٧/٢، ٢٣٥، ٤٢٣، ٤٦٠.

دليل ضعيف) ومن أسباب الخلاف ما ثبت في السنة وجري عليه العمل من العصر الأول إلى الآن من قصر الصلاة الرباعية. والسنة مبينة لإجمال القرآن، ولا يمكن أن تعرف الاصطلاحات الشرعية من ألفاظ اللغة بدون توقيف، والقرآن نفسه لم يبين لنا إلا كيفية القليل من العبادات كالوضوء والتميم فالسنة هي التي بينت كيفية الصلاة وكيفية الحج وغير ذلك. وإنني أذكر ما قاله الأستاذ الإمام في هاتين الآيتين قبل أن أفسر الثانية منهما ثم أذكر ملخص ما ثبت في السنة في قصر الصلاة وصلاة الخوف ثم أبين معنى الآية الثانية وكيفيات صلاة الخوف التي وردت.

الأستاذ الإمام: الكلام لا يزال في الجهاد وقد مر في الآيات السابقة الحث عليه لإقامة الدين وحفظه، وإيجاب الهجرة لأجل ذلك وتوبيخ من لم يهاجر من أرض لا يقدر فيها على إقامة دينه، والجهاد يستلزم السفر، والهجرة سفر، وهذه الآيات في بيان أحكام من سافر للجهاد أو هاجر في سبيل الله إذا أراد الصلاة وخاف أن يفتن عنها، وهو أنه يجوز له أن يقصر منها وأن يصلي جماعتها بالكيفية التي ذكرت في الآية الثانية من هذه الآيات. قال: والقصر المذكور في الآية الأولى هنا ليس هو قصر الصلاة الرباعية في السفر المبين بشروطه في كتب الفقه فذلك مأخوذ من السنة المتواترة، وأما ما هنا فهو في صلاة الخوف كما ورد عن بعض الصحابة وغيرهم من السلف، والشرط فيها على ظاهره، والقول بأنه لبيان الواقع فلا مفهوم له لغو من القول لا يجوز أن يقال في أعلى الكلام وأبلغه، فهذا القصر المذكور في الآية الأولى هو المبين في الآية التي بعدها، وفي سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركبناً﴾ [البقرة: ٢٣٩] فأية البقرة في القصر من حياة الصلاة والرخصة في عدم إقامة صورتها بأن يكتفي الرجال المشاة والركبان بالإيماء عن الركوع والسجود، وهو قول في القصر المراد، والآية التي نحن بصدد تفسيرها في القصر من عدد الركعات بأن تصلي طائفة مع الإمام ركعة واحدة فإذا أتمتها جاءت طائفة أخرى وهي التي كانت تحرس الأولى فصلت معه الركعة الثانية، وليس في الآية أن واحدة من الطائفتين تتم الصلاة. اهـ ما قاله الأستاذ الإمام في الدرس ملخصاً.

وأما ما ورد في السنة فقد لخصه ابن القيم في الهدى النبوي أحسن تلخيص وناهيك بسعة حفظه وحسن استحضاره وبيانه. قال في بيان هدى النبي ﷺ في السفر وعبادته فيه ما نصه:

«وكان يقصر الرباعية فيصلبها ركعتين من حين يخرج مسافراً إلى أن يرجع إلى المدينة، ولم يثبت عنه أنه أتم الرباعية في سفره ألبتة. وأما حديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم» فلا يصح. وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول هو كذب على رسول الله ﷺ انتهى وقد روي «كان يقصر وتم» الأول بالياء

آخر الحروف والثاني بالتاء المثناة من فوق، وكذلك «يفطر وتصوم» أي تأخذ هي بالعزيمة في الموضوعين قال شيخنا ابن تيمية وهذا باطل ما كانت أم المؤمنين لتخالف رسول الله ﷺ وجميع أصحابه فتصلي خلاف صلاتهم. والصحيح عنها «أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين فلما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة زيد في صلاة الحاضر وأقرت صلاة السفر» فكيف يظن بها مع ذلك أن تصلي بخلاف صلاة النبي ﷺ والمسلمين معه؟

قال ابن القيم قلت: وقد أتمت عائشة بعد موت النبي ﷺ قال ابن عباس وغيره أنها تأولت كما تأول عثمان، وأن النبي ﷺ كان يقصر دائماً، فركب بعض الرواة من الحديثين حديثاً وقال: فكان يقصر وتتم هي. فغلط بعض الرواة فقال: كان يقصر ويتم، أي هو. والتأويل الذي تأولته قد اختلف فيه فقيل ظنت أن القصر مشروط بالخوف والسفر فإذا زال الخوف زال سبب القصر. وهذا التأويل غير صحيح فإن النبي ﷺ سافر آمناً وكان يقصر الصلاة والآية قد أشكلت على عمر رضي الله عنه وغيره فسأل عنها رسول الله ﷺ فأجابه بالشفاء وأن هذا صدقة من الله وشرع شرعه للأمة.

«وكان هذا بيان أن حكم المفهوم غير مراد وأن الجناح مرتفع في قصر الصلاة عن الأمن والخائف، وغايته أنه نوع تخصيص للمفهوم أو رفع له، وقد يقال أن الآية اقتضت قصر الأركان بالتخفيف وقصر العدد بنقصان ركعتين وقيد ذلك بأمرين الضرب في الأرض والخوف، فإذا وجد الأمران أبيح القصر فيصلون صلاة الخوف مقصورة عددها وأركانها، وإن انتفى الأمران فكانوا آمنين مقيمين انتفى القصران فيصلون صلاة تامة. وإن وجد أحد السببين ترتب عليه قصره وحده، فإذا وجد الخوف والإقامة قصرت الأركان واستوفي العدد. وهذا نوع قصر وليس بالقصر المطلق في الآية. فإن وجد السفر والأمن قصر العدد واستوفي الأركان وسميت صلاة أمن. وهذا نوع قصر وليس بالقصر المطلق. وقد تسمى هذه الصلاة مقصورة باعتبار نقصان العدد، وقد تسمى تامة باعتبار إتمام أركانها، وإنها لم تدخل في قصر الآية، والأول: اصطلاح كثير من الفقهاء المتأخرين، والثاني: يدل عليه كلام الصحابة كعائشة وابن عباس وغيرهما:

«قالت عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فلما هاجر رسول الله (ص) إلى المدينة زيد في صلاة الحاضر وأقرت صلاة السفر. فهذا يدل على أن صلاة السفر عندها غير مقصورة من أربع وإنما هي مفروضة كذلك. وأن فرض المسافر ركعتان. وقال ابن عباس فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحاضر أربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة. متفق على حديث عائشة وانفرد مسلم بحديث ابن عباس. وقال

عمر بن الخطاب: صلاة السفر ركعتان والجمعة ركعتان والعيد ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ وقد خاب من اقتري. وهذا ثابت عن عمر (رض) وهو الذي سأل النبي (ص) ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال له رسول الله (ص) صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» ولا تناقض بين حديثيه فإن النبي (ص) لما أجابه بأنه هذا صدقة الله عليكم ودينه اليسر السمع علم عمر أنه ليس المراد من الآية قصر العدد كما فهمه كثير من الناس، فقال صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر. وعلى هذا فلا دلالة في الآية على أن قصر العدد مباح، ينفي عنه الجناح، فإن شاء المصلي فعله وإن شاء أتم. وكان رسول الله (ص) يواظب في أسفاره على ركعتين ركعتين ولم يربع قط إلا شيئاً فعله في بعض صلاة الخوف كما سنذكره هناك ونبين ما فيه إن شاء الله تعالى. وقال أنس خرجنا مع رسول الله (ص) من المدينة إلى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة متفق عليه.

«ولما بلغ عبد الله بن مسعود بن عثمان بن عفان صلى بمنى أربع ركعات قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، صليت مع رسول الله (ص) بمنى ركعتين وصليت مع أبي بكر بمنى ركعتين وصليت مع عمر ركعتين، فليت حظي مع أربع ركعات ركعتان متقبلتان. متفق عليه. ولم يكن ابن مسعود ليسترجع من فعل عثمان أحد الجائزين المخير بينهما بل الأولى على قول، وإنما استرجع لما شاهده من مداومة النبي (ص) وخلفائه على صلاة ركعتين في السفر.

«وفي صحيح البخاري عن ابن عمر (رض) قال: صحبت رسول الله (ص) فكان في السفر لا يزيد على ركعتين، وأبا بكر وعمر وعثمان. يعني في صدر خلافته وإلا فعثمان قد أتم في آخر خلافته وكان ذلك أحد الأسباب التي أنكرت عليه. وقد خرج لفعله تأويلات» اه نص عبارته.

وهنا ذكر ابن القيم ستة تأويلات لإتمام عثمان الصلاة وردها أقوى رد إلا السادس منها فقال إنه أحسن ما اعتذر به عن عثمان وهو أنه قد تزوج بمنى والمسافر إذا أقام في موضع وتزوج فيه أتم صلاته فيه وهو قول الحنفية والمالكية وورد فيه حديث مختلف في تضعيفه، وقال غيره أنه كان نوى الإقامة أي لأجل الزواج. ثم ذكر الاعتذار عن عائشة وأعاد قول ابن تيمية أن الإتمام مع النبي (ص) كذب عليها.

وقد احتج الشافعي بحديث عائشة ورواه من طريق طلحة بن عمر وعن عطاء عنها. قال البيهقي وروي من طريق المغيرة بن زياد عن عطاء أيضاً. أقول وهما ضعيفان. ثم قواه البيهقي للدارقطني أحدهما من طريق العلاء بن زهير عن عبد الرحمن بن الأسود عنها وقيل عن أبيه عنها وحسنها وفي العلاء مقال يمنع الاحتجاج

به قيل مطلقاً وقيل فيما خالف فيه الأثبات كهذا الحديث، واختلف في سماع عبد الرحمن منها، وقالوا إن في متن هذا الحديث نكارة، وقال ابن حزم هو حديث لا خير فيه، وملخصه أنها خرجت معتمرة مع النبي (ص) في رمضان فكان يقصر وكانت تتم ثم ذكرت له ذلك فقال: «أحسن» والرواية الثانية للدارقطني صححها عن عمر بن سعيد عن عطاء عنها. وقد تقدم ذكرها عن ابن القيم وأنه جزم بغلط راويها وهي أن النبي (ص) «كان يقصر في الصلاة ويتم ويصوم ويفطر».

قال في نيل الأوطار: قال الحافظ ابن حجر في التلخيص: وقد استنكره الإمام أحمد، وصحته بعيدة الخ وقد ضبط الحديث في التلخيص بمثل ما تقدم عن ابن القيم من أسناد الإتمام والفطر إلى عائشة لا إلى النبي (ص) وابن تيمية جزم بكذب الحديثين عن عائشة كما ذكره تلميذه ابن القيم، على أن العبرة برواية الصحابي لا رأيه وفهمه وخصوصاً ما يخالف فيه غيره، وقد اختلف في تأويل عثمان وقد تقدم الراجح وهو أنه عد نفسه بالزواج مقيماً غير مسافر. وأما تأولها الذي رواه عروة عنها فهو أن القصر رخصة لأنها قالت له لما سألتها «يا ابن أخي إنه لا يشق عليّ» رواه البيهقي وصححه ويعارضه على تقدير تسليم صحته كون فرض المسافر ركعتين المتفق عليه عنها فيرجع عليه.

وجملة القول أن الثابت المتفق عليه هو أن النبي (ص) كان يصلي الظهر والعصر والعشاء في السفر ركعتين ركعتين وكذلك أبو بكر وعمر وسائر الصحابة إلا عثمان وعائشة أما متأولين وقد عرفت الجواب عن ذلك، وأن الإتمام عن عائشة لم يصح، فالحق ما عليه الحنفية وغيرهم من وجوب ذلك خلافاً للشافعية. وهل هو أصل المفروض كما روي في الصحيح أو قصر؟ خلاف.

قال ابن القيم قال أمية بن خالد لعبد الله بن عمر: إنا نجد صلاة الحضر وصلاة الخوف في القرآن ولا نجد صلاة السفر في القرآن (يعني صلاة الرباعية ركعتين) فقال له ابن عمر «يا أخي إن الله بعث محمداً (ص) ولا نعلم شيئاً فإنما نفعل كما رأينا محمداً (ص) يفعل. اهـ أقول وهذا هو القول الفصل، والحاذق من عرف كيف يطبق فعله (ص) على القرآن، فهو تبين له لا يعدله تبيان.

مسافة القصر

من المباحث التي تتعلق بالآية أن الفقهاء الذين يقلدهم جماهير المسلمين في هذه الأعصار قد ذهبوا إلى أن قصر الصلاة (وكذا جمعها والفطر في رمضان) لا يكون في كل سفر بل لا بد من سفر طويل وأقله عند المالكية والشافعية مرحلتان وعند الحنفية ثلاث مراحل، والعبرة فيها بالذهاب. والمرحلة أربعة وعشرون ميلاً هاشمية

وهي مسيرة يوم بسير الأقدام أو الأثقال أي الإبل المحملة. وليس هذا مجمعا عليه ولا ورد فيه حديث صحيح، وقد اختلف فيه فقهاء السلف وأئمة الأمصار، وفي فتح الباري أن ابن المنذر وغيره نقلوا في المسألة أكثر من عشرين قولاً. وقد بينا في تفسير ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] أن الفطر في رمضان يباح في كل ما يسمى في اللغة سفرأ طال أو قصر كما هو المتبادر من الآية ولم يثبت في السنة ما يقيد هذا الإطلاق، وبيننا ذلك في بعض الفتاوى أيضاً ونذكر منها الفتوى الآتية نقلاً من المجلد الثالث عشر من المنار وهي:

(س ٥٢) من م. ب. ع. في سمبس برنيو (جاوه).

حضرة فخر الأنام، سعد الملة وشيخ الإسلام، سيدي الأستاذ العلامة السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار الغراء أدام الله بعزیز وجوده النفع آمين.

وبعد إهداء أشرف التحية وأزكى السلام فيا سيدي وعمدتي أرجو منكم الالتفات إلى ما ألقى إليكم من الأسئلة لتجيبوني عنها وهي (وذكر أسئلة منها):

هل تحد مسافة القصر بحديث «يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان وإلى الطائف» أم لا؟ وهل أربعة البرد هي ثمانية وأربعون ميلاً هاشمية؟ وعليه فكم يكون قدر المسافة المعتبرة شرعاً بحساب كيلومتر؟ أفتونا فتوى لا نعمل إلا بها ولا نعول إلا عليها فلا زلتم مشكورين وكنا لكم ذاكرين.

ج - الحديث الذي ذكره السائل رواه الطبراني عن ابن عباس وفي اسناده عبد الوهاب ابن مجاهد بن جبير قال الإمام أحمد ليس بشيء ضعيف، وقد نسبه النووي إلى الكذب، وقال الأزدي لا تحل الرواية عنه، ولكن مالكاً والشافعي روياه موقوفاً على ابن عباس وإذا لم يصح رفعه فلا يحتج به. وفي الباب حديث أنس أنه قال حين سئل عن قصر الصلاة «كان رسول الله (ص) إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو ثلاثة فراسخ صلى ركعتين»^(١) رواه أحمد ومسلم وأبو داود من طريق شعبة هو الشاك في الفراسخ والأميال. قال بعض الفقهاء الثلاثة الأميال داخله في الثلاثة الفراسخ فيؤخذ بالأكثر. وقد يقال الأقل هو المتيقن، وفيه أن هذه حكاية حال لا تحديد فيها والعدد لا مفهوم له في الأقوال فهل يعد حجة في وقائع الأحوال؟ وهناك وقائع أخرى فيما دون ذلك من المسافة فقد روى سعيد بن منصور من حديث أبي سعيد قال: «كان رسول الله (ص) إذا سافر فرسخاً يقصر الصلاة» وأقره الحافظ في التلخيص بسكوته عنه وعليه الظاهرية وأقل ما ورد في المسألة ميل واحد رواه ابن أبي شيبة عن ابن عمر

(١) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ١٢، وأبو داود في السفر باب ٢، وأحمد في المسند ٣/١٢٩.

بإسناد صحيح وبه أخذ ابن حزم وظاهر إطلاق القرآن عدم التحديد وقد فصلنا ذلك في (ص ٤١٦ و ٦٤٩ من المجلد السابع من المنار).

والمشهور أن البريد أربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال وأصل الميل مد البصر لأن ما بعده يميل عنه فلا يرى وحدوده بالقياس فقالوا هو ستة آلاف ذراع الذراع ١٤ أصبع معترضة معتدلة والأصبع ست حبات من الشعير معترضة معتدلة. وقال بعضهم هو اثنا عشر ألف قدم بقدم الإنسان. وهو أي الفرسخ ٥٥٤١ متراً اهـ.

هذه هي الفتوى وأزيد الآن أن الشافعية قد اعتمدوا في كتب الفقه الاستدلال على تحديد سفر القصر بما روي عن ابن عباس وابن عمر من قول الأول وكون الثاني كان يسافر البريد فلا يقصر. وهذا ما استدل به الشافعي في الأم ولم يستدل بحديث مرفوع إلى النبي (ص) إلا قصره (ص) في سفره إلى مكة، وقال: «لم يبلغ أن يقصر فيما دون يومين» يعني لو بلغه لعمل به كما هي قاعدته رحمه الله: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» وقد بلغ غيره ما لم يبلغه في هذا وهو حديث أنس عند أحمد ومسلم في صحيحه من قصر النبي (ص) في ثلاثة فراسخ أو أميال قال الحافظ ابن حجر وهو أصح حديث ورد في ذلك وأصرحه. وكان سببه أن أنسا سئل عن القصر بين الكوفة والبصرة فقال، ويرجع رواية الثلاثة الأميال حديث أبي سعيد في الفرسخ فإنه ثلاثة أميال، فوجب على الشافعية العمل به ككل من بلغه.

كيفية صلاة الخوف في القرآن

قال عز وجل بعد ما تقدم من الأذن بالقصر من الصلاة: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ﴾ أي وإذا كنت أيها الرسول في جماعتك من المؤمنين - ومثله في هذا مثل إمام في كل جماعة - ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ إقامة الصلاة تطلق على الذكر الذي يدعى به إلى الدخول فيها وهو نصف ذكر الأذان وزيادة «قد قامت الصلاة» مرتين بعد كلمة «حي على الفلاح» كما ثبت في السنة الصحيحة، وقيل هو كالأذان مع زيادة ما ذكر، وتطلق على الإتيان بها مقومة تامة الأركان والشرائط والآداب، والظاهر هنا المعنى الأول، لتعديته باللام ولأن الصلاة المبينة في الآية ليست تامة بل هي مقصور منها، وتقابل صلاة الخوف هنا صلاة الاطمئنان المأمور بها في الآية التالية، فمعنى أقمت لهم الصلاة دعوتهم إلى أدائها جماعة، أي والزمن زمن الحرب وفتنة الكفار مخوفة.

﴿فَلَنَقُصَّ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ﴾ في الصلاة يقتدون بك ويبقى الآخرون مراقبين للعدو يحرسون المصلين خوفاً من اعتدائه: ﴿وَلِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتِهِمْ﴾ أي وليحمل الذين يقومون معك في الصلاة أسلحتهم ولا يدعوها وقت الصلاة لئلا يضطروا إلى المكافحة عقبها مباشرة أو قبل إتمامها فيكونوا مستعدين لها، وعن ابن عباس أن الأمر بأخذ السلاح أي

حملة هو للطائفة الأخرى لقيامها بالحراسة، ويجوز الزجاج والنحاس أن يكون للطائفتين جميعاً أي وليكن المؤمنون حين انقسامهم إلى طائفتين - واحدة تصلي وواحدة تراقب وتحرس - حاملين للسلاح لا يتركه منهم أحد، ووجه تقديم الأول أن من شأن الجميع في مثل تلك الحال أن يحملوا أسلحتهم إلا في وقت الصلاة التي لا يكون فيها قتال ولا نزال فاحتيج إلى الأمر بحمل السلاح في الصلاة لأنه مظنة المنع والامتناع. والأسلحة جمع سلاح وهو كل ما يقاتل به وإنما يحل منه في حال إقامة الصلاة التامة الأركان ما يسهل حمله فيها كالسيف والخنجر والنبال من أسلحة الزمن الماضي، ومثل البندقية على الظهر والمسدس في الحزام أو الجيب من أسلحة هذا العصر.

﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾ أي فإذا سجد الذين يقومون معك في الصلاة: ﴿فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ﴾ أي فليكن الآخرون الذين يحرسونكم من خلفكم، وأحوج ما يكون المصلي للحراسة ساجداً لأنه لا يرى حينئذ من يهتّم به، أو عبر بالسجود عن الصلاة أي إتمامها لأنه آخر صلاة الطائفة الأولى، ويجب حينئذ أن يكون الباقيون مستعدين للقيام مقامهم، والصلاة مع النبي (ص) كما صلوا، وهو قوله: ﴿وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ أي ولتأت الطائفة الذين لم يصلوا لاشتغالهم بالحراسة فليصلوا معك كما صلت الطائفة الأولى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ في الصلاة كما فعل الذين من قبلهم، وزاد هنا الأمر بأخذ الحذر وهو التيقظ والاحتراس من المخاوف، وتقدم تحقيق القول فيه في تفسير قوله تعالى من هذه السورة بل من هذا السياق فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خذوا حذرکم﴾ [النساء: ٧١] قيل إن حكمة الأمر بالحذر للطائفة الثانية هو أن العدو قلما يتنبه في أول الصلاة لكون المسلمين فيها بل يظن إذا رآهم صفاً أنهم قد اصطفوا للقتال، واستعدوا للحرب والنزال، فإذا رآهم سجدوا علم أنهم في صلاة، فيخشى أن يميل على الطائفة الأخرى عند قيامها في الصلاة، كما يتربص ذلك بهم عند كل غفلة، وقد بين تعالى لنا هذا معللاً به الأمر بأخذ الحذر والسلاح حتى في الصلاة فقال:

﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُوا عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ أي تمنى أعداؤكم الذين كفروا بالله وبما أنزل عليكم لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم التي بها بلاغكم في سفركم بأن تشغلكم صلاتكم عنها فيميلون عليكم أي يحملون عليكم حملة واحدة وأنتم مشغولون بالصلاة واضعون للسلاح، تاركون حماية المتاع والزاد، فيصيبون منكم غرة فيقتلون من استطاعوا قتله، وينتهبون ما استطاعوا أخذه، فلا تغفلوا عنهم، ولا تجعلوا لهم سبيلاً عليكم، وهذا الخطاب عام لجميع المؤمنين لا يختص الطائفة الحارسة دون المصلية، وهو استئناف بياني على سنة القرآن في قرن الأحكام بعلمها وحكمها.

ولما كان الخطاب عاماً لجميع المحاربين، وكان يعرض لبعض الناس من العذر ما يشق معه حمل السلاح، عقب على العزيمة بالرخصة لصاحب العذر فقال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ أي ولا تضيق عليكم ولا إثم في وضع أسلحتكم إذا أصابكم أذى من مطر تمطرونه فيشق عليكم حمل السلاح مع ثقله في ثيابكم، وربما أفسد الماء السلاح لأنه سبب الصدأ، أو إذا كنتم مرضى بالجراح أو غير الجراح من العلل، ولكن يجب عليكم حتى في هذه الحال أن تأخذوا حذرکم ولا تغفلوا عن أنفسكم، ولا عن أسلحتكم وأمتعتكم، فإن عدوكم لا يغفل عنكم ولا يرحمكم، والضرورة تتقدر بقدرها: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ بما هداكم إليه من أسباب النصر، كإعداد كل ما استطاع من القوة وأخذ الحذر، والاعتصام بالصلاة والصبر، ورجاء ما عند الله من الرضوان والأجر، فالظاهر أن العذاب ذا الإهانة هو عذاب الغلب وانتصار المسلمين عليهم إذا قاموا بما أمرهم الله تعالى به من الأسباب النفسية والعملية، وسيأتي قريباً ما يؤيد هذا المعنى في هذا السياق كالأمر بذكر الله كثيراً، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَأْمُرُونَ كَمَا تَأْمُرُونَ وَتَرْجُونَ مِنْ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾. ويؤيده قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٥] وقال جمهور المفسرين إن المراد به عذاب الآخرة، وإنه مع ذلك ينفي ما ربما يخطر في البال من أن الأمر بأخذ السلاح والحذر يشعر بتوقع النصر للأعداء.

روى البخاري أن الرخصة في الآية للمرضى نزلت في عبد الرحمن بن عوف وكان جريحاً، والمعنى عندي أن الآية قد انطبق حكمها عليه وإلا فهي قد نزلت في سياق الآيات بأحكام أعم وأشمل، وروى أحمد والحاكم وصححه والبيهقي في الدلائل عن ابن عياش الرزقي قال كنا مع رسول الله (ص) في عسفان فاستقبلنا المشركون وعليهم خالد بن الوليد وهم بيننا وبين القبلة فصلى بنا النبي (ص) الظهر، فقالوا قد كانوا على حال لو أصبنا غرتهم، ثم قالوا يأتي عليهم الآن صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم. فنزل جبريل بهذه الآيات بين الظهر والعصر: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾^(١) الحديث وروى الترمذي نحوه عن أبي هريرة، وابن جرير نحوه عن جابر بن عبد الله وابن عباس اهـ من لباب النقول.

كيفية صلاة الخوف في السنة

ورد في أداء النبي (ص) لصلاة الخوف جماعة كيفية متعددة أوصلها بعضهم

(١) أخرجه أحمد في المسند ٩/٤.

إلى سبعة عشر. والتحقيق ما قاله ابن القيم من أن أصولها ست وأن ما زاد على ذلك فإنما هو من اختلاف الرواة في وقائعها واعتمده الحافظ ابن حجر. والحق أن كل كيفية منها صحت عن النبي (ص) فهي جائزة، وهاك أصولها المشهورة:

١ - روى أحمد والشيخان وأصحاب السنن الثلاثة عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حثمة (وفي لفظ عمن صلى مع النبي (ص) يوم ذات الرقاع) أن طائفة صفت مع النبي (ص) وطائفة وجاه العدو (أي تجاهه مراقبة له) فصلى بالتي معه ركعة ثم ثبت قائماً فأتَمُّوا لأنفسهم ثم انصرفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته فأتَمُّوا لأنفسهم فسلم بهم^(١) وغزوة ذات الرقاع هذه هي غزوة نجد لقي بها النبي (ص) جمعاً من غطفان فتواقفوا ولم يكن بينهم قتال ولكن القتال كان منتظراً فلذلك صلى بأصحابه صلاة الخوف، وسميت ذات الرقاع لأنها نقتب أقدامهم فلفوا على أرجلهم الرقاع أي الخرق وقيل لأن حجارة تلك الأرض مختلفة الألوان كالرقاع المختلفة وقيل غير ذلك.

هذه الكيفية في حالة كون العدو في غير جهة القبلة وهي منطبقة على الآية الكريمة فليس في الآية ذكر السجود إلا مرة واحدة فظاهرها أن كل طائفة تصلي ركعة واحدة هي فرضها لا تتم ركعتين لا مع الإمام ولا وحدها، وهو الذي يصلي ركعتين، وقد قال بهذه الصلاة أفقه فقهاء الصحابة عليهم الرضوان علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وكذا أبو هريرة وأبو موسى وسهل بن أبي حثمة راوي الحديث المتفق عليه، وعليها من فقهاء آل البيت عليهم السلام القاسم والمؤيد بالله وأبو العباس، ومن فقهاء الأمصار مالك والشافعي وأبو ثور وغيرهم.

٢ - روى أحمد والشيخان عن ابن عمر «قال صلى رسول الله (ص) بإحدى الطائفتين ركعة والطائفة الأخرى مواجهة للعدو، ثم انصرفوا وقاموا في مقام أصحابهم مقبلين على العدو. وجاء أولئك ثم صلى بهم النبي (ص) ركعة ثم سلم. ثم قضى هؤلاء ركعة وهؤلاء ركعة»^(٢).

هذه الكيفية تنطبق على الآية أيضاً وهي كالتالي قبلها في حال كون العدو في غير جهة القبلة، ولا فرق بينها وبين الأولى إلا في قضاء كل فرقة ركعة بعد سلام الإمام ليتم لها ركعتان والظاهر أنهما تأتيان بالركعتين على التعاقب لأجل الحراسة، وأما

(١) أخرجه البخاري في المغازي باب ٣١، ومسلم في المسافرين حديث ٣١٠، وأبو داود في السفر باب ١٤، ومالك في الخوف حديث ١، وأحمد في المسند ٣٧٠/٥، ٢٧٥/٦.

(٢) أخرجه البخاري في الخوف باب ١، ومسلم في المسافرين حديث ٣٠٥، ٣١٢، وأحمد في المسند ١٣٢/٢، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٥، ٣٢٠.

فرض كل منهما في الكيفية الأولى فركعة واحدة. والظاهر أن الطائفة الثانية تتم بعد سلام الإمام من غير أن تقطع صلاتها بالحراسة، فتكون ركعتاها متصلتين، وأن الأولى لا تصلي الركعة الثانية إلا بعد أن تنصرف الطائفة الثانية من صلاتها إلى مواجهة العدو. وهو ما رواه أبو داود^(١) من حديث ابن مسعود فإنه قال: «ثم سلم وقام هؤلاء أي الطائفة الثانية فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا» وقد أخذ بهذه الكيفية الحنفية والأوزاعي وأشهب ورجحها ابن عبد البر على غيرها بقوة الإسناد وموافقتها للأصول في كون الموموم يتم صلاته بعد سلام إمامه.

٣- روى أحمد والشيخان عن جابر قال: «كنا مع النبي (ص) بذات الرقاع وأقيمت الصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين فكان للنبي (ص) أربع وللقوم ركعتان»^(٢).

هذه الكيفية منطبقة على الآية أيضاً وكانت كالتين ذكرنا قبلها في حال وجود العدو في غير جهة القبلة، إلا أنه ليس فيها تفصيل كأن جابراً قال ما قاله لمن كان يعرف القصة وكون كل طائفة كانت تراقب العدو في جهته عند صلاة الأخرى، أو أن الراوي عنه ذكر من معنى حديثه ما احتيج إليه، والفرق بين هذه وما قبلها أن الصلاة كانت فيها ركعتين للجماعة وأربعاً للإمام، وفي رواية ابن عمر ركعتين لكل من الجماعة والإمام، وفي رواية سهل ركعة واحدة للجماعة وركعة للإمام، فلا فرق إلا في عدد الركعات، وقد صرح بأن هذه كانت في ذات الرقاع وكذلك الأولى، والظاهر أن الثانية كانت فيها أيضاً أو في غزوة مثلها كان العدو فيها في غير جهة القبلة.

وفي رواية للشافعي والنسائي عن الحسن عن جابر أنه ﷺ صلى بطائفة من أصحابه ركعتين ثم سلم، ثم صلى بآخرين ركعتين ثم سلم. وفي رواية أخرى للحسن عن أبي بكره عند أحمد وأبي داود والنسائي وغيرهم قال: «صلى بنا النبي ﷺ صلاة الخوف فصلى ببعض أصحابه ركعتين ثم سلم، ثم تأخروا وجاء الآخرون فكانوا في مقامهم فصلى بهم ركعتين ثم سلم، فصار للنبي (ص) أربع ركعات وللقوم ركعتان ركعتان» وقد أعلوا هذا الرواية بأن أبا بكره أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة وأجاب الحافظ ابن حجر بجواز أن يكون رواه عن صلاها فيكون مرسل صحابي. ويؤيد هذه الرواية وكونها تفسيراً لما قبلها موافقتها للآية فضل موافقة بتصريحها بما يدل على قيام الطائفة الأخرى بالحراسة، فهي تفسير للروايتين عن جابر، وقد صرح شراح الحديث بأن الركعتين اللتين صلاهما النبي (ص) بالطائفة الثانية كانتا له نفلًا ولها فرضاً.

(١) كتاب السفر باب ١٥.

(٢) أخرجه البخاري في الخوف باب ١، ومسلم في المسافرين حديث ٣١١، ٣١٢.

واقتهاء المفترض بالمتنفل ثابت في السنة، قال النووي في شرح مسلم وبهذا قال الشافعي وحكوه عن الحسن البصري وادعى الطحاوي أنه منسوخ ولا تقبل دعواه إذ لا دليل لنسخه اهـ.

أقول: وقد قال الشافعية باستحباب إعادة الفريضة مع الجماعة وقالوا إنه ينوي بها الفرض ولم يجزموا بأن الثانية هي النفل بل قال بعضهم بجواز أن تحسب الثانية هي الفريضة. وجملة القول إن هذه الكيفية من صلاة الخوف داخله في مفهوم الآية، وموافقة للأحاديث المتفق عليها في عدم زيادة النبي (ص) على ركعتين في سفره حتى أن الشافعية الذين يجيزون أداء الرباعية تامة في السفر قالوا إن الركعتين الأخيرين كانتا نفلاً له (ص) ولو صلى الأربع موصولة لكان لمدع أن يدعي عدم اطراد ذلك النفي.

٤ - روى النسائي بإسناد رجاله ثقات احتج به الحافظ ابن حجر في التلخيص وابن حبان وصححه عن ابن عباس أن رسول الله (ص) صلى بذئ قرد (بالتحريك وهو ماء على مسافة ليلتين من المدينة بينها وبين خير) فصف الناس خلفه صفين صفاً خلفه و صفاً موازي العدو فصلى بالذين خلفه ركعة ثم انصرف هؤلاء إلى مكان هؤلاء وجاء أولئك فصلى بهم ركعة، ولم يقضوا ركعة. وروى أبو داود والنسائي بإسناد رجاله رجال الصحيح عن ثعلبة بن زهدم (رض) قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقال أيكم صلى مع رسول الله (ص) صلاة الخوف؟ فقال حذيفة: أنا. فصلى هؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا^(١). وروى مثل صلاة حذيفة عن زيد بن ثابت عن النبي (ص) ويؤيد ذلك حديث ابن عباس الذي تقدم نقله عن زاد المعاد وهو «فرض الله الصلاة على نبيكم (ص) في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة»^(٢) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي. والقول بهذا قد روي عن أبي هريرة وأبي موسى الأشعري وغير واحد من التابعين وهو مذهب الثوري وإسحاق ومن تبعهما.

هذه الكيفية داخله في مفهوم الآية الكريمة أيضاً إذ ظاهر الآية أن كل طائفة صلت مع النبي (ص) ركعة واحدة وليس فيها أن أحداً أتم ركعتين ويجمع بين هذا وبين ما تقدم من روايات الإتمام بأن أقل الواجب في الخوف مع السفر ركعة ويجوز جعلها ركعتين كسائر صلاة السفر، وجمع بعضهم بأن صلاة الركعة الواحدة إنما يكون عند شدة الخوف، ولا يتجه هذا إلا بنقل يعلم به ذلك ولو ببيان أن الخوف كان شديداً في الغزوات التي صلى فيها ركعة واحدة بكل طائفة ولم تقض واحدة منهما أي

(١) أخرجه أبو داود في السفر باب ١٨، والنسائي في الخوف باب ١، ٢، وأحمد في المسند ٣٨٥/٥، ٣٩٩، ٤٠٦.

(٢) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ٢.

لم تتم، وإن كانت الأحوال التي تقع فيها الأعمال لا تعد شروطاً لها إلا بدليل.

٥ - روى أحمد وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة قال: صليت مع رسول الله (ص) صلاة الخوف عام غزوة نجد فقام إلى صلاة العصر فقامت معه طائفة وطائفة أخرى مقابل العدو وظهورهم إلى القبلة فكبر فكبروا جميعاً الذين معه والذين مقابل العدو، ثم ركع ركعة واحدة وركعت الطائفة التي معه ثم سجد فسجدت الطائفة التي تليه، والآخرون قيام مقابلي العدو، ثم قام وقامت الطائفة التي معه فذهبوا إلى العدو فقابلوهم، وأقبلت الطائفة التي كانت مقابل العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله (ص) كما هو، ثم قاموا فركع ركعة أخرى وركعوا معه وسجدوا معه، ثم أقبلت الطائفة التي كانت مقابل العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله (ص) قاعد ومن معه، ثم كان السلام فسلم وسلموا جميعاً، فكان لرسول الله (ص) ركعتان ولكل طائفة ركعتان^(١).

هذه الكيفية تشارك ما قبلها بكونها من الكيفيات التي كان العدو فيها في غير جهة القبلة وكونها كانت في غزوة نجد وهي غزوة ذات الرقاع وكانت بأرض عطفان، وهناك مكان يسمى بطن نخل وهو الذي صلى فيه بكل طائفة ركعتين كما تقدم. وتخالفها كلها كما تخالف ما أرشدت إليه الآية التي نزلت في تلك الغزوة فيما تدل عليه من ترك الطائفتين معاً للقيام تجاه العدو في آخر الصلاة، وتخالف الأصل المجمع عليه في وجوب استقبال القبلة وقت تكبيره الإحرام، وقد روى أبو داود عن عائشة كيفية هذه الصلاة في هذه الغزوة فصرحت بأنه كبر معه الذين صفوا معه قالت: كبر رسول الله (ص) وكبرت الطائفة الذين صفوا معه ثم ركع فركعوا ثم سجد فسجدوا ثم رفع فرفعوا، ثم مكث رسول الله (ص) ثم سجدوا هم لأنفسهم الثانية ثم قاموا فنكصوا على أعقابهم بمشون القهقري حتى قاموا من ورائهم وجاءت الطائفة الأخرى فقاموا فكبروا ثم ركعوا لأنفسهم ثم سجد رسول الله (ص) فسجدوا معه ثم قام رسول الله (ص) وسجدوا ونفسهم الثانية ثم قامت الطائفتان جميعاً فصلوا مع رسول الله (ص) فركع فركعوا ثم سجد فسجدوا جميعاً ثم عاد فسجد الثانية وسجدوا معه سريعاً كأسرع الإسراع ثم سلم رسول الله (ص) وسلموا. فقام رسول الله (ص) وقد شاركه الناس في الصلاة كلها. وفي إسناد هذا الحديث محمد بن إسحاق وقد صرح بالتحديث وإنما وقع الخلاف في عننته لا في سماعه. وهذه كيفية أخرى أجدر من رواية أبي هريرة بأن يعتمد عليها لخلوها من ذكر الإحرام مع عدم استقبال القبلة وكان عائشة أجابت عن ترك الحراسة بالإسراع في السجود، وفي النفس منها شيء، وما

(١) أخرجه أبو داود في السفر باب ١٥، وأحمد في المسند ٢/٣٢٠.

أرى أن الشيخين تركاً ذكر هذين الحديثين في صحيحهما لأجل أسانيدهما فقط .

٦ - روى أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن جابر قال : شهدت مع رسول الله (ص) صلاة الخوف فصفنا خلفه والعدو بيننا وبين القبلة ، فكبر النبي (ص) فكبرنا جميعاً ثم ركع وركعنا جميعاً ثم رفع رأسه من الركوع ورفعنا جميعاً ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه وقام الصف الآخر في نحر العدو ، فلما قضى النبي (ص) السجود والصف الذي يليه انحدر الصف المؤخر بالسجود وقاموا . ثم تقدم الصف المؤخر وتأخر الصف المقدم ، ثم ركع النبي (ص) وركعنا جميعاً ثم رفع رأسه ورفعنا جميعاً ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه الذي كان مؤخراً في الركعة الأولى ، وقام الصف المؤخر في نحر العدو . فلما قضى النبي (ص) السجود بالصف الذي يليه انحدر الصف المؤخر بالسجود فسجدوا ، ثم سلم النبي (ص) وسلمنا جميعاً^(١) . (قال في المنتقى بعد إيراد هذا الحديث) وروى أحمد وأبو داود والنسائي هذه الصفة من حديث ابن عياش الزرقي وقال : فصلها رسول الله (ص) مرتين مرة بعسفان ومرة بأرض بني سليم . والبخاري لم يخرج هذا الحديث وقال أن جابراً صلى مع النبي (ص) صلاة الخوف بذات الرقاع ، وأجيب بتعدد الصلاة وحضور جابر في كل منها . وعسفان بضم أوله قرية بينها وبين مكة أربعة برد .

وهذه الكيفية لا تنطبق على نص الآية لأن الآية نزلت في واقعة كان فيها العدو في غير ناحية القبلة فاحتيج إلى وقوف طائفة تجاهه لحراسة المصلين ولهذا استنكرنا حديث أبي هريرة وعائشة في الكيفية الخامسة ، وفي هذه الواقعة كان العدو في جهة القبلة فاكتفى فيها من العمل بهدي الآية أن لا يسجد الصفان معاً بل على التعاقب لأن حال العدو لا تخفى عليهم إلا في وقت السجود .

٧ - روى الشافعي في الأم والبخاري في تفسير قوله تعالى : ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا﴾ عن ابن عمر أنه ذكر صلاة الخوف وقال : ﴿فإن كان خوف أشد من ذلك صلوا رجلاً (جمع راجل وهو ما يقابل الراكب) قياماً على أقدامهم أو ركبانا مستقبلي القبلة وغير مستقبليها . قال مالك قال نافع لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله (ص) اهـ وهو في مسلم من قول ابن عمر بنحو ذلك . ورواه ابن ماجه عنه مرفوعاً قال : عن ابن عمر أن النبي (ص) وصف صلاة الخوف وقال : ﴿فإن كان خوفاً أشد من ذلك فرجالاً وركبانا﴾ أي يصلي كيفما كانت حاله ويومئ بالركوع والسجود إيماء ، والظاهر أن هذه هي صلاة الناس فرادى عند التحام القتال أو الفرار من الخوف

(١) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ٣٠٧ ، والنسائي في صلاة الخوف باب ١٩ ، وأحمد في المسند

(لا من الزحف) أو خوف فوات العدو عند طلبه . وفرق بعضهم بين من يطلب العدو ومن يطلبه العدو . قال الحافظ ابن المنذر: كل من احفظ عنه العلم يقول أن المطلوب يصلي على دابته يومئذ إيماء وإن كان طالباً نزل فصلى بالأرض، وفصل الشافعي فقال إلا أن يقطع عن أصحابه فيخاف عود المطلوب عليه فيجزئه ذلك . وذكر الحافظ ابن حجر في الفتح أن ما قاله ابن المنذر متعقب بكلام الأوزاعي فإنه قيده بشدة الخوف ولم يستثن طالباً من مطلوب، وبه قال ابن حبيب من المالكية . أقول ويؤيده عمل عبد الله بن أنيس عندما أرسله النبي (ص) إلى خالد بن سفيان الهذلي ليقتله إذ كان يجمع الجموع لقتال المسلمين قال: «فانطلقت أمشي وأنا أصلي أومئء إيماء»^(١) رواه أحمد وأبو داود وحسن إسناده الحافظ في الفتح . وأخذ الزمخشري هذه الكيفية من الآية التالية كما يأتي .

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ أي أدبتموها وأتممتوها في حال الخوف كما بينا لكم من القصر منها، وهو كقوله ﴿فَإِذَا قَضَيْتَ الصَّلَاةَ﴾ [الجمعة: ١٠] وقوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ أي اذكروه في أنفسكم بتذكر وعده بنصر من ينصرونه في الدنيا وإعداد الثواب والرضوان في الآخرة، وإن ذلك جزاؤهم عنده ما داموا مهتدين بكتابه، جارين على سننه في خلقه، وبألسنتكم بالحمد والتكبير والتسبيح والتهليل والدعاء - اذكروه على كل حال تكونون عليها من قيام في المسابقة والمقارعة، وقعود للرمي أو المصارعة، واضطجاع من الجراح أو المخادعة، لتقوى قلوبكم وتعلو هممكم، وتحتقروا متاعب الدنيا ومشاقها في سبيله، فهذا مما يرجى به الثبات والصبر، وما يعقبهما من الفلاح والنصر، وهذا كقوله تعالى في سورة الأنفال ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٦] .

وإذا كنا مأمورين بالذكر على كل حال نكون عليها في الحرب كما يعطيه السياق، فأجدر بنا أن تؤمر بذلك في كل حال من أحوال السلم كما يعطيه الإطلاق، على أن المؤمن في حرب دائمة وجهاد مستمر، تارة يجاهد الأعداء، وتارة يجاهد الأهواء، ولذلك وصف الله المؤمنين العقلاء بقوله ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٩١] وأمرهم بكثرة الذكر في عدة آيات . وذكر الله أعون ما يعين على تربية النفس وإن جهل ذلك الغافلون . روى ابن جرير عن ابن عباس أنه قال في تفسير الآية: لا يفرض الله على عباده فريضة إلا جعل لها جزاء معلوماً ثم عذر أهلها في حال عذر، غير الذكر فإن الله لم يجعل له حداً ينتهي إليه،

(١) أخرجه أبو داود في السفر باب ٢٠، وأحمد في المسند ٤٩٦/٣.

ولم يعذر أحداً في تركه، إلا مغلوباً على عقله، فقال ﴿فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾ بالليل والنهار، في البر والبحر، وفي السفر والحضر، والغنى والفقر، والسقم والصحة، والسر والعلانية، وعلى كل حال اهـ.

﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ﴾ أي فإذا اطمأنت أنفسكم بالأمن وزال خوفكم من العدو ﴿فَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ﴾ أي اتوا بها مقومة تامة الأركان والحدود والآداب، لا تقصروا من هيئتها كما أذن لكم في حال من أحوال الخوف، ولا من ركعاتها ونظام جماعتها كما أذن لكم في حال أخرى منها، وقيل إن المراد بالاطمئنان الاستقرار في دار الإقامة بعد انتهاء السفر لأنه مظهره. وإذا كان هذا الحكم مقابلاً لما تقدم من حكم القصر من الصلاة إذا عرض الخوف، ومن كيفية صلاة الخوف، فالمراد بالاطمئنان فيه ما يقابل السفر والخوف جميعاً، كما أن المراد بإقامة الصلاة ما يقابل القصر منها بنوعيه: القصر من هيئتها وحدودها والقصر من عدد ركعاتها، وذلك أن السفر تقابله الإقامة ولم يقل فإذا أقمتم، والخوف يقابله الأمن كما قال في آية أخرى ﴿وَأَمْنُهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤] ولم يقل هنا فإذا أمتم، ومعنى الاطمئنان السكون بعد اضطراب وانزعاج فهو يقابل كلا من الخوف والسفر مجتمعين ومنفردين إذ يصدق على من زال خوفه في سفره أنه اطمأن نوعاً من الاطمئنان، كما يصدق على من انتهى سفره واستقر في وطنه أنه اطمأن نوعاً من الاطمئنان.

وهذا المعنى يلتئم مع قول من قال إن الآيتين السابقتين وردتا في صلاة الخوف لا صلاة السفر سواء منهم من قال إن صلاة السفر قد ثبت القصر فيها بالسنة المتواترة ومن قال إنها شرعت ركعتين ركعتين إلا المغرب فقط فإنها ثلاث، ومع قول من قال إنهما جامعتان لصلاة السفر بقصر الرباعية فيه ولصلاة الخوف بأنواعها، ومنها ما تكون فريضة المأموم فيها ركعة واحدة ومنها ما يكون بالإيماء، سواء منهم من تأول في اشتراط الخوف فلم يجعل له مفهوماً أو جعل مفهومه منسوخاً، ومن فصل فجعل شرط السفر خاصاً بقصر الرباعية إلى ثنتين وشرط الخوف خاصاً بقصرها إلى ركعة واحدة، أو القصر من هيئتها وأركانها.

وذهب الزمخشري إلى أن الآية بمعنى آية البقرة في صلاة الخوف فجعل قضاء الصلاة فيها عبارة عن أدائها، والذكر بمعنى الصلاة، والمعنى فإذا صليتم في حال الخوف والقتال فصلوا قياماً مسايقين ومقارعين، وقعوداً جاثين على الركب مرامين، وعلى جنوبكم مشخنين بالجراح. وفسر الاطمئنان بالأمن وإقامة الصلاة بعده بقضاء ما صلي بهذه الكيفية أي القضاء المصطلح عليه في الفقه وهو إعادة الصلاة بعد فوات وقتها. وجعل الآية بهذا حجة للشافعي في إيجابه الصلاة على المسافر في حال القتال في المعركة كيفما اتفق ثم قضائها في وقت الأمن خلافاً لأبي حنيفة الذي يجيز ترك

الصلاة في حال القتال وتأخيرها إلى أن يطمئن . وقد خرج الزمخشري بهذا عن الظاهر المتبادر من استعمال لفظي القضاء وإقامة الصلاة في القرآن، وهو الدقيق في فهم اللغة وتفسير أكثر الآيات بما يفصح عنه صميمها المحض، وأسلوبها الغض، فسبحان المنزه عن الذهول والسهو.

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ هذا تذييل في تعليل وجوب المحافظة على الصلاة حتى في وقت الخوف ولو مع القصر منها، أي إن الصلاة كانت في حكم الله ومقتضى حكمته في هداية عباده كتاباً أي فرضاً مؤكداً ثابتاً ثبوت الكتاب في اللوح أو الطرس، موقوتاً أي منجماً في أوقات محدودة لا بد من أدائها فيها بقدر الإمكان، وإن أداءها في أوقاتها مقصوراً منها بشرطه خير من تأخيرها لقضائها تامة، وسنين ذلك في بحث حكمة التوقيت . روى ابن جرير عن ابن مسعود (رض) أنه قال إن للصلاة وقتاً كوقت الحج وروي عن زيد بن أسلم أنه قال في تفسير «موقوتاً» منجماً كلما مضى نجم جاء نجم (قال) يقول كلما مضى وقت جاء وقت آخر اهـ يقال وقت العمل يقته (كوعده يعده) ووقته توقيتاً إذا جعل له وقتاً يؤدي فيه، ويقال أفته أيضاً بالهمزة بدلاً من الواو كما يقال وكدت الشيء توكيداً وأكدته تأكيداً.

حكمة توقيت الصلاة

التشكيك شنشنة لأهل الجدل والمرء من دعاة الملل، ومتعصبي مقلدة المذاهب والنحل، وناهيك بمن يتخذونه صناعة وحرفة كدعاة النصرانية الذين عرفناهم في بلادنا، وقد صار بعض شبهاتهم على الإسلام يروج في سوق المتفرنجين، فيما يوافق أهواءهم من التفصي من عقل الدين، ومن أغرب ذلك اعتراضهم على توقيت الصلاة وزعمهم أنه عبارة عن جعلها رسوماً صورية، وعادات بدنية، وأن المعقول أن يوكل كل هذا إلى اختيار المؤمن فيذكر ربه ويناجيه عندما يجد فراغاً تسلم به الصلاة من الشواغل، ولا توجد قاعدة من قواعد الشرائع أو القوانين، ولا نظرية من نظريات العلم والفلسفة، ولا مسألة من مسائل الاجتماع والآداب، إلا ويمكن الجدل فيها، والمرء في نفعها أو ضررها. وقد سئلت عن هذه المسألة في شعبان سنة ١٣٢٨ وأنا في القسطنطينية فأجبت عنها جواباً وجيزاً مستعجلاً نشر في (ص ٥٧٩) من مجلد المنار الثالث عشر. وهذا نص السؤال وقد ورد مع أسئلة أخرى:

«إذا كانت الغاية من الصلاة هي الإخلاص للخالق بالقلب مما يؤدي إلى تهذيب الأخلاق وترقية النفوس، وكان من المحتم على كل مسلم أن يقيم صلاته بمواعيد، فكيف يعقل - والناس على ما ترى - أن كل الصلوات التي تقام في المساجد والبيوت هي بإخلاص عند كل المسلمين؟ وإذا كان الجزء القليل منها هو المقصود من الدين

والمبني على الفضيلة فلماذا لا تترك الحرية التامة للناس في تحديد مواعيد إقامة صلواتهم؟ وإلا فما هي الفائدة التي تعود على النفس من الركوع والسجود بلا إخلاص ولا ميل حقيق للعبادة، بل اتباعاً للمواعيد، واحتراماً للتقاليد؟» .

وهذا هو الجواب :

الجواب عن هذا يتضح لكم إذا تدبرتم تفاوت البشر في الاستعداد وكون الدين هداية لهم كلهم لا خاصة بمن كان مثلكم قوي الاستعداد لتكميل نفسه بما يعتقد أنه الحق وفيه الفائدة والخير، بحيث لو ترك إلى اجتهاده لا يترك العناية بتكميل إيمانه، وتهذيب نفسه، وشكر ربه وذكره، وقد رأيت بعض المتعلمين في المدارس العالية والباحثين في علم النفس والأخلاق ينتقدون مشروعية توقيت الصلوات والوضوء وقرن مشروعية الغسل بعلل موجبة وعلل غير موجبة على الحتم، ولكن تقتضي الاستحباب، وربما انتقدوا أيضاً وجوب غير ذلك من أنواع الطهارة بناء على أن هذه الأمور يجب أن تترك لاجتهاد الإنسان يأتيها عند حاجته إليها، والعقل يحدد ذلك ويوقته!! هؤلاء تربوا على شيء وتعلموا فائدته فحسبوا لاعتيادهم واستحسانهم إياه أنهم اهتموا إليه بعقولهم ولم يحتاجوا فيه إلى إيجاب موجب ولا فرض شارع، وإن ما جاز عليهم يجوز على غيرهم من الناس، وكلا الحسابين خطأ فهم قد تربوا على أعمال من الطهارة (النظافة) منها ما هو مقيد بوقت معين كغسل الأطراف في الصباح (التواليت) وهو مثل الوضوء، أو الغسل العام، ومنها ما هو مقيد بعمل من الأعمال وتعلموا ما فيه من النفع والفائدة فقياس سائر الناس عليهم في البدو والحضر خطأ جلي .

إن أكثر الناس لا يحافظون على العمل النافع في وقته إذا ترك الأمر فيه إلى اجتهادهم ولذلك ترى البيوت التي لا يلتزم أصحابها أو خدمها كنسها وتنفيذ فرشها وأثاثها كل يوم في أوقات معينة عرضة للأوساخ، فتارة تكون نظيفة، وتارة تكون غير نظيفة، وأما الذين يكنسونها وينفضون فرشها ويسطها كل يوم وقت معين وإن لم يلم بها أذى ولا غبار فهي التي تكون نظيفة دائماً. فإذا كانت الفلسفة تقضي بأن يزال الوسخ والغبار بالكنس والمسح والتنظيف عند حدوثه وأن يترك المكان أو الفراش أو البساط على حاله إذا لم يطرأ عليه شيء، فالتربية التجريبية تقضي بأن تتعهد الأمكنة والأشياء بأسباب النظافة في أوقات معينة ليكون التنظيف خلقاً وعادة لا تثقل على الناس ولا سيما عند حدوث أسبابها، فمن اعتاد العمل لدفع الأذى قبل حدوثه أو قبل كثرته فلأن يجتهد في دفعه بعد حدوثه أولى وأسهل. وعندني أن أظهر حكمة للتيمم هي تمثيل حركة طهارة الوضوء عند القيام إلى الصلاة ليكون أمرها مقررأ في النفس محتملاً لا هوادة فيه. وقد قال لي متشل أنس وكيل المالية بمصر في عهد كرومر أنه

يوجد إلى الآن في أوربة أناس لا يغتسلون مطلقاً وإننا نحن الإنكليز أكثر الأوربيين استحماماً وإنما اقتبسنا عادة الاستحمام عن أهل الهند ثم سبقنا جميع الأمم فيها. فتأمل ذلك وقابله بعادات الأمم في النظافة التي هي الركن العظيم للصحة والهناء.

واعتبر هذه المسألة في الأعمال العسكرية كالخفارة عند عدم الحاجة إليها لئلا يتهاون فيها عند الحاجة إليها وجعلها مرتبة موقوتة مفروضة بنظام غير موكولة إلى غير الأفراد واجتهادهم.

إذا تدبرت ما ذكرنا فاعلم أن الله تعالى شرع الدين لأجل تكميل فطرة الناس وترقية أرواحهم وتزكية نفوسهم، ولا يكون ذلك إلا بالتوحيد الذي يعتقهم من رق العبودية والذلة لأي مخلوق مثلهم، وبشكر نعم الله عليهم باستعمالها في الخير ومنع الشر، ولا عمل يقوي الإيمان والتوحيد ويغذيه ويزع النفس عن الشر ويحبب إليها الخير ويرغبها فيه مثل ذكر الله غز وجل، أي تذكر كماله المطلق وعلمه وحكمته، وفضله ورحمته، وتقرب عبده إليه بالتخلق بصفاته من العلم والحكمة والفضل والرحمة وغير ذلك من صفات الكمال. ولا تنس أن الصلاة شاملة لعدة أنواع من الذكر والشكر كالتكبير والتسبيح وتلاوة القرآن والدعاء، فمن حافظ عليها بحقها قويت مراقبته لله عز وجل وحببه له، أي حبه للكمال المطلق، ويقدر ذلك تنفر نفسه من الشر والنقص، وترغب في الخير والفضل، ولا يحافظ العدد الكثير من طبقات الناس في البدو والحضر على شيء ما لم يكن فرضاً معيناً وكتاباً موقوتاً، فهذا النوع من ذكر الله المهدب للنفس (وهو الصلاة) تربية عملية للأمة تشبه الوظائف العسكرية في وجوب اطرادها وعمومها وعدم الهوادة فيها، ومن قصر في هذا القدر القليل من الذكر الموزع على هذه الأوقات الخمسة في اليوم واللييلة فهو جدير بأن ينسى ربه ونفسه، ويفرق في بحر من الغفلة، ومن قوي إيمانه وزكت نفسه لا يرضى بهذا القليل من ذكر الله ومناجاته بل يزيد عليه من النافلة ومن أنواع الذكر الأخرى ما شاء الله أن يزيد، ويتحرى في تلك الزيادة أوقات الفراغ والنشاط التي يرجو فيها حضور قلبه وخشوعه، وهو الذي استحسنته السائل. وجملة القول أن الصلوات الخمس إنما كانت موقوتة لتكون مذكرة لجميع أفراد المؤمنين بربهم في الأوقات المختلفة لئلا تحملهم الغفلة على الشر أو التقصير في الخير ولمريدي الكمال في النوافل وسائر الأذكار أن يختاروا الأوقات التي يرونها أوفق بحالهم.

وإذا راجعت تفسير ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [البقرة: ٢٣٨] في الجزء الثاني في تفسيرنا هذا تجد بيان ذلك واضحاً وبيان كون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر إذا واطب المؤمن عليها، ومن لا تحضر قلوبهم في الصلاة على تكرارها فلا صلاة لهم فليجاهدوا أنفسهم.

﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْرِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنْ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠٤﴾﴾

روى ابن جرير أن عكرمة قال نزلت هذه الآية في غزوة أحد كما نزل فيها ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠] حين باتوا مثقلين بالجراح. أقول وقبل آية آل عمران هذه ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] (راجع من جزء التفسير الرابع) فالظاهر أن عكرمة ذكر مسألة أحد رواية عن ابن عباس واستنبط من موافقة معنى الآية التي نحن بصدد تفسيرها لآية آل عمران أنها نزلت مثلها في غزوة أحد. ثم جاء الجلال فنقل رأي عكرمة بالمعنى من غير عزو فأخطأ في تصويره إذ قال إنها نزلت «لما بعث النبي (ص) طائفة في طلب أبي سفيان وأصحابه لما رجعوا من أحد فشكوا الجراحات» وقد رد قوله الأستاذ الإمام في الدرس فقال: المعروف في القصة أن الصحابة (رض) كانوا بعد غزوة أحد يرغبون اقتفاء أثر أبي سفيان على أثقالهم بالجراح. ولا حاجة في فهم الآية إلى ما ذكر بل هو مناف للأسلوب البليغ إذ القصة ذكرت في سورة آل عمران تامة وهذه جاءت في سياق أحكام أخرى.

(ثم قال) كان الكلام فيما سبق في شأن الحرب وما يقع فيها وبيان كيفية الصلاة في أثنائها وما يراعى فيها إذا كان العدو متأهباً للحرب من اليقظة وأخذ الحذر وحمل السلاح في أثنائها. وبين للمؤمنين في هذا السياق شدة عداوة الكفار لهم وتربصهم غفلتهم وإهمالهم ليقعوا بهم. بعد هذا نهى عن الضعف في لقاءهم، وأقام الحججة على كون المشركين أجدر بالخوف منهم، لأن ما في القتال والاستعداد له من الألم والمشقة يستوي فيه المؤمن والكافر، ويمتاز المؤمن بأن عنده من الرجاء بالله ما ليس عند الكافر، فهو يرجو منه النصر الذي وعد به، ويعتقد أنه قادر على إنجاز وعده، ويرجو ثواب الآخرة على جهاده لأنه في سبيل الله، وقوة الرجاء تخفف كل ألم وربما تذهل الإنسان عنه وتنسيه إياه اهـ.

أقول: فالآية تفسر هكذا ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْرِ﴾ أي عليكم بالعزيمة وعلو الهمة مع أخذ الحذر والاستعداد حتى لا يلتم بكم الوهن (وهو الضعف مطلقاً أو في الخلق أو الخلق كما قال الراغب) في ابتغاء القوم الذين ناصبوكم العداوة أي طلبهم، فهو أمر بالهجوم بعد الفراغ من الصلاة، بعد الأمر بأخذ الحذر وحمل السلاح عند أدائها، وذلك أن الذي يلتزم الدفاع في الحرب تضعف نفسه وتهن عزيمته، والذي يوطن نفسه على المهاجمة تعلق همته وتشتد عزيمته، فالنهى عن الوهن نهى عن سببه، وأمر بالأعمال التي تضاده فتحول دون عروضة، ﴿إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ

يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُ ﴿١٠٤﴾ لأنهم بشر مثلكم، يعرض لهم من الوجد والالَم مثل ما يعرض لكم، لأن هذا من شأن الأجسام الحية المشترك بينكم وبينهم.

﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ لأنكم تعلمون من الله ما لا يعلمون، وتخصونه بالعبادة والاستعانة وهم به مشركون، وقد وعدكم الله إحدى الحسنين - النصر أو الجنة بالشهادة - إذا كنتم للحق تنصرون، وعن الحقيقة تدافعون، فهذا التوحيد في الإيمان، والوعد من الرحمن، هما مدعاة الأمل والرجاء، ومنفاعة اليأس والقنوط، والرجاء يبعث القوة، ويضاعف العزيمة، فيدأب صاحبه على عمله بالصبر والثبات. واليأس يميمت الهمة، ويضعف العزيمة، فيغلب على صاحبه الجزع والفتور، فإذا استويتم معهم في آلام الأبدان، فقد فضلتموهم بقوة الوجدان، وجرأة الجنان، والثقة بحسن العاقبة، فأنتم إذا أجدر بالمهاجمة، فلا تهنوا بالتزام خطة المدافعة، وكان الله عليماً حكيماً وقد ثبت في علمه المحيط، واقتضت حكمته البالغة، ومضت سنته الثابتة، بأن يكون النصر للمؤمنين على الكافرين، ما داموا بهديه عاملين، وعلى سنته سائرين، لأن أقل شأن المؤمنين حينئذ أن يكونوا مساوين للكفار في عدد القتال وأسبابه الظاهرة، وهم يفضلونهم بالقوى والأسباب الباطنة، وإذا أقاموا الإسلام كما أمر الله تعالى أن يقام فإنهم يكونون أشد للقتال استعداداً، وأحسن نظاماً وسلاحاً.

فهذه الآية برهان علمي عقلي على صدق وعد الله للمؤمنين بالنصر، وقد بينا هذه المسألة من قبل في التفسير وغير التفسير من مباحث المنار، ونقلنا في الكلام على حرب الإنكليز لأهل الترنسفال اعتراف الأوربيين بكون الإيمان من أسباب النصر في الحرب. فما بال المسلمين في أكثر البلاد لا يحاسبون أنفسهم بعرضها على القرآن، والنظر فيما بينه من مزايا الإيمان؟؟

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَأَسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾ هَتَأْتُمْ هَتَوَاءً جَدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴿١٠٩﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوْءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١١﴾ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرِهِ بِرِيئًا فَقَدْ أَحْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾

روى الترمذي^(١) والحاكم وغيرهما عن قتادة بن النعمان قال كان أهل بيت منا يقال لهم بنو أبيرق بشير ومبشر وكان بشير رجلاً منافقاً يقول الشعر يهجو به أصحاب رسول الله ثم ينحله بعض العرب يقول قال فلان كذا وكانوا أهل بيت حاجة وفاقة في الجاهلية والإسلام وكان الناس إنما طعامهم بالمدينة التمر والشعير فابتاع عمي رفاعة بن زيد حملاً من الدرمة^(٢) فجعله في مشربة له فيها سلاح ودرع وسيف فعدي عليه من تحت فنقبت المشربة وأخذ الطعام والسلاح، فلما أصبح أتاني عمي رفاعة فقال يا ابن أخي إنه قد عدي علينا في ليلتنا هذه فنقبت مشربتنا وذهب بطعامنا وسلاحنا، فتجسسنا في الدار وسألنا فقل لنا قد رأينا بني أبيرق استوقدوا في هذه الليلة ولا نرى فيما نرى إلا على بعض طعامكم. فقال بنو أبيرق ونحو نسأل في الدار والله ما نرى صاحبكم إلا لبيد بن سهل، رجل منا له صلاح وإسلام. فلما سمع لبيد اخترط سيفه وقال أنا أسرق؟ والله ليخالطنكم هذا السيف أو لتبينن هذه السرقة، قالوا إليك عنا أيها الرجل فما أنت بصاحبها فسألنا في الدار حتى لم نشك أنهم أصحابها فقال لي عمي يا ابن أخي لو أتيت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له، فأتيته فقلت أهل بيت منا أهل جفاء عمدوا إلى عمي فنقبوا مشربة له وأخذوا سلاحه وطعامه فليردوا علينا سلاحنا وأما الطعام فلا حاجة لنا فيه. فقال رسول الله ﷺ «سأنظر في ذلك» فلما سمع بنو أبيرق أتوا رجلاً منهم يقال له أسير بن عروة فكلّموه في ذلك فاجتمع في ذلك أناس من أهل الدار فقالوا يا رسول الله إن قتادة بن النعمان وعمه عمدا إلى أهل بيت منا أهل إسلام وصلاح يرمونهم بالسرقة من غير بينة ولا ثبت. قال قتادة فأتيت رسول الله ﷺ فقال «عمدت إلى أهل بيت ذكر منهم إسلام وصلاح ترميهم بالسرقة على غير ثبت وبينة»؟ فرجعت فأخبرت عمي فقال: الله المستعان. فلم نلبث أن نزل القرآن ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً﴾ بني أبيرق، ﴿واستغفر الله﴾ أي مما قلت لقتادة إلى قوله ﴿عظيماً﴾ فلما نزل القرآن أتني رسول الله ﷺ بالسلاح فرد إلى رفاعة ولحق بشير بالمشركين فنزل على سلافة بنت سعد فأنزل الله ﴿ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى﴾ [النساء: ١١٥] إلى قوله ﴿ضلالاً بعيداً﴾ [النساء: ٦٠] قال الحاكم صحيح على شرط مسلم.

وأخرج ابن سعد في الطبقات بسنده عن محمود بن لبيد قال عدا بشير بن الحارث على علي بن رفاعة بن زيد عم قتادة بن النعمان فنقبها من ظهرها وأخذ طعاماً له ودرعين بأداتهما فأتى قتادة النبي ﷺ فأخبره بذلك فدعا بشيراً فسأله فأنكر ورمى بذلك

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة ٤، باب ٢٢.

(٢) الدرمة، كجغفر: دقيق الحواري، والتراب الناعم.

لبيد بن سهل رجلاً من أهل الدار ذا حسب ونسب فنزل القرآن بتكذيب بشير وبراءة لبيد ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس﴾ الآيات اهـ من لباب النقول . وروى ابن جرير عن قتادة «أن هؤلاء الآيات أنزلت في شأن طعمة بن أبيرق وفيما هم به نبي الله (ص) من عذره وبين الله شأن طعمه بن أبيرق ووعظ نبيه وحذره أن يكون للخائنين خصيماً . وكان طعمة بن أبيرق رجلاً من الأنصار ثم أحد بني ظفر سرق درعاً لعمه كان وديعة عنده ثم قذفها على يهودي كان يغشاهم يقال له زيد بن السمير فجاء اليهودي إلى نبي الله ﷺ يهتف فلما رأى ذلك قومه بنو ظفر جاءوا إلى نبي الله ﷺ ليعذروا صاحبهم وكان نبي الله عليه السلام قد همّ يعذره حتى أنزل الله في شأنه ما أنزل فقال «ولا تجادل» الخ وكان طعمة قذف بها بريئاً . فلما بين الله شأن طعمة نافق ولحق المشركين بمكة فأنزل الله فيه ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ الآية .

وروي عن ابن عباس أن هذه الآيات نزلت في نفر من الأنصار كانوا مع النبي (ص) في بعض غزواته فسرقت لأحدهم درع فأظن بها رجلاً من الأنصار فأتى صاحب الدرع رسول الله ﷺ فقال: إن طعمة ابن أبيرق سرق درعي فأتى به رسول الله ﷺ فلما رأى السارق ذلك عمد إليها فألقاها في بيت رجل بريء وقال لنفر من عشيرته إني قد غيبت الدرع وألقيتها في بيت فلان وستوجد عندهم فانطلقوا إلى نبي الله ﷺ ليلاً فقالوا يا نبي الله أن صاحبنا بريء وإن سارق الدرع فلان وقد أحطنا بذلك علماً فاعذر صاحبنا على رؤوس الناس وجادل عنه فإنه إن لم يعصمه الله بك يهلك . فقال رسول الله ﷺ فبرأه وعذره على رؤوس الناس فأنزل الله ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق﴾ - إلى قوله - ﴿وكيلاً﴾ .

وروي عن ابن زيد أن رجلاً سرق درعاً من حديد وطرحها على يهودي فقال اليهودي والله ما سرقتها يا أبا القاسم ولكن طرحت عليّ . وكان للرجل الذي سرق جيران يبرؤونه ويطرحونه على اليهودي ويقولون يا رسول الله هذا اليهودي الخبيث يكفر بالله وربما جئت به ، قال حتى مال النبي (ص) ببعض القول فعاتبه الله عز وجل في ذلك فقال (وذكرت الآيات) ثم قال في الرجل ويقال هو طعمة بن أبيرق .

وروي عن السدي أنها نزلت في طعمة بن أبيرق استودعه رجل من اليهود درعاً فخانه فيها وأخفاها في دار أبي مليك الأنصاري ، وأهان طعمة وأناس من قومه اليهودي لما جاء يطلب درعه ، وجادلت الأنصار عن طعمة وطلبوا من النبي أن يجادل عنه الخ وقد اختار أكثر المفسرين أن الخائن هو طعمة وأن اليهودي هو الذي كان صاحب الحق .

هذا ما ورد في سبب النزول . وأما وجه الاتصال والتناسب بين هذه الآيات وما قبلها قد قال فيه الإمام الرازي ما نصه :

«في كيفية النظم وجوه الأول: أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك أمر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر، ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف - رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين وذكر أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم بالحق، فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب (والوجه الثاني: في بيان النظم) أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة بين أن كل ما عرف بإنزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يحيد عن شيء منها طلباً لرضا قومه الوجه الثالث: أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا تجوز الخيانة معهم، ولا إلحاق ما لم يفعلوا بهم، وأن كفر الكافر يبيح المسامحة بالنظر له، بل الواجب في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل الله على رسوله، وأن لا يلحق الكافر حيف لأجل أن يرضى المنافق بذلك» اهـ.

وقال الأستاذ الإمام: بعد أن حذر الله المنافقين من أعداء الحق الذين يحاولون طمسه بإهلاك أهله، أراد أن يحذرهم من ما يخشى على الحق من جهة الغفلة عنه، وترك العناية بالنظر في حقيقته وترك حفظه، فإن إهمال العناية بالحق أشد الخطرين عليه لأنه يكون سبباً لفقد العدل أو تداعي أركانه وذلك يفضي إلى هلاك الأمة وكذلك إهمال غير العدل من الأصول العامة التي جاء بها الدين، فالعدو لا يمكنه إهلاك أمة كبيرة وإعدامها، ولكن ترك الأصول المقومة للأمة كالعدل وغيره يهلك كل أمة تهمله ولذلك قال (وذكر الآية الأولى).

أقول: أما اتصال الآيات بما قبلها مباشرة فالأقرب فيه ما قاله الأستاذ الإمام ويمكن بيانه بأنه تعالى لما أمر المؤمنين بأن يأخذوا حذرهم من الأعداء ويستعدوا لمجاهدتهم حفظاً للحق أن يؤتى من الخارج، أمرهم بأن يقوموا بما يحفظه في نفسه فلا يؤتى من الداخل، وأن يقيموه على وجهه كما أمر الله تعالى ولا يحابوا فيه أحداً. وأما اتصالها بمجموع ما قبلها فقد علمنا مما مر أن أول السورة في أحكام النساء والبيوت إلى قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً﴾ ومن هذه الآية إلى هنا تنوعت الآيات بالانتقال من الأحكام العامة إلى مجادلة اليهود وبيان حالهم مع النبي (ص) والمؤمنين، وتخلل ذلك الأمر بطاعة الله ورسوله والنعي على المنافقين الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت كاليهود، وتأكيد الأمر بطاعة الرسول، وبيان أنه تعالى لم يبعث رسولاً إلا ليطاع، والترغيب في هذه الطاعة. ثم انتقل من ذلك إلى أحكام القتال وبيان حال المؤمنين والكافرين والمنافقين فيه، وقد عاد في هذا السياق أيضاً إلى تأكيد طاعة الرسول وحال المنافقين فيها - فناسب أن ينتقل الكلام من هذا

السياق إلى بيان ما يجب على الرسول نفسه أن يحكم به بعد ما حتم الله التحاكم إليه وأمر بطاعته فيما يحكم ويأمر به، فكان هذا الانتقال في بيان واقعة اشترك فيها الخصام بين من سبق القول فيهم من أهل الكتاب والمنافقين الذين سبق شرح أحوالهم في الآيات السابقة فقال عز وجل .

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ أي إنا أوحينا إليك هذا القرآن بتحقيق الحق وبيانه لأجل أن تحكم بين الناس بما أعلمك الله به من الأحكام فاحكم به ﴿ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴾ تخاصم عنهم وتناضل دونهم، وهو طعمة وقومه الذين سرقوا الدرع وأرادوا أن يلصقوا جرمهم باليهودي البريء، فهو كقوله تعالى في السورة الآتية ﴿ وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [المائدة: ٤٩] فالحق هو المطلوب في الحكم سواء كان المحكوم عليه يهودياً أو مجوسياً، أو مسلماً حنيفياً. قال شيخ المفسرين ابن جرير «بما أراك الله» يعني بما أنزل الله إليك من كتابه ﴿ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴾ يقول ولا تكن لمن خان مسلماً أو معاهداً في نفسه أو ماله خصيماً تخاصم عنه وتدافع عنه من طالبه بحقه الذي خانه فيه» اه وتسمية إعلامه تعالى لنبيه بالأحكام إراءة يشعر بأن علمه (ص) بها يقيني كالعلم بما يراه بعينه في الجلاء والوضوح.

وقال الأستاذ الإمام: هذه الجملة مستأنفة نعطفها على ما قبلها ليس من قبيل عطف المفرد على المفرد المشارك له في الحكم بل من قبيل عطف الجملة الابتدائية على جملة قبلها لارتباطهما بالمعنى العام، والمعنى ولا تتهاون بتحري الحق اغتراراً بلحن الخائنين وقوة صلابتهم في الخصومة لثلاث تكون خصيماً لهم وتقع في ورطة الدفاع عنهم، وهذا الخطاب ليس خاصاً بالنبي (ص) بل هو عام لكل من يحكم بين الناس بما أنزل الله كما أمر الله. أقول ويؤيد قول الأستاذ الإمام حديث أم سلمة المتفق عليه في الصحيحين والسنن «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار»^(١).

ومن مباحث الأصول في هذه الآية مسألة حكمه ﷺ بالوحي فقط أو بالوحي تارة وبالاجتهاد أخرى. وقد تقدم أن قوله تعالى: ﴿ أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ معناه أعلمك علماً

(١) أخرجه البخاري في الشهادات باب ٢٧، والحيل باب ١٠، والأحكام باب ٢٠، ومسلم في الأفضية حديث ٤، وأبو داود في الأفضية باب ٧، والترمذي في الأحكام باب ١١، والنسائي في القضاة باب ١٣، وابن ماجه في الأحكام باب ٥، ومالك في الأفضية حديث ١، وأحمد في المسند ٢/٣٣٢، ٢٠٣/٦، ٣٠٧، ٣٢٠.

يقينياً كالرؤية في القوة والظهور وما ذلك إلا الوحي الذي يفهم ﷺ منه مراد الله فهماً قطعياً. وروي أن عمر (رض) كان يقول: لا يقولن أحدكم قضيت بما أراني الله تعالى فإن الله تعالى لم جعل ذلك إلا لنبيه ﷺ وأما أحدنا فرأيه يكون ظناً لا علماً. ذكره الرازي ثم قال:

«إذا عرفت هذا فنقول قال المحققون: هذه الآية تدل على أن النبي ﷺ ما كان يحكم إلا بالوحي والنص» ثم فرع عن ذلك أن الاجتهاد ما كان جائزاً له وإنما يجب عليه الحكم بالنص، وذكر أن الأمر باتباعه يقتضي تحريم القياس وعدم جوازه لولا أن أُجيب عن ذلك بأن القياس ثبت بالنص أيضاً.

وقال الإمام سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي في كتاب (الإشارات الإلهية، إلى المباحث الأصولية): «لتحكم بين الناس بما أراك الله» يحتمل أن المراد بما نصه لك في الكتاب ويحتمل أن المراد بما أراكه بواسطة نظرك واجتهادك في أحكام الكتاب وأدلته وفيه على هذا دليل على أنه عليه السلام كان يجتهد فيما لا نص عنده فيه من الحوادث وهي مسألة خلاف في أصول الفقه.

«حجة من أجاز هذه الآية وأن الاجتهاد في الأحكام منصب كمال، فلا ينبغي أن يفوته عليه السلام، وقد دل على وقوعه منه قوله عليه السلام «لو قلت نعم لوجب»^(١) - ولو سمعت شعره قبل قتله لم أقتله» في قضيتين مشهورتين.

«حجة المانع» وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى» [النجم: ٣، ٤] ولأنه قادر على يقين الوحي والاجتهاد لا يفيد اليقين لجوازه في حقه والحالة هذه كالتميم مع القدرة على الماء.

«ثم على القول الأول وهو أن الاجتهاد جائز له هل يقع منه الخطأ فيه أم لا؟ فيه قولان للأصوليين أحدهما لا لعصمته. والثاني نعم بشرط أن لا يقرّ عليه استدلالاً بنحو «عفا الله عنك لم أذنت لهم» [التوبة: ٩] «ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض» [الأنفال: ٦٧] ونحو ذلك».

«ويتعلق بهذا مسألة التفويض وهو أنه هل يجوز أن يفوض الله عز وجل إلى نبي حكم الأمة بأن يقول أحكم بينهم باجتهادك وما حكمت به فهو حق، أو وأنت لا تحكم إلا بالحق؟ فيه قولان أقربهما الجواز وهو قول موسى بن عمران من الأصوليين لأنه مضمون له إصابة الحق. وكل مضمون له ذلك جاز له الحكم أو يُقال هذا

(١) روي الحديث بلفظ: «لو قلت نعم لوجب»، أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٥، باب ١٥، والنسائي في المناسك باب ١، وابن ماجه في المناسك باب ٢، والدارمي في المناسك باب ٤.

التفويض لا محذور فيه وكل ما كان كذلك كان جائزاً اهـ. كلام الطوفي.

أقول: الآية في الحكم بكتاب الله لا في الاجتهاد ولكنها لا تدل على منع الاجتهاد، ولا عليه أيضاً ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ لأن هذا في القرآن خاصة وإلا كان كل كلامه عليه الصلاة والسلام وحياً وقد ورد أن الوحي كان ينقطع أياماً متعددة وأنه كان يسأل عن الشيء فينتظر الوحي كما كان يسأل أحياناً فيجيب من غير انتظار للوحي.

﴿وَأَسْتَغْفِرِ اللَّهَ﴾ قال ابن جرير: «وسله أن يصفح لك عن عقوبة ذنبك في مخاصمتك عن الخائن» وأورد الرازي في الاستغفار ثلاثة وجوه:

١ - لعله مال إلى نصره طعمة لأنه في الظاهر من المسلمين.

٢ - لعله هم أن يحكم على اليهودي عملاً بشهادة قوم طعمة التي لم يكذبها شيء حتى نزل الوحي فعلم أنه لو حكم لوقع قضاؤه خطأ لبنائه على كذب القوم وزورهم وكل من هذين الأمرين مما يستغفر منه النبي ﷺ والذنب فيه من قبيل قولهم: حسنت الأبرار سيئات المقربين.

٣ - يحتمل أن المراد واستغفر الله لأولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته. اهـ ملخصاً.

وقال الأستاذ الإمام: واستغفر الله مما يعرض لك من شؤون البشر من نحو ميل إلى من تراه الحن بحجته. أو الركون إلى مسلم لأجل إسلامه تحسیناً للظن به، فإن ذلك قد يوقع الاشتباه، وتكون صورة صاحبه صورة من أتى الذنب الذي يوجب له الاستغفار، وإن لم يكن متعمداً للزيف عن العدل، والتحيز إلى الخصم، فهذا من زيادة الحرص على الحق، كأن مجرد الالتفات إلى قول المخادع كاف في وجوب الاحتراس منه، وناهيك بما في ذلك من التشديد فيه.

أقول: ظاهر الروايات أن النبي ﷺ مال إلى تصديق المسلمين وإدانة اليهودي لما كان يغلب على المسلمين في ذلك العهد من الصدق والأمانة، وعلى اليهود من الكذب والخيانة، ولذلك قال العلماء في القديم والحديث إن أولئك المسلمين، لم يكونوا إلا منافقين، لأن مثل عمل طعمة وتأييد من أيده فيه لا يصدر عمداً إلا من منافق، وتبع ذلك أنه ﷺ وذو لو يكون الفلج بالحق في الخصومة للمسلمين الذين يرجح صدقهم فأراد أن يساعدهم على ذلك ولكنه لم يفعل انتظاراً لوحي الله تعالى، فعلمه الله تعالى بهذه الآيات وعلمنا أن الاعتقاد الشخصي، والميل الفطري والديني، لا ينبغي أن يظهر لهما أثر ما في مجلس القضاء، ولا أن يساعد القاضي من يظن أنه هو صاحب الحق، بل عليه أن يساوي بين الخصمين في كل شيء، وإذا كان هذا هو

الواجب وكان ذلك الميل إلى تأييد من غلب على الظن صدقه يفضي إلى مساعدته في الخصومة فيكون الحاكم خصيماً عنه لو فعل، وإذا كان طلب الانتصار لهم من الخائنين في الواقع ونفس الأمر في هذه القضية - فقد وجب الاستغفار من هذا الاجتهاد وحسن الظن - فهذا أحسن ما يوجه به ما ذهب إليه الرازي على تقدير صحة الراوية في سبب نزول الآيات. وما قاله الأستاذ الإمام أبلغ في تنزيه النبي ﷺ مما لا يليق به، أما العصمة فلا ينقضها شيء مما ورد ولا الأمر بالاستغفار، لأن الأنبياء معصومون من الحكم أو العمل بغير ما أوحاه الله تعالى إليهم أو ما يرون باجتهادهم أنه الصواب، والنبي ﷺ لم يحكم في هذه القضية قبل نزول الآيات بشيء، ولم يعمل بغير ما يعتقد أنه تأييد للحق، ولكنه أحسن الظن في أمر بين له علام الغيوم حقيقة الواقع فيه وما ينبغي له في معاملة ذويه، ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ أي كان شأنه ذلك وتقدم شرح مثل هذه الجملة مراراً.

﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَفُونَ أَنفُسِهِمْ﴾ أي يخونونها بل يتعملون ويتكلفون ما يخالف الفطرة من الخيانة التي تعود على أنفسهم بالضرر. قال الأستاذ الإمام: إن هؤلاء الخائنين يوجدون في كل زمان ومكان. وهذا النهي لم يكن موجهاً إلى النبي ﷺ خاصة. وإنما هو تشريع وجه إلى المكلفين كافة، وفي جعله بصيغة الخطاب له - وهو أعدل الناس وأكملهم - مبالغة في التحذير من هذه الخلعة المعهودة من الحكام، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ أي من اعتاد الخيانة وألف الإثم فلم يعد ينفر منه، ولا يخاف العقاب الإلهي عليه، فيراقبه فيه، وإنما يحب الله أهل الأمانة والاستقامة.

﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ أي إن شأن هؤلاء الخوانين الراسخين في الإثم أنهم يستترون من الناس عند ارتكاب خيانتهم واجتراحهم الإثم لأنهم يخافون ضرهم، ولا يستترون من الله تعالى بتركه لأنهم لا إيمان لهم، إذ الإيمان يمنع من الإصرار والتكرار، ولا تقع الخيانة من صاحبه إلا عن غفلة أو جهالة عارضة لا تدوم ولا تتكرر حتى تحيط بصاحبها خطيئته، على أنه لا يمكن الاستخفاء منه تعالى، فمن يعلم أنه تعالى يراه وراء الأستار في حنادس الظلمات وهو المؤمن الصادق فلا بد أن يترك الذنب والخيانة حياءً منه تعالى أو خوفاً من عقابه ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ﴾ أي وهو تعالى شاهدهم في الوقت الذي يدبرون فيه من الليل، ما لا يرضى من القول، لأجل تبرئة أنفسهم، ورمي غيرهم بخيانتهم وجريمتهم، ﴿وَكَانَ اللَّهُ يَمَّا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ لا يفوته شيء منه، فلا سبيل إلى نجاتهم من عقابه.

﴿هَاتَيْنِ هَذِهِ هَذِهِ جَدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ هذه الآية تدل على أن الذين أرادوا مساعدة بني أبيرق على اليهودي جماعة وأن النهي عن الجدال عنهم موجه إلى

هؤلاء وحدهم وإن بدىء بخطاب النبي ﷺ وحده. أي ها أنتم يا هؤلاء جادلتم عنهم وحاولتم تبرئتهم في الحياة الدنيا ﴿فَمَنْ يُجَادِلْ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ يوم يكون الخصم والحاكم هو الله المحيط علمه بأعمالهم وأحوالهم وأحوال الخلق كافة؟ أي لا يمكن أن يجادل هنالك أحد عنهم، ولا أن يكون وكيلًا بالخصومة لهم، فعلى المؤمنين أن يراقبوا الله تعالى في مثل ذلك ولا يحسبوا أن من أمكنه أن ينال الفلج بالحكم له من قضاة الدنيا بغير حق، يمكنه كذلك أن يظفر في الآخرة، ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الانفطار: ١٩] الذي يحاسب على الذرة ﴿وإن كان مثال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ [الأنبياء: ٤٧] وفي هذا دليل على أن حكم الحاكم في الدنيا لا يجيز للمحكوم له أن يأخذ به إذا علم أنه حكم له بغير حقه.

﴿وَمَنْ يَصْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ هذا بيان للمخرج من الذنب بعد وقوعه. والسوء ما يسوء أي ما يترتب عليه الغم والكدر وفسروه بالذنب مطلقاً لأن عاقبته تسوء ولو عند الجزاء. وهذه الآيات تشير إلى كل نوع من أنواع الذنوب التي ارتكبت في القصة التي نزل السياق بسببها.

الأستاذ الإمام: هذه الآيات تحذير من أعداء الحق والعدل الذين يحاولون هدم ركنهما وهذا الركن هو المقصود من الشرائع، وإنما يمثل هذا التحذير بالاجتهاد وتحري العدل وعدم الاغترار بظواهر الخصماء. والسوء ما يسوء به الإنسان غيره، والظلم ما كان ضرره خاصاً بالعامل كترك الفريضة (أي هذا هو المراد بهما هنا) والاستغفار طلب المغفرة من الله تعالى ويتضمن ذلك لازمه وهو الشعور بقبح الذنب والتوبة منه. ولسيدنا علي كرم الله وجهه خطبة في تفسير الاستغفار بالتوبة التي تذيب الشحم وتفني العظم. ومعنى وجدانه الله غفوراً رحيماً أن الله أكرم من أن يرد توبة عبده إذا اطلع قلبه على وعرف منه الصدق والإخلاص.

أقول: وقد كنت كتبت في مذكراتي عن الدرس عند ما تقدم «أنه لا بد من نكتة لهذا التعبير وهي»... وتركت بياضاً لأكتب فيه ما ظهر لي من النكتة ثم نسيتها إلى الآن. ولعل المراد بوجودان الله غفوراً رحيماً هو أن التائب المستغفر يجد أثر المغفرة في نفسه بكراهة الذنب وذهاب داعيته، ويجد أثر الرحمة بالرغبة في الأعمال الصالحة التي تطهر النفس وتزيل ذلك الدرن منها. فيكون السوء أو الظلم الذي تاب منه العبد مصداقاً لقول ابن عطاء الله الإسكندري «رُبَّ معصية أورثت ذلاً وانكساراً، خير من طاعة أورثت عزاً واستكباراً» والمراد الذل والانكسار لله عز وجل الذي يورث صاحبه العزة والرفعة مع غيره. وفي الآية ترغيب لطعمة وأنصاره في التوبة.

﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ أي ومن يعمل الإثم عن قصد ويرى أنه قد كسبه وانتفع به فإنما كسبه هذا وبال على نفسه وضرر لا نفع لها كما يتوهم لجهله بعواقب الآثام السيئة في الدنيا والآخرة، ومن العواقب غير المأمونة في الدنيا فضيحة الآثم ومهاتته بظهور الأمر للناس وللحاكم العادل كما وقع لأصحاب القصة الذين نزلت بسببهم الآيات وستري تحديد معنى الإثم في تفسير الآية التي بعد هذه ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ قال الأستاذ الإمام أي أنه تعالى قد حدد للناس بعلمه حدود الشرائع التي يضرهم تجاوزها، وبحكمته جعل لها عقاباً يضر المتجاوز لها، فهو إذا يضر نفسه ولا يضر الله شيئاً.

﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ أقول يطلق العلماء الخطيئة والإثم والذنب والسيئة على المعصية. ولكل لفظ منها معنى في أصل اللغة يناسبه إطلاق القرآن. ولا يمكن أن يكون الإثم هنا بمعنى الخطيئة. ويقول الراغب إن الإثم في الأصل اسم للأفعال المبטطة عن الثواب. أي مثل السكر والميسر لأنهما يشغلان صاحبهما عن كل عمل صالح ولذلك قال تعالى: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٩] وأما الخطيئة فظاهر أنها من الخطأ ضد الصواب، وصيغة فعلية تدل على معنى أيضاً، فالخطيئة الفعلة العريضة في الخطأ لظهوره فيها ظهوراً لا يعذر صاحبه بجهله. والخطأ قسمان أحدهما أن تخطيء ما يُراد منك، وهو ما يطالبك به الشرع ويفرضه عليك الدين، أو ما جرى عليه العرف والعهد، ويدخل في القسم الثاني ويخطئه الفاعل من مطالب الشرع أي يتجاوزها ولو عمداً، ومن هنا جعلوا الخطيئة بمعنى المعصية مطلقاً، وفسرها ابن جرير هنا بالخطأ والإثم بالعمد.

وقال الأستاذ الإمام: الخطيئة ما يصدر من الذنب عن الفاعل خطأ أي من غير ملاحظة أنه ذنب مخالف للشريعة، والإثم ما يصدر عنه مع ملاحظة أنه ذنب. ويعني بالملاحظة تذكر ذلك وتصوره عند الفعل، وقال إن عدم الملاحظة والشعور بالذنب عند فعله قد يكون سببه تمكن داعيته من النفس ووصولها إلى درجة الملكات الراسخة والأخلاق الثابتة التي تصدر عنها الأعمال بغير تكلف ولا تدبر، وهذا المعنى هو المراد هنا. أقول: ويصح أن يكون هذا البيان توجيهاً لقول من فسر الخطيئة هنا بالمعصية الكبيرة. والبهتان الكذب الذي يهت المكذوب عليه أي يحيره ويدهشه.

والمعنى أن من يكسب خطيئة أو إثماً ثم يبريء نفسه منه أي مما ذكر ويرمي به بريئاً أي ينسبه إليه ويزعم أنه هو الذي كسبه، فقد احتمل أي كلف نفسه أن يحمل وزر البهتان بافترائه على البريء واتهامه إياه ووزر الإثم البين الذي كسبه وتصل منه. وقد فشا هذا بين المسلمين في هذا الزمان ومع هذا ينسب المارقون ضعفهم إلى دينهم، وإنما سببه ترك هدايته، فالحادثة التي نزلت هذه الآيات في إثر وقوعها كانت

فذة في بابها وما زال المفسرون يجزمون بأن المسلمين الذين سرق أو خان بعضهم، ونصره آخرون وبهتوا اليهودي برميته بجرمه وهو بريء، لم يكونوا مسلمين إلا في الظاهر، وإنما هم منافقون في الباطن، لأن مثل هذا الإثم المبين، والبهتان العظيم، لا يكون من المؤمنين الصادقين، ولكن مثلها صار اليوم مألوفاً، بل وجد في حملة العمائم من يفتي بجواز خيانة غير المسلمين، وأكل أموال المعاهدين والمستأمنين بالباطل، كما علمنا من واقعه حال استفتينا فيها ونشرت الفتوى في المنار، ونعوذ بالله من هذا الخذلان.

بعد أن بين الله تعالى هذه الأحكام والحكم والمواظب المنطبقة على تلك الواقعة، ووجه إلى كل من له شأن فيها ما يناسبه في سياق هذه القواعد العامة، خاطب النبي ﷺ وهو الحاكم بين الخصمين فيها بقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾ أي لولا فضل الله عليك بالنبوة والتأييد بالعصمة، ورحمته لك ببيان حقيقة الواقعة، لهمت طائفة من الذين يختانون أنفسهم بالمعصية أو بمساعدة الخائن أن يضلوك عن الحكم العادل المنطبق على حقيقة القضية في نفسها، أي يضلوك بقول الزور وتزكية المجرم وبهت اليهودي البريء، لعلمهم أن الحكم إنما يكون بالظواهر، أو بمحاولة الميل إلى إدانة اليهودي توهماً منهم أن الإسلام يبيح ترجيح المسلم على غيره ونصره ظالماً أو مظلوماً كما يعهدون في غيره من الملل. ولكنهم قبل أن يطمعوا في ذلك ويهموا به جاءك الوحي ببيان الحق، وإقامة أركان العدل، والمساواة فيه بين جميع الخلق.

وقيل إن الآية نزلت في وفد ثقيف إذ قدموا على النبي ﷺ وقالوا جئنا لنبايعك على أن لا تكسر أصنامنا ولا تعشرنا، فردهم ﴿وَمَا يُضِلُّوكَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ﴾ بانحرافهم عن الصراط المستقيم الذي هداهم إليه الإسلام واتباع الهوى والتعاون عليه ﴿وَمَا يَضُرُّوكَ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقد عصمك الله من الناس ومن اتباع الهوى في الحكم بينهم. وهذه الآية ناطقة بأنه ﷺ لم يجادل عنهم ولا أطمعهم في التحيز لهم قبل نزول الوحي ولا بعده بالأولى.

هذا ما ظهر لي الآن. وقد رجعت بعد كتابته إلى مذكراتي التي كتبتها في درس الأستاذ الإمام فإذا فيها ما نصه:

كان الكلام في المختارين أنفسهم ومحاولتهم زحزحة الرسول ﷺ عن الحق، وقد أراد تعالى بعد بيان تلك الأوامر والنواهي وتوجيهها إلى نبيه ﷺ أن يبين فضله ونعمته عليه. قال الأستاذ: ولا يصح تفسير الآية بما ورد من قصة طعمة لأنه على ما روي قد هم هو وأصحابه بإضلال النبي عن الحق الذي أنزله الله عليه، وهو تعالى

يقول إنه بفضلته ورحمته عليه قد صرف نفوس الأشرار عن الطمع في إضلاله والهمم بذلك. وذلك أن الأشرار إذا توجهت إرادتهم وهممهم إلى التلبيس على شخص ومخادعته ومحاولة صرفه عن الحق فلا بد له أن يشغل طائفة من وقته لمقاومتهم وكشف حيلهم وتمييز تلبيسهم وذلك يشغل المرء عن تقرير الحقائق وصرف وقت المقاومة إلى عمل آخر صالح نافع، ولذلك تفضل الله على نبيه ﷺ ورحمه بصرف كيد الأشرار عنه حتى بالهم بغشه وزحزحته عن صراط الله الذي أقامه عليه اهـ.

﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ الكتاب القرآن والحكمة فقه مقاصد الكتاب وأسراره ووجه موافقتها للفترة وانطباقها على سنن الاجتماع البشري واتحادها مع مصالح الناس في كل زمان ومكان ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ هو في معنى قوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى: ٥٢] ولا دليل فيه على أن المراد به تعليمه الغيب مطلقاً بل هو الكتاب والشريعة، وخصوصاً ما تضمنته هذه الآيات من العلم بحقيقة الواقعة التي تخاصم فيها بعض المسلمين مع اليهودي.

﴿وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ إذ اختصك بهذه النعم الكثيرة وأرسلك للناس كافة، وجعلك خاتم النبيين، فيجب أن تكون أعظم الناس شكراً له، ويجب على أمتك مثل ذلك ليكونوا بهذا الفضل خير أمة أخرجت للناس، وقدوة لهم في جميع الخيرات.

﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنَ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١١٤﴾ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾

أقول: تقدم في بيان سبب نزول الآيات التي قبل هذه أن (طعمة) الخائن لم يكذب يفتضح أمره حتى فر إلى المشركين وأظهر الشرك والطمع في النبي ﷺ كأنه كان قد أسلم ليتخذ من النبي ﷺ والمؤمنين أعواناً ونصراء يعينونه على اتباع الهوى والخيانة بالعصية على المخالفين، وما علم أن الإسلام قد جاء ليبطل الخيانة والضلال ويمحق الأباطيل ويؤيد الحق والفضيلة، أفلا يسمع هذا المبطلون من أهل أوروبا الذين لا يزالون يقلدون قسوس قرونهم المظلمة مشيري الحروب الصليبية في زعمهم أن المسلمين كانوا في العصر الأول جمعية لصوص وقطاع طريق!! ألا يدلوننا على حكومة من أرقى حكوماتهم أوصلها دينها ومدنيتها وعلومها وحضارتها إلى الرضا بمساواة أبنائها وأوليائها بأعدى أعدائها، ويشددون في ذلك مثلما شددت الآيات التي

تقدم تفسيرها في قصة (طعمة) مع اليهودي؟؟ كيف ونحن نراهم في بلادنا لا يرضون بالمساواة بيننا وبينهم، وأن الرجل من أشرار جناتهم وتحوت صعاليكهم قد يقتل الواحد من خيار الناس في مصر فيحاكمه قنصل دولته كما يريد، ويحكم عليه بأن يغيب عن الأرض التي لوئها بدم الجناية زمناً طويلاً أو قصيراً ثم يعود إن شاء؟

فعلى هذا الذي تقدم يكون قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ وما بعده نزل في سياق تلك القصة وأن ضمير «نجواهم» يعود على أولئك المختانين لأنفسهم الذين يبيتون في ليلهم من الأقوال ما لا يرضي ربهم، وهذا هو المختار. والنجوى مصدر أو اسم مصدر معناه المسارة بالحديث، قيل أصله من النجوة وهي المكان المرتفع عما حوله بحيث ينفرد من فيه عن دونه، وقيل من النجاة كأنه نجا بسره ممن يحذر اطلاعهم عليه، ويوصف به فيقال قوم نجوى ورجلان نجوى ومنه قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَإِذْ هُمْ نَجْوَى﴾ [الإسراء: ٤٧] ومن استعماله بالمعنى المصدرية في القرآن قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] وقوله: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى﴾ [طه: ٦٢] وأجاز المفسرون هنا أن تكون النجوى بمعنى المتناجين أي المتسازين ويكون المعنى: لا خير في كثير من المتناجين الذي يسرون الحديث من جماعة (طعمة) الذين أرادوا مساعدته على اتهام اليهودي وبهته، ومن سائر الناس إلا من أمر منهم بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس، وهذه الثلاثة هي مجامع الخيرات التي يحتاج فيها إلى النجوى، فيكون الاستثناء متصلاً على ظاهر قواعد النحو. وأما على القول بأن النجوى هنا بمعنى التناجي فالظاهر أن الاستثناء منقطع أي لا خير في كثير من تناجي هؤلاء الناس ولكن من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس فذلك هو الخير الذي يكون في نجواه الخير - وإلا فإنهم يقدرون للإعراب مضافاً محذوفاً والتقدير لا خير في كثير من نجواهم إلا نجوى من أمر بصدقة أو معروف الخ وقد تقدم تحرير مثل هذه المسألة في تفسير: ﴿ولكن البر من آمن بالله﴾ [البقرة: ١٧٧] من سورة البقرة ورأي الأستاذ الإمام فيه (فليراجع في الجزء الثاني من هذا التفسير).

وقال الأستاذ هنا: أن الكلام في الذين يختانون أنفسهم ويستخفون من الناس ولا يستخفون من الله، ومعناه أن الغالب عليهم الشر فهو الذي يجري في نجواهم لأنه أكبر همهم - وذكر مسألة الاستثناء ثم قال - إن النكتة في ذكر الكثير هنا هو أن من النجوى ما يكون في الشؤون الخاصة كالزراعة والتجارة مثلاً فلا توصف بالشر، ولا هي مرادة من الخير، وإنما المراد بالنجوى الكثيرة المنفي الخير عنها النجوى في شؤون الناس ولذلك استثنى الأمور الثلاثة التي هي مجامع الخير للناس اهـ.

أقول: إذا كان الكلام هنا في أولئك الخائنين فنفي الخير عن الكثير من نجواهم

ظاهر، ولكننا نرى الكتاب الحكيم يجعل النجوى مظنة الإثم والشر مطلقاً ولذلك خاطب المؤمنين بقوله في سورة المجادلة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتهم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول، وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي إليه تحشرون، إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا وليس بضارهم شيئاً إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ [المجادلة: ٩، ١٠] وهذا بعد أن بين أن بعض الناس نهوا عن النجوى ثم هم يعودون إليها، وهم اليهود والمنافقون.

والحكمة في كون النجوى مظنة الشر في الأكثر هي أن العادة الغالبة وسنة الفطرة المتبعة هي استحباب إظهار الخير والتحدث به في الملأ، وإن الشر والإثم هو الذي يُخفى، ويذكر في السر والنجوى، وفي الحديث الشريف: «الإثم ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس»^(١) وقلما يكتفم الناس شيئاً من الخير المطلق المتفق على كونه خيراً، وإنما الغالب في كتمان بعض الخير وإسراؤه وجعل الحديث فيه نجوى أن يكون ذلك الخير خيراً للمتناجين وشرّاً لغيرهم أو مؤذياً له ولو من بعض الوجوه. كأسرار الحرب والسياسة التي يتوخى بها أهلها نفع أنفسهم وضرر غيرهم فيكتمون أخبارها ويجعلونها نجوى بينهم لئلا تصل إلى خصمهم وعدوهم الذي يضره ما ينفعهم، وينفعه ما يحبط عملهم ويبطل كيدهم. ويشبه ذلك ما يكون بين التجار وغيرهم من طلاب الكسب من التناجي فيما يخافون أن يطلع عليه غيرهم فيسبقهم إليه أو يشاركهم فيه، فإن ما يريدون أن يفوته من الكسب خير لهم وشر له.

وهناك أمور من الخير تتوقف خيريتها أو كمال الخير فيها وخلوه من الشوائب على كتمانها وجعل التعاون عليه سراً والحديث فيه نجوى، وهو ما ذكره الله تعالى من هذه الأمور الثلاثة. فما استثناه الله تعالى من النجوى التي لا خير في أكثرها إلا لأنها يحتاج فيها إلى النجوى وإنني لم أفطن لهذا إلا عند كتابة تفسير الآية وليس عندي فيه نقل، وقد عجبت للأستاذ الإمام كيف ذهل عنه فلم يبينه ما لم أعجب لغيره، فإنه أبو عذرة هذه الدقائق في علم الإنسان والقرآن على أنني كنت أود لو كان بين يدي جميع كتب التفسير المعتمدة لأراجع تفسير الآية فيها^(٢).

أما الصدقة فهي من الخيرات التي لا مرية فيها وإن إظهارها قد يؤدي المتصدق

(١) يروى الحديث بلفظ: «الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»، أخرجه مسلم في البر حديث ١٤، ١٥، والترمذي في الزهد باب ٥٢، والدارمي في البيوع باب ٢، وأحمد في المسند ٤/ ١٨٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥١/٥، ٢٥٢، ٢٥٦.

(٢) إنني أكتب هذا في الباخرة التي تحملني إلى الهند في ليلة الجمعة ٢٦ ربيع الأول سنة ١٣٣٠ (المؤلف).

عليه ويضع من كرامته، وقد يكون الجهر بالأمر بها والحث عليها أشد إيذاء وإهانة له من إيتائه إياها جهراً ولو كان ذلك مع الإخلاص وابتغاء مرضاة الله تعالى ولهذا قال عز وجل: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنَعَمًا هِيَ، وَإِنْ تَخْفَوْهَا وَتَوَتَّوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧١] فقد مدحها الله تعالى مطلقاً، وجعل إخفاء ما يؤتاه الفقير منها خيراً من إظهاره لأن بعض الفقراء يتأذى بالإظهار ويراه إهانة له، ولو كان جميع الفقراء أو كثيرهم يتأذون بالإظهار لحرمة الله تعالى وأوجب الإخفاء إيجاباً. فلما ذم الله تعالى النجوى وبيّن أنه لا خير في كثير منها وكان مما قد يترتب على ذلك أن لا يتناجى المتعاونون على الخير فيما بينهم في أمر بعضهم بعضاً بالصدقة الخفية على المستحقين لها من أهل الحياء والكرامة الذين يحسبهم الجاهل بأمرهم أغنياء من التعفف، استثنى الحكيم الخبير هذا النوع من النجوى حتى لا يتحاماه المتورعون خوفاً أن يدخل فيما لا خير فيه.

وأما المعروف فقد يخفى وجه استثنائه وهو في اللغة ضد المنكر أي ما تعرفه وتقره النفوس وتتلقاه بالقبول، لموافقته للمصالح وانطباقه على الطباع والعقول، قال بعض أهل الفراسة من العرب: إني لأعرف في عيني الرجل إذا عرف، وأعرف في عينيه إذ أنكر، وأعرف فيهما إذا لم يعرف ولم ينكر، الخ ولما كان الشرع مهذباً للنفوس ومرشداً للعقول، ومقوماً لما مال وأناد من أحكام الفطرة البشرية بسوء اجتهاد الناس، صار أعرف المعروف ما أرشد إليه أو أقره واستحسنه، وأنكر المنكر ما نهى عنه وذمه وكرهه، فالذي يؤمر بالمعروف على مسمع من الناس يستاء في الغالب من الأمر، ولا سيما إذا كان من أقرانه حقيقة أو ادعاء، لأنه يرى في أمره إياه استعلاء عليه بالعلم والفضل، واتهاماً له بالتقصير أو الجهل، وإشرافاً عليه بالتعليم والتهذيب، من أجل هذا كانت النجوى به أبعد عن الإيذاء، وأقرب إلى القبول والإمضاء، وكان من هداية اللطيف الخبير أن يدخله في هذا الاستثناء، ليكف عنه محبو الاستعلاء، ولا يتأثم به من يعرفون فائدة الإخفاء.

وأما الإصلاح بين الناس فهو أيضاً من الخير الذي قد يترتب على إظهاره والتحدث به في الملا شر كبير، وضرر مستطير، فينقلب الإصلاح المطلوب إفساداً، وهذا مما لا يكاد يخفى على أحد عاش بين الناس واختبر أحوالهم فيما يكون بينهم من الخصام والشقاق والتنازع والصلح والتراضي بسعي محبي الإصلاح. فإن منهم من إذا علم أن ما يُطالب به من الصلح كان بأمر زيد من الناس، لا يستجيب ولا يقبل، ومنهم من يصدده عن الرضا بذلك ذكره بين الناس وعلمهم بأنه كان بسعي وتواطؤ، ومنهم من يشترط أن يكون خصمه هو الذي طلب مصالحته، ومنهم من يشترط أن يظن ذلك، والجهر بالحديث في ذلك قد يبطل ذلك. فالإصلاح بين الناس يحتاج فيه

إلى الكتمان وأن يكون الأمر به والسعي إليه بين من يتعاونون عليه بالنجوى فيما بينهم .

لو أطلق القول في الكتاب بأن كثيراً من النجوى لا خير فيه ولم يستثن من ذلك شيء لذهب اجتهاد كثير من المتورعين إلى أن هذه الأمور من ذلك الكثير فيتركون النجوى بها خوفاً من الوقوع فيما لا خير فيه، وحينئذ إما أن يرجحوا الجهر بالأمر بها فيفوت الغرض المقصود منها، ولو في بعض دون بعض، وإما أن يرجحوا ترك الأمر بها البتة، لثلا يترتب على النفع المقصود من الصدقة الضرر، وتأخذ من يؤمر بالمعروف العزة بالإثم، ويتحول إصلاح ذات البين إلى إفساد، فهذا ما ظهر لي الآن في المسألة .

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ آتِيغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ بغى الشيء طلبه بالفعل وابتغاه أبلغ من بغاه في الدلالة على الطلب لأنه يدل على الاجتهاد فيه والاعتماد له، وإنما تنال مرضاة الله تعالى بالشيء إذا فعل على الوجه الذي يحصل به الخير ويتم به النفع الذي شرع لأجله، ويكون الفاعل له مظهراً لرحمته تعالى وحكمته، مع تذكر هذا عند العمل والشعور به، وبهذا القيد يكون المؤمن أرقى من الفيلسوف في عمله، وأبعد عن الغرور والدعوى فيه، وأرسخ قدماً في الإخلاص، وتحري نفع الناس، والثبات على ذلك وعدم مزاحمة الأهواء الشخصية له وترجيحها عليه، ذلك بأن الفلاسفة - وأخص منهم فلاسفة هذا الزمان - يقولون إن الخير والفضيلة والكمال في الإنسانية هو أن يفعل الإنسان الخير لأنه خير نافع للحياة الاجتماعية التي هو منها، والإيمان يهدينا إلى هذا وإلى ما هو أعلى منه وأشرف، وهو أن نشعر أنفسنا عند عمله أننا مظاهر لرحمة الله تعالى ورافته بعباده، ومجالي لحكمته في إصلاح خلقه، وأن لنا بذلك قرباً معنوياً من ربنا، وإننا نلنا به مرضاته عنا، وصرنا به أهلاً للجزاء الأوفى . في حياة أشرف من هذه الحياة وأرقى، وإن هذا الجزاء هو المعبر عنه بالأجر العظيم، وناهيك بما يشهد الله تعالى بعظمته في كتابه الحكيم، وليس هو من قبل جزاء الملوك والكبراء لمن يحسن خدمتهم، وينال مرضاتهم، بل هو أثر فطري طبيعي لارتقاء النفس بتلك الأعمال الصالحة، التي لا يقصد بها رياء ولا سمعة، إلى ما يزيد الله صاحبها بفضله وكرمه .

إن المؤمن الفقيه في دينه، الذي هو على بصيرة منه، يعمل الخير على هذا الوجه، حتى ترتقي روحه ارتقاء تصل به إلى ذلك الفضل، وأما صاحب تلك النظرية الفلسفية فقلما يعمل بها، وإن عمل بها أحياناً فقلما يكون مخلصاً في عمله، وإذا تعارض هواه وشهوته مع خير غيره ومنفعته، فإنه يؤثر نفسه ولو بالباطل، على غيره من أصحاب الحق، فإذا كان مما وصف الله تعالى به المؤمنين أنهم يؤثرون على

أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، فهؤلاء الفلاسفة ومقلداتهم يؤثرون أنفسهم على غيرهم ولو عن ظهر غنى، ثم إنهم يميلون في تأويل الخير والنفع مع الهوى، وقد جرى لي حديث مع بعض كبراء المصريين في تحديد معنى الفضيلة فكان يتكلم بلسان الفلسفة، وأتكلم بلسان الإسلام الجامع بين الدين والحكمة، فلما حددها بما ينفع الهيئة الاجتماعية، قلت إذا كان هذا هو المعنى فما هو الباعث للنفوس على العمل به؟ قال هو اعتقاد كل فرد أن نفع الهيئة الاجتماعية نفع له فإذا صلحت عاش فيها سعيداً، وإذا فسدت لحقه شيء من فسادها فكان به شقيماً.

قلت: معنى الفضيلة إذا يطلب الإنسان نفع نفسه مع ملاحظة نفع الهيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، فتختلف الأعمال التي تندرج في مفهومها الكلي باختلاف آراء أفراد الناس فيما ينفع الهيئة الاجتماعية وفيما هو أرجح من المنافع عند تعارضها. مثال ذلك إذا قدرت أن تسرق مال رجل أو تخونه فيه إذا استودعك إياه ففعلت ذلك لاعتقادك أنك تقدر على ما لا يقدر صاحب المال عليه من نفع الهيئة الاجتماعية أو تنفقه فيما هو أنفع لها تكون بهذه السرقة وهذه الخيانة معتصماً بعروة الفضيلة. قال نعم. قلت: وإذا قدر رجل على أن يخون آخر في عرضه ويزني بامرأته معتقداً أنه لا ضرر في ذلك على الهيئة الاجتماعية لأنه في الخفاء فلا يثير نزاعاً ولا خصاماً فلا ينافي الفضيلة، أو أنه ربما ينفع الهيئة الاجتماعية بإيلادها ولدأ يرث من ذكائه ما يكون فيه خيراً ممن تلدهم تلك المرأة من زوجها الشرعي، أو بما هو أوضح من هذا عنده كأن تكون تلك المرأة لا تلد من ذلك الرجل - فهل يكون هذا العمل من مقومات الفضيلة المحدودة بما ذكرتم؟ قال: نعم كل من هذا وذاك يعد من الفضيلة في الواقع ونفس الأمر إذا كان اعتقاد الفاعل بنفعه للهيئة الاجتماعية صحيحاً، وإن كان القانون لا يجيز الحكم له بحسب اعتقاده إذا ظهر الأمر ورفع إلى القاضي!!

أقول: وقس على السرقة والخيانة والفاحشة جميع الرذائل حتى القتل فإنها يمكن أن تعد من الفضائل على ذلك التعريف إذا ظن فاعلها أنه ينفع الهيئة الاجتماعية كأن يقتل من يرى هو في سياسته أو اعتقاده أو عمله ضرراً وإن كان المقتول يرى ذلك نافعاً، فهذا المذهب الجديد في الفلسفة العملية هو شر مذهب أخرج للناس، فإن الرذائل فيه قد تسمى عقائل الفضائل، والمفاسد تعد فيه من أنفع المصالح، والحاكم في ذلك هو الهوى. ولولا افتتان ضعفاء النفوس ببعض من يقولون به لما استحق أن يحكى. وكان للفلاسفة الأولين مذاهب في الفضيلة معقولة، وآراء صحيحة، وقد أنطقهم الله تعالى بكثير من الحكم، ولكن ثمرات عقولهم لم تكن دانية القطوف، يجنيها القوي والضعيف، ولم يكن لها ما لهداية الوحي من السلطان على القلوب والأرواح، والتأثير السريع في إصلاح شؤون الاجتماع، فمن ثم كان الدين أنفع من

الفلسفة للناس وليس عندي شيء عن الأستاذ الإمام في تفسير هذه الآية إلا ما أسندته إليه في أول الكلام عليها، وقوله في تفسير ابتغاء مرضاة الله إنها إنما تطلب بالإخلاص، وعدم إرادة السمعة والرياء كما يفعل المتفاحرون من الأغنياء: تصدقنا أعطينا منحنا عملنا وعملنا - فهؤلاء إنما يبتغون الربح بما يبذلون أو يعملون لا مرضاة الله تعالى، ولذلك يشق عليهم أن يكون خفياً، وأن يخلصوا في الحديث عنه نجياً، لأن الاستفادة منه بجذب القلوب إليهم، وتسخير الناس لخدمتهم، ورفعهم لمكانتهم، إنما تكون بإظهاره لهم، ليتعلق الرجاء فيهم. اهـ ببسط وإيضاح^(١).

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ الخ.

قال الأستاذ الإمام: لما بين الله تعالى في الآية التي قبل هذه وعده بالجزاء الحسن للذين يتناجون بالخير، ويبتغون نفع الناس مرضاة الله عز وجل، أراد أن يبين في هذه الآية وعيده لأولئك الذين يتناجون بالشر، ويبيتون ما يكيدون به للناس، فهو يقول إن أولئك القوم مشاققون للرسول إذ كانوا يفعلون ما يفعلون بعد أن ظهرت لهم الهداية على لسانه ﷺ، وقامت عليهم الحجة بحقيقة ما جاء به، وأما من لم تتبين لهم الهداية فلا يستحقون هذا الوعيد، وهم متفاوتون فمن نظر منهم في الدليل فلم يظهر له الحق وبقي متوجهاً إلى طلبه بتكرار النظر والاستدلال مع الإخلاص فهو معذور غير مؤاخذ كالذي لم تبلغه الدعوة، وعليه جمهور الأشاعرة. والمشاققة بعد تبين الهدى إنما تكون عناداً وعصية أو اتباعاً لشهوة تفوت بهذه الهداية اهـ.

أقول: المشاققة المعادة مشتقة من شق العصا، أو هي مفاعلة من الشق كأن كل واحد من المتعادين يكون في شق غير الذي فيه الآخر كما قالوا. والكلام جاء بصيغة العموم وهو يصدق على (طعمة) كما ذكر في قصته وعلى قليل من الناس منهم بعض علماء اليهود في عصر النبي (ص) وإنما قلنا إنه يصدق على قليل من الناس لأن أكثر الناس فطروا على ترجيح الهدى على الضلال والحق على الباطل والخير على الشر إذا تبين لهم ذلك وعرفوه وناهيك بمن دخل فيه وعمل به ورأى الفرق بينه وبين ما كان عليه هو وقومه (كطعمة) ولا يشترط في هذا الترجيح الفطري والعمل به أن يكون قد تبين بالبرهان اليقيني المنطقي الذي يقبل النقض بل يكفي أن يظهر للمرء أن هذا هو الهدى أو أنه أهدى من مقابله إذا كان هناك مقابل. وسبب هذا ومنشؤه أن الإنسان فطر على حب نفسه وحب الخير والسعادة لها والسعي إلى ذلك واتقاء ما ينافيه ويحول دونه لذلك كانت شريعة الإسلام التي هي دين الفطرة مبنية على قاعدة درء

(١) أوجز الأستاذ الإمام في تفسير هذه الآيات وما بعدها وبعض ما قبلها لأنها كانت دروس آخر السنة، بل آخر دروس التفسير كما سيأتي.

المفاسد وجلب المصالح فكل ما حرم فيها على الناس فهو ضارّ بهم وكل ما فرض عليهم أو استحب لهم فيها فهو نافع لهم، ولهذا كان غير معقول أن يتركها أحد بعد أن يعرفها وتبين له وكان إن وقع لا بد له من سبب، وهو ما أشار إليه القرآن الحكيم في قوله تعالى: ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه﴾ [البقرة: ١٣٠]؟ أي لا أحد يرغب عنها إلا من احتقر نفسه وأزراها بالسفه والجهالة. ونحن نبين أصناف الناس في اتباع الهدى وتركه وسبب ذلك فنقول.

الصنف الأول: من تبين له الهدى بالبرهان الصحيح، ووصل فيه إلى حق اليقين، وهذا لا يمكن أن يرجع عنه اعتقاداً، ويندر جداً أن يرجع عنه عملاً، وللأستاذ الإمام كلمة كبيرة في هذا المقام لا يقولها إلا مثلة من الأعلام، وهي «الرجوع عن الحق بعد اليقين فيه كاليقين في الحق كلاهما قليل في الناس» وهو يعني الرجوع بالعمل إذ الإنسان يملك من عمله ما لا يملك من اعتقاده فمن كان موقناً بأن المخلوق لا يكون إلهاً ولا شريكاً لله يؤثر في إرادته ويحمله على فعل ما لم يكن ليفعله لو لاه - لا يستطيع بعد اليقين الحقيقي في ذلك أن يعتقد أن المسيح أو غيره ممن عبد ومما عبد من دون الله أو مع الله آلهة أو شركاء لله، ولكنه يستطيع ويدخل في إمكانه أن يدعوها من دون الله أو مع الله، وإن يعبدها بغير الدعاء أيضاً كالتمسح بها والتعظيم الذي يعده أهلها من شعائر العبادات، لا من عموم العبادات، وهو وإن كان يستطيع ما أشرنا إليه من عباداتها لا يفعله، أي لا يرجع عن الحق بالعمل، إلا أن يكون لما أشرنا إليه من السبب، وسنبينه بعد.

الصنف الثاني: من تبين لهم الهدى بالدلائل المعتادة التي يرجح بها بعض الأشياء على بعض بحسب أفهامهم وعقولهم، لا بالبرهان المنطقي المؤلف من اليقينيّات البديهية أو المنتهية إليها، وهؤلاء لا يرجعون عن الهدى إلى الضلال وهم يعلمون أنه الهدى بهذا النوع من العلم الذي أشرنا إليه إذ يكفي أنهم معتقدون به أنهم على الحق والخير والصلاح، فلا يشاقون من جاءهم بذلك ولا يتبعون غير سبيل أهله إلا لسبب يقل وقوعه كما سيأتي.

الصنف الثالث: من اتبع الهدى تقليداً لمن يثق به من الناس كأبائه وخاصة أهله ورؤساء قومه وهذا لا يدخل فيمن تبين لهم الحق والهدى لأنه لم يتبين لهم شيء ولذلك يتركون الهدى إلى كل ما يقرهم عليه رؤساؤهم من البدع والضلالات كما هو مشاهد في جميع الملل والأديان.

الصنف الرابع: من لم يتبع الهدى لأنه نشأ على تقليد أهل الضلال، فلما دعي إلى الهدى لم ينظر في دعوة النبي الذي دعي إلى دينه، ولا تأمل في دليله، لأنه

صدق الرؤساء الذين قلدتهم بأنه ليس أهلاً للاستدلال وأن الله حرم عليه وعلى أمثاله النظر في الأدلة والبيانات، وفرض عليهم أن يقلدوا أهل الاجتهاد، ومن ينقل إليهم مذاهبهم من العلماء، فمن قلد عالماً، لقي الله سالماً، ومن نظر واستدل، زل وضل، وهذا ما كان عليه جمهور أهل الكتاب في زمن بعثة نبينا (ص) وكذلك غيرهم من أصحاب الأديان المدونة كالمجوس، وأمثال هؤلاء إذا ترك رؤسائهم دينهم أو مذهبهم يتبعونهم في الغالب، ولا سيما إذا دخلوا في مذهب أو دين جديد ليس بينهم وبين أهله عداوات دينية ولا سياسية تنفرهم منهم تنفيراً طبيعياً، ولذلك دعا النبي (ص) ملوكهم ورؤسائهم إلى الإسلام وكتب لكل رئيس أن عليه إثم قومه أو مرؤوسيه إذا هو تولى عن الإيمان، ولم يجب دعوة الإسلام.

الصنف الخامس: كالذي قبله في التقليد لأهل الضلال تعظيماً لجمهور قومه ومن نشأ على احترامهم من آبائه وأجداده، واستبعاداً لكونهم كانوا متفقين على اتباع الضلال، وأن يكون هذا الداعي قد عرف الهدى من دونهم، أو أوحى إليه ولم يوح إليهم، وهذا ما كانت عليه عامة العرب عند ظهور الإسلام، والآيات المبينة لحالهم هذه كثيرة ليس هذا محل سردها، وإنما الفرق بينهم وبين مقلدة أهل الكتاب والأديان المدونة ذات الكتب والهيكل والرؤساء الروحانيين، أن تقليد هؤلاء العرب أضعف، وجذبهم إلى النظر والاستدلال أسهل، وكذلك كان، وهو من أسباب ظهور الإسلام فيهم دون سائر الناس.

الصنف السادس: علماء الأديان الجدليون المغرورون بما عندهم من العلم الناقص بها، الذين دعوا إلى الهدى فلم يتولوا عنه اتباعاً لرؤساء فوقهم، ولم ينظروا فيه بالاستقلال والإخلاص، بل عرضوا احتقاراً له لأنه غير ما جروا عليه ووثقوا به، وجعلوه مناط عظمتهم، وحسبوه منتهى سعادتهم، وهم في الحقيقة مقلدون كعامتهم، ولكن عندهم من الصوارف عن قبول الهدى ما ليس عند العامة من معرفة عظيمة أسلافهم الذين ينتمون إليهم وما ينسب إليهم من العلم والصلاح والفضائل والكرامات، ومن الأدلة الجدلية على حقية ما هم عليه.

الصنف السابع: الذين بلغتهم دعوة الهدى على غير وجهها الصحيح المحرك للنظر فلم ينظروا فيها ولم يبالوا بها لأنهم رأوها بديهية البطلان، ومن هؤلاء أكثر كفار هذا الزمان الذين لا يبلغهم عن الإسلام إلا أنه دين من جملة الأديان الكثيرة المخترعة فيروفي أهله من العيوب والأباطيل ما هو كذا وكذا - كما اخترع وافترى رؤساء النصرانية وغيرهم على الإسلام ولا سيما ما كتبوه قبل تأليب الشعوب الأوربية على الحرب الشهيرة بالصليبية. فهؤلاء لا يبحثون عن حقيقة الإسلام كما أن المسلمين لا يبحثون عن دين المورمون مثلاً.

الصنف الثامن: من بلغتهم دعوة الهدى على وجهها أو غير وجهها فنظروا فيها بالإخلاص ولم تظهر لهم حقيقتها ولا تبينت لهم هدايتها، فتركوها وتركوا إعادة النظر فيها.

الصنف التاسع: هم أهل الاستقلال الذين نظروا في الدعوة كمن سبقهم ولا يتركون النظر والاستدلال إذا لم يظهر لهم الحق من أول وهلة بل يعودون إليه ويدأبون طول عمرهم عليه وهم الذين نقل الأستاذ الإمام عن محققي الأشاعرة القول بنجاتهم لعذرهم.

الصنف العاشر: من لم تبلغهم دعوة الحق والهدى ألبتة، وهم الذين يعبر عنهم بعضهم بأهل الفترة، ومذهب الأشاعرة أنهم معذورون وناجون.

هذه هي أصناف الناس في الهدى والضلال، بحسب ما خطر للفكر القاصر الآن، ولا يصدق على صنف منها أنه تبين له الهدى إلا الأول والثاني، فمن يشاقق الرسول من أفرادهما في حياته، أو يعادي سنته من بعده، ﴿وَيَسَّجِعْ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الذين هم أهل الهدى، وإنما سبيلهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فهو الذي يقول الله تعالى فيه: ﴿نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ وهو الذي يصدق عليه قوله تعالى في سورة أخرى: ﴿أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله؟ أفلا تذكرون!﴾ [الجاثية: ٢٣] وهم أجدر الناس بدخول جهنم وصلبها والاحتراق بها وسائر أنواع عذابها لأنهم استحبوا العمى على الهدى، وعاندوا الحق واتبعوا الهوى.

وأما سائر الأصناف فيولي الله كلا منهم ما تولى أيضاً كما هي سنته في الإنسان الذي خلقه مريداً مختاراً حاكماً على نفسه وعلى الطبيعة المحيطة به بحيث يتصرف فيهما التصرف الذي يراه خيراً له ولذلك غير في أطوار كثيرة أحوال معيشتة وأساليب تربيته وسخر قوى الطبيعة العاتية لمنافعه ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ [الجاثية: ١٣] فهو مربى نفسه ومربي الطبيعة التي ألهاها بعض أصنافه جهلاً منهم بأنفسهم وهو لا يتصرف فوقه في هذه الأرض إلا رب السموات ورب الأرض ورب العرش العظيم. أقول هذا نسفاً لأساس جبرية الفلسفة الأوربية الحاضرة بعد نسف أساس جبرية الفلسفة الغابرة، هؤلاء الذين يظنون أن ما يسمونه الأفعال المنعكسة تعمل في الإنسان عملها، وأنه لا عمل له بها، والصواب أنه حاكم عليها كحكمها عليه فإن ترك لها الحكم استبدت وإن أراد أن يتصرف فيه وفيها فعل.

قلت: إن من سنته تعالى في الإنسان أن يولي كلا من تلك الأصناف ما تولى ولكنه لا يصلي كلا منهم جهنم التي ساء مصيرها، لأن إصلاء جهنم هو تابع لما

يتولاه الإنسان من الضلالة في اعتقاده، وناهيك به إذا تولاهما بعد أن ظهرت الهداية له، وذلك أن الجزاء أثر طبيعي لما تكون عليه النفس في الدنيا من الطهارة والزكاء والكمال بحسب تزكية صاحبها لها أو من ضد ذلك بحسب تدسيته لها، ويدل على هذا وذاك قوله تعالى: «نوله ما تولى».

وإنني لا أتذكر أنني اطلعت على تفسير واضح لهذه الجملة الحكيمة العالية «نوله ما تولى» وإنما يفسرون اللفظ بمدلوله اللغوي كأن يقولوا نوجهه إلى حيث توجه، أو نجعله والياً لما اختار أن يتولاه، أو يزيدون على ذلك استدلال كل فرقة بالآية على مذهبها أو تحويلها إليه أعني مذاهبهم في الكسب والقدر والجبر، وتعلق الإرادة الإلهية أو عدم تعلقها بالشر، والذي أريد بيانه وتوجيه الأذهان إلى فهمه هو أن هذه الجملة مبينة لسنة الله تعالى في عمل الإنسان، ومقدار ما أعطيه من الإرادة والاستقلال، والعمل بالاختيار، فالوجهة التي يتولاهما في حياته، والغاية التي يقصدها من عمله، يوليه الله إياها ويوجهه إليها أي يكون بحسب سننه تعالى والياً لها، وسائراً على طريقها، فلا يجد من القدرة الإلهية ما يجبره على ترك ما اختار لنفسه، ولو شاء تعالى لهدى الناس أجمعين بخلقهم على حالة واحدة في الطاعة كالملائكة ولكنه شاء إن يخلقهم على ما نراهم عليه من تفاوت الاستعداد والإدراك وعمل كل فرد بحسب ما يرى أنه خير له وأنفع في عاجله أو آجله أو فيهما جميعاً الخ ما لا محل لشرحه هنا من طبائع البشر.

وذهب بعضهم إلى أن المراد من تولية الله لمثل هذا ما تولى هو ما يلزمها من عدم العناية والألطف، بناء على أن الله تعالى عناية خاصة ببعض عباده وراء ما تقتضيه سننه في الأسباب والمسببات، وجعل الجزاء في الدنيا والآخرة أثراً طبيعياً للأعمال، وما في ذلك من النظام والعدل العام، والظاهر أن المراد بالجملة ما ذكرنا من حقيقة معناها وحاصله أن من كان هذا شأنه فهو الجاني على نفسه لأن من سنة الله أن يكون حيث وضع نفسه واختار لها، وأن مصيره إلى النار وبئس القرار، نعم إن الله تعالى يختص برحمته من يشاء ويهب للذين أحسنوا الحسنى ويزيدهم من فضله، ولكن ليس هذا المقام مقام بيان سبب الحرمان من مثل هذا الاختصاص إذ ليس من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى مظنة له، فيصرح بنفسه عنه، وليت شعري أيقول الذين فسروا التولية بهذا النفي والحرمان من العناية والألطف: إن هذا الصنف وحده هو المحروم من ذلك. أم الحرمان شامل لغيره من أصناف الضالين؟ وهل يستلزم حرمانه من ذلك اليأس من هدايته ثانية أم لا؟ لا يمكنهم أن يقولوا في هذا الباب ما تقوم به الحجة ويسلم من الإيرادات التي لا تدفع. والصواب أنه لا مانع يمنع من عودة هذا الصنف من الضالين إلى الهدى لأن علمه بحقيقة ما كان عليه، وبطلان ما

صار إليه، لا يبرح يلومه ويوبخه على ما فعله، ولا يبعد أن يجيء يوم يكون فيه الفلج له.

أما السبب الذي يحمل من تبين له الهدى على تركه فهو لا بد أن يكون حالاً من الأحوال النفسانية القوية كالحسد والبغي، وحب الرياسة والكبر، والشهوة العالية على العقل، والعصبية للجنس. والقول الجامع فيه اتباع هوى النفس، وقد ثبت أن بعض أحبار اليهود قد تبين لهم صدق دعوة النبي (ص) فتولوا عنها حسداً له وللعرب أن يكون منهم خاتم النبيين، وإثارة لرياستهم في قومهم، على أن يكونوا مرؤوسين في غيرهم، وارتداد جبلة بن الأيهم عن الإسلام، لما رأى أنه يساوي بينه وبين من لطمه من السوق، وارتد أناس في أزمنة مختلفة عن دينهم لافتتانهم ببعض النساء من الكفار. وعلة ذلك كله أي علة تأثير هذه الأسباب في نفوس بعض الناس هي ضعف النفس ومرض الإرادة بجريان صاحبها من أول نشأته على هواه وعدم تربيتها على تحمل ما لا تحب في العاجل لأجل الخبر الآجل، وهذا هو مرادنا من إرجاع جميع الأسباب إلى اتباع الهوى وهو ما أشرنا إليه من قبل. وهو يرجع إلى ما قلنا من أن الإنسان مفطور عليه من ترجيح ما يرى أنه خير له وأنفع، وصاحب الهوى المتبع لا يتمثل له النفع الآجل، كما يستحوذ عليه النفع العاجل، لضعف نفسه ومهانتها وعجزها عن الوقوف في مهب الهوى من غير أن تميل معه.

وقد حكى أن الحجاج مد سماً عاماً للناس فجعلوا يأكلون وهو ينظر إليهم، فرأى فيهم أعرابياً يأكل بشره شديد فلما جاءت الحلوى ترك الطعام ووثب يريدتها، فأمر الحجاج سيافه أن ينادي: من أكل من هذه الحلوى قطعت عنقه بأمر الأمير - والحجاج يقول ويفعل - فصار الأعرابي ينظر إلى السياف نظرة وإلى الحلوى نظرة - كأنه يرجع بين حلاتها ومرارة الموت ولم يلبث أن ظهر له وجه الترجيح، فالتفت إلى الحجاج وقال له «أوصيك أولادي خيراً» وهجم على الحلوى وأنشأ يأكل والحجاج يضحك، وهو إنما أراد اختباره.

ومن مباحث الأصول في هذه الآية استدلال بعضهم بها على حجية الإجماع لأن مخالفة متبع غير سبيل المؤمنين وعبر بعضهم في بيان حجيته بأنه هو سبيل المؤمنين وقد علمت أن الإجماع الذي يعنونه هو اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد وفاة نبيها في أي عصر على أي أمر. والآية إنما نزلت في سبيل المؤمنين في عصره لا بعد عصره. وأتذكر إنني بينت عدم اتجاه الاستدلال بالآية على حجية الإجماع في المنار. وكذلك رده الأستاذ الإمام، والإمام الشوكاني في إرشاد الفحول. والآية التي تدل على الإجماع الصحيح هي قوله تعالى في هذه السورة ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] وقد تقدم تفسيرها وبحث الإجماع

فيها وزدته بياناً في المسألة الخامسة من المسائل التي جعلتها متممة لتفسيرها .

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾ إِنَّ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا ﴿١١٧﴾﴾ لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ﴿١١٨﴾ وَلَا ضِلَّتْ لَهُمْ وَلَا مِثْلَتْ لَهُمْ وَلَا مُرْتَبَةٌ لَأَأْتِيَنَّكُمْ أَعْدَابُ اللَّهِ وَأَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٩﴾﴾ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ﴿١٢٠﴾﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوبًا ﴿١٢١﴾﴾ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١٢٢﴾﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٣﴾﴾

بين الله لنا في الآية التي قبل هذه الآية أن جهنم هي مصير من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين، وكلا هذين الأمرين كان يكون في زمن الرسول ظاهراً جلياً بمثل ما فعل طعمة من ترك صحبة النبي والمؤمنين، وموالاته أعدائهم من المشركين، كما يظهر ذلك في عصره وغير عصره في كل من بلغته دعوته وتبين له الهدى فيها فتركها وعادى أهلها ووالى أعداءهم، فإن مشاققة ما جاء به الرسول (ص) مشاققة له . ولكن وراء ذلك أنواعاً من الكفر والضلال لا يصدق على كل واحد منها أنه مشاققة للرسول واتباع لغير سبيل المؤمنين، كما بينا ذلك في تفسير تلك الآية وقلنا: إن كل صنف من أصناف الضالين يوليه الله ما تولى ويوجهه إلى حيث توجه بكسبه واجتهاده لأن الله تعالى وكل أمر النوع الإنساني إلى نفسه، إلا أن يختص من شاء من الناس برحمة من لدنه . وبقي علينا أن نعرف ما يجوز أن يغفره الله تعالى للناس من أنواع ضلالهم وخطاياهم ومالا يغفره لهم ألبيته فإن هذا مما يحتاج إليه في هذا المقام فبينه تعالى بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وقد تقدم هذا النص بعينه في سياق آخر من هذه السورة ولم يمنع ذلك من إعادته هنا لأن القرآن ليس قانوناً ولا كتاباً فنياً فيذكر المسألة مرة واحدة يرجع إليها حافظها عند إرادة العمل بها وإنما هو كتاب هداية ومثاني يتلى لأجل الاعتبار والاستبصار تارة في الصلاة وتارة في غير الصلاة، وإنما ترجى الهداية والعبرة بإيراد المعاني التي يراد إيداعها في النفوس في كل سياق يوجه النفوس إليها أو يعدها ويهيؤها لقبولها، وإنما يتم ذلك بتكرار المقاصد الأساسية من تلك المعاني، ولا يمكن أن تتمكن دعوة عامة في النفوس إلا بالتكرار، ولذلك نرى أهل المذاهب الدينية والسياسية الذين عرفوا سنن الاجتماع وطبائع البشر وأخلاقهم يكررون مقاصدهم في خطبهم ومقالاتهم التي ينشرونها في صحفهم وكتبهم، بل قال بعض علماء الاجتماع:

إن نشر التجار للإعلانات التي يمدحون بها سلعهم وبضائعهم ويدلون الناس على الأماكن التي تباع فيها هو عمل بهذه القاعدة فإن الذهن إذا تكرر عليه مدح الشيء ولو من المتهم في مدحه لا بد أن يؤثر فيه .

وقال الأستاذ الإمام: تقدم صدر هذه الآية في هذه السورة وتتمتها هناك ﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً مبيناً﴾ وقد تقدمها هنالك إثبات ضلال أهل الكتاب وتحريفهم ودعوتهم إلى الإيمان بما أنزله الله على نبيه مصداقاً لما معهم، فقد بين لهم أن اتباع الرسول فيما جاء به والتسليم له درجات - فمنها ما تغلب النفوس على مخالفته نزوات الشهوة وثورات الغضب ثم يعود صاحبه ويتوب، فهذا مما قد تناله المغفرة، وأما التوحيد الذي هو أساس الدين فلا يغفر الميل عنه إلى ضرب من ضروب الشرك . والآيات التي قبل هذه الآية تفيد أن السياق هنا كالسياق هناك فأعادها لذلك المقصد وهو بيان أن مشاقة الرسول ومخالفته إنما تكون بالخروج عن التوحيد والوقوع في الشرك لأن التوحيد روح الدين وقوامه، فالمناسبة هنا تقتضي أن يعاد هذا المعنى، وهي إعادة تنادي البلاغة بطلبها ولا تعدّ من التكرار الذي قالوا إنه ينافي البلاغة، فإن هذا إنما يتحقق إذا كان المخاطبون وقد فهموا منك معنى تمام الفهم كما تريد ثم ذكرته لهم بعبارة لا تزيدهم فائدة ولا تأثيراً جديداً ولا تمكيناً للمعنى . وأما ما يفيد شيئاً من هذا الذي ذكرناه فهو الذي تقتضيه البلاغة اهـ .

أقول: إن هذا يقال على تقدير كون القرآن يوجه إلى كل فرد من أفراد المكلفين وأنهم جميعهم يسمعون أو يتلونه كله ويتذكرون عند كل سياق ما يناسبه فيغيره، وإذا أنت تذكرت أن الله تعالى يعلم أن الأمر لا يكون كذلك وأنه ربما يسمع هذا السياق الذي جاءت هذه الآية فيه من لم يكن سمع ذلك السياق الذي جاءت فيه الأخرى سواء كان ذلك في الصلاة أو غير الصلاة، فإنك تجزم بأنه لا محل لجعل هذه الآية من التكرار الذي يفرون منه، لأنه في هذه الحال يكون من قبيل ذكر الشاعر لمعنى من المعاني في قصيدتين يمدح في كل واحدة منهما رجلاً غير الذي يمدحه في الأخرى . وعلى هذا لا يتجه قول جمهور المفسرين الذين اطلعنا على كتبهم أن هذا التكرار للتأكيد - والتأكيد تكأنتهم في تعليل كل تكرار - وإنما نقول هذا على تقدير كون التكرار المحض منتقداً ومخلاً بالبلاغة وقد علمت أنه ليس كذلك بل هو ركن البلاغة الركين الذي لا يبلغ المتكلم مراده من النفس بدونه .

وأما معنى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ فهو ظاهر وتقدم في تفسير الآية السابقة ولا يصدنا ذلك أن نقول فيه شيئاً هنا نرجو أن يكون مفيداً: أكد الله للناس أنه لا يغفر لأحد شركه به ألبتة وأنه قد يغفر لمن يشاء من المدنين ما دون الشرك من الذنوب فلا يعذبهم عليه، وقد بينا في التفسير وفي بعض

مباحث المنار أن عقاب الله تعالى للمذنبين هو أثر طبيعي لذنوبهم، وما تحدثه من الصفات القبيحة من أنفسهم، فكما أن السكر يحدث في البدن أمراضاً يتعذب صاحبها بها في الدنيا يحدث هو وغيره من الشرور والخطايا أمراضاً في القلوب والأرواح يتعذب بها صاحبها في الآخرة. وكما أن قوة البدن وصحة المزاج تغلب بعض جراثيم الأمراض فلا يظهر لها تأثير مؤلم يعذب صاحبه كذلك قوة الروح بالتوحيد وصحة مزاجها بالإيمان والفضائل تغلب بعض المعاصي التي قد يلزم بها المؤمن بجهالة أو نسيان ثم يتوب منها من قريب. ولكن قوة البدن لا تدفع ما يعرض للقلب فيقطع نياطه أو للدماغ فيتلفه، وكذلك الشرك يشبه في إفساده للأرواح ما يصيب القلب أو الدماغ من سهم نافذ أو رصاصة قاتلة، فلا مطمع في النجاة من العقاب عليه.

ذلك بأن الشرك في نفسه هو منتهى فساد الأرواح وسفاهة الأنفس وضلال العقول فكل حق أو خير يقارنه لا يقوى على إضعاف شروره ومفاسده. والعروج إلى جوار الله تعالى بروح صاحبه، فإن روحه تكون في الآخرة على ما كانت في الدنيا متعلقة بشركاء يحولون بينها وبين الخلوص إليه عز وجل والله لا يقبل إلا ما كان خالصاً له، والمذنب قد يكون في إيمانه وسريته خالصاً لله عبداً له وحده فالعبد المملوك قد يعصي وقد يأبى فلا العصيان ولا الإباق يخرجانه عن كونه عبداً لسيد واحد، ولسيده أن يعاقبه وأن يعفو عنه، ولا يغفر له أن يجعل نفسه عبداً لغيره لا قناً ولا مبعضاً «ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً مسلماً لرجل هل يستويان مثلاً؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون» بل هم يجهلون أن شركاءهم الذين استكبروا امتيازهم عليهم بعلم أو عمل غير معتاد كبعض الأنبياء والأولياء والملوك، كل هؤلاء عبيد أمثالهم لا ينبغي أن يكون لهم شركة ما في مقام العبادة لا بدعاء ولا نداء، وكذلك ما استكبروا خلقه أو نفعه أو ضره كالكواكب والنار وبعض الأنهار والحيوانات. ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم﴾ «أولئك الذين يدعون» أي يدعونهم ويتوسلون بهم هم «يبتغون إلى ربهم الوسيلة» التي تقربهم إليه زلفى وهي التوحيد والإخلاص والعمل الصالح «أيهم أقرب» أي أقربهم وأعلاهم منزلة كالملائكة والمسيح يبتغي هذه الوسيلة إليه عز وجل «ويرجون رحمته ويخافون عذابه» وإن عرفهم به أشدهم خوفاً منه ورجاء في فضله ورحمته. ولكن أكثر الناس لا يعلمون ذلك كما قال عز وجل فتجد الملايين منهم يدعون المسيح ويوجهون كل عبادتهم إليه وحده تارة، ويذكرون اسم الله مع اسمه تارة أخرى، وتجد ملايين من دونهم يدعون وينادون من دون المسيح من الأولياء، ويصمدون إلى قبورهم أو إلى الصور والتماثيل التي اتخذها قدماء المفتونين بهم تذكراً لهم، وإنني أكتب هذا في ضواحي مدينة (دهلي من أعظم مدن الهند) وأنا أرى أصنافاً من هؤلاء المشركين يجولون أمامي في

مصالحهم ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾ [الزخرف: ٩] وإنما هؤلاء المعبودات أو الأولياء، وسائط بيننا وبينه وشفعاء ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ [يونس: ١٨] ولكن الله تعالى لا يقبل العبادة إلا خالصة لوجهه من كل شائبة ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق 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 فيما هم فيه يختلفون * إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾ [الزمر: ٣].

ومن الناس من يسمون أنفسهم موحدين، وهم يفعلون مثلماً يفعل جميع المشركين، ولكنهم يفسدون في اللغة كما يفسدون في الدين، فلا يسمون أعمالهم هذه عبادة، وقد يسمونها توسلاً وشفاعة، ولا يسمون من يدعونهم من دون الله أو مع الله شركاء، ولكن لا يابون أن يسموهم أولياء وشفعاء، وإنما الحساب والجزاء على الحقائق لا على الأسماء، ولو لم يكن منهم إلا دعاء غير الله ونداؤه لقضاء الحاجات، وتفريج الكربات، لكفى ذلك عبادة له هو وشركاً بالله عز وجل، فقد قال النبي ﷺ «الدعاء هو العبادة»^(١) رواه أبو داود والترمذي وقال: حسن صحيح وفي رواية ضعيفة «الدعاء مخ العبادة»^(٢) والأولى تفيد حصر العبادة الحقيقية في الدعاء، وهو حصر على سبيل المبالغة كأن ما عدا الدعاء لا يعد عبادة بالنسبة إليه. وقد قالوا إن هذا الحديث من قبيل حديث «الحج عرفة»^(٣) أي هو الركن الأهم الذي لا يعتد بغيره عند تركه، ومن تأمل تعبير الكتاب العزيز عن العبادة بالدعاء في أكثر الآيات الواردة في ذلك وهي كثيرة جداً يعلم كما يعلم من اختبار أحوال البشر في عباداتهم أن الدعاء هو العبادة الحقيقية الفطرية التي يثيرها الاعتقاد الراسخ من أعماق النفس ولا سيما عند الشدة، وأن ما عدا الدعاء من العبادات في جميع الأديان فكله أو جلّه تعليمي تكليفي يفعل بالتكلف وبالقدوة وقد يكون في الغالب خالياً من الشعور الذي به يكون القول أو العمل عبادة وهو الشعور بالسلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب العادية. حتى أن الأدعية التعليمية في جميع الأديان قد تكون خالية من معنى العبادة وروحها الذي ذكرناه سواء دعي بها الله وحده أو دعي بها غيره معه أو وحده، ولا سيما الأدعية الراتبية في الصلوات الموقوتة أو في غير الصلوات، فإن الحافظ لها يحرك بها لسانه

(١) أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٢، باب ١٦، وابن ماجه في الدعاء باب ١، وأحمد في المسند ٤/ ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٦.

(٢) أخرجه الترمذي في الدعاء باب ١.

(٣) روي الحديث بلفظ: «الحج عرفة». أخرجه الترمذي في تفسير سورة ٢، باب ٢٢، وأبو داود في المناسك باب ٦٨، وابن ماجه في المناسك باب ٥٧، والدارمي في المناسك باب ٥٤.

في الوقت المعين وقلبه مشغول بشيء آخر، إنما العبادة جَدَّ العبادة في الدعاء الذي يفيض على اللسان من سويداء القلب وقرارة النفس، عند وقوع الخطب، وشدة الكرب، والشعور بشدة الحاجة إلى الشيء، واستعصاء الوسائل إليه، وتقطع الأسباب دونه، ذلك الدعاء الذي تسمعه من أصحاب الحاجات، وذوي الكربات، وعند حدوث الملمات، وفي هياكل العبادات، ولدى قبور الأموات، ذلك الدعاء الخالص الذي يغشاه جلال الإخلاص، ويمثل كل حرف من حروفه معنى الخشوع التام، وناهيك بما يفجره هذا الخشوع، من ينابيع الدموع، ذلك الدعاء الذي يستغله سدنة الهياكل، ويتثمره خدمة المقابر، ويضن به ويدافع عنه رؤساء الأديان، لأنه أشد أركان رياستهم على العوام، ومنهم من يضمن به، لأنه لا يرى للجماهير الجاهلين غنى عنه، ولا يرى في حيز الإمكان استبدال التوحيد به، على أن الموحدين أعلى إخلاصاً، وأشد حباً لله وخشوعاً، ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله﴾^(١) [البقرة: ١٦٥].

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ أي ومن يشرك بالله أحداً أو شيئاً فيدعوه معه، ويذكر اسمه مع اسمه، أو يدعوه من دونه، ملاحظاً في دعائه أنه يقربه إليه زلفى، أو غير ملاحظ ذلك ولا متذكر له، وإن كان بحيث لو ذكر به لذكره، وهذا النوع من الشرك في العبادة الذي يتجلى في الدعاء هو أقواها لأن الاعتقاد فيه يكون وجدانياً حاكماً على النفس مستعبداً لها، ودونه الشرك المبني على الفكر والنظر الذي يحتاج صاحبه بالشبهات المشهورة المنتزعة من تشبيه الخالق بالمخلوقين، وقياسه على الملوك الظالمين، كقولهم: إن الإنسان المذنب الخاطيء والضعيف المقصر، لا يليق به أن يخاطب الإله العظيم كفاحاً، ولا أن يدعوه مباشرة، بل عليه أن يتخذ له ولياً يكون واسطة بينه وبينه، كما يتخذ آحاد الرعية الوسائط إلى الملوك والأمراء من المقربين إليهم، وقد يكون صاحب هذه العقيدة النظرية مقلداً فيها بالرأي والقول - الذي يسميه حجة ودليلاً - سليم الوجدان من تأثيرها لعدم التقليد فيها بتكرار العمل فهو لا يلابسه إلا قليلاً، وكذلك من يشرك في ربوبية الله تعالى باتخاذ بعض المخلوقين شارعين يحلون له ما يرون تحليله، ويحرمون عليه ما يرون تحريمه، فيتبعهم في ذلك - من يشرك بالله أي نوع من أنواع الشرك.

﴿فَقَدْ ضَلَّ﴾ عن القصد وتنكب سبيل الرشده، : ﴿ضَلَّالًا بَعِيدًا﴾ عن صراط الهداية، موغلاً في مهامه الغواية، لأنه ضلال يفسد العقل ويدسي النفس، فيخضع صاحبه ويستخذي لعبد مثله، ويخشع ويضرع أمام مخلوق يحاكيه أو يزيد عليه في

(١) راجع تفسير هذه الآية وما بعدها في الجزء الثاني من التفسير.

عجزه، فيطيع من لا يطاع، ويرجو ولا موضع للرجاء، ويخاف ولا موطن للخوف، ويكون عبداً للأوهام، عرضة للخرافات، لا استقلال لعقله في إدراكه، ولا لإرادته في عمله، بل يكون عقله ورأيه وإرادته في تصرف بعض المخلوقات التي لا تملك له ولا لأنفسها نفعاً ولا ضرراً، ولا هداية ولا غواية «قل إني لا أملك لكم ضرراً ولا نفعاً، ولا غواية» ولا رشداً، قل إني لن يجيرني من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحداً، إلا بلاغاً من الله ورسالاته، فهذا أعلى وأعظم ما أعطاه الله تعالى للمصطفين الأخيار من عباده، وميزهم به على سائر عباده، وهو تبليغ رسالته، والدعوة إلى دينه، من غير أن يكونوا مسيطرين ولا جبارين، ولا آلهة أو أرباباً معبودين، ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ [الكهف: ١١٠].

فعلم من هذا ومما بيناه من قبل في مثل هذا البحث أن سبب عدم مغفرة الله للشرك مع جواز غفران غيره يؤخذ من قاعدتين: إحداهما: إن الجزاء في الآخرة هو سلامة الأرواح وسعادتها أو هلاكها وشقاوتها، هو تابع لما تكون عليه في الدنيا من سلامة الفطرة وصحة العقيدة، ودرجة الفضيلة التي يلازمها فعل الخيرات، وعمل الصالحات، أو فساد الفطرة، وخطأ العقيدة، والتدنس بالرديلة الثانية: أن لما يكون الناس عليه من الأمرين درجات ودركات، أسفلها وأخسها الشرك، وأعلاها كمال التوحيد، ولكل منهما صفات وأعمال تناسبها، فلو جاز أن يغفر الشرك فتكون روح صاحبه مع أرواح النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، تجول مع الملائكة المقربين في عليين، لكان ذلك نقضاً أو تبديلاً لسنة الله تعالى في خلق الناس التي ترتب عليها أن يكون منهم شقي وسعيد، فريق في الجنة وفريق في السعير، بعضهم فوق بعض بطبعه وصفاته الروحية كما يكون الأخف من الغازات والمائعات فوق الأثقل بطبعه، سنة الله التي لا تبدل لها ولا تغيير.

ثم بين تعالى بعض أحوال المشركين فقال: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا إِنثًا﴾ أي إنهم لا يدعون من دون الله لقضاء حاجتهم وتفريج كربهم، إلا إنثاً كالكالات والعزى ومناة، وكان لكل قبيلة صنم يسمونه أنثى بني فلان، أو المراد أسماء معبودات وآلهة ليس لها من حقيقة معنى الألوهية شيء كما قال في سورة أخرى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ [الأعراف: ٧١] أي أسماء مؤنثة في الغالب، أو المراد معبودات ضعيفة أو عاجزة كالإناث لا تدافع عدواً ولا تدرك ثأراً. كما وصفها في موضع آخر بأنها لا تملك لهم ضرراً ولا نفعاً، وكانت العرب تصف الضعيف بالأنوثة لما ذكرنا من ضعف المرأة بل ضعف إناث الحيوان عن الذكور حتى قالوا للحديد اللين أنيث، ورجع الراغب وغيره أن

وجه تسمية معبوداتهم إناثاً هو كونها جمادات منفعة لا فعل لها كالحيوان الذي هو فاعل منفعل كما وصفت في غير هذا الموضع بكونها لا تسمع ولا تبصر وليس لها أيد تبطش بها ولا أرجل تمشي بها. كأنه يذكرهم بهذا النوع من الأدلة على بطلان ألوهيتها بما ارتكبه من العار والخزي بعبادة ما كان هذا وصفه. وقد استبعد الأستاذ الإمام تفسير الإناث بالأصنام المذكورة كما استبعد تفسيره بالملائكة لأنهم سموهم بنات الله، وقال: إن كثيراً من المفسرين قالوا إن المراد بالإناث هنا الموتى لأن العرب تطلق عليهم لفظ الإناث لضعفهم أو يقال لعجزهم - ومع ذلك كانوا يعظمون بعض الموتى ويدعونها كما يفعل ذلك كثير من أهل الكتاب ومسلمي هذه القرون وهذا هو الذي اختاره الأستاذ. وقال: إن المراد بالدعاء ذلك التوجه المخصوص بطلب المعونة لهيبة غيبية لا يعقل الإنسان معناها.

﴿وَأِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾ أي وما يدعون إلا شيطاناً مريداً، قالوا الشيطان يطلق على العارم^(١) الخبيث من الجن والإنس. والمريد والمارد المتعري من الخيرات من قولهم: شجر أورد إذا تعرى من الورق ومنه رملة مرداء لم تنبت شيئاً. أو هو من مرد على الشيء إذا مرن عليه حتى صار يأتيه بغير تكلف ومنه قوله تعالى: ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق﴾ [التوبة: ١٠١] أي شيطاناً مرد على الإغواء والإضلال. أو تمرد واستكبر عن الطاعة ثم وصفه وصفاً آخر فقال: ﴿لَعَنَهُ اللَّهُ﴾ واللعن عبارة عن الطرد والإبعاد مع السخط والإهانة والخزي، أي أبعده الله عن مواقع فضله وتوفيقه وموجبات رحمته. أي إنهم ما يدعون إلا ذلك الشيطان المريد الملعون الذي هو داعية الباطل والشر في نفس الإنسان بما يوسوس في صدره ويعده ويمنيه كما بينه قوله تعالى: ﴿وَقَالَكَ لَأَنْخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ الخ النصيب الحصة والسهم من الشيء وهو ليس نصاً في قلة ولا كثرة وقد يتبادر منه القلة، والمفروض المعين وأصله من الفرض والحز في الخشبة كما بيناه في أوائل السورة ومنه الفرض في العطاء. يحتمل أن يكون هذا النصيب طائفة الذين يضلهم ويغويهم ويزين لهم الشرك والمعاصي، وأن يكون حظه من نفس كل فرد من أفراد الناس وهو الاستعداد الفطري للباطل والشر المقابل للاستعداد الفطري للحق والخير وهو المختار.

قال الأستاذ الإمام: النصيب المفروض هو ما للشيطان في نفس كل أحد من الاستعداد للشر الذي هو أحد النجدين في قوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] فهذا هو عون الشيطان على الإنسان، وهو عام في الناس حتى المعصومين، ولكن أخبرنا الله تعالى أنه ليس له سلطان على عباده المخلصين، فإذا هو زين لهم

(١) العارم: الفاسد والمؤذي والشرس.

شيئاً لا يغلبهم على عمله، فما من إنسان إلا ويشعر من نفسه بوسوسة الشيطان فإن لم يكن بالشرك فبالمعصية والإصرار عليها أو الرياء في العبادة اهـ أقول وقد ورد في القرآن والحديث الصحيح ما يؤيد هذا وسنذكره إن شاء الله تعالى في موضع آخر من التفسير.

وهذا القول وأمثاله في القرآن المجيد في مخاطبة إبليس مع البارئ جل وعلا هو من الأقوال التكوينية أي التي يعبر بها عن تكوين العالم وما خلقه الله عليه كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] فقوله تعالى هذا للسماء والأرض قول تكويني لا تكليفي فهو من قبيل قوله للشيء «كن فيكون» وقولهما: «أتينا طائعين» تكويني أيضاً فهو عبارة عن كونهما وجدتا كما أراد الله تعالى أن توجدا عليه كما يجيب العبد العاقل نداء مولاه. والمعنى أن الشيطان خلق هكذا فدعاؤه دعاء متمرّد على الحق بعيد عن الخير مغرى بإغواء البشر وإضلالهم كما عبر عن طبعه وشجيته بصيغة القسم.

﴿وَلَا ضَلَّئَنَّهُمْ وَلَا مَئِينَتَهُمْ﴾ أي لاتخذنّ منهم نصيباً ولاضلنهم عن الحق ولاشغلنهم بالأماني الباطلة، أي هذا شأنه ومقتضى طبعه، والأماني جمع أمنية قال الراغب وهي الصورة الحاصلة في النفس من تمني الشيء. يقال تمنى الشيء إذا أحب أن يكون له وإن لم يتخذ له أسبابه كما يتمنى المقامر الثروة بالمقامرة وهي ليست سبباً طبيعياً للغنى بل ليست من الكسب المعتاد. والمعنى الأصلي لهذه المادة التقدير، يقال منى لك الماني أي قدر لك المقدر، والمصدر المنى بالفتح. قال الراغب ومنه المنا الذي يوزن به فيما قيل. وأقول الأجدر بهذا أن يكون هو الأصل على المذهب المعروف في كون الأشياء الجامدة والمدركة بالحواس هي أصل للأشياء المعنوية والتمني تقدير شيء في النفس وتصويره فيها، وقد يكون عن تخمين وظن، وقد يكون عن روية وبناء على أصل، ولما كان أكثره عن تخمين صار الكذب له أملك، فأكثره تصور ما لا حقيقة له كما قال الراغب.

وقال الأستاذ الإمام: إن إضلاله لمن يضلهم هو عبارة عن صرفهم عن العقائد الصحيحة بمعنى أنه يشغلهم عن الدلائل الموصلة إلى الحق والهدى. وأما التمنية فهي في الأعمال بأن يزين لهم الاستعجال باللذات الحاضرة والتسويق بالتوبة وبالعامل الصالح. بل هذا اسم جامع لأنواع وحي الشيطان كلها وتغريه للناس بعفو الله ورحمته ومغفرته.

﴿وَلَا مَرَّتَهُمْ فَلَيُبَسِّطَنَّ أَذَانَهُ أَلْفَنَّهُ﴾ البتك يقارب البت في معناه العام الذي هو القطع والفصل فالبت يقال في قطع الحبل والوصل من الحسيات، وفي الطلاق

يقال طلقها بته أي طلاقاً بائناً. والبتك يقال في قطع الأعضاء والشعر ونتف الريش وبتكت الشعر تناولت بتكة منه وهي بالكسر القطعة المنجذبة جمعها بتك قال الشاعر:

* طارت وفي يده من ريشها بتك^(١) *

والمراد به ما كانوا يفعلونه من قطع آذان بعض الأنعام لأصنامهم كالبحائر التي كانوا يقطعون أو يشقون آذانها شقاً واسعاً ويتركون الحمل عليها. وكان هذا من أسخف أعمالهم الوثنية وسفه عقولهم قال الأستاذ الإمام: ولهذا خصه بالذكر وإن كان داخلاً فيما قبله.

﴿وَالْأَمْثَلُ فَلْيُغَيِّرْ خَلْقَ اللَّهِ﴾ تغيير خلق الله وسوء التصرف فيه عام يشمل التغيير الحسي كالخصاء وقد رووا تفسيره بالخصاء عن ابن عباس وأنس بن مالك وغيرهما - فليعتبر به من يطعنون في الإسلام نفسه باتخاذ ملوك المسلمين وأمرائهم للخصيان ويظنون أن خصيهم جائز في هذا الدين - ويشمل سائر أنواع التشويه والتمثيل بالناس الذي حرمه الشرع، وإذا كان قد حرم تبتيك آذان الأنعام فكيف لا يحرم سمل أعين الناس وصلم آذانهم وجدع أنوفهم وما أشبه ذلك مما كان يفعله بعض الملوك والأمراء الظالمين بغير حق ولا حجة - ويشمل التغيير المعنوي وقد روي عن ابن عباس وغيره أن المراد هنا بخلق الله دينه لأنه دين الفطرة وهي الخلقة، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ﴾ [الروم: ٣٠] وروي أيضاً تفسير تغيير خلق الله بوشم الأبدان ووشر الأسنان وكل منهما يقصد به الزينة وفي الحديث «لعن الله الواشمة والمستوشمة»^(٢) ولعل سبب التشديد فيه إفراطهم فيه حتى يصل إلى درجة التشويه بجعل معظم البدن ولا سيما الظاهر منه كالوجه واليدين أزرق بهذا النقش القبيح وكان الناس ولا يزالون يجعلون منه صوراً للمعبودات وغيرها كما يرسم النصارى به الصليب على أيديهم وصدورهم. وأما وشر الأسنان بتحديدتها وأخذ قليل من طولها إذا كانت فلا يظهر فيه معنى التغيير المشوه بل هو إلى تقليص الأظافر وتقصير الشعر أقرب، ولولا أن الشعر والأظافر تطول دائماً ولا تطول الأسنان لما كان ثم فرق. وجملة القول أن التغيير

(١) صدره:

حتى إذا هَوَتْ كَفُّ الوَلِيدِ لَهَا

والبيت من البسيط، وهو لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص ١٧٥، ولسان العرب (كفف)، (بتك)، (علم)، وتهذيب اللغة ١٠/١٥٤، وجمهرة اللغة ص ٢٥٥، وكتاب العين ٥/٣٤٢، ومقاييس اللغة ١/١٩٥، ومجمل اللغة ١/٢٣٦، وأساس البلاغة (بتك)، وتاج العروس (بتك)، (علم).

(٢) أخرجه البخاري في اللباس باب ٨٢، ٨٧، ومسلم في اللباس حديث ١١٩، ١٢٠، وأبو داود في الأدب باب ٣٣.

الصوري الذي يجدر بالذم ويعد من إغراء الشيطان هو ما كان فيه تشويه وإلا لما كان من السنة الختان والخضاب وتقليم الأظافر.

الأستاذ الإمام: جرى قليل من المفسرين على أن المراد بتغيير خلق الله تغيير دينه وذهب بعضهم إلى أنه التغيير الحسي وبعضهم إلى أنه التغيير المعنوي وبعضهم إلى ما يشملها، وقال كثير منهم إن المراد تغيير الفطرة الإنسانية بتحويل النفس عما فطرت عليه من الميل إلى النظر والاستدلال وطلب الحق وتربيتها على الأباطيل والردائل والمنكرات، فالله سبحانه قد أحسن كل شيء خلقه وهؤلاء يفسدون ما خلق ويطمسون عقول الناس اهـ.

أقول: إن هذا القول هو بمعنى القول بأن المراد تغيير الدين لأن من قالوا أنه تغيير الدين استدلوا بآية ﴿فأقم وجهك للدين﴾ [الروم: ٣٠] كما ذكرنا ذلك آنفاً والدين الفطري الذي هو من خلق الله وآثار قدرته ليس هو مجموع الأحكام التي جاء بها الرسل عليهم السلام فإن هذه الأحكام من كلام الله الذي أوحاه إليهم ليبلغوه ويبينوه للناس، لا مما خلقه في أنفس الناس وفطرهم عليه وقد بينا الدين الفطري في غير هذا الموضع ومعنى كون الإسلام دين الفطرة، وحديث «كل مولود يولد على الفطرة»^(١) وقد أشار الأستاذ الإمام إلى ذلك بما نقلناه عنه آنفاً من كون الإنسان فطر على طلب الحق والاستدلال والأخذ بما يظهر له بالدليل أنه الحق أو الخير إن لم يكن ظاهراً بالبدهة، ومن أصول الدين وأسس الفطرية العبودية للسلطة الغيبية التي تنتهي إليها الأسباب وتقف دون اكتناه حقيقتها العقول أي لمصدر هذه السلطة والتصرف في الكائنات كلها وهو الله عز وجل، وكان أكبر وأشد مفسدات الفطرة حصر تلك السلطة العليا في بعض المخلوقات التي يستكبرها الإنسان ويعيا في فهم حقيقتها بادي الرأي وإن كان فهمها وعلمها ممكناً في نفسه لو جاءه طالبه من طريقه، وهذا هو أصل الشرك وقد بيناه آنفاً في تفسير ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء: ٤٨] وفي مواضع أخرى. ويتلو هذا الفساد والإفساد التقليد الذي يمدد ويؤيده ويحول بين العقول التي كمل الله بها فطرة البشر وبين عملها الذي خلقت لأجله وهو النظر والاستدلال لأجل التوصل إلى معرفة الحق والخير وترجيح الحق والخير متى تبينا له على ما يقابلهما.

﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ أي من يتخذ الشيطان ولياً له وتلك حاله في التمرد والبعد من أسباب رحمة الله وفضله

(١) أخرجه البخاري في الجنائز باب ٩٢، وأبو داود في السنة باب ١٧، والترمذي في القدر باب ٥، ومالك في الجنائز حديث ٥٢، وأحمد في المسند ٢/٢٣٣، ٢٧٥، ٣٩٣، ٤١٠، ٤٨١، ٣/٣٥٣.

وإغوائه للناس وتزيينه لهم الشرور وسوء التصرف في فطرة الله وتشويه خلقه، بأن يواليه ويتبع وسوسته فقد خسر خسراناً بينا ظاهراً في معاشه ومعاده إذ يكون أسيراً لأوهام والخرافات يتخبط في عمله على غير هدى فيفوته الانتفاع التام بما وهبه الله من العقل وسائر القوى والمواهب.

﴿يَعِدُّهُمْ وَيُؤْمِنُهُمْ﴾ قال تعالى في سورة البقرة ﴿الشیطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً﴾ [البقرة: ٢٦٨] أي يعد الناس الفقر إذا هم أنفقوا شيئاً من أموالهم في سبيل الله. وههنا حذف مفعول الوعد فهو يشمل الوعد بالفقر ويشمل غيره من وعوده التي يوسوس بها فإنه إذا كان يعد من يريد التصديق الفقر ويوسوس إليه قائلاً: إن مالك ينفد أو يقل فتكون فقيراً ذليلاً، فإنه يسلك في الوسوسة إلى من يغريه بالقمار مسلماً آخر فيعده الغنى والثروة، وكذلك يعد من يغريه بالتعصب لمذهبه وإيذاء مخالفه فيه من أهل دينه الجاه والشهرة وبعد الصيت، ويؤيد وعوده الباطلة بالأمانى الباطلة يلقيها إليه ولهذا أعاد ذكر الأمانة في مقام بيان خسران من يتخذ الشيطان ولياً بعد أن ذكر عن لسان الشيطان قوله: «ولأمنينهم» ويدخل في وعد الشيطان وتمنيته ما يكون من أوليائه من الإنس وهم قرناء السوء الذين يزينون للناس الضلال والمعاصي ويعدونهم بالمال والجاه، ويمدونهم في الطغيان.

قال الأستاذ الإمام: لولا وعود الشيطان لما عني أولياؤه بنشر مذاهبهم الفاسدة وآرائهم وأضاليلهم، التي يبتغون بها الرفعة والجاه والمال، وهؤلاء موجودون في كل زمان ويعرفون بمقاصدهم، وقد دل على هذا ما قبله ولكنه ذكره ليصل به قوله: ﴿وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ أي إلا باطلاً يغترون به ولا يملكون منه ما يحبون. أقول فسر بعضهم الغرور بأنه إظهار النفع فيما هو ضار أي في الحال أو المال كشرب الخمر والقمار والزنا وغير ذلك.

﴿أَوْلِيَاكَ مَاؤُنْهُمُ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِصًا﴾ أي أولئك الذين يعبت بهم الشيطان بوسوسته أو بإغواء دعاة الباطل والشر من أوليائه ماواهم جهنم لا يجدون معدلاً عنها يفرون إليه لأنهم منجذبون إليها بطبعهم يتهافتون فيها بأنفسهم، كما يتهافت الفراش في النار.

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سُدَّخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ هؤلاء عباد الله الذين ليس للشيطان ولا لأوليائه عليهم من سبيل ذكرهم في مقابلة أولئك الذين يتولون الشيطان ويتبعون إغواءه على سنة القرآن في قرن الوعد بالوعيد: ﴿وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ أي لا قيل أصدق من قبله ولا وعد أحق من وعده لأنه هو القادر على أن يعطي كل ما وعد به، وأما الشيطان فهو عاجز

عن الوفاء على أنه لا يطاع لقدرته وإنما يدلي أولياؤه بغرور، فوعده باطل وقوله كذب وزور والقيل بوزن الفعل قلبت واوه ياء لكسر ما قبلها .

وقد جعل الله تعالى وعده الكريم بالجنات والخلود في النعيم لمن يؤمن به لا يشرك به شيئاً . ويعمل الصالحات التي تغذي الإيمان وترفع النفس، وتقدم مثل هذا مراراً .

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴿١٢٦﴾﴾

روى غير واحد عن مجاهد أنه قال قالت العرب: لا نبعث ولا نحاسب وقالت اليهود والنصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات فأنزل الله ﴿ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سواء يجز به﴾ .

وعن مسروق قال احتج المسلمون وأهل الكتاب فقال المسلمون: نحن أهدى منكم وقال أهل الكتاب: نحن أهدى منكم فأنزل الله هذه الآية .

وعن قتادة قال: ذكر لنا أن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا فقال أهل الكتاب: نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن أولى بالله منكم، وقال المسلمون: نحن أولى بالله منكم ونبينا خاتم النبيين وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله، فأنزل الله ﴿ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب﴾ - إلى قوله - ﴿ومن أحسن ديناً﴾ الآية فأفلج الله حجة المسلمين على من ناوأهم من أهل الأديان .

وعن السدي: التقى ناس من المسلمين واليهود والنصارى فقالت اليهود للمسلمين: نحن خير منكم ديننا قبل دينكم وكتابنا قبل كتابكم ونبينا قبل نبيكم ونحن على دين إبراهيم ولن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً، وقالت النصارى مثل ذلك، فقال المسلمون: كتابنا بعد كتابكم ونبينا بعد نبيكم وديننا بعد دينكم، وقد أمرتم أن تتبعونا وتتركوا أمركم، فنحن خير منكم - نحن على دين إبراهيم وإسماعيل وإسحاق، ولن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا، فرد الله عليهم قولهم فقال: «ليس بأمانيتكم» الخ .

وعن الضحاك وأبي صالح نحو ذلك بل روى ابن جرير نحوه عن ابن عباس رضي الله عنهما، وذكروا أن الآيات الثلاث نزلت في ذلك .

الأستاذ الإمام: يقال في سبب النزول أنه اجتمع نفر من المسلمين واليهود والنصارى وتكلم كل في تفضيل دينه فنزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ الآية والمعنى بناء على ذلك: ليس شرف الدين وفضله ولا نجاة أهله به أن يقول القائل منهم: إن ديني أفضل وأكمل، وأحق وأثبت، وإنما عليه إذا كان موقفاً به أن يعمل بما يهديه إليه فإن الجزاء إنما يكون على العمل لا على التمني والغرور، فلا أمر نجاتكم أيها المسلمون منوطاً بآمانيكم في دينكم، ولا أمر نجاة أهل الكتاب منوطاً بآمانيهم في دينهم، فإن الأديان ما شرعت للتفاخر والتباهي، ولا تحصل فائدتها بمجرد الانتماء إليها والتمدح بها بلوك الألسنة والتشديق في الكلام، بل شرعت للعمل.

قال: والآية مرتبطة بما قبلها سواء صح ما روي في سبب نزولها أم لم يصح لأن قوله تعالى: «يعدهم ويمنيهم» في الآيات التي قبلها يدخل فيه الأمانى التي كان يتمناها أهل كتاب غروراً بدينهم إذ كانوا يرون إنهم شعب الله الخاص ويقولون أنهم أبناء الله وأحباؤه وأنه لن تمسهم النار إلا أياماً معدودة، وأنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، وغير ذلك مما يقولون ويدعون، وإنما سرى هذا الغرور إلى أهل الأديان من اتكأهم على الشفاعات، وزعمهم أن فضلهم على غيرهم من البشر بمن بعث فيهم من الأنبياء لذاتهم، فهم بكرامتهم يدخلون الجنة وينجون من العذاب لا بأعمالهم، فحذرنا الله أن نكون مثلهم، وكانت هذه الأمانى قد دبت إلى المسلمين في عصر النبي ﷺ بدليل قوله تعالى في سورة الحديد ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل﴾ [الحديد: ١٦] الآية فهذا خطاب للذين كانوا ضعفاء الإيمان من المسلمين في العصر الأول ولأمثالهم في كل زمان والله عليهم بما كانوا عليه حين أنزل هذه الموعظة وبما آل وما يؤول إليه أمرهم بعد ذلك، ولو تدبروا قوله لما كان لأمثال هذه الأمانى عليهم من سلطان فقد بين لهم طرق الغرور ومداخل الشيطان فيها. وقد روي حديث عن الحسن «ليس الإيمان بالتمني ولكن ما قر في القلب وصدق العمل» وقال الحسن: إن قوماً غرتهم المغفرة فخرجوا من الدنيا وهم مملؤون بالذنوب ولو صدقوا لأحسنوا العمل.

ثم ذكر الأستاذ الإمام بعد هذا حال مسلمي هذا العصر في غرورهم وأمانيتهم ومدح دينهم وتركهم العمل به وبين أصنافهم في ذلك. ومما قاله: إن كثيراً من الناس يقولون تبعاً لمن قبلهم في أزمنة مضت: أن الإسلام أفضل الأديان، أي دين أصلح إصلاحه؟ أي دين أرشد إرشاده؟ أي شرع كشرعه في كماله؟ ولو سئل الواحد منهم: ماذا فعل الإسلام؟ وبماذا يمتاز على غيره من الأديان؟ لا يحير جواباً. وإذا عرضت عليه شبهة على الإسلام وسئل كشفها حاص حيصة الحمر وقال: أعوذ بالله، أعوذ

بالله . والضال يبقى على ضلاله ، الطاعن في الدين يتمادى في طعنه ، والمغرور يسترسل في غروره ، فالكلام كثير ولا علم ولا عمل يرفع شأن الإسلام والمسلمين .
اهـ ما قاله الأستاذ الإمام بإيضاح لبعض الجمل واختصار في بيان ضروب الغرور وأصناف المغترين .

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ هذا بيان من الله لحقيقة الأمر في المسألة فإنه لما نفى أن يكون الأمر منوطاً بالأمانى والتشهيات وغرور الناس بدينهم كان من يسمع هذا النفي جديراً بأن يتشوف إلى استبانة الحق والوقوف على حكم الله فيه ، ويجعله موضوع السؤال ، فبينه عز وجل بصيغة العموم ، والمعنى أن كل من يعمل سوءاً يلق جزاءه لأن الجزاء بحسب سنة الله تعالى أثر طبيعي للعمل لا يتخلف في أتباع بعض الأنبياء وينزل بغيرهم - كما يتوهم أصحاب الأمانى والظنون - فعلى الصادق في دينه المخلص لربه أن يحاسب نفسه على العمل بما هداه إليه كتابه ورسوله ويجعله معيار سعادته - لا كون ذلك الكتاب أكمل ، وذلك الرسول أفضل - فإن من كان دينه أكمل تكون الحجة عليه في التقصير أقوى ، وقد روي في التفسير المؤثور أن هذه الكلية العامة «من يعمل سوءاً يجز به» راعت أبا بكر الصديق رضي الله عنه وأخافته فسأل النبي (ص) عنها وقال: من ينج مع هذا يا رسول الله؟ فقال له النبي (ص) «أما تحزن أما تمرض أما يصيبك البلاء؟ قال: بلى يا رسول الله . قال: «هو ذلك» .

وأورد السيوطي في الدر المنثور أحاديث في الجزاء الدنيوي على الأعمال وجعلها تفسيراً للآية . وبعض ما ورد في ذلك مطلق عام ويؤخذ من بعضه أنه خاص بالمؤمنين أو كلمتهم كأبي بكر ، وهذا هو الذي مال إليه الأستاذ في الدرس . وإذا طبقنا المسألة على سنة الله التي لا تبديل لها ولا تحويل علمنا أن مصائب الدنيا تكون جزاء على ما يقصر فيه الناس من السير على سنن الفطرة وطلب الأشياء من أسبابها ، واتقاء المضرات باجتناّب عللها ﴿وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم﴾ [الشورى: ٣٠] ومن ذلك التقصير ما هو معصية شرعية كشرب الخمر الذي هو علة أمراض كثيرة ومنها ما ليس كذلك . ولما كان عمل سوء يدسي النفس ويدنس الروح كان سبباً طبيعياً للجزاء في الآخرة كما تكون الخمر سبباً للجزاء في الدنيا بتأثيرها في الكبد والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي بل والمجموع العصبي . فهل يكون المرض الناشئ عن شرب الخمر كفارة للجزاء على شربها في الآخرة ويكون ذلك داخلاً في معنى كون مصائب الدنيا كفارات للذنوب وأن من لم يصب بمرض ولا مصيبة بسبب ذنبه يعاقب عليه في الآخرة ويحرم من مثل هذه الكفارة كما إذا شرب الخمر مرة أو مرات لم تؤثر في بدنه تأثيراً شديداً؟ أم المصائب تكون كفارات للذنوب التي هي مسببة عنها ولغيرها مطلقاً؟ وكيف ينطبق هذا التكفير على سنة الله في الجزاء الأخروي؟

الحق في المسألة أنه لا يشذ شيء عن سنن الله تعالى، وأن المصيبة في الدنيا إنما تكون كفارة في الآخرة إذا أثرت في تزكية النفس تأثيراً صالحاً وكانت سبباً لقوة الإيمان أو ترك السوء والتوبة منه لظهور ضرره في الدين أو الدنيا، أو الرغبة في عمل صالح بما تحدثه من العبرة، ومن شأن المؤمن المهتدي بكتاب الله تعالى أن يستفيد من المصائب والنوائب فتكون مربية لعقله ونفسه كما بيناه في التفسير وغير التفسير مراراً. ولا يعقل أن تكون كل مصيبة كفارة لذنب أو لعدة ذنوب بل ربما كانت المصيبة سبباً لمضاعفة الذنوب واستحقاق أشد العذاب، كالمصائب التي تحمل أهل الجزع ومهانة النفس وضعف الإيمان - دع الكفر - على ذنوب لم يكونوا ليقتربوها لولا المصيبة. والكلام في الآية على جزاء الآخرة بالذات كما يدل عليه مقابله في الآية الأخرى.

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ فمعناه أن من يعمل السوء ويستحق الجزاء عليه بحسب سنن الله تعالى في تأثير عمل السوء تأثيراً تكون عاقبته شراً منه كما قال في سورة أخرى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوءِ﴾ [الروم: ١٠] لا يجد له ولياً غير الله يتولى أمره، ويدفع الجزاء عنه، ولا نصيراً ينصره وينقذه مما يحل به، لا من الأنبياء الذين تفاخر ويتفاخر أصحاب الأمانى بالانتساب إليهم، ولا من غيرهم من المخلوقات التي اتخذها بعض البشر آلهة وأرباباً، لا على معنى أنها هي الخالقة بل على معنى أنها شافعة وواسطة، فكل تلك الأمانى في الشفعاء كأضغاث الأحلام، برق خلب وسحاب جهام، وإنما المدار في النجاة على الإيمان والأعمال، كما صرح به فقال؟

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِيهَا شَيْئًا﴾ أي كل من يعمل ما يستطيع عمله من الصالحات - أي الأعمال التي تصلح بها النفوس في أخلاقها وآدابها وأحوالها الشخصية والاجتماعية سواء كان ذلك العامل ذكراً أو أنثى - خلافاً لبعض البشر الذين حقروا شأن الإناث، فجعلوهن في عداد العجماوات لا في عداد الناس - من يعمل ما ذكر من الصالحات وهو متلبس بالإيمان مطمئن به فأولئك العاملون المؤمنون بالله واليوم الآخر يدخلون الجنة بزكاء أنفسهم وطهارة أرواحهم، ويكونون مظهر فضل الله تعالى وكرمه، ومحل إحسانه ورضوانه، ولا يظلمون من أجور أعمالهم شيئاً ما أي لا ينقصون شيئاً وإن كان بقدر النقيير - وهو النكتة التي تكون في ظهر النواة وهي ثقبه صغيرة وتسمى نقرة كأنها حصلت بنقر منقار صغير ويضرب بها المثل في القلة - لا ينقصون شيئاً بل يزيدهم الله من فضله.

ولا يعارض هذه الآية والآيات الكثيرة التي بمعناها حديث: «لن يدخل أحدكم

الجنة عمله»^(١) الخ لأن معناه أن الإنسان مهما عمل من الصالحات لا يستحق على عمله تلك الجنة العظيمة التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلا بفضل الله الذي جعل الجزاء الكبير على عمل قليل . وهو الذي هدى إليه ، وأقدر عليه .

وقد قدم ههنا ذكر العمل على ذكر الإيمان لأن السياق في خطاب قوم مؤمنين بالله وملائكة وكتبه ورسله قد قصروا في الأعمال واغترروا بالأمانى ظانين أن مجرد الانتساب إلى أولئك الرسل والإيمان بتلك الكتب هو الذي يجعلهم من أهل جنة الله ، وأكثر الآيات يقدم فيها ذكر الإيمان على ذكر العمل لورودها في سياق بيان أصل الدين ، ومحااجة الكافرين ، والإيمان في هذا المقام هو الأصل المقدم والعمل أثره وممده ، ومن الحديث في معنى الآية : «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والأحمق من أتبع نفسه هواها . وتمنى على الله»^(٢) قال الحاكم على شرط البخاري .

هذا وإن في هاتين الآيتين من العبرة والموعظة ما يدك صروح الأمانى ومعاقل الغرور التي يأوي إليها ويتحصن فيها الكسالى والجهال والفساق من المسلمين الذين جعلوا الدين كالجنسية السياسية وظنوا أن الله العزيز الحكيم يحابي من يسمي نفسه مسلماً ويفضله على من يسميها يهودياً أو نصرانياً بمجرد اللقب ، وأن العبرة بالأسماء والألقاب لا بالعلم والعمل ، ومتى يرجع هؤلاء إلى هدي كتابهم الذي يفخرون به ، وبينون قصور أمانيتهم على دعوى اتباعه؟ - وقد نبذوه وراء ظهورهم ، وحرموا الاهتداء به على أنفسهم ، لأن بعض المعتمدين سمو الاهتداء به من الاجتهاد الذي أقفل دونهم بابه ، وانقرض في حكمهم أربابه ، ولا تلازم بين الاهتداء بالقرآن ، والقدرة على استنباط ما تحتاج إليه الأمة من الأحكام ، فقد كان عامة أهل الصدر الأول من هؤلاء المهتدين ، ولم يكونوا كلهم أئمة مستنبطين ، وقد يقدر على الاستنباط ، من لم يكن قائماً على هذا الصراط ، فيا أهل القرآن! لستم على شيء حتى تقيموا القرآن ، وتهتدوا بهديه في الإيمان والأعمال ، وتبذلوا في سبيله الأنفس والأموال ، وإلا فقد رأيتم ما حل بكم بعد ترك هديته من الخزي والنكال ، وضياح الملك وسوء الحال ، فإلى متى هذا الغرور والإهمال ، وحتى مَ تتعلمون بالأمانى وكواذب الآمال؟

هذا - ومن أراد زيادة البصيرة في غرور المسلمين بدينهم على تقصيرهم في العمل به وفي نشره والدعوة إليه فليراجع كتاب الغرور في آخر الجزء الثالث من كتاب

(١) أخرجه البخاري في الرقاق باب ١٨ ، والمرضى باب ١٩ ، ومسلم في المنافقين حديث ٧٢ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، وأحمد في المسند ٢/٢٦٤ ، ٣٢٦ ، ٣٨٦ ، ٣٩٠ ، ٤٦٩ ، ٥٠٩ ، ٥٢٤ ، ١٢٥/٦ ، ٢٧٣ .

(٢) أخرجه الترمذي في القيامة باب ٢٥ ، وابن ماجه في الزهد باب ٣١ ، وأحمد في المسند ٤/١٢٤ .

الإحياء للغزالي ولولا أنني الآن حلف أسفار، لا يقر لي في بلد قرار، لأطلت بعض الإطالة في بيان الغرور والمغترين، والأماني والمتمنين، إثارة لكوامن العبرة، واستدراكاً لبواخل العبرة، وليس عندي في هذه الآية شيء عن الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى.

ولما بين تعالى أن أمر النجاة بل السعادة منوط بالعمل والإيمان معاً أتبع ذلك بيان درجة الكمال في ذلك وهو الدين القيم فقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ أي لا أحد أحسن ديناً ممن جعل قلبه مسلماً خالصاً لله وحده لا يتوجه إلى غيره في دعاء ولا رجاء، ولا يجعل بينه وبينه حجاباً من الوسطاء والحجاب، بل يكون موحداً صرفاً لا يرى في الوجود إلا الله وأثار صفاته وسننه في ربط الأسباب بالمسببات، فلا يطلب شيئاً إلا من خزائن رحمته، ولا يأتي بيوت هذه الخزائن إلا من أبوابها وهي السنن والأسباب، ولا يدعو معه ولا من دونه أحداً في تيسير هذه الأسباب، وتسهيل الطرق وتذليل الصعاب، وهو مع هذا الإيمان الخالص، والتوحيد الكامل، محسن في عمله، متقن لكل ما يأخذ به، متخلق بأخلاق الله الذي أحسن كل شيء خلقه، وأتقن كل شيء صنعه.

﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ أي واتبع في دينه ملة إبراهيم حنيفاً أي حال كونه حنيفاً مثل إبراهيم، أو حال كون إبراهيم حنيفاً، أي اتبعه في حنيفيته، التي كان عليها وهي ميله عن الوثنية وأهلها، وتبرؤه مما كان عليه أبوه وقومه منها، ﴿إذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون، إلا الذي فطرنى فإنه سيهدين، وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ أي جعل البراءة من الشرك ونزعاته وتقاليده والاعتصام بالتوحيد الخالص كلمة باقية في عقبه يدعو إليها النبيون والمرسلون منهم.

الأستاذ الإمام: تقدم في الآيات السابقة وصف الضالين الذين لا يستعملون عقولهم في فهم الدين وآياته وذكر حظ الشيطان منهم وإشغالهم بالأماني الخادعة، ثم بين أن أمر الآخرة ليس بالأماني وإنما هو بالعمل والإيمان، وأن العبرة عند الله بالقلوب والأعمال، والحقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الأوقات والأحوال، ولا تتبدل بتبدل الأجيال والآجال، ثم زاد هذا بياناً بهذه الآية فبين أن صفوة الأديان التي ينتحلها الناس هي ملة إبراهيم في إخلاص التوحيد وإحسان العمل، وعبر عن توجه القلب بإسلام الوجه لأن الوجه أعظم مظهر لما في النفس من الإقبال والإعراض والخشوع والسرور والكآبة وغير ذلك، وقد يظهر بعض الناس الخضوع أو الاحترام للآخر بإشارة اليد ولكن هذا يكون بالعمل ويعرف بالمواضعة، وما يظهر في الوجه هو الفطري الذي يدل على السريرة وهو يتمثل في كل جزء منه كالعينين والجبهة والحاجبين والأنف والحركة، فإسلام الوجه لله هو تركه له بأن يتوجه إليه وحده في

طلب حاجاته وإظهار عبوديته، وهو كمال التوحيد وأعلى درجات الإيمان، وأما الإحسان فهو إحسان العمل - خلافاً للجلال فيهما إذ عكس - واتباع ملة إبراهيم يراد به فيما يظهر ما أشار إليه في قوله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] فإقامة الدين مرتبة فوق مرتبة التدين المطلق وهي العمل به على وجه الكمال بحيث يقوم بناؤه ويثبت، وعدم التفرق فيه والتعادي بين أهله.

﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ أي اصطفاه لتوحيده وإقامة دينه في زمن وبلاد غلبت عليها الوثنية وقوم أفسد الشرك عقولهم ودنس فطرتهم فكان إبراهيم خالصاً مخلصاً لله، وبهذا المعنى سماه الله خليلاً، وإذا أراد الله أن يكرم عبداً من عباده أطلق عليه ما شاء، وإلا فإن المعنى المتبادر من لفظ الخليل في استعمالنا له يتنزه الله عنه فإن الخلوة بين الخليطين إنما تتحقق بشيء من المساواة بينهما وهي من مادة التخلل الذي هو بمعنى الامتزاج والاختلاط اهـ.

أقول: يطلق الخليل بمعنى الحبيب أو المحب لمن يحبه إذا كانت هذه المحبة خالصة من كل شائبة بحيث لم تدع في قلب صاحبها موضعاً لحب آخر، وهو من الخلوة (بالضم) أي المحبة والمودة التي تتخلل النفس وتمازجها كما قال الشاعر:

قد تخللت مسلك الروح مني **وبه سمي الخليل خليلاً**

والله يحب الأصفياء من عباده ويحبونه وقد كان إبراهيم كامل الحب لله ولذلك عادى أباه وقومه وجميع الناس في حبه تعالى والإخلاص له. وقيل إن الخليل هنا مشتق من الخلوة (بفتح الخاء) وهي الحاجة لأن إبراهيم ما كان يشعر بحاجته إلى أحد غير الله عز وجل حتى قال في الحاجات العادية التي تكون بالتعاون بين الناس ﴿الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين﴾ [الشعراء: ٧٩] والأول أظهر وأكمل، والمراد بذكر هذه الخلوة الإشارة إلى أعلى مراتب الإيمان التي كان عليها إبراهيم ليتذكر الذين يدعون اتباعه من اليهود والنصارى والعرب ما كان عليه من الكمال، وما هم عليه من النقص، ولذلك ذكر أهل الأثر أن هذه الآية نزلت في سياق الرد على أولئك المتفاخرين بدينهم المتبجح كل منهم بأنه على ملة إبراهيم. والمعنى أن إبراهيم قد اتخذ الله خليلاً بأن من عليه بسلامة الفطرة وقوة العقل وصفاء الروح وكمال المعرفة بالوحي والفناء في التوحيد، فأين أنتم من ذلك؟ ولا تكاد توجد كلمة في اللغة تمثل هذه المعاني غير كلمة الخليل، وأما لوازم هذه الكلمة في استعمال البشر التي هي خاصة بهم فينزه الله عنها بأدلة العقل والنقل. ثم قال عز وجل:

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ قال الأستاذ

الإمام: - ختم هذا السياق بهذه الآية لفوائد إحداها: التذكير بقدرته تعالى على إنجاز وعده ووعدته في الآيات التي قبلها فإن له ما في السموات والأرض خلقاً وملكاً وهو أكرم من وعد وأقدر من أوعد ثانيها: إن الدليل على أنه المستحق وحده لإسلام الوجه له والتوجه إليه في كل حال، وهذا هو روح الدين وجوهره لأنه هو المالك لكل شيء وغيره لا يملك بنفسه شيئاً، فكيف يتوجه العاقل إلى من لا يملك شيئاً ويترك التوجه إلى مالك كل شيء أو يشرك به غيره في التوجه ولو لأجل قربه منه؟ ثالثها: نفي ما ربما يسبق إلى بعض الأذهان من اللوازم العادية في اتخاذ الله إبراهيم خليلاً - كأن يتوهم أحد أن هنالك شيئاً من المناسبة أو المقاربة في حقيقة الذات أو الصفات، فبين تعالى أن كل ما في السموات والأرض ملك له ومن خلقه مهما اختلفت صفات تلك المخلوقات ومراتبها في أنفسها وينسبة بعضها إلى بعض. فإذا هي نسبت إليه فهو الخالق المالك المعبود وهي مخلوقات مملوكة عابدة له خاضعة لأمره التكويني.

﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ إحاطة قهر وتصرف وتسخير، وإحاطة علم وتدبير، قال الأستاذ الإمام: فسروا الإحاطة بالقدرة والقهر ويصح أن تكون إحاطة وجود لأن هذه الموجودات ليس وجودها من ذاتها، ولا هي ابتدعت نفسها وإنما وجودها مستمد من ذلك الوجود الواجب الأعلى، فالوجود الإلهي هو المحيط بكل موجود فوجب أن يخلص الخلق له ويتوجه إليه العباد وحده، ولا يشركوا به أحداً من خلقه.

(يقول محمد رشيد مؤلف هذا التفسير) هذه الآية كانت آخر ما فسره شيخنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في الجامع الأزهر، فرضي الله عنه وجزاه عن نفسه وعنا خير الجزاء، وسنستمر في التفسير على هذه الطريقة التي اقتبسناها منه إن شاء الله تعالى وإن كنا محرومين في تفسير سائر القرآن من الفوائد والحكم التي كانت تهبط من الفيض الإلهي على عقله المنير إلا في الجزء الثلاثين فإنه كتب له تفسيراً مختصراً مفيداً. وكان فراغه من تفسير هذه الآية في منتصف المحرم سنة ١٣٢٣ وقد توفي في شهر جمادى الأولى منها رحمه الله تعالى ونفعنا به. وكتبت تفسير هذه الآيات في مدينة بمبي (أو بومباي) من ثغور الهند في غرة ربيع الآخر سنة ١٣٣٠ والله أسأل أن يوفقني لإتمام هذا التفسير، إنه على ما يشاء قدير.

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّىٰ
النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَنْ
تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾ وَإِنْ أَمْرَةٌ خَافَتْ مِنْ
بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ

الْأَنْفُسُ الشُّحُّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾ وَلَنْ نَسْطَلِعُوا
 أَنْ نَعْدِلُوا بَيْنَ الْبَنَاتِ وَالرِّبَاةِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ
 تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾ وَإِنْ يَنْفَرَا بَعْضُ اللَّهِ كَلًّا مِنْ سَعَتِهِ
 وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا ﴿١٣٠﴾

تقدم أن الكلام كان من أول السورة إلى ما قبل قوله تعالى: ﴿واعبدوا الله ولا
 تشركوا به شيئاً﴾ في الأحكام المتعلقة بالنساء واليتامى والقراية، ومن آية ﴿واعبدوا
 الله﴾ إلى آخر ما تقدم تفسيره في أحكام عامة أكثرها في أصول الدين وأحوال أهل
 الكتاب والمنافقين والقتال. وقد جاءت هذه الآيات بعد ذلك في أحكام النساء فهي
 من جنس الأحكام التي في أول السورة. ولعل الحكمة في وضعها هنا تأخر نزولها
 إلى أن شعر الناس بعد العمل بتلك الآيات بالحاجة إلى زيادة البيان في تلك الأحكام،
 فإنهم كانوا يهضمون حقوق الضعيفين - المرأة واليتيم - كما تقدم فأوجبت عليهم تلك
 الآيات مراعاتها وحفظها وبيئتها لهم، وجعلت للنساء حقوقاً ثابتة مؤكدة في المهر
 والإرث كالرجال وحرمت ظلمهن، وتعدد الزوجات منهن، مع الخوف من عدم العدل
 بينهن، وحددت العدد الذي يحلّ منهن في حال عدم الخوف من الظلم، فبعد تلك
 الأحكام عرف النساء حقوقهن، وأن الإسلام منع الرجال الأقوياء أن يظلموهن، فكان
 من المتوقع بعد الشروع في العمل بتلك الأحكام أن يعرف الرجال شدة التبعة التي
 عليهم في معاملة النساء وأن يقع لهم الاشتباه في بعض الوقائع المتعلقة بها، كأن
 تحدث بعضهم نفسه بأن يحل له أو لا يحل أن يمنع اليتيمة ما كتب الله لها من الإرث
 وهو يرغب أن ينكحها، ويشتهب بعضهم فيما يصلح امرأته عليه إذا أرادت أن تفتدي
 منه، ويضطرب بعضهم في حقيقة العدل الواجب بين النساء: هل يدخل فيه العدل في
 الحب أو في لوازمه العملية الطبيعية من زيادة الإقبال على المحبوبة والتبسط في
 الاستمتاع بها أم لا؟

كل هذا مما تشد الحاجة إلى معرفته بعد العمل بتلك الأحكام، فهو مما كان
 يكون موضع السؤال والاستفتاء، فلماذا جاء بهذه الآيات بعد طائفة من الآيات وطائفة
 من الزمان، وقد علمنا من سنة القرآن عدم جمع الآيات المتعلقة بموضوع واحد في
 سياق واحد، لأن المقصد الأول من القرآن هو الهداية بأن تكون تلاوته عظة وذكرى
 وعبرة ينمي بها الإيمان والمعرفة بالله عز وجل، وبسننه في خلقه، وحكمته في عبادته،
 ويقوي بها شعور التعظيم والحب له، وتزيد الرغبة في الخير، والحرص على التزام
 الحق، ولو طال سرد الآيات في موضوع أحكام المعاملات البشرية - لملّ القارئ لها
 في الصلاة وغير الصلاة، أو غلب على قلبه التفكير في جزئياتها ووقائعها، فيفوت

بذلك المقصد الأول، والمطلوب الذي عليه المعول، وحسب طلاب الأحكام المفصلة فيه أن يرجعوا إليها عند الحاجة في الآيات المتفرقة، والسور المتعددة، ولا يجعلوها هي الأصل المقصود من التلاوة في الصلاة وللتعبد في غير الصلاة، فإن الأصل الأول هو ما علمت.

أما قوله تعالى: ﴿وَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ فمعناه يطلبون منك أيها الرسول الفتيا في شأنهن، وبيان المشكل والغامض عليهم في أحكامهن، من حيث الحقوق المالية والزواج لأجلها والنشوز والخصام والصلح والعدل والعشرة والفراق، ويدل على ذلك كله الجواب في الآيات الأربع، وهو من إيجاز القرآن البديع، وغفل عن هذا من قال إن المراد «يستفتونك في ميراثهن» لما روي في سبب نزولها من أن حصن بن عيينة قال للنبي ﷺ بلغنا أنك تعطي البنت والأخت النصف وإنما كنا نوزن من يشهد القتال ويجوز الغنيمة فقال ﷺ: «بذلك أمرت». فيالله للعجب! كيف يغفل أمثال أولئك الأذكياء بمثل هذه الرواية عما تدل عليه الآيات الواردة في موضوع واحد هو استفتاء وفتوى فيقطعونها إرباً إرباً، ويجعلونها جذاذاً وأفلاذاً لا صلة بينها، ولا جامعة تضمها؟.

وروي عن ابن عباس من طريق الكلبي عن أبي صالح أن الآية نزلت في بنات أم كجة وميراثهن عن أبيهن، وعن عائشة أنها نزلت في اليتيمة تكون في حجر الرجل وهو وليها فيرغب في نكاحها إذا كانت ذات جمال ومال بأقل من مهر مثلها، وإذا كانت مرغوباً عنها لقله مالها وجمالها تركها، وفي رواية هي اليتيمة تكون في حجر الرجل وقد شركته في ماله فيرغب عنها أن يتزوجها لدمايتها، ويكره أن يزوجه غيره حتى لا يذهب بمالها، فيحبسها حتى تموت فيرثها، فنهاهم الله عن ذلك. وقد تقدم هذا في أول السورة.

﴿قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ بما ينزله من الآيات في أحكامهن بعد هذا الاستفتاء ﴿وَمَا يَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَّبِعَىٰ النِّسَاءَ اللَّاتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَضَوْنَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالضَّعِيفِينَ مِنَ الْوَالِدِينَ﴾ أي ويفتيكم في شأنهن ما يتلى عليكم في الكتاب مما نزل قبل هذا الاستفتاء في أحكام معاملة يتامى النساء اللاتي جرت عادتكم أن لا تعطوهن ما كتب لهن من الإرث إذا كان في أيديكم لولايتكم عليهن، وترغبون في أن تنكحوهن لدمايتهن، فلا تنكحونهن ولا تنكحونهن غيركم، ليبقى مالهم في أيديكم، وما يتلى عليكم أيضاً في شأن المستضعفين من الولدان الذين لا تعطونهم حقهم من الميراث، والمراد بهذا الذي يتلى عليهم في الضعيفين - المرأة واليتيم - هو ما تقدم من الآيات في أول السورة من الآية الأولى أو ما بعدها في آخر آيات الفرائض - يذكرهم الله تعالى بتلك الآيات المفصلة أن يتدبروها ويتأملوا معانيها ويعملوا بها.

وذلك أن من طباع البشر أن يغفلوا أو يتغافلوا عن دقائق الأحكام والعظات التي يراد بها إرجاعهم، وإذا توهموا أن شيئاً منها غير قطعي وأنهم بالاستفتاء عنه ربما يفتنون بما فيه التخفيف عنهم، وموافقة رغبتهم، لجأوا إلى ذلك واستفتوا، وقد أشرنا في أول تفسير الآية إلى أن معنى الإفتاء بيان دقائق الأمور وما يخفى منها. وقيل أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ معطوف على ضمير «فيهن» المجرور أي ويفتيكم أيضاً فيما يتلى عليكم من الآيات التي نزلت في الأحكام التي تستفتون عنها الآن فيبين لكم أنها أحكام محكمة لا هوادة فيها فلا يحل لكم بحال من الأحوال أن تظلموا النساء وأمثالهن من المستضعفين لصغرهم.

﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ أي ويفتيكم أن تقوموا لليتامى من هؤلاء النساء والولدان المستضعفين بالقسط أي تعنوا عناية خاصة بتحري العدل في معاملتهم والأقساط إليهم على أتم الوجوه وأكملها، فإن هذا هو معنى القيام بالشيء ومثله إقامة الشيء كما بيناه في تفسير إقامة الصلاة. ولما كان هذا هو الواجب الذي لا هوادة فيه وكان من الكمال أن يعامل اليتيم بالفضل لا بمجرد العدل قال تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ أي وما تفعلوه من الخير لليتامى بترجيح منفعتهم، والزيادة في قسطهم، فهو مما لا يعزب عن علمه تعالى ولا ينسى الإثابة عليه، كسائر أفعال الخير، وهذا ترغيب في الإحسان إلى اليتامى وتكميل لبيان مراتب معاملتهم وهي ثلاث، أولاها هضم شيء من حقوقهم وهي المحرمة السفلى، والثانية القيام لهم بالقسط والعدل التام بأن لا يظلموا من حقهم شيئاً وهي الواجبة الوسطى، والثالثة الزيادة في رزقهم وإكرامهم بما ليس لهم من مال، وما لا يجب لهم من عمل، وهي المندوبة الفضلى.

﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ الخوف توقع ما يكره بوقوع بعض أسبابه أو ظهور بعض أماراته، والنشوز الترفع والكبر وما يترتب عليهما من سوء المعاملة، - وتقدم تفسيره من قبل - والإعراض الميل والانحراف عن الشيء أي وإن خافت امرأة خافت من بعْلِها نشوزاً وترفعاً عليها، أو إعراضاً عنها، بأن ثبت لها ذلك وتحقق ولم يكن وهماً مجرداً، أو وسواساً عارضاً، - يدل على ذلك جعل فعل الخوف المذكور، مفسراً لفعل محذوف، للاحتراس من بناء الحكم على أساس الوسوسة التي تكثر عند النساء - وهو من إيجاز القرآن البديع - وذلك أن المرأة إذا رأت زوجها مشغولاً بأكبر العظام المالية أو السياسية أو حل أعوص المسائل العلمية، أو بغير ذلك من المشاكل الدنيوية أو المهمات الدينية، لا تعد ذلك عذراً يبيح له الإعراض عن مسامراتها أو منادمتها، أو الرغبة عن مناغاتها ومباعلتها، والواجب عليها أن تتبين وتتثبت فيما تراه من إمارات النشوز والإعراض، فإذا ظهر لها أن ذلك لسبب

خارجي لا لكرهاتها والرغبة عن معاشرتها بالمعروف فعليها أن تعذر الرجل وتصبر على ما لا تحب من ذلك، وإن ظهر لها أن ذلك لكرهته إياها ورغبته عنها.

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ قرأ الكوفيون «يصلحا» بوزن «يكرما» من الإصلاح والباقون «يصالحا» بتشديد الصاد وأصله يتصالحا. أي فلا جناح عليها ولا عليه في الصلح الذي يتفقان عليه بينهما، كأن تسمح له ببعض حقها عليه في النفقة أو المبيت معها أو بحقها كله فيهما أو في أحدهما لتبقى في عصمته مكرمة أو تسمح له ببعض المهر ومتعة الطلاق أو بكل ذلك ليطلقها، فهو كقوله تعالى في سورة البقرة ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وإنما يحل للرجل ما تعطيه من حقها إذا كان برضاها لاعتقادها أنه خير لها من غير أن يكون ملجئاً إياها إليه بما لا يحل له من ظلمها أو إهانتها. روي عن بعض مفسري السلف أن هذه الآية نزلت في الرجل تكون عنده المرأة يكرهها لكبر سنها أو دمامتها ويريد التزوج بخير منها ويخاف أن لا يعدل بينها وبين الجديدة فيكاشفها بذلك ويخيرها بين الطلاق وبين البقاء عنده بشرط أن تسقط عنه حقها في القسم أي حصتها من المبيت عندها، ومثله الرجل الذي عنده امرأتان مثلاً يكره إحداها ويريد فراقها إلا أن تصالحه على إسقاط حقها في المبيت، أو يعجز عن النفقة عليهما فيريد أن يطلق إحداها إلا أن تصالحه على إسقاط حقها من النفقة، فإذا لم ترض المكروهة لكبرها أو قبحها إلا بحقها في القسم والنفقة وجب على الرجل إيفائها حقها وأن لا ينقص منه شيئاً، فإن قدر على أن يصالحها بمال يبذله لها بدلاً من لياليتها ورضيت بذلك جاز لهما ولا جناح عليهما فيه كما لا جناح عليهما في غير هذه الصورة من صور الصلح فإن المقصد هو التراضي والمعاشرة المعروف أو التسريح بإحسان.

﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ من التسريح والفراق وإن كان بإحسان وأداء المهر والمتعة وحفظ الكرامة كما هو الواجب على المطلق - لأن رابطة الزوجية من أعظم الروابط وأحقها بالحفظ، وميثاقها من أغلظ الموثيق وأجدرها بالوفاء، وعروض الخلاف والكرهات وما يترتب عليها من النشوز والإعراض وسوء المعاشرة لمن لم يقف عند حدود الله من الأمور الطبيعية التي لا يمكن زوالها من بين البشر، والشريعة العادلة الرحيمة هي التي تراعى فيها السنن الطبيعية والوقائع الفعلية بين الناس، ولا يتصور في ذلك أكمل مما جاء به الإسلام فإنه جعل القاعدة الأساسية هي المساواة بين الزوجين في كل شيء إلا القيام برياسة الأسرة والقيام على مصالحها لأنه أقوى بدنأً وعقلاً وأقدر على الكسب وعليه النفقة فقال: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذه الدرجة هي التي بينها بقوله: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء: ٣٤] وفرض عليهم العدل

والإحسان في هذه الرياسة. فيجب على الرجل وراء النفقة على امرأته أن يعاشرها بالمعروف وأن يحصنها ويعفها ويحصن نفسه ويعفها بها، ولا يجوز له أن يجعل لها ضرة شريكة في ذلك إلا إذا وثق من نفسه بالعدل بينهما، وإنما أبيع له ذلك بشرطه لأنه من ضرورات الاجتماع ولا سيما في أزمنة الحروب التي يقل فيها الرجال ويكثر النساء - كما بينا كل ذلك بالتفصيل في محله - فإن أراد ذلك أو فعله أو وقع بينهما النفور بسبب آخر فيجب على كل منهما أن يتحرى العدل والمعروف، فإن خافا أن لا يقيما حدود الله فعلى الذي يريد منهما أن يخلص من الآخر أن يسترضيه، وكما جعل الله الطلاق للرجل لأنه أحرص على عصمة الزوجية لما تكلفه من النفقة ولأنه أبعد عن طاعة الانفعال العارض جعل للمرأة حق الفسخ إذا لم يف بحقوقها من النفقة والإحصان. وقيل أن كلمة «خير» ليست للتفضيل وإنما هي لبيان خيرية الصلح في نفسه.

﴿وَأَخْوَرْتِىَ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ﴾ بين لنا سبحانه وتعالى في هذه الحكمة السبب الذي قد يحول بين الزوجين وبين الصلح الذي فيه الخير وحسم مادة الخلاف والشقاق لأجل أن نتقيه ونجاهد أنفسنا في ذلك وهو الشح ومعناه البخل الناشيء عن الحرص، ومعنى إحضاره النفس أنها عرضة له فإذا جاء مقتضى البذل ألم بها ونهاها أن تبذل ما ينبغي بذله لأجل الصلح وإقامة المصلحة، فالنساء حريصات على حقوقهن في القسم والنفقة وحسن العشرة شحيحات بها، والرجال أيضاً حريصون على أموالهم أشحة بها، فينبغي لكل منهما أن يتذكر أن هذا من ضعف النفس الذي يضره ولا ينفعه، وأن يعالجه فلا يبخل بما ينبغي بذله والتسامح فيه لأجل المصلحة، فإن من أقبح البخل أن يبخل أحد الزوجين في سبيل مرضاة الآخر بعد أن أفضى بعضهما إلى بعض وارتبطا بذلك الميثاق العظيم، بل ينبغي أن يكون التسامح بينهما أوسع من ذلك وهو ما تشير إليه الجملة الآتية:

﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ أي وإن تحسنوا العشرة فيما بينكم فتراحموا وتتعاطفوا ويعذر بعضكم بعضاً وتتقوا النشوز والإعراض، وما يترتب عليهما من منع الحقوق أو الشقاق، فإن الله كان بما تعملونه من ذلك خبيراً لا يخفى عليه شيء من دقائقه وخفاياه ولا من قصدهم فيه، فيجزى الذين أحسنوا منكم بالحسنى. والذين اتقوا بالعاقبة الفضلى، قال بعض المفسرين: المراد بهذه الجملة حث الرجال على الحرص على نساءهم وعدم النشوز والإعراض عنهن، وإن كرهوهن لكبرهن أو دمامتهن، كما قال في آية أخرى ﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَسْدُلُوا بَيْنَ الْإِنْسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ هذه الآية فتوى أخرى غير الفتاوى المبينة في الآيتين قبلها والمستفتون عنها هم الذين كان عندهم زوجتان أو أكثر

من قبل نزول ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ [النساء: ٣] ومثلهم من عدد بعد ذلك ناوياً العدل حريصاً عليه ثم ظهر له وعورة مسلكه، واشتباه أعلامه، والتحديد بين ما يملكه وما لا يملكه اختياره منه، فالورع من هؤلاء يحاول أن يعدل بين امرأته حتى في إقبال النفس، والبشاشة والأنس، وسائر الأعمال والأقوال، فيرى أنه يتعذر عليه ذلك لأن الباعث على الكثير منه الوجدان النفسي، والميل القلبي، وهو مما لا يملكه المرء ولا يحيط به اختياره، ولا يملك آثاره الطبيعية، ولوازمه الفطرية، فخفف الله برحمته على هؤلاء المتقين المتورعين، وبين لهم أن العدل الكامل بين النساء غير مستطاع ولا يتعلق به التكليف، كأنه يقول: مهما حرصتم على أن تجعلوا المرأتين كالغرايتين المتساويتين في الوزن، - وهو حقيقة معنى العدل - فلن تستطيعوا ذلك بحرصكم عليه، ولو قدرتم عليه لما قدرتم على إرضائهما به، وإذا كان الأمر كذلك في الواقع.

﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾ إلى المحبوبة منهن بالطبع، المالكة لما لا تملكه الأخرى من القلب، فتعرضوا بذلك عن الأخرى ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ كأنها غير متزوجة وغير مطلقة، فإن الذي يغفر لكم من الميل وما يترتب عليه من العمل بالطبع، هو ما لا يدخل في الاختيار، ولا يكون من تعمد التقصير أو الإهمال، فعليكم أن تقوموا لها بحقوق الزوجية الاختيارية كلها ﴿وإن تصلحوا وتفقوا فإن الله كان عفواً رحيماً﴾ أي وإن تصلحوا في معاملة النساء وتفقوا ظلمهن وتفضيل بعضهن على بعض في المعاملات الاختيارية كالقسم والنفقة فإن الله يغفر لكم ما دون ذلك مما لا ينضبط بالاختيار كالحب ولوازمه الطبيعية من زيادة الإقبال وغير ذلك لأن شأنه سبحانه المغفرة والرحمة لمستحقها.

يظن بعض الميالين إلى منع تعدد الزوجات أنه يمكن أن يستنبط من هذه الآية وآية: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ [النساء: ٣] أن التعدد غير جائز لأن من خاف عدم العدل لا يجوز له أن يزيد على الواحدة وقد أخبر الله تعالى أن العدل غير مستطاع وخبره حق لا يمكن لأحد بعده أن يعتقد أنه يمكنه العدل بين النساء، فعدم العدل صار أمراً يقينياً ويكفي في تحريم التعدد أن يخاف عدم العدل بأن يظنه ظناً، فكيف إذا اعتقده يقينياً؟

كان يكون هذا الدليل صحيحاً لو قال تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ ولم يزد على ذلك، ولكنه لما قال: ﴿فلا تميلوا كل الميل﴾ الخ علم أن المراد بغير المستطاع من العدل هو العدل الكامل الذي يحرص عليه أهل الدين والورع كما بيناه في تفسير الآية وهو ظاهر من قوله: ﴿ولو حرصتم﴾ فإن العدل من المعاني الدقيقة التي يشبه الحد الأوسط منها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط

ولا يسهل الوقوف على حده والإحاطة بجزئياته - ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجودانات النفس كالحب والكراه وما يترتب عليهما من الأعمال، - فلما أطلق في اشتراط العدل اقتضى ذلك الإطلاق أن يفكر أهل الدين والورع والحرص على إقامة حدود الله وأحكامه في ماهية هذا العدل وجزئياته ويتبينوها كما تقدم آنفاً، فبين لهم سبحانه في هذه الآية ما هو المراد من العدل وأنه ليس هو الفرد الكامل الذي يعتم أعمال القلوب والجوارح لأن هذا غير مستطاع ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

نعم أن في الآية موعظة وعبرة لمن يتأملها من غير أولئك الورعين الحريصين على إقامة حدود الله وأحكامه بقدر الطاقة - لمن يتأملها ويعتبر بها من عباد الشهوات والأهواء الذين لا يقصدون من الزوجية إلا تمتيع النفس باللذة الحيوانية الموقته من غير مراعاة أركان الحياة الزوجية التي بينها الله تعالى في قوله: ﴿ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ [الروم: ٢١] ولا مراعاة أمر النسل وصلاح الذرية، أولئك السفهاء الذين يكثرون من الزواج ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، يتزوجون الثانية لمحض الملل من الأولى وحب التنقل، ثم الثالثة والرابعة لأجل ذلك، لا يخطر في بال واحد منهم أمر العدل، ولا أنه يجب لإحداهن عليه شيء، وقد ينوي من أول الأمر أن يظلم الأولى ويهضم حقها، ولا يشعر بأنه ارتكب في ذلك إثماً، ولا أغضب الله واستهان بأحكامه، وبين هؤلاء وأولئك قوم يزعمون أنهم على شيء من الدين ومراعاة أحكامه يظنون أن العدل بين المرأتين أمر سهل فيقدمون على التزوج بالثانية والثالثة والرابعة قبل أن يتفكروا في حقيقة العدل الواجب وماهيته. ألا فليتنق الله الذواقون! ألا فليتنق الله المترفون! ألا فليتنفكروا في ميثاق الزوجية الغليظ! وفي حقوقها المؤكدة! ألا فليتنفكروا في عاقبة نسلهم ومستقبل ذريتهم! ألا فليتنفكروا في حال أمتهم التي تتألف من هذه البيوت المبنية على دعائم الشهوات والأهواء وفساد الأخلاق والذرية التي تنشأ بين أمهات متعاديات وزوج شهواني ظالم! ألا فليتنفكروا في قوله تعالى: ﴿وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾ [النساء: ١٢٩]! وليحاسبوا أنفسهم ليعلموا هل هم من المصلحين لأمر نساءهم ونظام بيوتهم أم من المفسدين، وهل هم من المتقين الله في هذا الأمر أم من المتساهلين أو الفاسقين؟؟

﴿وإن ينفَرَا﴾ أي وأن يتفرق الزوجان اللذان يخافان - كلاهما أو أحدهما - أن لا يقيما حدود الله كالذي يكره امرأته لدمايتها أو كبرها ويريد أن يتزوج غيرها ولم يتصلح معها على شيء يرضيان به، وكالذي عنده زوجان لا يقدر أن يعدل بينهما ولا تسمح له المرغوب عنها بشيء من حقوقها بمقابل ولا غير مقابل، - إن يتفرق هذان على ترجيح الطلاق على دوام الزوجية (كما يدل على إسناد الفعل إليهما) وعدم حرص أحد منهما

على استرضاء الآخر وصلحه ﴿يَعْنِي اللَّهُ كَلًّا مِنْ سَعَتِهِ﴾ يغن الله كلا منهما عن صاحبه بسعة فضله فقد يسخر للمرأة رجلاً خيراً منه يقوم لها بحقوقها، ويجعل له من امرأة أخرى عنده أو يتزوجها من تحصنه وترضيه فيستقيم أمر بيته وتربية أولاده. وإنما يكون كل منهما جديراً بإغناء الله إياه عن الآخر بزواج خير منه إذا التزما في التفرق حدود الله بأن يجتهد كل منهما في الاتفاق والصلح حتى إذا ظهر لهما بعد إجمالة الرأي فيه والتروي في أسبابه ووسائله أنه غير مستطاع لهما تفرقاً بإحسان يحفظ كرامتهما ولا يكونان به مضغعة في أفواه الناس، وقدوة سيئة لفاسدي الأخلاق، ﴿وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ أي كان ولا يزال واسع الفضل والرحمة يوفق بين الأقدار، ويؤلف بين المسببات والأسباب، حكيماً فيما شرعه من الأحكام، جاعلاً لها على وفق مصالح الناس.

وقد يكون من أسباب الرغبة في كل من الزوجين المتفرقين ما يراه الناس من حسن تعاملهما في تفرقهما، والتزامهما فيه حفظ كرامتهما، وإنما قلت: «قد يكون» للإشارة إلى أن هذا إذا لم يكن مرغباً لدهماء الناس وتحوتهم، فهو أكبر المرغبات لكرامتهم وفضلاتهم - وإنما الخير فيهم - فإن الرجل الفاضل الكريم إذا علم أن امرأة اختلفت مع بعلاها لأن نفسها الشريفة لم تقبل أن ينشز أو يعرض عنها، أو يقرن بها من لا يعدل بينها وبينها، وهي مع ذلك لم تخدش كرامته بقول ولا فعل وإنما أحبت أن تتفق معه على طريقة عادلة فلم يمكن، فتفرقا بأدب وإحسان حفظ به شرفهما، وحسن به ذكرهما، وعلم أنه هو الذي أساء إليهما، لا لعيب في أخلاقها ولا لسوء في أعمالها بل لتعلق قلبه بغيرها، فإن هذا الفاضل الكريم يرى فيها أفضل صفات الزوجية التي يتساهل لأجلها فيما عداها، فإن كانت فتاة رغب فيها الفتيان وغيرهم، وإن كانت نصفاً رغب فيها كثيرون من أمثالها في السن وشرف الأدب، وأكثر الناس رغبة في مثلها من يتزوجون لأجل المصلحة والقيام بحقوق الزوجية، لا لمحض إرضاء الشهوة الحيوانية، وهم الذين يرجى أن تدوم لهم العيشة المرضية، كذلك كرائم النساء وأولياؤهن يرغبون في الرجل إذا علموا أنه يمسك المرأة بمعروف أو يسرحها بإحسان، ولا يلجئه إلى الطلاق إلا الخوف من عدم إقامة حدود الله.

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا ﴿١٣١﴾
وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٣٢﴾ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴿١٣٣﴾ مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾﴾

اقتضت حكمة الله في ترتيب كتابه أن يجيء بعد تلك الأحكام العملية في شؤون

النساء واليتامى أو بعدها وبعد ما قبلها من الأحكام المتعلقة بأهل الكتاب أيضاً وأن يعقب عليها بآيات في العلم الإلهي تذكر المخاطبين بتلك الأحكام بعظمته وسعة ملكه واستغناؤه عن خلقه، وقدرته على ما يشاء من التصرف فيهم أو إثباتهم على طاعته فيما شرعه لهم لخيرهم ومصالحتهم، - تذكرهم بذلك ليزدادوا بتدبرها أيماناً يحملهم على العمل لها، والوقوف عند حدودها، وهي هذه الآيات .

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ ملكاً وخلقاً وعبيداً فبأمره وحده قام نظام الأكوان، وله وحده التدبير والتكليف الذي ينتظم به أمر الإنسان ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ﴾ في إقامة سننه، وإقامة دينه وشريعته، بإقامة السنن تعلقو معارفكم الإلهية، وترتقي مرافقكم الدنيوية، وإقامة الأحكام والآداب الدنيوية، تتزكى أنفسكم وتنتظم مصالحكم المدنية والاجتماعية، ﴿وَلَنْ تَكْفُرُوا﴾ نعمه عليكم وتركوا تقواه في ذلك ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لا ينقص كفركم من ملكه شيئاً وإنما ضرره عليكم، كما أن منفعة الشكر خاصة بكم ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ غنياً عن كل شيء بذاته لذاته، ولأن كل شيء له ومنه، محموداً بذاته لذاته وكمال صفاته، محموداً على جميع أفعاله، لأنه أحسن كل شيء خلقه، فهو لا يحتاج إلى شكركم لتكميل نفسه، ولا إلى حمدكم لتحقيق حمده، ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] وفي الحديث القدسي المروي عن النبي ﷺ عن ربه عز وجل: «يا عبادي! إنكم لم تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتتفعوني، يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل واحد مسأله ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر، يا عبادي! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»^(١) رواه مسلم وهو آخر حديث طويل اكتفينا منه بمحل الشاهد في موضوعنا .

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ أعاد تذكيرهم بكونه مالك السموات والأرض أي العوالم كلها ليتمثلوا عظمته، ويستحضروا الدليل على غناه وحمده، فيعلموا أنه إذا كان قد توكل بإغناء كل من الزوجين إذا أقاما حدوده في تفرقهما فإنه قادر على ذلك كما أنه قادر على إنجاز كل ما وعد وأوعد به، فيجب أن

(١) أخرجه مسلم في البر حديث ٥٥.

يكتفوا به في التوكل لهم ، ويستعمل الوكيل بمعنى المهيمن والمسيطر والرقيب .

﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ﴾ إذا علمتم أيها الناس أن الله ما في السموات وما في الأرض يتصرف فيه كيف شاء فاعلموا أنه إن يشأ أن يذهبكم بعذاب ينزله بكم أو أمة قوية يسلمها عليكم فتسلب استقلالكم حتى تجعلكم عبيداً أو كالعبيد لها لا تستطيعون أن تقوموا بمصالحكم ومنافعكم التي بها وحدتكم فإنه يذهبكم ﴿وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾ يحلون محلكم في الوجود أو الحكم والتصرف . وقال في سورة أخرى : ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ما ذلك على الله بعزيز ﴿[إبراهيم : ١٩ ، ٢٠] وفي سورة أخرى : ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ ثم لا يكونوا أمثالكم ﴿[محمد : ٣٨] قيل إن الآية من قبيل هاتين الآيتين في تهديد المشركين الذين كانوا يؤذون النبي ﷺ ويقاومون دعوته . والظاهر أنها تنبيه للناس وتوجيه لأفكارهم إلى التأمل في سننه تعالى بحياة الأمم وموتها وكون هذه السنن إذا تعلق بها المشيئة لا مرد لها ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ قَدِيرًا﴾ لأن بيده ملكوت كل شيء .

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ﴾ منكم بسعيه وكدحه وجهاده في حياته ﴿ثَوَابَ الدُّنْيَا﴾ ونعيمها بالمال والجاه ﴿فَوَسَدَ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ جميعاً وقد وهبكم من القوى والجوارح وهداية الحواس والعقل والوجدان والدين ما يمكنكم به نيل ذلك فعليكم أن تطلبوا الثوابين جميعاً ولا تكتفوا بالأدنى الفاني عن الأعلى الباقي والجمع بينهما ميسور لكم ، ومما تناله قدرتكم ، فمن سفه النفس ، وأفن الرأي ، أن ترغبوا عنه . والآية تدل على أن الإسلام يهدي أهله إلى سعادة الدارين ، وأن يتذكروا أن كلاً من ثواب الدنيا وثواب الآخرة من فضل الله ورحمته ، وقد سبق بيان هذا في تفسير : ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ [البقرة : ٢٠١] .

﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيمًا بَصِيرًا﴾ سميعاً لأقوال العباد في مخاطباتهم ومناجاتهم ، بصيراً بجميع أمورهم في جميع حالاتهم ، فيجب عليهم أن يراقبوه في أقوالهم وأفعالهم ، فذلك الذي يعينهم على تزكية نفوسهم ، والوقوف عند حدود العدل والفضيلة التي يستقيم بها أمر دنياهم ، ويستعدون به للحياة الأبدية في آخرتهم .

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾

قد علم مما سبق مكان هذه الآيات وما بعدها إلى آخر السورة مما قبلها وهي

أحكام عامة في الإيمان والعمل وأحوال المنافقين وأهل الكتاب في ذلك . فأما قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُؤُتًا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ الخ فهو يتصل بما قبله من الآيات القريبة خاصة بما فيه من الأمر العام بالقسط بعد الأمر بالقسط في اليتامى والنساء، فهناك خص اليتامى والنساء في سياق الاستفتاء فيهن، ولأن حقهن أكد، وظلمهن معهود، وههنا عمم الأمر بالقسط لأن العدل حفاظ النظام، وقوام أمر الاجتماع، وبما فيه من الشهادة لله بالحق ولو على النفس أو الوالدين والأقربين وعدم محاباة أحد في ذلك لغناه، أو مراعاته لفقره، لأن العدل والحق مقدمان على الحقوق الشخصية وحقوق القرابة وغيرها . وكانت محاباة الأقربين معهودة في الجاهلية، لأن أمرهم قائم بالعصية، فالواحد منهم كان ينصر قومه وأهل عصبته لأنه يعتز بهم، كما يظلم النساء واليتامى لضعفهن، وعدم الاعتزاز بهن، فحظر الله محاباة المرء نفسه أو أهله هنا وإعطاءهم ما ليس لهم من الحق، يقابل حظر ظلم النساء واليتامى هناك وهضم ما لهن من الحق . روى ابن المنذر من طريق ابن جريج عن مولى لابن عباس قال لما قدم النبي ﷺ المدينة كانت البقرة أول سورة نزلت ثم أوردتها سورة النساء قال فكان الرجل تكون عنده الشهادة قبل ابنه أو ابن عمه أو ذوي رحمه فيلوي بها لسانه أو يكتمها مما يرى من عسرته حتى يوسر فيقضي فنزلت ﴿كونوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ فتأمل كيف بقي تأثير المحاباة فيهم بعد الإسلام حتى نزلت الآية .

القوامون بالقسط هم الذين يقيمون العدل بالإتيان به على أتم الوجوه وأكملها وأدومها فإن ﴿قَوَّامِينَ﴾ جمع قَوَّام وهو المبالغ في القيام بالشيء، والقيام بالشيء هو الإتيان به مستوياً تاماً لا نقص فيه ولا عوج، ولذلك أمر تعالى بإقامة الصلاة وإقامة الشهادة وإقامة الوزن بالقسط، لتأكيد العناية بهذه الأشياء، ومن بنى جداراً مائلاً أو ناقصاً لا يُقال إنه أقام البناء أو أقام الجدار، قال تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه﴾ [الكهف: ٧٧] وإنما احتاج الحدار إلى الإقامة لأنه كان مائلاً متداعياً للسقوط . وهذه العبارة أبلغ ما يمكن أن يُقال في تأكيد أمر العدل والعناية به، فالأمر بالعدل والقسط مطلقاً يكون بعبارات مختلفة بعضها أكد من بعض: تقول اعدلوا أو أقسطوا، وتقول كونوا عادلين أو مقسطين، وهذه أبلغ لأنها أمر بتحصيل الصفة لا بمجرد الإتيان بالقسط الذي يصدق بمرة، وتقول: أقيموا القسط، وأبلغ منه: كونوا قائمين بالقسط، وأبلغ من هذا وذاك: كونوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ، أي لتكن المبالغة والعناية بإقامة القسط على وجهه صفة من صفاتكم، بأن تتحروه بالدقة التامة حتى يكون ملكة راسخة في نفوسكم .

والقسط يكون في العمل كالقيام بما يجب من العدل بين الزوجات والأولاد، ويكون في الحكم بين الناس ممن يوليه السلطان أو يحكمه الناس فيما بينهم . وكان

ينبغي أن يكون المسلمون بمثل هذه الهداية أعدل الأمم وأقومهم بالقسط، وكذلك كانوا عندما كانوا مهتدين بالقرآن، وصدق على سلفهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١] ثم خلف من بعد أولئك السلف خلف نبذوا هداية القرآن وراء ظهورهم، حتى صارت جميع الأمم تضرب المثل بظلم حكامهم وسوء حالهم، وتفخر عليهم بالعدل، بل صار الذين ليس لهم من الإسلام إلا اسمه يلتمسون من تلك الأمم القسط، وما يهدي إليه من العلم.

وقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ خبر بعد خبر أي كونوا شهداء لله والشهداء جمع شهيد بوزن «فعليل» والأصل في صيغة «فعليل» أن تدل على الصفات الراسخة كعليم وحكيم فهو على هذا أمر بالعناية بأمر الشهادة والرسوخ فيها، وقد تقدم تفسير الشهادة في تفسير أوخر سورة البقرة فتراجع في الجزء الثاني من التفسير، ومعنى كون الشهادة لله أن يتحرى فيها الحق الذي يرضاه ويأمر به من غير مراعاة ولا محاباة لأحد.

﴿وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ أي كونوا شهداء بالحق لوجه الله وامتنال أمره واتباع شرعه، الذي تنال به مرضاته ومثوبته، ولو كانت الشهادة على أنفسكم، بأن يثبت بها الحق عليكم - ومن أقر على نفسه بحق فقد شهد عليها لأن الشهادة إظهار الحق - أو على والديكم وأقرب الناس إليكم كأولادكم وإخوتكم، فإنه ليس من برّ الوالدين ولا من صلة رحم الأقربين أن يعانوا على ما ليس لهم بحق، بالإعراض عن الشهادة عليهم، أو ليتها والتحرير فيها لأجلهم، وإنما البر والصلة في الحق والمعروف - والحق أحق أن يتبع - والذين يتعاونون على الظلم وهضم حقوق الناس يتعاون الناس على ظلمهم وهضم حقوقهم، فتكون المحاباة في الشهادة من أسباب فسق الظلم والعدوان، وذلك من المفساد التي لا يأمن شرها أحد من الناس، فالمحاباة في الشهادة مفسدة ضررها عام وإن كانت لمصلحة يريد المحابي بها نفع أهله أو الشفقة على فقير أو العصبية لغني ولذلك قال عز وجل:

﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ أي إن يكن المشهود عليه من الأقربين أو غيرهم غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، وشرعه أحق أن يتبع فيهما، فلا تحابوا الغني طمعاً في بره، ولا خوفاً من شره، ولا الفقير عطفاً عليه ورحمة به، فمرضاة الفقير ليست خيراً لكم ولا له من مرضاة الله تعالى، ولا أنتم أرحم بالفقير وأعلم بمصلحته من ربه عز وجل، ولولا أنه تعالى يعلم أن العدل وإقامة الشهادة بالحق، هي خير للشاهد والمشهود عليه، سواء كان غنياً أو فقيراً لما شرع الله ذلك وأوجبه، روى ابن جرير عن السدي في الآية قال نزلت في النبي ﷺ اختصم إليه رجلان غني وفقير فكان حلفه مع الفقير يرى أن الفقير لا يظلم الغني فأبى الله إلا أن يقوم بالقسط في الغني والفقير اهـ، أي كان ميله القلبي موجهاً إلى الفقير لظنه أنه لا يتصدى لظلم الغني،

وهو وإن ظن ذلك لا يحكم إلا بالحق الذي تظهره البينة والحجة سواء أنزلت الآية في ذلك أم لا، وروى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن قتادة في هذه الآية أنه قال - ونعم ما قال - : هذا في الشهادة فأقم الشهادة يا ابن آدم ولو على نفسك أو الوالدين أو الأقربين أو على ذي قرابتك وأشرف قومك، فإنما الشهادة لله وليست للناس، وإن الله رضي بالعدل لنفسه والإقسط. والعدل ميزان الله في الأرض، به يرد الله من الشديد على الضعيف، ومن الصادق على الكاذب، ومن المبطل على المحق، وبالعدل يصدق الصادق ويكذب الكاذب ويرد المعتدي ويوبخه تعالى ربنا وتبارك، وبالعدل يصلح الناس، يا ابن آدم. إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، ويقول الله أنا أولى بغنيكم وفقيركم. ولا يمنعك غنى غني ولا فقر فقير أن تشهد عليه بما تعلم فإن ذلك من الحق. اهـ.

قال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ أي فلا تتبعوا الهوى وميل النفس إلى أحد ممن كلفتم العدل فيهم، أو الشهادة لهم أو عليهم، كراهة أن تعدلوا، بل آثروا العدل على الهوى، فبذلك يستقيم الأمر في الوری، أو لا تتبعوا الهوى لثلاث تعدلوا عن الحق إلى الباطل فالهوى مزلة الأقدام ﴿وَإِنْ تَلَوْتُمْ أَوْ نَعِزُّوا فَلِنَّ اللَّهُ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ كتبت «تلووا» في المصحف الإمام بواو واحدة لتحتمل القراءتين المتواترتين وهي قراءة الكوفيين «تلوا» بضم اللام وإسكان الواو من الولاية وقراءة الباقيين بسكون اللام وضم الواو من اللتي والمعنى على الأول: وإن تلوا أمر الشهادة وتؤدوها، أو تعرضوا على تأديتها وتكتموها، فإن الله كان خبيراً بعملكم لا يخفى عليه قصدكم ونيتكم فيه، وعلى الثاني وإن تلوا ألتستمكم بالشهادة وتحرفوها، أو تعرضوا عنها فلا تؤدوها، فإن الله كان بعملكم هذا خبيراً فيجازيكم عليه. وقد ذكرهم هنا بكونه خبيراً ولم يقل عليماً لأن الخبرة هي العلم بدقائق الأمور وخفاياها، فهي التي تناسب هذا المقام الذي تختلف فيه النيات، ويكثر فيه الغش والاحتيال، حتى أن الإنسان ليغش نفسه ويلتمس لها العذر في كتمان الشهادة أو التحريف فيها، فهل يتدبر المسلمون الآية كما أمرهم الله بتدبر القرآن فيقيموا العدل والشهادة بالحق، أم يعملون برأي أهل الحيل الذين يزعمون أن الله كلفهم اتباعهم دون اتباع كتابه والاهتداء به؟؟

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْحِكْمَةِ
الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ﴾، روى الثعلبي عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن سلام وأسد وأسيد ابني كعب وثعلبة بن قيس وسلام ابن أخت عبد الله بن سلام وسلمة ابن أخيه ويامين بن يامين إذ أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنا نؤمن بك وبكتابك وموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه (أي سوى ما ذكر) من الكتب والرسول، فقال: «بل آمنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله»

فقالوا لا نفعل، فنزلت قال فأمنوا كلهم (وهم من اليهود) وروي عن الضحاك أيضاً أنها نزلت في أهل الكتاب، وجمهور المفسرين على أن الخطاب فيها للمؤمنين كافة أمرهم الله أن يجمعوا بين الإيمان به وبرسوله الأعظم خاتم النبيين والقرآن الذي نزله عليه وبين الإيمان بجنس الكتب التي نزلها على رسله من قبل بعثه خاتم النبيين بأن يعلموا أن الله قد بعث قبله رسلاً، وأنزل عليهم كتباً، وأنه لم يترك عباده في الزمن الماضي سدى، محرومين من البيئات والهدى، ولا يقتضي ذلك أن يعرفوا أعيان تلك الكتب ولا أن تكون موجودة، ولا أن يكون الموجود منها صحيحاً غير محرف، وإذا كان المتبادر من الآية هو الأمر بالجمع بين الإيمان بالنبي الخاتم والكتاب الآخر، وبين ما قبله - كما قلنا - فلا حاجة في جعل ﴿آمنوا﴾ بمعنى أثبتوا وداوموا على الإيمان بذلك كما قالوا، فليس المقام مقام الأمر بالمواظبة والمداومة، سواء أصح ما ورد في سبب النزول أم لم يصح.

ولما أمر بالإيمان بكل ما ذكر توعد على الكفر بأي شيء منه فقال: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ فالإيمان بالله هو الركن الأول والإيمان بجنس الملائكة الذين يحملون الوحي إلى الرسل هو الركن الثاني، والإيمان بجنس الكتب التي نزل بها الملائكة على الرسل هو الركن الثالث، والإيمان بجنس الرسل الذين بلغتهم الملائكة تلك الكتب فبلغوها الناس هو الركن الرابع، والإيمان باليوم الآخر - الذي يجزي فيه المكلفون على عملهم بتلك الكتب مع الإيمان بما ذكر كل بحسب كتابه إلا أن ينسخ بما بعده - هو الركن الخامس، ومن فرق بين كتب الله ورسله فأمن ببعض وكفر ببعض كاليهود والنصارى لا يعتد بإيمانه لأنه متبع للهوى فيه أو للتقليد الذي هو عين الجهل، وقد وصف الله خاتم رسله وأمه التي هي خير الأمم بقوله: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥].

ولولا التقليد الذي هو جهل وعمى، أو التعصب واتباع الهوى، لما كان يعقل أن يفهم أحد معنى النبوة والرسالة ويؤمن بموسى أو عيسى عن علم وبصيرة بذلك ثم يكفر بمحمد صلى الله عليه وعليهما وسلم، فإن سر الرسالة هو الهداية ولم يكن موسى ولا عيسى أهدي من محمد عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين، فمن يكفر بالله أو بملائكته أو ببعض كتبه أو رسله أو اليوم الآخر فقد ضل عن صراط الحق الصحيح الذي ينجي صاحبه في الآخرة من العذاب الأليم، ويمتعه بالنعيم المقيم، لأنه إذا كفر ببعض تلك الأركان بجحود أصله وإنكاره ألبته كانت حياته في هذه الدنيا حيوانية محضة، لا يزكي نفسه ولا يعد روحه للحياة الباقية الأبدية، وإن كفر ببعض الكتب والرسول كان كفره بها دليلاً على أنه لم يؤمن بشيء منها إيماناً صحيحاً مبنياً على فهم

معناها والبصيرة بحكمتها كما بينا ذلك آنفاً، وكل ذلك من الضلال البعيد عن طريق الهداية ومحجة السلامة، وإنما بعده عنها جهل صاحبه لوجودها، ومن جهل وجود الشيء لا يطلبه بالبحث عن بيناته، وطلب أعلامه وآياته، وأما من ضل عن الشيء وهو يؤمن بوجوده، فإنه يبحث عنه ويستدل عليه حتى يصل إليه، فيكون ضلاله قريباً. ووصف الضلال بالبعيد من أبلغ الوصف وأعلاه. وقد وحد لفظ الكتاب في أول الآية ليناسب لفظ الرسول المفرد، وجمعه في آخرها ليناسب جمع الرسل.

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَزَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾ بَشِيرِ الْمُتَّقِينَ إِنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْبَنُفُوتٍ عِنْدَهُمْ أَلْعِزَّةُ فَإِنَّ أَلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِذْ أَنْتُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُتَّقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾ الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنْ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَآلَهُ بِحُكْمِ بَيْنِكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾

بين الله لنا في هذه الآيات حال أناس من أصحاب الضلال البعيد - الذي ذكره في الآية التي قبلهن - آمنوا في الظاهر نفاقاً أو تقليداً وكان الكفر قد استحوذ على قلوبهم فلم يدع فيها استعداداً لفهم الإيمان فلذلك لم يعصمهم من الرجوع إلى الكفر مرة بعد أخرى، لأنهم لم يعرفوا حقيقته ولا ذاقوا حلاوته، ثم وعيد المنافقين كافة وبيان موالاتهم للكافرين وما بينهم من التناسب الذي يقتضي اشتراكهم في الوعيد وتحذير المؤمنين منهم فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ ذلك بأنه قد تبين من ذبذبتهم بين الإيمان والكفر أنه قد طبع على قلوبهم حتى فقدوا الاستعداد لفهم حقيقة الإيمان وحقيقته ومزاياه، فهم بحسب سنة الله في خلقه لا يرجى لهم أن يهتدوا إلى سبيل من سبله، ولا أن يغفر لهم ما دنس أرواحهم من ذنوبه، وإنما قلنا إن الآية مبينة لسنة الله تعالى في أمثالهم لأن أرحم الراحمين واسع المغفرة لم يكن ليحرم أحداً من عباده المغفرة والهداية بمحض الخلق والمشينة، وإنما مشيئته مقترنة بحكمته وقد قضت حكمته الأزلية بأن يكون كسب البشر لعلومهم وأعمالهم مؤثراً في نفوسهم، فمن طال عليه أمد التقليد، حجب عقله عن نور الدليل، حتى لا يجد إليه من سبيل، ومن طال عليه عهد الفسوق والعصيان، حجب عن أسباب الغفران، وهي التي بينها تعالى في قوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢] وقوله حكاية لدعاء الملائكة واستغفارهم للمؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ

تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴿ [غافر: ٧] وغير ذلك من الآيات .

وقد بينا مراراً أن المغفرة عبارة عن محو أثر الذنب من النفس بتأثير التوبة والعمل الصالح الذي يضاد أثره أثر ذلك الذنب وهو الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود: ١١٤] والقرآن يفسر بعضه بعضاً. ولا تدل الآية على أن هؤلاء إذا آمنوا إيماناً صحيحاً لا يقبل منهم بل يقبل قطعاً، وقد روي عن قتادة أن المراد بالآية أهل الكتاب - آمن اليهود بالتوراة ثم كفروا وآمن النصارى بالإنجيل ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً بمحمد ﷺ وعن ابن زيد ومجاهد أنها نزلت في المنافقين، والأول لا يظهر إلا على قول بعضهم أن كفر اليهود الأول كان باتخاذهم العجل وعبادته والثاني كفرهم بالمسيح والثالث الذي ازدادوا به كفراً هو كفرهم بمحمد ﷺ على أن كثيراً من اليهود قد آمنوا.

وأما القول الثاني فهو يظهر فيمن جهروا بالكفر من المنافقين كما يظهر فيمن يدخلون في الإسلام تقليداً لبعض من يشقون بهم ثم يرجعون إلى الكفر لمثل ذلك لأنهم لم يفهموا حقيقة الإيمان والإسلام وهكذا فعلوا مرة بعد أخرى ثم رأوا أن الكفر ألصق بنفوسهم لطول أنسهم به وانهماكهم فيه.

﴿بَشِّرِ الْمُتَّقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ الغالب في استعمال البشارة أن تكون في الأخبار لما يسرّ فهي إذا مأخوذة من انبساط بشرة الوجه كما السرور مأخوذ من انبساط أساريره، وعلى هذا يقولون إن استعمالها فيما يسوء - كما هنا - يكون من باب التهكم، وقيل إن البشارة تستعمل فيما يسر وفيما يسوء استعمالاً حقيقياً لأن أصلها الإخبار بما يظهر أثره في بشرة الوجه في الانبساط والتمدد، أو الانقباض والتغضن، والأليم الشديد الألم.

ثم وصف هؤلاء المبشرين بقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي الذين يتخذون الكافرين المعادين للمؤمنين أولياء وأنصاراً متجاوزين ولاية المؤمنين وتاركيها إلى ولايتهم وممالاتهم عليهم لاعتقادهم أن الدولة ستكون لهم فيجعلون لهم يداً عندهم ﴿أَيَبْنُفُوتَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ﴾ استفهام تقريع وتوبيخ. إن كانوا يبتغون عندهم العزة وهي المنعة والغلبة ورفعة القدر ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ فهو يؤتيها من يشاء فكان عليهم أن يطلبوها منه بصدق الإيمان والسير على سنته تعالى واتباع هداية وحيه الذي يرشدهم إلى طرقها، ويبين أسبابها، وقد آتاه الله نبيه والمؤمنين باهتدائهم بكتابه، وسيرهم على سنته، ولما عرض المسلمون عن هذه الهداية التي اعتز بها سلفهم ذلوا وساءت حالهم وصار فيهم منافقون يوالون الكفار دونهم يبتغون عندهم العزة والشرف وما هم لهما بمدركين، فعسى الله أن يوفق المسلمين إلى

الرجوع إلى تلك الهداية فيعودوا إلى حظيرة ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون : ٨].

﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ قالوا الخطاب عام لجميع من كان يظهر الإيمان من صادق ومنافق. والذي نزله عليهم في الكتاب هو قوله تعالى في سورة الأنعام التي نزل قبل هذه السورة - لأنها مكية وهذه السورة مدنية - ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾ [الأنعام : ٦٨] نزلت هذه في مشركي مكة إذ كانوا يخوضون في الكفر وذم الإسلام والاستهزاء بالقرآن، وكان بعض المسلمين يجلسون معهم في هذه الحال ولا يستطيعون الإنكار عليهم لضعفهم وقوة المشركين، فأمروا بالإعراض عنهم، وعدم الجلوس إليهم في هذه الحال. ثم إن يهود المدينة كانوا يفعلون فعل مشركي مكة وكان المنافقون يجلسون معهم ويستمعون لهم فنهى الله المؤمنين على الإطلاق عن ذلك. ومجموع الآيتين يدل على أن بعض ما كان يخاطب به النبي ﷺ يُراد به أمته ومعنى: ﴿سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزاء بها﴾ سمعتم الكلام الذي موضوعه جعل الآيات في موضع السخرية والاستهزاء الذي يُراد به التحقير والتنفير، بمجرد السفة وقول الزور.

ويدخل في هذه الآية كل محدث في الدين وكل مبتدع كما روي عن ابن عباس قال في «فتح البيان في مقاصد القرآن»: وفي هذه الآية باعتبار عموم لفظها دون خصوص السبب دليل على اجتناب كل موقف يخوض فيه أهله بما يفيد التنقص والاستهزاء للأدلة الشرعية كما يقع كثيراً من أسراء التقليد الذين استبدلوا آراء الرجال بالكتاب والسنة، ولم يبق في أيديهم سوى: قال إمام مذهبنا كذا وقال فلان من أتباعه بكذا. وإذا سمعوا من يستدل على تلك المسألة بأية قرآنية أو بحديث نبوي سخروا منه ولم يرفعوا إلى ما قاله رأساً، ولا يألوا به بالة، وظنوا أنه قد جاء بأمر فظيع، وخطب شنيع، وخالف مذهب إمامه الذي نزلوه منزلة معلم الشرائع - بالغوا في ذلك حتى جعلوا رأيه الفائل^(١)، واجتهاده الذي هو عن منهج الحق مائل، مقدماً على الله وعلى كتابه وعلى رسوله، فلنا لله وإنا إليه راجعون، ما صنعت هذه المذاهب بأهلها والأئمة الذين انتسب هؤلاء المقلدة إليهم برآء من فعلهم، فإنهم قد صرّحوا في مؤلفاتهم بالنهي عن تقليدهم، كما أوضح الشوكاني ذلك في «القول المفيد» «وأدب الطلب» اهـ. ويا ليت هؤلاء الذين جعلوا كلام شيوخهم أصلاً للدين والكتاب والسنة فرعين أو مهملين يتبعون الأئمة الذي يدعون الانتساب إليهم وهم لا

(١) الرأي الفائل: الرأي المخطيء الضعيف.

يعرفون هديهم ولا يتبعونهم، وإنما يتبع كل أهل عصر شيوخهم على جهلهم.

﴿إِنكُرْ إِذَا مَثَلُهُمْ﴾ هذا تعليل للنهي أي إنكم إن قعدتم معهم تكونون مثلهم وشركاء لهم في كفرهم، لأنكم أقررتموهم عليه ورضيتموه لهم، ولا يجتمع الإيمان بالشيء وإقرار الكفر والاستهزاء به. ويؤخذ من الآية إن إقرار الكفر بالاختيار كفر، ويؤخذ منه أن إقرار المنكر والسكوت عليه منكر، وهذا منصوص عليه أيضاً. وأن إنكار الشيء يمنع فشوه بين من ينكرونه حتماً، فلعتبر بهذا أهل هذا الزمان، ويتأملوا كيف يمكن الجمع بين الكفر والإيمان، أو بين الطاعة والعصيان، فإن كثيراً من الملحدين في البلاد المتفرنجة يخوضون في آيات الله ويستهزؤون بالدين، ويقرهم على ذلك ويسكت لهم من لم يصل إلى درجة كفرهم، لضعف الإيمان والعياذ بالله تعالى.

﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ هذا وعيد للفريقين المستهزئين من الكفار ولمقربيهم من المنافقين بأنهم سيجتمعون في العقاب كما اجتمعوا على الإثم وكذا غيرهم من الفريقين.

﴿الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ﴾ أي الذين ينتظرون بكم أيها المؤمنون ما يحدث من كسر أو نصر، أو خير أو شر، وهذا وصف للمنافقين كقوله في الآية السابقة: ﴿الَّذِينَ يَتَخَذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ﴾ هذا تفصيل للتربص أي فإن نصركم الله أو فتح عليكم ادعوا أنهم كانوا معكم وأنهم منكم، يستحقون مشاركتكم في نعمتكم: ﴿وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي وإن كان للكافرين نصيب من الظفر - لأن الحرب سجال - مثوا إليهم ومثوا عليهم، بأنهم كانوا عوناً لهم على المؤمنين بتخديلتهم، والتواني في الحرب معهم - والاستحواذ يفسرونه بالاستيلاء وهو في الأصل من الحوذ وهو السوق سمي حوداً لأن الحوذ (السائق) يضرب حاذي البعير أو غيره من الدواب، والحاذيان هما جانبا الفخذين من الورا، والحاذ الظهر ويطلق على جانبه حاذيين، وهذا الضرب من السوق يستولى به الحوذ على ما يسوقه فصاروا يطلقون الاستحواذ على الاستيلاء على الشيء والتمكن من تسخيره أو التصرف فيه - فهم يقولون للكفار إننا قد استولينا عليكم، وتمكنا من الإيقاع بكم، ولم نفعل بل منعناكم أي جمعناكم وحفظناكم من المؤمنين.

والنكته في التعبير عن ظفر المؤمنين بالفتح وأنه من الله، وعن ظفر الكافرين بالنصيب - هي إفادة أن العاقبة في القتال للمؤمنين، فهم الذين يكون لهم الفتح والاستيلاء على الأمم الكافرة ولكن الحرب سجال قد يقع في أثنائها نصيب من الظفر

للكافرين لا ينتهي إلى أن يكون فتحاً يستولون به على المؤمنين، وذلك أن الله تعالى وعد المؤمنين بالنصر في مثل قوله: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧] المقيد بقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنصِرْكُم وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمُ الْآثَامُ﴾ [محمد: ٨] وإنما نصر الله أن يقصد بالحرب حماية الحق وتأييده وإعلاء كلمته ابتغاء مرضاة الله ومثوبته، وآيته مراعاة سنن الله في أخذ أهبته، وإعداد عدته، التي أرشد إليها كتابه العزيز في مثل قوله: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقوله: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥] وقد بينا غيره مرة كون الإيمان نفسه من أسباب النصر، وأنه يقتضي الاستعداد وأخذ الحذر، وإنما غلب المسلمون في هذه القرون الأخيرة وفتح الكفار بلادهم التي فتحوها هم من قبل بقوة الإيمان، وما يقتضيه من الأعمال، لأنهم ما عادوا يقاتلون لإعلاء كلمة الله وتأييد الحق ونشر الإسلام، ولا عادوا يعدون ما استطاعوا من قوة كما أمرهم القرآن، فهم يستطيعون أن ينشئوا البوارج المدرعة، والمدافع المدمرة، ويتعلموا ما يلزم لها وللحرب من العلوم الرياضية والطبيعية والميكانيكية، وهي فرض عليهم، بمقتضى قواعد دينهم، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد تركوا كل ذلك بل صار أدعياء العلم فيهم، يحرمون ذلك عليهم.

﴿قَالَ اللَّهُ يَتَخَمَّ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ أي يحكم بين المؤمنين الصادقين والمنافقين الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر فهناك لا تروج دعوهم التي يدعونها عن النصر والفتح إنهم منكم: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ أي أن الكافرين لا يكون لهم من حيث هم كافرون سبيلاً ما على المؤمنين من حيث هم مؤمنون يقومون بحقوق الإيمان ويتبعون هدية، وكلمة «سبيل» هنا نكرة في سياق النفي تفيد العموم وقد أخطأ من خصها بالحجة، وسبب هذا التخصيص عدم فهم ما قررناه آنفاً من كون النصر مضموناً بوعد الله وستته للمؤمنين بشرطه الذي أشرنا إليه. وقال بعضهم إن هذا خاص بالآخرة. والصواب أنه عام فلا سبيل للكافرين على المؤمنين مطلقاً وما غلب الكافرين المسلمين في الحروب والسياسة وأسبابها العلمية والعملية من حيث هم كافرون بل من حيث إنهم صاروا أعلم بسنن الله في خلقه وأحكم عملاً بها والمسلمون تركوا ذلك كما علمت، فلعتبر بذلك المعثرون!

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿١٣٧﴾ مَذْبَذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَلَنْ يَهْدِيَ لَهُ سَبِيلًا ﴿١٣٨﴾ بِنَاتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ

أُرِيدُونَ أَنْ يُجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿١٤٤﴾ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجْعَدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾ ﴿

اتصال هذه الآيات بما قبلها ظاهر فإنها تنتم الكلام في المنافقين الذين كثر في هذه السورة بيان أحوالهم هم وأهل الكتاب وباقيها في بيان أحوال أهل الكتاب اليهود والنصارى جميعاً ومحتاجتهم إلا الآية الأخيرة.

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ تقدم الكلام في مخادعة المنافقين أول سورة البقرة ولكنني لا أتذكره الآن وأنا أكتب هذا في السفر والجزء الأول من التفسير ليس معي فأراجعه. كانت العرب تسند الخداع إلى الضب كما اشتقت كلمة النفاق من جحره الذي سمي النافقاء، وهو إنما يخدع طالبه بجحره، قيل لأنه يجعل له بابين إذا فوجيء من أحدهما هرب من الآخر، وقيل إنه يعد عقرباً فيجعلها في بابه لتلدغ من يدخل يده فيه، ولذلك قيل: العقرب بواب الضب وحاجبه. ومن أمثالهم: «أخدع من ضب» ويقولون: طريق خادع وخيدع. أي مضل كأنه يخدع سالكه فيحسبه موصلاً إلى غايته أو قريباً وهو ليس كذلك. والخداع صيغة مشاركة، ومعناه الذي يؤخذ مما ذكرنا من استعمالهم هو إيهامك أن الشيء أو الشخص على ما تحب أو تريد وهو على غير ما تحب وما تريد كما يوهم جحر الضب من يريد صيده أنه قريب المنال ليس دونه مانع فإذا مد يده إليه لدغته العقرب، فإن لم يكن هنالك عقرب خرج الضب من الباب الآخر ورجع الصائد بخفي حنين، وكما يوهم الطريق الخيدع سالكه فيضل دون الغاية التي يطلبها.

قال الراغب: «الخداع إنزال الغير عما هو بصدده بأمر يبيده على خلاف ما يخفيه قال تعالى: «يخادعون الله» أي يخادعون رسوله وأوليائه ونسب ذلك إلى الله تعالى من حيث أن معاملة الرسول كمعاملته ولذلك قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وجعل ذلك خداعاً له تفضيلاً لفعلهم وتنبهياً على عظم الرسول وعظم أوليائه. وقول أهل اللغة: إن هذا على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فيجب أن يعلم أن المقصود بمثله في الحذف لا يحصل لو أتى بالمضاف المحذوف لما ذكرنا من التنبيه على أمرين: أحدهما: فظاعة فعلهم فيما تحروه من الخديعة وإنهم بمخادعتهم إياه يخادعون الله، والثاني: التنبيه على عظم المقصود بالخداع وأن معاملته كمعاملة الله - وأعاد هنا الاستشهاد بآية المبايعة.

أقول: فسر مخادعة الله عز وجل بمخادعة رسول الله (ص) وأوليائه وهم الصحابة (رض) لأن المعاملة كانت بين المنافقين وبينهم، ولأن المؤمنين بالله لا يقصدون مخادعته، والمعطلين لا يؤمنون بوجوده والمعدوم لا تتوجه النفس إلى معاملته، فإن قيل: إن هؤلاء هم الذين قال الله فيهم أول السورة البقرة: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] وقد عزا إليهم المخادعة هنالك في الآية التي بعد هذه الآية، وذكرت في تفسيرها عن الأستاذ الإمام أنهم صنف ثالث غير المؤمنين والكافرين الذين ذكروا ثمت في آيات أخرى وأن المراد بهم أن إيمانهم بالله على غير الوجه الصحيح فلا يعتد به ومن كان هذا شأنه لا يبعد أن تصدر عنه مخادعة الله تعالى كما يفعل الذين يحتالون على منع الزكاة وأكل الربا بتطبيق حيلهم على أقوال لفقائهم وهم يعلمون أن هذا مخالف لمراد الله تعالى من إيجاب الزكاة ومنع الربا وهو الرحمة بالفقراء والمساكين ومواساتهم وإعانة سائر أصناف المستحقين للزكاة على الإيمان والبر والخير، وعدم أكل أموال الناس بالباطل. أقول: إن مثل هذا قد يقع من أهل الإيمان التقليدي غير المطابق للحق ولكنهم لا يقصدون به مخادعة الله تعالى قصداً وإنما هو جهل وضلال في معنى المخادعة.

والوجه المعقول للتعبير عن مخادعة الرسول والمؤمنين بمخادعة الله عز وجل هو أنهم يخادعونهم فيما يقيمون به دين الله ويعملون بما أنزل إليهم منه لا في المعاملات الشخصية الدنيوية كالبيع والشراء والمعاشرة فإن المخادعة في مثل هذا قد تكون مباحة أو مكروهة إذا لم يكن فيها غش ولا ضرر والمحرم منها لضرره لا يصل إلى درجة المخادعة في شؤون الإيمان وتبليغ دين الله وإقامة كتابه فيكون من قبيل المخادعة له، وهذا الوجه يتضمن أيضاً تعظيم شأن الرسول والمؤمنين في التعبير عن مخادعتهم بمخادعة الله تبارك وتعالى.

وأما قوله تعالى: «وهو خادعهم» فقد قيل إن معناه يجازيهم على خداعهم وإنه عبر عن ذلك بالمخادعة للمشكلة كما قال في آية أخرى: ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] وإنما جعلوه من المشكلة لأن هذا اللفظ كلفظ المكر قد استعمل في التعبير عن المعاني المذمومة التي تتضمن الكذب غالباً أو تدل على ضعف صاحبها وعجزه وغلب ذلك فيه وإلا فإن الخداع قد يكون في الخير، ولأجل حماية الحقيقة وإقامة الحق، وقد أباح الشرع الخداع في الحرب لأن الحرب في الإسلام لا تكون إلا للدفاع عن الملة والأمة، ولحماية الدعوة، وفي الحديث «الحرب خدعة»^(١) فيجوز أن

(١) أخرجه البخاري في الجهاد باب ١٥٧، والمناقب باب ٢٥، والاستتابة باب ٦، ومسلم في الجهاد حديث ١٧، ١٨، والزكاة حديث ١٥٣، وأبو داود في الجهاد باب ٩٢، والسنة باب ٢٨، والترمذي في الجهاد باب ٥، وابن ماجه في الجهاد باب ٢٨، وأحمد في =

يعبر عن سنة الله تعالى في عاقبة أمرهم عاجلها وآجلها من حيث إنها تكون على خلاف ما يحبون وما يريدون بلفظ مشتق من الخديعة كأنهم بخداعهم للرسول والمؤمنين يسيرون في طريق خادع يضلون فيه مطلبهم وينتهون إلى الخزي والنكال، من حيث يطلبون السلامة والفلاح، وهذا يلاقي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ فخداعهم لأنفسهم بسوء اختيارهم لها هو عين خديعة الله تعالى لهم إذ كانت سنته فيمن يعمل عملهم ما أشرنا إليه آنفاً من خزي الدنيا وعذاب الآخرة. ولفظ «خادعهم» اسم فاعل من الثلاثي والذي يسبق إلى ذهني أنه يدل على الغلبة (وهو ما تضم عين فعله المضارع) أي وهو تعالى يغلبهم في الخديعة بجعل خداعهم عليهم لا لهم.

هذا شأن المنافقين في كل ملة وأمة، يخادعون ويكذبون، ويكيدون ويغشون، ويتولون أعداء أمتهم، ويتخذون لهم يدأ عندهم، يمتون بها إليهم إذا دالت الدولة لهم، وسيأتي في الآية التي بعد هذه بيان ذبذبتهم، ولكن لا يخفى على كل من الأمتين حالهم.

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم^(١)

فهم يهدمون بناء الثقة بهم بأيديهم، وكأين من منافق كانت خيانتة لأمة ومساعدة أعدائها عليها سبباً لهلاكه بأيدي أولئك الأعداء أنفسهم، وقولهم: لو كان في هذا خير لكان قومه أولى بخيره منا ونحن أعداؤه وأعداؤهم، فإن كان قد خانهم فستكون خيانتة لنا أشد. والناس يقرءون أخبار هؤلاء الأشرار في كتب التاريخ ولا يعتبرون، ويكثر هؤلاء المنافقون في طور ضعف الأمة وقوة أعدائها لأنهم طلاب المنافع ولو فيما يضر أمتهم والناس أجمعين. وإنما تلمس المنافع من الأقوياء وإن اقترن التماسها بالعار، والذل والصغار.

﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى﴾ أي متثاقلين لا رغبة تبعثهم ولا نشاط لأنهم لعدم إيمانهم لا يرجون فيها ثواباً في الآخرة، ولا يبتغون بها تربية ملكة مراقبة الله تعالى وحبه والإنس بذكره ومناجاته لتنتهي نفوسهم بذلك عن الفحشاء والمنكر، وتكون أهلاً لرضوان الله الأكبر، كما هو شأن المؤمنين الصادقين. وإنما هي عندهم

= المسند ١/٨١، ٩٠، ١١٣، ١٢٦، ١٣١، ١٣٤، ٣١٢/٢، ٣١٤، ٢٢٤/٣، ٢٩٧، ٣٠٨، ٣٨٧/٦، ٤٥٩.

(١) البيت من الطويل، وهو لزهير بن أبي سلمى في ديوانه ص ٣٢، والجنى الداني ص ٦١٢، والدرر ٤/ ١٨٤، ٨٢/٥، وشرح شواهد المغني ص ٣٨٦، ٧٣٨، ٧٤٣، وشرح قطر الندى ص ٣٧، ومغني اللبيب ص ٣٣٠، وبلا نسبة في شرح الأشموني ٣/٥٧٩، ومغني اللبيب ص ٣٢٣، وجمع الهوامع ٢/ ٣٥، ٥٨.

كلفة مستثناة فإذا كانوا بمعزل عن المؤمنين تركوها. وإذا كانوا معهم سايروهم بالقيام إليها: ﴿يُرَآءُونَ النَّاسَ﴾ بها، أي يبتغون بذلك أن يراهم الناس المؤمنون فيعدوهم منهم، فالكسل التثاقل عما ينبغي النشاط فيه، والمرءاة أن يكون المرء الذي يرائيك بحيث تراه كما يراك فهو فعل مشاركة من الرؤية.

﴿وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ قيل معناه أنهم لا ينطقون إلا بالأذكار الجهرية التي يسمعها الناس كالتكبيرات، وقول: «سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد» عند القيام من الركوع، والسلام وقيل إن المراد بالذكر هنا ذكر النفس، وإنما يقع هذا من المرتابين، دون الجاحدين، وقيل إن المراد به الصلاة أي لا يصلون إلا قليلاً وذلك إذا أدركتهم الصلاة وهم مع المؤمنين. وكل هذه الأقوال قريبة، ويجوز أن تراد كلها من اللفظ عند بعض العلماء، ولعل القول الثاني أقواها. هذه حال منافقي الصدر الأول ومنافقوا هذا العجز الأخير شر منهم، لا يقومون إلى الصلاة ألبتة، ولا يرون للمؤمنين قيمة في دنياهم فراء وهم فيها، وإنما يقع الرياء بالصلاة من بعضهم إذا صاروا وزراء وحضروا مع السلاطين والأمراء بعض المواسم الدينية الرسمية، وقلما يحضرون معهم غير المواسم المبتدعة كليلة المعراج وليلة النصف من شعبان وليلة المولد النبوي.

﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ قال الراغب: «الذبذبة حكاية صوت الحركة للشيء المعلق ثم استعير لكل اضطراب وحركة. قال تعالى: «مذذببين بين ذلك» أي مضطربين مائلين تارة إلى المؤمنين وتارة إلى الكافرين» وقيل بين الكفر والإيمان. ويقوي الأول قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ أي لا يخلصون في الانتساب إلى واحد من الفريقين لأنهم يطلبون المنفعة، ولا يدرون لمن تكون العاقبة، فهم يميلون إلى اليمين تارة وإلى الشمال أخرى، فمتى ظهرت الغلبة التامة لأحد الفريقين ادعوا أنهم منه، كما بينه تعالى في الآية التي قبل هاتين الآيتين: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ أي ومن قضت سنة الله في أخلاق البشر وأعمالهم أن يكون ضالاً عن الحق موغلاً في الباطل فلن تجد له أيها الرسول أو أيها السامع سبيلاً للهداية برأيك واجتهادك، فإن سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتحول هذا هو معنى إضلال الله تعالى الذي يتفق به نصوص كتابه بعضها مع بعض وتظهر به حكمته في التكليف والجزاء. وليس معناه إنه ينشئ فطرة بعض الناس على الكفر والضلال فيكون مجبوراً على ذلك لا عمل له ولا اختيار فيه كعمل المعدة في الهضم، والقلب في دورة الدم، كما توهم من لا عقل له ولا علم.

ومن مباحث اللفظ في الآيتين قولهم إن جملة «ولا يذكرون الله» حال من فاعل «يراءون» وكذا «مذذببين» وقيل أن هذا منصوب على الذم.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فإن هذا من فعل المنافقين، يوالونهم وينصرونهم من دون المؤمنين لأنهم لا يكرهون أن يكون لهم النصر والسلطان، وأن يلحقوا بهم، ويعدوا أنفسهم منهم، ولا يكون هذا من مؤمن. حذر الله تعالى المؤمنين أن يحذو بعض ضعفائهم حذو المنافقين في ولاية الكافرين من دون المؤمنين أي من غير المؤمنين وفي خلاف مصلحتهم، يبتغون عندهم العزة، ويرجون منهم المنفعة، فإنه رُبُّما يخطر في بال صاحب الحاجة منهم أن ذلك لا يضر كما فعل حاطب بن بلتعة^(١) إذ كتب إلى كفار قريش يخبرهم بما عزم عليه النبي (ص) في شأنهم لأن له عندهم أهلاً ومالاً. فالأولياء جمع ولي من الولاية بكسر الواو وهي النصر. وأما الولاية بفتح الواو فهي تولي الأمر، وقيل يطلق اللفظان على كلا المعنيين والمراد هنا النصر بالقول أو الفعل فيما ينافي مصلحة المسلمين. ومثله قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١] الخ وإن عم بعض المفسرين في هذه، والله تعالى يقول بعدها ﴿فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة. فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين﴾ [المائدة: ٥٢] وهؤلاء هم المنافقون، فالخوف من إصابة الدائرة، وذكر الفتح وندمهم إذا جعله الله للمؤمنين، مما يدل على أن الولاية هنا ولاية النصر لليهود والنصارى الذين كانوا حرباً للنبي (ص) وللمؤمنين، فهو لا يشمل من ليسوا كذلك كالذميين إذا استخدمتهم الدولة في أعمالها الحربية أو الإدارية بل لهؤلاء حكم آخر.

ولما كنت في الأستانة سنة ١٣٢٨ أحببت أن أعرف حال التعليم الديني في دار الفنون التي هي المدرسة الجامعة في عاصمة الدولة فلما دخلت الحجرة التي يقرأ فيها التفسير ألفيت المدرس يفسر آية المائدة هذه وعمدته تفسير البيضاوي (وهو الذي يقرأه أكثر المسلمين في مدارسهم الدينية) وهو يفسر الآية بعدم الاعتماد على اليهود والنصارى وعدم معاشرتهم معاشرة الأحباب (وهذا من أغرب أغلاطه) فلما قرر ذلك المفسر بالتركية قام أحد الطلبة وقال له: إذا كيف جعلتهم دولتنا في مجلسي المبعوثين والأعيان وفي هيئة الوكلاء؟ (أي وزراء الدولة) ففاجأ المدرس الحصر وخرج العرق من جبينه. فإنه إذا قال إن عمل الدولة هذا مخالف لنص القرآن، خاف على نفسه من ديوان الحرب العرفي أن يحكم عليه بالإعدام، ولم يظهر له في الآية غير ما قاله

(١) هو حاطب بن أبي بلتعة ولعل هناك خطأ من الناسخ.

البيضاوي، وهل للمقلد إلا نقل ما يراه في الكتاب؟ فقلت له أتأذن لي أن أجيب هذا الطالب؟ قال نعم.

فقلت واقفاً وبينت معنى الولاية وكيف كان حال النبي (ص) والمؤمنين مع أهل الكتاب وغيرهم في صدر الإسلام وتحقيق كون الولاية المنهي عنها في الآية هي ولاية النصرة والمعونة لهم وكانوا محاربين، وكون استخدام الذميين منهم في الحكومة الإسلامية لا يدخل في مفهومها بل له أحكام أخرى والصحابة قد استخدموهم في الدواوين الأميرية والعباسيون جعلوا إسحاق الصابي وزيراً... فافتتح السائل، وأفرخ روع المدرس، ولما علم بذلك مدير قسم الإلهيات والأدبيات في دار الفنون اتخذه وسيلة لإصدار أمر من ناظر المعارف بقراءة درس التفسير وكذا درس الحديث بالعربية، في بعض السنين وأراد أن يجعل ذلك وسيلة لجعلي مدرساً للتفسير إن أقيمت في الآستانة.

﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ أي أتريدون أن تجعلوا لله عليكم يوم القيامة حجة بينة على استحقاقكم لعذابه إذا اتخذوتموهم أولياء من دون المؤمنين، لأن هذا من عمل المنافقين، فالسلطان بمعنى الحجة والبرهان.

وقيل إنه بمعنى السلطة ومعناه أن يسلطهم عليكم بذنوبكم، ولكن وصف السلطان بالمبين أظهر في المعنى الأول. ويستعمل المبين بمعنى البين في نفسه ومعنى المبين لغيره. ثم بين تعالى جزاء المنافقين بعد بيان أحوالهم التي استحقوا بها هذا الجزاء فقال:

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ الدرك (بسكون الراء وبه قرأ الكوفيون وبفتحها وبه قرأ الباقر) عبارة عن الطبقة والدرجة من الجانب الأسفل، لأن هذه الطبقات متداركة متتابعة. ودل هذا على أن دار العذاب في الآخرة ذات دركات بعضها أسفل من بعض كما أن دار النعيم درجات بعضها أعلى من بعض، نسأل الله أن يجعلنا مع المقربين من أهلها ﴿أولئك لهم الدرجات العلى، جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها، وذلك جزاء من تزكى﴾ [طه: ٧٦].

وإنما كان المنافقون في الدرك الأسفل من النار لأنهم شر أهلها بما جمعوا بين الكفر والنفاق ومخادعة الله والمؤمنين وغشهم، فأرواحهم أسفل الأرواح، وأنفسهم أخس الأنفس، وأكثر الكفار قد أفسد فطرتهم التقليد، وغلب عليهم الجهل بحقيقة التوحيد، فهم مع إيمانهم بالله يشركون به غيره، باتخاذهم شفعاء عنده، ووسطاء بينهم وبينه، قياساً على معاملة ملوكهم المستبدين، وأمرائهم الظالمين، وهم لا يرضون لأنفسهم النفاق في الدين، ومخادعة الله والمؤمنين،

والإصرار على الكذب والغش، ومقابلة هذا بوجه وذاك بوجه، فلما كان المنافقون أسفل الناس أرواحاً وعقلاً كانوا أجدر الناس بالدرك الأسفل من النار: ﴿وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا﴾ ينقذهم من عذابها، أو يرفعهم من الطبقة السفلى إلى ما فوقها.

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ استثنى الله تعالى من ذلك الجزاء الشديد الذي أعده للمنافقين من تابوا من النفاق والكفر بالندم على ما كان منهم مع تركه والعزم على عدم مفارقتة وعززوا هذه التوبة بثلاثة أمور:

أحدها: الإصلاح وهو إنما يكون بالاجتهاد في أعمال الإيمان التي تغسل ما تلوثت به النفس من أعمال النفاق كالتزام الصدق والنصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، والأمانة التامة، والوفاء، وإقامة الصلاة بالخشوع والحضور، ومراقبة الله تعالى وما أشبه ذلك.

ثانيها: الاعتصام بالله، وهو إنما يكون بالتمسك بكتابه، تخلقاً بأخلاقه وتادباً بآدابه، واعتباراً بمواعظه، ورجاء في وعده، وخوفاً من وعيده، وانتهاءً عن منهيته، واثماراً بأوامره، بحسب الاستطاعة، قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً ﴿[النساء: ١٧٥] أي اعتصموا بهذا النور الذي أنزل إليهم وهو القرآن المجيد، وهو حبل الله في الآية الأخرى.

ثالثها: إخلاص الدين لله عز وجل بأن يتوجه إليه وحده فلا يدعى من دونه أحد، ولا يدعى معه أحد، لا لكشف ضر ولا لجلب نفع، ولا يتخذ من دونه أولياء يجعلون وسطاء عنده، بل يكون كل ما يتعلق بالدين والعبادة - وأعظمها وأهم أركانها الدعاء - خالصاً له وحده، لا تتوجه فيه النفس إلى غيره ولا يسأل اللسان سواه، ولا يستعان فيما وراء الأسباب العامة بين البشر بمن عداه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

هذا هو أهم ما يقال في إخلاص الدين لله. قال تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ، وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى، إِنْ اللَّهُ يُحْكَمْ بَيْنَهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

فالمنافقون في الدرك الأسفل من الهاوية إلا من استثنى.

﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي فأولئك الثائبون، الذين هم لتلك الأعمال

عاملون، يكونون مع المؤمنين لأنهم منهم، يؤمنون إيمانهم ويعملون عملهم، ثم يجزون جزاءهم، وهو ما عظم الله تعالى شأنه بقوله: ﴿وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ أي سوف يعطيهم في الآخرة أجراً لا يعرف أحد كنهه، ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة: ١٧].

﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ﴾ استفهام إنكاري بين الله لنا به أنه سبحانه لا يعذب أحداً من عباده تشفياً منه ولا انتقاماً بالمعنى الذي يفهمه الناس من الانتقام بحسب استعمالهم إياه فيما بينهم، وإنما ذلك جزاء كفرهم بنعم الله عليهم بالحواس والعقل والوجدان والجوارح باستعمالها في غير ما خلقت لأجله من الاهتداء بها إلى تكميل نفوسهم بالعلوم والفضائل والأعمال النافعة - وكفرهم بالله تعالى باتخاذ شركاء له: وإن سماهم بعضهم وسطاء وشفعاء فبكفرهم بالله تعالى وبنعمه عليهم في الآفاق وفي أنفسهم تفسد فطرتهم، وتتدنس أرواحهم، فتهبط بهم في دركات الهاوية ويكونون هم الجانبين على أنفسهم. . ولو شكروا وآمنوا فطهرت أرواحهم من دنس الشرك والوثنية، وظهرت آثار عقولهم وسائر قواهم بالأعمال الصالحة المصلحة لمعاشهم ومعادهم، لعرجت بهم تلك الأرواح القدسية إلى المقام الكريم، والرضوان الكبير في دار النعيم، وقدم الشكر هنا على الإيمان لأن معرفة النعم والشكر عليها طريق إلى معرفة المنعم والإيمان به.

﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ يثيت المؤمنين الشاكرين الصالحين المصلحين على حسب علمه بحالهم، لا أنه يعذبهم، بل يعطيهم أكثر مما يستحقون على شكرهم وإيمانهم، قال عز وجل: ﴿وَإِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَرَكْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٧] سمى ثباتهم على الشكر شكراً، وهم إنما يحسنون بشكره إلى أنفسهم، وهو غني عنهم وعن شكرهم وإيمانهم، ولكن قضت حكمته، ومضت سنته، بأن يكون للإيمان الصحيح والأعمال الصالحة أثر صالح في النفس، يترتب عليه الجزاء الحسن والعكس بالعكس، فنسأله تعالى أن يجعلنا من المؤمنين الشاكرين، وأن يشكر لنا ذلك في الدارين، والحمد لله رب العالمين.

تم الجزء الخامس من التفسير وقد نشر في المجلد الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من المنار. بدأت بكتابة هذا الجزء وأنا في القسطنطينية سنة ١٣٢٨ ففاتي تصحيح ما طبع منه في أثناء رحلتي تلك. وأتممته في أثناء رحلتي هذا العام (١٣٣٠) إلى الهند فمنه ما كتبه في البحر وما كتبه في المدن والطرق بالهند، ومنه ما كتبه في مسقط والكويت والعراق، وقد أتممته

في المحجر الصحي بين حلب وحماه في أوائل شعبان سنة ثلاثين وثلاث مئة وألف، ونشر آخره في جزء المنار الذي صدر في آخر رمضان، ولم أقف على تصحيح شيء مما كتبه في أثناء هذه الرحلة أيضاً. وفي أثناء هذا الجزء انتهت دروس الأستاذ الإمام عليه الرحمة والرضوان. وسنسير في تنمة التفسير إن شاء الله على الطريقة التي أخذناها عنه ونهتدي بهديه فيها إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق.



فهرس محتويات

الجزء الخامس

من

تفسير المنار





الفهرس

سورة النساء

٣	الآيتان : ٢٤ ، ٢٥
٢٤	الآيات : ٢٦ - ٢٨
٣٢	الآيتان : ٢٩ ، ٣٠
٣٨	الآية : ٣١
٤٧	الآية : ٣٢
٥٢	الآية : ٣٣
٥٥	الآيتان : ٣٤ ، ٣٥
٦٦	الآيات : ٣٦ - ٣٩
٨٥	الآيات : ٤٠ - ٤٢
٩١	الآية : ٤٣
١١١	الآيات : ٤٤ - ٤٦
١١٨	الآية : ٤٧
١٢٠	الآيات : ٤٨ - ٥٠
١٢٧	الآيات : ٥١ - ٥٥
١٣٣	الآيتان : ٥٦ ، ٥٧
١٣٦	الآيتان : ٥٨ ، ٥٩
١٥٨	المبحث الأول : في أولي الأمر في الصدر الأول
١٦١	(المسألة الثانية : في حال أولي الأمر بعد الراشدين)
١٦٢	(المسألة الثالثة : أولو الأمر في زماننا وكيف يجتمعون)
١٦٣	المسألة الرابعة أولو الأمر هم أهل الإجماع
١٦٥	المسألة الخامسة : الإجماع والاجتهاد عند الأصوليين
١٧١	المسألة السادسة القياس الأصولي
١٧٢	المسألة السابعة : بناء اجتهاد أولي الأمر على المصالح العامة

- المسألة الثامنة: في الأخبار والآثار في الجماعة بمعنى الإجماع ١٧٣
- المسألة التاسعة: في توسيد الأمر إلى غير أولي الأمر ١٧٥
- المسألة العاشرة: الاستدلال بالآية على بطلان القياس ١٧٧
- المسألة الحادية عشرة: في زعم بعض المقلدين أن الآية تدل على وجوب التقليد ... ١٧٩
- المسألة الثانية عشرة: «مراتب الطاعات الثلاث في الآية ونكتة تكرار لفظ الطاعة» ١٨٠
- الآيات: ٦٠ - ٦٣ ١٨١
- الآيتان: ٦٤ ، ٦٥ ١٨٩
- الآيات: ٦٦ - ٦٨ ١٩٥
- الآيتان: ٦٩ ، ٧٠ ١٩٨
- الآيات: ٧١ - ٧٣ ٢٠٣
- الآيات: ٧٤ - ٧٦ ٢٠٩
- الآيات: ٧٧ - ٧٩ ٢١٣
- الآيات: ٨٠ - ٨٢ ٢٢٣
- تدبر القرآن وما يتوقف عليه ٢٣٩
- الآية: ٨٣ ٢٤١
- الآية: ٨٤ ٢٤٦
- الآيات: ٨٥ - ٨٧ ٢٤٨
- الآيات: ٨٨ - ٩١ ٢٥٨
- الآيتان: ٩٢ ، ٩٣ ٢٦٩
- الآية: ٩٤ ٢٨٠
- الآيتان: ٩٥ ، ٩٦ ٢٨٤
- الآيات: ٩٧ - ١٠٠ ٢٨٦
- حكمة الهجرة وسبب مشروعيتها ٢٩٢
- الآيات: ١٠١ - ١٠٣ ٢٩٤
- صلاة السفر والخوف ٢٩٤
- مسافة القصر ٢٩٩
- كيفية صلاة الخوف في القرآن ٣٠١
- حكمة توقيت الصلاة ٣١١
- كيفية صلاة الخوف في السنة ٣٠٣
- الآية: ١٠٤ ٣١٤
- الآيات: ١٠٥ - ١١٣ ٣١٥

۳۲۶.....	الآیتان: ۱۱۴، ۱۱۵
۳۳۸.....	الآیات: ۱۱۶ - ۱۲۲
۳۴۹.....	الآیات: ۱۲۳ - ۱۲۶
۳۵۷.....	الآیات: ۱۲۷ - ۱۳۰
۳۶۴.....	الآیات: ۱۳۱ - ۱۳۴
۳۶۶.....	الآیتان: ۱۳۵، ۱۳۶
۳۷۱.....	الآیات: ۱۳۷ - ۱۴۱
۳۷۶.....	الآیات: ۱۴۲ - ۱۴۷

