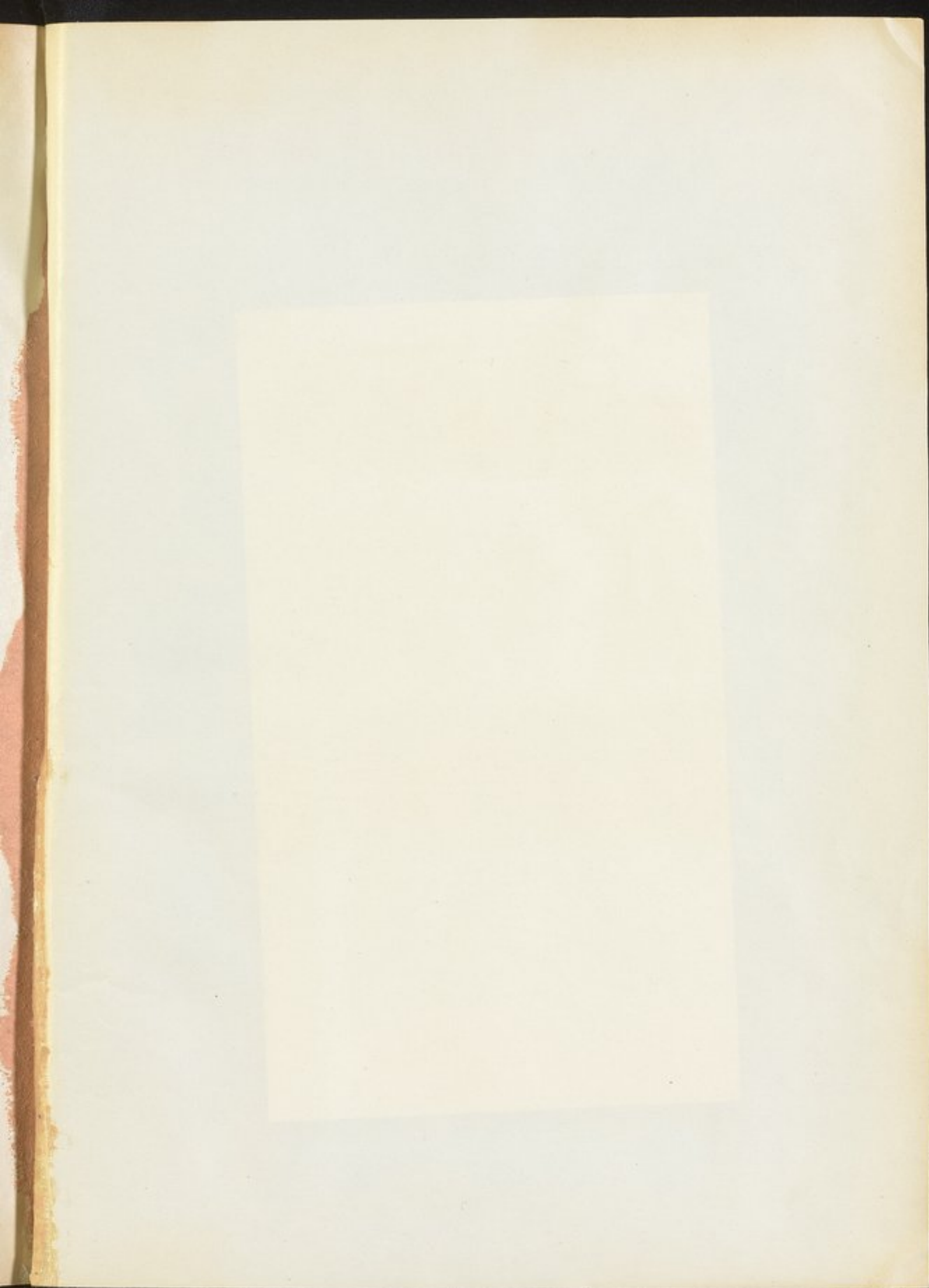


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--



الجزء الثاني

مكتاب

الميزان

في تفسير القرآن

لمؤلفه

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

مترجم الطبع والنشر

الشيخ محمد الخوئي

تهن

دار الكتب الإسلامية

طهران - سوق الشاهي

مطبعة الحيدري بطهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ
 لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
 مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ
 خَيْرٌ لَهُ وَإِن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (١٨٤) شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ
 الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ
 وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ
 الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

﴿بيان﴾

سياق الآيات الثلاث تدلّ أولاً على أنها جميعاً نازلة معاً فإنّ قوله تعالى :
 أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ اه في أوّل الآية الثانية ظرف متعلّق بقوله : الصيام في الآية الأولى ،
 وقوله تعالى : شهر رمضان اه في الآية الثالثة إمّا خبر مابتدء محذوف وهو الضمير الرَّاجِع
 إلى قوله : أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ اه ، والتقدير هي شهر رمضان أو مبتدء لخبر محذوف ، والتقدير
 شهر رمضان هو الذي كتب عليكم صيامه أو هو بدل عن الصيام في قوله : كتب
 عليكم الصيام اه في الآية الأولى وعلى أيّ تقدير هو بيان وإيضاح للأيام المَعْدُودَاتِ
 الَّتِي كُتِبَ فِيهَا الصِّيَامُ فالآيات الثلاث جميعاً كلام واحد مسوق لغرض واحد وهو بيان
 فرض صوم شهر رمضان .

وسياق الآيات تدلّ ثانياً على أنّ شطر أمّن الكلام الموضوع في هذه الآيات الثلاث
 بمنزلة التوسطيّة والتمهيد بالنسبة إلى شطر آخر ، أعني : أن الآيتين الأولىين سرد الكلام
 فيهما ليكون كالمقدمة الَّتِي تساق لتسكين طيش النفوس والحصول على اطمينانها و
 استقرارها عن القلق والاضطراب ، إذ كان غرض المتكلم بيان ما لا يؤمن فيه عن التخلف
 والتأبّي عن القبول ، لكون ما يأتي من الحكم أو الخبر ثقيلاً شاقاً بطبعه على المخاطب

، ولذلك ترى الآيتين الأوليين تألف فيهما الكلام عن جمل لا يخلو واحدة منها عن هداية ذهن المخاطب إلى تشريع صوم رمضان بإرفاق وملائمة ، بذكر ما يرتفع معه الاستيحاش والاضطراب ، ويحصل به تطيب النفس ، و تنكسر به سورة الجماع و الاستكبار ، بالإشارة إلى أنواع من التخفيف والتسهيل ، روعيت في تشريع هذا الحكم مع ما فيه من الخير العاجل والآجل .

ولذلك لمّا ذكر كتابة الصيام عليهم بقوله : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام أردفه بقوله : كما كتب على الذين من قبلكم أى لا ينبغي لكم أن تستنقلوه وتستوحشوا من تشريعه في حقكم و كتابته عليكم فليس هذا الحكم بمقصور عليكم بل هو حكم مجعول في حق الأمم السابقة عليكم ولستم أنتم متفردون فيه . على أن في العمل بهذا الحكم رجاء ما يتبعون وتطلبونه بإيمانكم وهو التقوى التي هي خير زاد لمن آمن بالله واليوم الآخر - وأنتم المؤمنون - وهو قوله تعالى : لعلمكم تتقون اه . على أن هذا العمل الذي فيه رجاء التقوى لكم ولمن كان قبلكم لا يستوعب جميع أوقانكم ولا أكثرها بل إنما هو في أيام قلائل معيّنة معدودة ، وهو قوله تعالى : أياماً معدودات اه فإن في تنكيره؛ أياماً ؛ دلالة على التحقير، وفي التوصيف بالعدد إشعار بهوان الأمر كما في قوله تعالى : « وشروه بثمان بدراهم معدودة » يوسف - ٣٠ . على أننا راعينا جانب من يشق عليه أصل الصيام كمن يطيق الصيام ، فعليه أن يبدله بفدية لا يشقها ولا يستثقلها ، وهو طعام مسكين وهو قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر إلى قوله : فدية طعام مسكين اه . وإذا كان هذا العمل مشتملاً على خيركم ومراعى فيه ما أمكن من التخفيف والتسهيل عليكم كان خيركم أن تأتوا به بالطوع والرغبة من غير كسره و تشاقل وتشبث ، فإن من تطوع خيراً فهو خير له من أن يأتي به عن كره وهو قوله تعالى : فمن تطوع خيراً فهو خير له إلخ فالكلام الموضوع في الآيتين كما ترى توطئة وتمهيد لقوله تعالى في الآية الثالثة : فمن شهد منكم الشهر فليصمه إلخ ، و عليهذا فقوله تعالى في الآية الأولى : كتب عليكم الصيام اه إخبار عن تحقق الكتابة وليس بإنشاء للحكم كما في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية » البقره - ١٧٨ وقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين و

الأقربين ، البقره - ١٨٥ فإن بين القصاص في القتل والوصية للموالدين والأقربين وبين الصيام فرقا ، وهو أن القصاص في القتل أمر يوافق حس الانتقام النائر في نفوس أولياء المقتولين ويلائم الشح الغريزي الذي في الطباع أن ترى القاتل حيا سالما يعيش ولا يعابه بما جنى من القتل ، وكذلك حس الشفقة والرافة بالرحم يدعو النفوس إلى الترحم على الوالدين والأقربين وخاصة عند الموت والفراق الدائم ، فهذا أعني القصاص ، والوصية حكمان مقبولان بالطبع عند الطباع ، موافقان لما تقتضيها فلا يحتاج الإنباء عنها بإنبائها إلى تمهيد مقدمة وتوطئة بيان بخلاف حكم الصيام ، فإنه يلازم حرمان النفوس عن أعظم مشتبهاتها ومعظم ماتميل إليها وهو الأكل والشرب والجماع ، ولذلك فهو ثقيل على الطبع ، كربه عند النفس ، يحتاج في توجيه حكمه إلى المخاطبين - وهم عامة الناس من المكلفين إلى تمهيد وتوطئة تطيب بها نفوسهم وتحن بسببها إلى قبوله وأخذ طبعهم ، ولهذا السبب كان قوله : كتب عليكم القصاص اه ، وقوله : كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت اه إنشاء للحكم من غير حاجة إلى تمهيد مقدمة بخلاف قوله : كتب عليكم الصيام فإنه إخبار عن الحكم وتمهيد لإنشائه بقوله : فمن شهد منكم اه بمجموع ما في الآيتين من الفقرات السبع .

قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اه ، الإتيان بهذا الخطاب لتذكيرهم بوصف فيهم وهو الإيمان ، يجب عليهم إذا التفتوا إليه أن يقبلوا ما يوافقهم ربهم به من الحكم وإن كان على خلاف مشتبهاتهم وعاداتهم ، وقد صدرت آية القصاص بذلك أيضا لما سمعت أن النصاري كانوا يرون العفو دون القصاص وإن كان سائر الطوائف من الملئيين وغيرهم يرون القصاص .

قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم اه ، الكتابة معروفة المعنى ويكتفى به عن الفرض والعزيمة والقضاء الحتم كقوله : « كتب الله لأغلبن أنا ورسلي » المجادلة - ٢١ وقوله تعالى : « ونكتب ما قد موا و آثارهم » يس - ١٢ وقوله تعالى : « وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس » المائدة - ٤٨ . والصيام والصوم في اللغة مصدران بمعنى الكف عن الفعل : كالصيام عن الأكل والشرب والمباشرة والكلام والمشى وغير ذلك ، وربما يقال : إنه الكف عما تشتهيه النفس وتتوق إليه خاصة ثم غلب

استعمالها في الشرع في الكف عن أمور مخصوصة : من طلوع الفجر إلى المغرب بالنية . والمراد بالذين من قبلكم الأمم الماضية ممن سبق ظهور الإسلام من الأمم الأنبياء كأمّة موسى وعيسى وغيرهم ، فإن هذا المعنى هو المعهود من إطلاق هذه الكلمة في القرآن وإنما أطلقت وليس قوله : كما كتب على الذين من قبلكم اه في مقام الإطلاق من حيث الأشخاص ولا من حيث التنظير فلا يدل على أن جميع الأمم الأنبياء كان مكتوباً عليهم الصوم من غير استثناء ولا على أن الصوم المكتوب عليهم هو الصوم الذي كتب علينا من حيث الوقت والخصوصيات والأوصاف ، فالتنظير في الآية إنما هو من حيث أصل الصوم والكف لامن حيث خصوصياته .

والمراد بالذين من قبلكم اه الأمم السابقة من الملّيين في الجملة ، ولم يعين القرآن من هم ، غير أن ظاهر قوله : كما كتب اه أن هؤلاء من أهل الملّة وقد فرض عليهم ذلك ، ولا يوجد في التوراة والإنجيل الموجودين عند اليهود والنصارى ما يدل على وجوب الصوم وفرضه ، بل الكتابان إنما يمدحانه ويعظمان أمره ، لكنهم يصومون أياماً معدودة في السنة إلى اليوم بأشكال مختلفة : كالصوم عن اللحم والصوم عن اللبن والصوم عن الأكل والشرب ، وفي القرآن قصّة صوم زكريّا عن الكلام و كذا صوم مريم عن الكلام .

بل الصوم عبادة مأثورة عن غير الملّيين كما ينقل عن مصر القديم و يونان القديم والرومانيين ، والوثنيون من الهند يصومون حتى اليوم ، بل كونه عبادة قريبة مما يهتدي إليه الإنسان بفطرته كما سيبي .

وربما يقال: إن المراد بالذين من قبلكم اليهود والنصارى أو السابقين من الأنبياء استناداً إلى روايات لا تخلو عن ضعف .

قوله تعالى : لعلمكم تتقون اه ، كان أهل الأوثان يصومون لإرضاء آلهتهم أو لإطفاء نائرة غضبها إذا أجرموا جرماً أو عصوا معصية ، وإذا أرادوا إنجاح حاجة . وهذا يجعل الصيام معاملة ومبادلة يعطي بها حاجة الرب ليقضي حاجة العبد أو يستحصل رضاه ليستحصل رضا العبد ، وإن الله سبحانه أمتع جانباً من أن يتصور في حقه فقر أو حاجة أو

تأثر أو أذى، وبالجملة هو سبحانه بريء من كل نقص، فما تعطيه العبادات من الأثر الجميل - أي عبادة كانت و أي أثر كان - إنما يرجع إلى العبد دون الرب تعالى و تقدس، كما أن المعاصي أيضاً كذلك. قال تعالى: «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها» الإسراء - ٧. هذا هو الذي يشير إليه القرآن الكريم في تعليمه بإرجاع آثار الطاعات والمعاصي إلى الإنسان الذي لا شأن له إلا الفقر والحاجة. قال تعالى: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني» الفاطر - ١٥ ويشير إليه في خصوص الصيام بقوله: لعلمكم تتقون اه. وكون التقوى مرجو الحصول بالصيام مما لا ريب فيه فإن كل إنسان يشعر بفطرته أن من أراد الاتصال بعالم الطهارة والرفعة، والارتقاء إلى مدرجة الكمال والروحانية فأول ما يلزمه أن يتنزه عن الاسترسال في استيفاء لذائد الجسم وينقبض عن الجماع في شهوات البدن ويتقدس عن الإخلاق إلى الأرض، وبالجملة أن يتقى ما يبعد الاشتغال به عن الرب تبارك وتعالى، فهذه تقوى إنسان تحصل بالصوم والكف عن الشهوات، وأقرب من ذلك وأمس لحال عموم الناس من أهل الدنيا وأهل الآخرة أن يتقوا ما يعم به البلوى من المشتبهات المباحة كالأكل والشرب والمباشرة حتى يحصل له التدرج على اتقاء المحرمات واجتنابها، وتربى على ذلك إرادته في الكف عن المعاصي والتقرب إلى الله سبحانه، فإن من أجاب داعي الله في المشتبهات المباحة وسمع وأطاع فهو في محارم الله ومعاصيه أسمع وأطوع.

قوله تعالى: أياماً معدودات اه منصوب على الظرفية بتقدير: في؛ ومتعلق

بقوله: الصيام، وقدم أن تنكير أيام واتصافه بالعدد للدلالة على تحقير التكليف من حيث الكلفة والمشقة تشجيعاً للمكلف، وقد مر أن قوله: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن إلخ بيان للأيام فالمراد بالأيام المعدودات شهر رمضان.

وقد ذكر بعض المفسرين: أن المراد بالأيام المعدودات ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء: وقال بعضهم: والثلاثة الأيام هي الأيام البيض من كل شهر وصوم يوم عاشوراء فقد كان رسول الله والمسلمون يصومونها ثم نزل قوله تعالى: شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن إلخ فنسخ ذلك واستقر الغرض على صوم شهر رمضان، واستندوا

في ذلك إلى روايات كثيرة من طرق أهل السنّة والجماعة لا تخلو في نفسها عن اختلاف وتعارض .

والذي يظهر به بطلان هذا القول أولاً : أن الصيام كما قيل : عبادة عامّة شاملة ، ولو كان الأمر كما يقولون لضبطه التاريخ ولم يختلف في نبوته ثم في نسخه أحد وليس كذلك ، على أن لحوق يوم عاشوراء بالأيام الثلاثة من كل شهر فسي وجوب الصوم أو استحبابه ككونه عيداً من الأعياد الإسلامية ممّا ابتدعه بنو أمية لعنهم الله حيث أبادوا فيه ذريّة رسول الله وأهل بيته بقتل رجالهم وسبي نساءهم وذراريهم ونهب أموالهم في وقعة الطف ثم تبرّكوا باليوم فاتخذوه عيداً وشرّعوا صومه تبرّكاً به ووضعوا له فضائل وبركات ، ودسّوا أحاديث تدلّ على أنه كان عيداً إسلامياً بل من الأعياد العامّة التي كانت تعرفه عرب الجاهليّة واليهود والنصارى منذ بعث موسى وعيسى ، وكل ذلك لم يكن . وليس اليوم ذا شأن ملهيّ حتّى يصير عيداً مليئاً قومياً مثل نيروز أو المهرجانات عند الفرس ، ولا وقعت فيه واقعة فتح أو ظفر حتّى يصير يوماً إسلامياً كيوم المبعث ويوم مولد النبيّ ، ولا هو ذوجهة دينيّة حتّى يصير عيداً دينياً كمثل عيد الفطر وعيد الأضحى فما باله عزيزاً بلا سبب ؟

وثانياً : أن الآية الثالثة من الآيات أعني قوله : شهر رمضان إلخ تأمّي بسياقها عن أن تكون نازلة وحدها وناسخاً لما قبلها فإنّ ظاهر السياق أن قوله شهر رمضان خبر لمبتدئه محذوف أو مبتدئه لخبر محذوف كما مرّ ذكره فيكون بياناً للأيام المعدودات ويكون جميع الآيات الثلاث كلاماً واحداً مسوقاً لغرض واحد وهو فرض صيام شهر رمضان ، وأمّا جعل قوله : شهر رمضان مبتدئاً خبره قوله : الذي أنزل فيه القرآن اه فإنّه وإن أوجب استقلال الآية وصلاحيتها لأن تنزل وحدها غير أنّها لا تصلح حينئذ لأن تكون ناسخة لما قبلها لعدم المنافات بينها وبين سابقتها ، مع أن النسخ مشروط بالتفاني والتباين .

وأضعف من هذا القول قول آخرين - على ما يظهر منهم - : إن الآية الثانية أعني قوله تعالى : أياماً معدودات إلخ ناسخة للآية الأولى أعني قوله تعالى : كتب عليكم الصيام

كما كتب على الذين من قبلكم إني، وذلك أن الصوم كان مكتوباً على النصارى ثم زادوا فيه ونقصوا بعد عيسى عليه السلام حتى استقر على خمسين يوماً، ثم شرعه الله في حق المسلمين بالآية الأولى فكان رسول الله ﷺ والناس يصومونها في صدر الإسلام حتى نزل قوله تعالى: أياماً معدودات إني فنسخ الحكم واستقر الحكم على غيره.

وهذا القول أوهن من سابقه وأظهر بطلاناً، ويرد عليه جميع ما يرد على سابقه من الإشكال، وكون الآية الثانية من متممات الآية الأولى أظهر وأجلى، وما استند إليه القائل من الروايات أوضح مخالفة لظاهر القرآن وسياق الآية.

قوله تعالى: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، اه الفاء للتفريع والجملة متفرعة على قوله: كتب عليكم ادقوله: معدودات اه، أي إن الصيام مكتوب مفروض، والعدد مأخوذ في الفرض، وكما لا يرفع اليد عن أصل الفرض كذلك لا يرفع اليد عن العدد، فلو عرض عارض يوجب ارتفاع الحكم الفرض عن الأيام المعدودات التي هي أيام شهر رمضان كعارض المرض والسفر، فإنه لا يرفع اليد عن صيام عدة من أيام أخر خارج شهر رمضان تساوي مافات المكلف من الصيام عدداً، وهذا هو الذي أشار تعالى إليه في الآية الثالثة بقوله: ولتكملوا العدة اه فقوله تعالى: أياماً معدودات اه كما يفيد معنى التحقير كما مر يفيد كون العدد ركناً مأخوذاً في الفرض والحكم.

ثم إن المرض خلاف الصحة والسفر مأخوذ من السفر بمعنى الكشف كأن المسافر ينكشف لسفره عن داره التي يأوي إليها ويكن فيها، وكأن قوله تعالى: أو على سفر اه ولم يقل: مسافراً للإشارة إلى اعتبار فعليّة التلبس حالاً دون الماضي والمستقبل.

وقد قال قوم - وهم المعظم من علماء أهل السنة والجماعة - : إن المدلول عليه بقوله تعالى: فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر اه هو الرخصة دون العزيمة فالمرض والمسافر مخيران بين الصيام والإفطار، وقد عرفت أن ظاهر قوله تعالى: فعدة من أيام أخر هو عزيمة الإفطار دون الرخصة، وهو المراد عن أئمة

أهل البيت ، وهو مذهب جمع من الصحابة كعبد الرحمن بن عوف وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وعروة بن الزبير ، فهم محجوجون بقوله تعالى : فعدة من أيام آخر .

وقد قدروا لذلك في الآية تقديرأ فقالوا : إنَّ التقدير فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام آخر .

ويرد عليه اولاً : أنَّ التقدير كما صرَّحوا به خلاف الظاهر لا يصاد إليه إلا بقرينة ولا قرينة من نفس الكلام عليه .

وثانياً : أنَّ الكلام على تقدير تسليم التقدير لا يدلُّ على الرخصة فإنَّ المقام كما ذكره مقام التشريع وقولنا : فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر غاية ما يدلُّ عليه أنَّ الإفطار لا يقع معصية بل جائز أبالجملة بالمعنى الأعم من الوجوب والاستحباب والإباحة ، وأمَّا كونه جائزاً بمعنى عدم كونه إلزامياً فلا دليل عليه من الكلام البتة ، بل الدليل على خلافه فإنَّ بناء الكلام في مقام التشريع على عدم بيان ما يجب بيانه لا يليق بالمشرع الحكيم وهو ظاهر .

قوله تعالى : وعلى الَّذِينَ يطيقونه فدية طعام مسكين اه الإطاقة كما ذكره بعضهم صرف تمام الطاقة في الفعل ، ولازمه وقوع الفعل بجهد ومشقة ، والفدية هي البديل وهي هنا بدل مالي وهو طعام مسكين أي طعام يشبع مسكيناً جامعاً من أوسط ما يطعم الإنسان ، وحكم الفدية أيضاً فرض كحكم القضاء في المريض والمسافر لمكان قوله : وعلى الَّذِينَ اه الظاهر في الوجوب التعيني دون الرخصة والتخيير .

وقد ذكر بعضهم : أنَّ الجملة تفيد الرخصة ثمَّ نسخت فهو سبحانه خير المطيقين للصوم من الناس كلهم يعني القادرين على الصوم من الناس بين أن يصوموا وبين أن يفطروا ويكفروا عن كل يوم بطعام مسكين ، لأنَّ الناس كانوا يومئذ غير متعويدين بالصوم ، ثمَّ نسخ ذلك بقوله : فمن شهد منكم الشهر فليصمه اه وقد ذكر بعض هؤلاء : أنَّه نسخ حكم غير العاجزين ، وأمَّا مثل الشيخ الهرم والحامل والمرضع فبقي على حاله : من جواز الفدية .

ولعمري إنه ليس إلا لعباً بالقرآن وجعلاً لآياته عزين . وأنت إذا تأملت الآيات
الثلاث وجدتها كلاماً موضوعاً على غرض واحد ذاسياق واحد متنسق الجمل رائق البيان ،
ثم إذا نزلت هذا الكلام على وحدته واتساقه على ما يراه هذا القائل وجدته مختل
السياق ، متطارد الجمل يدفع بعضها بعضاً ، وينقض آخره أوّله ، فتارة يقول : كتب
عليكم الصيام ، وأخرى يقول : يجوز على القادرين منكم الإفطار والفدية ، وأخرى
يقول : يجب عليكم جميعاً الصيام إذا شهدتم الشهر فينسخ حكم الفدية عن القادرين
ويبقى حكم غير القادرين على حاله ، ولم يكن في الآية حكم غير القادرين ، اللهم إلا
أن يقال : إن قوله : يطيقون اه كان دالاً على القدرة قبل النسخ فصار يدل بعد النسخ
على عدم القدرة ، وبالجملة يجب عليهما أن يكون قوله : وعلى الذين يطيقونه اه في
وسط الآيات ناسخاً لقوله : كتب عليكم الصيام في أوّلها لمكان التنافي ، ويبقى الكلام
في وجه تقييده بالإطاعة من غير سبب ظاهر ، ثم قوله : فمن شهد منكم الشهر فليصمه
في آخر الآيات ناسخاً لقوله : وعلى الذين يطيقونه في وسطها ، ويبقى الكلام في وجه
نسخه لحكم القادرين على الصيام فقط دون العاجزين ، مع كون النسخ مطلقاً شاملاً
للقادر والعاجز جميعاً ، وكون المنسوخ غير شامل لحكم العاجز الذي يراد بقاءه . وهذا
من أفحش الفساد .

وإذا أضفت إلى هذا النسخ بعد النسخ ما ذكره من نسخ قوله : شهر رمضان
إلخ لقوله : أياماً معدودات إلخ ونسخ قوله : أياماً معدودات إلخ لقوله : كتب عليكم
الصيام ، وتأملت معنى الآيات شاهدت عجباً .

قوله تعالى : فمن تطوع خيراً فهو خير له اه التطوع تفعل من الطوع مقابل
الكره وهو إتيان الفعل بالرضا والرغبة ، ومعنى باب التفعّل الأخذ والقبول فمعنى
التطوع التلبس في إتيان الفعل بالرضا والرغبة من غير كره واستتقال سواء كان فعلاً
إلزامياً أو غير إلزامي ، وأما اختصاص التطوع استعمالاً بالمستحبات والمندوبات
فمما حدث بعد نزول القرآن بين المسلمين بعناية أن الفعل الذي يؤدي به بالطوع هو
الندب ، وأما الواجب ففيه شوب كره لمكان الإلزام الذي فيه .

وبالجملة التطوع كما قيل : لا دلالة فيه مادة وهيئة على الندب وعليهذا فالغاء للتفريع والجملة متفرعة على المحصل من معنى الكلام السابق . والمعنى والله أعلم الصوم مكتوب عليكم مرعياً فيه خيركم وصلاحكم مع ما فيه من استقراركم في صف الامم التي قبلكم ، والتخفيف والتسهيل لكم فأتوا به طوعاً لاكرهاً ، فإن من أتى بالخير طوعاً كان خيراً له من أن يأتي به كرهاً .

ومن هنا يظهر : أن قوله : فمن تطوع خيراً من قبيل وضع السبب موضع المسبب أعني وضع كون التطوع بمطلق الخير خيراً مكان كون التطوع بالصوم خيراً نظير قوله تعالى : « قد نعلم أنك ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » أي فاصبر ولا تحزن فإنهم لا يكذبونك .

وربما يقال : إن الجملة أعني قوله تعالى : فمن تطوع خيراً فهو خير له امر تبطة بالجملة التي تلوها أعني قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اه ، والمعنى أن من تطوع خيراً من فدية طعام مسكين بأن يؤدي ما يزيد على طعام مسكين واحد بما يعادل فديتين لمسكينين أو لمسكين واحد كان خيراً له .

ويرد عليه : عدم الدليل على اختصاص التطوع بالمستحبات كما عرفت مع خفاء النكتة في التفريع ، فإنه لا يظهر لتفريع التطوع بالزيادة على حكم الفدية وجه معقول ، مع أن قوله : فمن تطوع خيراً اه لا دلالة له على التطوع بالزيادة فإن التطوع بالخير غير التطوع بالزيادة .

قوله تعالى : وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون اه جملة متممة لسابقتها ، والمعنى بحسب التقدير - كما مر :- تطوعوا بالصوم المكتوب عليكم فإن التطوع بالخير خير والصوم خير لكم . فالتطوع به خير على خير .

وربما يقال : إن الجملة أعني قوله : وأن تصوموا خير لكم اه خطاب للمعذورين دون عموم المؤمنين المخاطبين بالفرض والكتابة فإن ظاهرها رجحان فعل الصوم الغير المانع من الترك فيناسب الاستحباب دون الوجوب ، ويحمل على رجحان الصوم واستحبابه على أصحاب الرخصة : من المريض والمسافر فيستحب عليهم اختيار الصوم على الإفطار والقضاء

ويرد عليه : عدم الدليل عليه أولاً ، واختلاف الجملتين أعني قوله : فمن كان منكم
 إلخ وقوله : وأن تصوموا خير لكم أه بالغيبة والخطاب ثانياً ، وأن الجملة الأولى مسوقة
 لبيان الترخيص والتخير ، بل ظاهر قوله : فعدة من أيام أخره تعين الصوم في أيام أخر
 كما مرّ ثالثاً ، وأن الجملة الأولى على تقدير ورودها لبيان الترخيص في حق المعذور
 لم يذكر الصوم والإفطار حتى يكون قوله : وأن تصوموا خير لكم بياناً لأحد طرفي
 التخير بل إنما ذكرت صوم شهر رمضان وصوم عدة من أيام أخر وحينئذ لا سبيل
 إلى استفادة ترجيح صوم شهر رمضان على صوم غيره من مجرد قوله : وأن تصوموا خير لكم أه
 من غير قرينة ظاهرة رابعا ، وأن الملقام ليس مقام بيان الحكم حتى ينافي ظهور الرّجحان
 كون الحكم وجوبياً بل الملقام - كما مرّ سابقاً - مقام ملاك التشريع وأن الحكم المشرع
 لا يخلو عن المصلحة والخير والحسن كما في قوله : «فتوبوا إلى بارئكم واقتلوا أنفسكم
 ذلكم خير لكم» البقرة - ٥٤ . وقوله تعالى : «فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير
 لكم إن كنتم تعلمون» الجمعة - ٦٩ وقوله تعالى : «تؤمنون بالله وتجاهدون في سبيل
 الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» الصف - ١١ ، والآيات في ذلك
 كثيرة خامسا .

قوله تعالى : شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىءه ، شهر رمضان هو الشهر
 التاسع من الشهور القمرية العربية بين شعبان وشوال ولم يذكر اسم شيء من الشهور
 في القرآن إلا شهر رمضان .

والنزل هو الورد على المحل من العلو ، والفرق بين الإنازال والتنزيل أن الإنازال
 دفعي والتنزيل تدريجي . والقرآن اسم للكتاب المنزل على نبيّه محمد ﷺ باعتبار
 كونه مقروءاً كما قال تعالى : «إننا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» الزخرف - ٣ ،
 ويطلق على مجموع الكتاب وعلى أبعاضه .

والآية تدلّ على نزول القرآن في شهر رمضان ، وقد قال تعالى : «وقرآناً فرقناه
 لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً» الإسراء - ١٠٦ ، وهو ظاهر في نزوله تدريجاً
 في مجموع مدة الدعوة وهي ثلث وعشرون سنة تقريباً ، والمتواتر من التاريخ يدلّ على

ذلك . ولذلك ربّما استشكل عليه بالتّسافي بين الآيتين .

وربّما أُجيب عنه : بأنّه نزل دفعة على سماء الدنيا في شهر رمضان ثمّ نزل على رسول الله ﷺ نجوماً وعلى مكث في مدّة ثلث وعشرين سنة - مجموع مدّة الدعوة - و هذا جواب مأخوذ من الروايات التي سننقل بعضها في البحث عن الروايات .
وقد أُورد عليه : بأنّ تعقيب قوله تعالى : أنزل فيه القرآن بقوله : هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان لا يساعد على ذلك إذ لا معنى لبقائه على وصف الهداية والفرقان في السّماء مدّة سنين .

وأجيب : بأنّ كونه هادياً وفارقاً من شأنه أن يهدي من يحتاج إلى هدايته من الضلال . وفارقاً إذ التبس حقّ بباطل لاينا في بقاءه مدّة على حال الشّأنية من غير فعليّة التأثير حتّى يحلّ أجله ويحين حينه ، ولهذا نظائر وأمثال في القوانين المدنيّة المنتظمة التي كلّما حان حين مادّة من موادّها أُجريت وخرجت من القوّة إلى الفعل .

و الحقّ أنّ حكم القوانين والدساتير غير حكم الخطابات التي لا يستقيم أن تتقدّم على مقام التخاطب ولوزماناً يسيراً . وفي القرآن آيات كثيرة من هذا القبيل كقوله تعالى : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما المجادلة - ١٠ وقوله تعالى : « وإذ أراوا تجارة أولهواً انفضّوا إليها وتركوا قاهماً الجمعة - ١٠ » وقوله تعالى : « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً » الأحزاب - ٢٣ . على أنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً ، ولا معنى لاجتماعهما في زمان بحسب النزول .

وربّما أُجيب عن الإشكال : أنّ المراد من نزول القرآن في شهر رمضان أنّ أوّل ما نزل منه نزل فيه . ويرد عليه : أنّ المشهور عندهم أنّ النبي ﷺ إنّما بعث بالقرآن ، وقد بعث اليوم السابع والعشرين من شهر رجب وبينه وبين رمضان أكثر من ثلثين يوماً وكيف يخلو البعثة في هذه المدّة من نزول القرآن . على أنّ أوّل سورة أقره باسم ربّك يشهد على أنّها أوّل سورة نزلت وأنها نزلت بمصاحبة البعثة ، وكذا سورة المدثر تشهد أنها نزلت في أوّل الدّعوة وكيف كان فمن المستبعد جداً أن تكون أوّل آية

نزلت نازلة في شهر رمضان . على أن قوله تعالى : « أنزل فيه القرآن » غير صريح الدلالة على أن المراد بالقرآن أول نازل منه ولا قرينة تدل عليه في الكلام فحمله عليه تفسير من غير دليل . ونظير هذه الآية قوله تعالى : « والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين » الدخان - ٣ وقوله : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » القدر - ١ فإن ظاهر هذه الآيات لا يلائم كون المراد من إنزال القرآن أول إنزاله أو إنزال أول بعض من أبعاضه ولا قرينة في الكلام تدل على ذلك .

والذي يعطيه التدبر في آيات الكتاب أمر آخر فإن الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان أو في ليلة منه إنما عبرت عن ذلك بلفظ الإنزال الدال على الدفعة دون التنزيل كقوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن » البقرة - ١٨٥ وقوله تعالى : « حم . والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة » الدخان - ٣ وقوله تعالى : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » القدر - ١ . واعتبار الدفعة إما بلحاظ اعتبار المجموع في الكتابات أو البعض النازل منه كقوله تعالى : « كما أنزلناه من السماء » يونس - ٢٤ . فإن المطر إنما ينزل تدريجاً لكن النظر ههنا معطوف إلى أخذه مجموعاً واحداً ، ولذلك عبر عنه بالإنزال دون التنزيل وكقوله تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته » ص - ٢٩ ، وإما لكون الكتاب ذا حقيقة أخرى وراء ما نفهمه بالفهم العادي الذي يقضي فيه بالتفرق والتفصيل والانبساط والتدريج هو المصحح لكونه واحداً غير تدريجي ونازلاً بالإنزال دون التنزيل . وهذا الاحتمال الثاني هو اللامح من الآيات الكريمة كقوله تعالى : « كتاباً حكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » هود - ٢ فإن هذا الإحكام مقابل التفصيل ، والتفصيل هو جعله فصلاً فصلاً وقطعة وقطعة فالإحكام كونه بحيث لا يتفصل فيه جزء من جزء ولا يتميز بعض من بعض لرجوعه إلى معنى واحد لا أجزاء ولا فصول فيه ، والآية ناطقة بأن هذا التفصيل المشاهد في القرآن إنما طرأ عليه بعد كونه محكماً غير مفصل .

وأوضح منه قوله تعالى : « ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لعموم يؤمنون . هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت

رسل ربنا بالحق، الأعراف - ٥٢ وقوله تعالى: «وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين» إلى أن قال: - بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله «يونس - ٣٩ فإن الآيات الشريفة وخاصة ما في سورة يونس ظاهرة الدلالة على أن التفصيل أمر طارئ على الكتاب فنفس الكتاب شيء، والتفصيل الذي يعرضه شيء آخر، وأنهم إنما كذبوا بالتفصيل من الكتاب لكونهم ناسين لشيء، يؤل إليه هذا التفصيل وغافلين عنه، وسيظهر لهم يوم القيمة ويضطرون إلى علمه فلا ينفعهم الندم ولات حين مناص. وفيها إشعار بأن أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب.

وأوضح منه قوله تعالى: «حم والكتاب المبين إنما جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وإنه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم» الزخرف - ٤. فإنه ظاهر في أن هناك كتاباً مبيناً عرض عليه جعله مقروءاً عربياً، وإنما ألبس لباس القراءة والعربية ليعقله الناس وإلا فإنه - وهو في أم الكتاب - عند الله، عليّ لا يصعد إليه العقول، حكيم لا يوجد فيه فصل وفصل. وفي الآية تعريف للكتاب المبين وأنه أصل القرآن العربي المبين، وفي هذا المساق أيضاً قوله تعالى: «فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسام لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين» الواقعة - ٨٠. فإنه ظاهر في أن للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسه هناك أحد إلا المطهرون من عباد الله وأن التنزيل بعده، وأما قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار وهو الذي عبر عنه في آيات الزخرف؛ بأمر الكتاب؛ وفي سورة البروج - ٢٢؛ باللوح المحفوظ؛ حيث قال تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» البروج - ٢٢، وهذا اللوح إنما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغيير عليه. ومن المعلوم أن القرآن المنزّل تدريجاً لا يخلو عن ناسخ ومنسوخ وعن التدريج الذي هو نحو من التبدّل، فالكتاب المبين الذي هو أصل القرآن وحكمه الخالي عن التفصيل أمر وراء هذا المنزّل، وإنما هذا بمنزلة اللباس لذلك.

ثم إن هذا المعنى أعني: كون القرآن في مرتبة التنزيل بالنسبة إلى الكتاب المبين

- ونحن نسميه بحقيقة الكتاب - بمنزلة اللباس من المتلبس وبمنزلة المثال من الحقيقة و
وبمنزلة المثل من الغرض المقصود بالكلام هو المصحح لأن يطلق القرآن أحياناً على
أصل الكتاب كما في قوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » . إلى غير ذلك
وهذا الذي ذكرنا هو الموجب لأن يحمل قوله : شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن
اه وقوله : إنما أنزلناه في ليلة مباركة اه وقوله : إنما أنزلناه في ليلة القدر اه على إنزال
حقيقة الكتاب والكتاب المبين إلى قلب رسول الله ﷺ دفعة كما أنزل القرآن المفصل
على قلبه تدريجاً في مدة الدعوة النبوية .

وهذا هو الذي يلوح من نحو قوله تعالى : « ولا تجعل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك
وحيه » طه - ١١٤ وقوله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه
فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » القيامة - ١٩ . فإن الآيات ظاهرة في أن
رسول الله ﷺ كان له علم بما سينزل عليه فنهى عن الاستعجال بالقراءة قبل قضاء الوحي .
وسياتي توضيحه في المقام اللائق به - إنشاء الله - .

وبالجملة فإن المتدبر في الآيات القرآنية لا يجد مناصاً عن الاعتراف بدالاتها :
على كون هذا القرآن المنزل على النبي تدريجاً متسكناً على حقيقة متعالية عن أن تدركها
أبصار العقول العامة أو تناولها أيدي الأفكار المتلوثة بالوثة الهوسات وقذارات المادة ،
وأن ذلك الحقيقة أنزلت على النبي إنزالاً فعلمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه ، و
سيجيء بعض من الكلام المتعلق بهذا المعنى في البحث عن التأويل والتنزيل في قوله
تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » آل عمران - ٧ . فهذا ما
يهدى إليه التدبر ويدل عليه الآيات نعم أرباب الحديث ، والغالب من المتكلمين و
الحسبيون من باحثي هذا العصر لما أنكروا أصالة ما وراء المادة المحسوسة اضطرراً وإلى
حمل هذه الآيات ونظائرها كالدالة على كون القرآن هدى ورحمة ونوراً وروحاً و
مواقع النجوم وكتاباً مبيناً ، وفي لوح محفوظ ، ونازلاً من عند الله ، وفي صحف مطهرة
إلى غير ذلك من الحقائق على أقسام الاستعارة و المجاز فعاد بذلك القرآن شعراً
منشوراً .

ولبعض الباحثين كلام في معنى نزول القرآن في شهر رمضان :
 قال : ما حصله : إنه لا ريب أن بعثة النبي ﷺ كان مقارناً لنزول أول ما نزل
 من القرآن وأمره ﷺ بالتبليغ والإيذار، ولا ريب أن هذه الواقعة إنما وقعت بالليل
 لقوله تعالى : « إننا أنزلناه في ليلة مباركة إننا كنا منذرين » الدخان - ٢ . ولا ريب
 أن الليلة كانت من ليالي شهر رمضان لقوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن »
 البقرة - ١٨٥ .

وجملة القرآن وإن لم تنزل في تلك الليلة لكن لما نزلت سورة الحمد فيها ، وهي
 تشتمل على جمل معارف القرآن فكان كأن القرآن نزل فيها جميعاً فصح أن يقال :
 أنزلناه في ليلة (على أن القرآن يطلق على البعض كما يطلق على الكل بل يطلق القرآن
 على سائر الكتب السماوية أيضاً كالتوراة والإنجيل والزبور باصطلاح القرآن)
 قال : وذلك : أن أول ما نزل من القرآن قوله تعالى : اقرأ باسم ربك الخ ، نزل
 ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان ، نزل والنبي ﷺ قاصد دار خديجة في وسط
 الوادي يشاهد جبرئيل فأوحى إليه : قوله تعالى : اقرأ باسم ربك الذي خلق الخ ، ولما تلقى
 الوحي خطر بباله أن يسأله : كيف يذكر اسم ربه فتراى له و علمه بقوله : بسم الله
 الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، إلى آخر سورة الحمد ثم علمه كيفية الصلوة ثم
 غاب عن نظره فصحا النبي ﷺ ولم يجد مما كان يشاهده أثر إلا ما كان عليه من التعب
 الذي عرضه من ضغطة جبرئيل حين الوحي فأخذ في طريقه وهو لا يعلم أنه رسول
 من الله إلى الناس ، مأمور بهدايتهم ثم لما دخل البيت نام ليلته من شدة التعب فعاد إليه
 ملك الوحي صبيحة تلك الليلة و أوحى إليه قوله تعالى : « يا أيها المدثر قم فأندر
 الآيات » المدثر - ٢ .

قال : فهذا هو معنى نزول القرآن في شهر رمضان ومصادفة بعثته لليلة القدر. وأما
 ما يوجد في بعض كتب الشيعة من أن البعثة كانت يوم السابع والعشرين من شهر رجب
 فهذه الأخبار على كونها لا توجد إلا في بعض كتب الشيعة التي لا يسبق تاريخ تأليفها أو ائتم
 القرن الرابع من الهجرة مخالفة للكتاب كما عرفت .

قال : وهناك روايات أخرى في تأييد هذه الأخبار تدلّ على أن معنى نزول القرآن في شهر رمضان : أنه نزل فيه قبل بعثة النبي من اللوح المحفوظ إلى البيت المعمور وأملاه جبرئيل هناك على الملائكة حتى ينزل بعد البعثة على رسول الله . وهذه أوهام خرافية دسّت في الأخبار مردودة أوّلاً بمخالفة الكتاب ، و ثانياً أن مراد القرآن باللوح المحفوظ هو عالم الطبيعة وبالبيت المعمور هو كرة الأرض لعمرانه بسكون الإنسان فيه ، انتهى ملخصاً .

ولست أدري أي جملة من جمل كلامه - على فساده بتمام أجزائه - يقبل الإصلاح حتى تنطبق على الحق والحقيقة بوجه ؟ فقد اتسع الحزق على الراتق .
ففيه أولاً : أن هذا القول العجيب الذي تقول في البعثة و نزول القرآن أوّل منازل وأنه صلى الله عليه وآله نزل عليه : إقرأ باسم ربك ، وهو في الطريق ، ثم نزلت عليه سورة الحمد ثم علم الصلوة ، ثم دخل البيت و نام تعباناً ، ثم نزلت عليه سورة المدثر صبيحة الليلة فأمر بالتبليغ ، كل ذلك تقول لادليل عليه لا آية محكمة ولا سنة قائمة ، وإنما هي قصة تخيلية لا توافق الكتاب ولا النقل على ما سيجيء .

و ثانياً : أنه ذكر أن من المسلم أن البعثة و نزول القرآن والأمر بالتبليغ مقارنة زماناً ثم فسّر ذلك بأن النبوة ابتدئت بنزول القرآن ، وكان النبي صلى الله عليه وآله نبيّاً غير رسول ليلة واحدة فقط ثم في صبيحة الليلة أُعطي الرسالة بنزول سورة المدثر ؛ ولا يسهو أن يستند في ذلك إلى كتاب ولا سنة ، وليس من المسلم ذلك . أمّا السنة فلأن لازم ما طعن به في جوامع الشيعة بتأخير تأليفها عن وقوع الواقعة عدم الاعتماد على شيء من جوامع الحديث مطلقاً إذ لا شيء من كتب الحديث مما ألفتها العامة أو الخاصة إلا و تأليفه متأخر عن عصر النبي صلى الله عليه وآله قرنين فصاعداً فهذا في السنة ، والتاريخ - على خلوه من هذه التفاصيل - حاله أسوء والدس الذي رمي به الحديث متطرق إليه أيضاً .

وأما الكتاب فقصور دلالته على ما ذكره أوضح وأجلى بل دلالته على خلاف ما ذكره وتكذيب ما قوله ظاهرة فإن سورة اقرأ باسم ربك - وهي أوّل سورة نزلت على النبي صلى الله عليه وآله على ما ذكره أهل النقل ، ويشهد به الآيات الخمس التي في صدرها و

لم يذكر أحد أنها نزلت قطعات ولا أقل من احتمال نزولها دفعة - مشتملة على أنه ﷺ
 كان يصلي بمرمى من القوم وأنه كان منهم من ينهاه عن الصلوة ويذكر أمره في نادي القوم
 (ولاندرى كيف كانت هذه الصلوة التي كان رسول الله ﷺ يتقرب بها إلى ربه في نادي
 أمره إلا ما شتمل عليه هذه السورة من أمر السجدة) . قال تعالى فيها : «أرأيت الذي
 ينهى عبداً إذا صلى أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى أرأيت إن كذب وتولى ألم
 يعلم بأن الله يرى كذلاً لئن لم ينته لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة فليدع ناديه
 سندع الزبانية» العلق - ١٨ . فالآيات كما ترى ظاهرة في أنه كان هناك من ينهى مصلياً
 عن الصلوة ، ويذكر أمره في النادي ، ولا ينتهي عن فعله ، وقد كان هذا المصلي هو
 النبي ﷺ بدليل قوله تعالى بعد ذلك : «كذلاً لاتطعد» العلق - ١٩ .

فقد دلت السورة على أن النبي ﷺ كان يصلي قبل نزول أول سورة من القرآن .
 وقد كان على الهدى وربما أمر بالتقوى ، وهذا هو النبوة ولم يسم أمره ذلك انذاراً ،
 فكان ﷺ نبياً وكان يصلي ولما ينزل عليه قرآن ولا نزلت بعد عليه سورة الحمد
 وطما يؤمر بالتبليغ .

وأما سورة الحمد فإنها نزلت بعد ذلك بزمان ، ولو كان نزولها عقيب نزول سورة
 العلق بلا فصل عن خطور في قلب رسول الله ﷺ كما ذكره هذا الباحث لكان حق الكلام
 أن يقال : قل بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين الخ أو يقال : بسم الله الرحمن
 قل : الحمد لله رب العالمين الخ ولكن من الواجب أن يختم الكلام في قوله تعالى : مالك يوم
 الدين لخروج بقية الآيات عن الغرض كما هو الأليق ببلاغة القرآن الشريف .

نعم وقع في سورة الحجر - وهي من السور المكِّيَّة كما يدل عليه مضامين آياتها ،
 وسيجيء بيانه - قوله تعالى : «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم» الحجر
 - ٨٧ . والمراد بالسبع المثاني سورة الحمد وقد قوبل بها القرآن العظيم وفيه تمام التجليل
 لشأنها والتعظيم لخطورها لكنها لم تعد قرآناً بل سبعاً من آيات القرآن وجزماً منه
 بدليل قوله تعالى : «كتاباً متشابهاً مثاني الآيات» الزمر - ٢٣ .

ومع ذلك فاشتمال السورة على ذكر سورة الحمد يدل على سبق نزولها نزول سورة الحجر، والسورة مشتملة أيضاً على قوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين إننا كفيناك المستهزئين الآيات» الحجر - ٩٥. ويدل ذلك على أن رسول الله ﷺ كان قد كف عن الإنذار مدة ثم أمر به ثانياً بقوله تعالى: فاصدع.

وأما سورة المدثر وما شتمل عليه من قوله: «قم فأندر» المدثر - ٢ فإن كانت السورة نازلة بتمامها دفعة كان حال هذه الآية: «قم فأندر حال قوله تعالى: فاصدع بما تؤمر الآية» لاشتمال هذه السورة أيضاً على قوله تعالى: «ذرنى ومن خلقت وحيداً إلى آخر الآيات» المدثر - ١١، وهي قريبة المضمون من قوله في سورة الحجر: «وأعرض عن المشركين إن» وإن كانت السورة نازلة نجوماً فظاهر السياق أن صدرها قد نزل في بدء الرسالة.

وثالثاً: أن قوله: «إن الروايات الدالّة على نزول القرآن في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى البيت المعمور جملة واحدة قبل البعثة ثم نزول الآيات نجوماً على رسول الله أخبار مجعولة خرافية لمخالفتها الكتاب وعدم استقامة مضمونها، وأن المراد باللوحة المحفوظ هو عالم الطبيعة، وبالبيت المعمور كرة الأرض خطأ وفرية.

أما أولاً: فلا نسه لاشيء من ظاهر الكتاب يخالف هذه الأخبار على ما عرفت. وأما ثانياً: فلأن الأخبار خالية عن كون النزول الجملي قبل البعثة بل الكلمة مما أضافها هو إلى مضمونها من غير تثبت.

وأما ثالثاً: فلأن قوله: «إن اللوح المحفوظ هو عالم الطبيعة تفسير شنيع - وإنه أضحوكة - وليت شعري: ما هو الوجه المصحح - على قوله - لتسمية عالم الطبيعة في كلامه تعالى لوحة محفوظاً؟ أذلك لكون هذا العالم محفوظاً عن التغيير والتحوّل؟ فهو عالم الحركات سيّال الذات متغيّر الصفات؛ أولكو نه محفوظاً عن الفساد تكوينا أو تشريعاً؛ فالواقع خلافه؛ أولكو نه محفوظاً عن اطلاع غير أهله عليه؛ كما يدل عليه: قوله تعالى: «إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون» الواقعة - ٧٩ فأدرالك المدركين فيه على السواء؛

وبعد اللتيا والستي: لم يأت هذا الباحث في توجيه نزول القرآن في شهر رمضان

بوجه محصّل يقبله لفظ الآية ، فإنّ حاصل توجيهه : أنّ معنى : أنزل فيه القرآن : كما أنّما أنزل فيه القرآن ، ومعنى : إنّما أنزلناه في ليلة : كما أنّما أنزلناه في ليلة . وهذا شيء لا يحتمله اللغة والعرف لهذا السياق !

ولو جاز لقائل أن يقول : نزل القرآن ليلة القدر على رسول الله ﷺ لنزول سورة الفاتحة المشتملة على جمل معارف القرآن جاز أن يقال : إنّ معنى نزول القرآن نزوله جملة واحدة ، أي نزول إجمال معارفه على قلب رسول الله من غير مانع يمنع كما امرّ بيانه سابقاً .

وفي كلامه جهات أخرى من الفساد تر كنا البحث عنها لخروجه عن غرضنا في المقام .
قوله تعالى : هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان اه ، الناس - وهم الطبقة الدانية من الإنسان السّدين سطح فهمهم المتوسّط أنزل السطوح - يكثر إطلاق هذه الكلمة في حقّهم ، كما قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم - ٣٠ وقال تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » العنكبوت - ٤٣ و هؤلاء أهل التقليد لا يسعهم تمييز الأمور المعنويّة بالبيّنة والبرهان ، ولا فرق الحقّ من الباطل بالحجّة الإبيّنة يبيّن لهم وها يهديهم ، والقرآن هدى لهم ونعم الهدى ، وأمّا الخاصّة المستكملون في ناحيتي العلم والعمل ، المستعدّون للاقتباس من أنوار الهداية الإلهيّة والرّكون إلى فرقان الحقّ فالقرآن بينات وشواهد من الهدى والفرقان في حقّهم فهو يهديهم إليه ويميّز لهم الحقّ ويبين لهم كيف يميّز . قال تعالى : يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط مستقيم » المائدة - ١٨ .

ومن هنا يظهر وجه التقابل بين الهدى والبيّنات من الهدى ، وهو التقابل بين العامّ والخاصّ فالهدى لبعض والبيّنات من الهدى لبعض آخر .

قوله تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه اه ، الشهادة هي الحضور مع تحمّل العلم من جهته ، وشهادة الشّهر إنّما هو ببلوغه والعلم به ، ويكون البعض كما يكون بالكل . وأمّا كون المراد بشهود الشّهر رؤية هلاله وكون الإنسان بالحضر مقابل السفر فلا

دليل عليه إلا من طريق الملازمة في بعض الأوقات بحسب الفرائض ، ولا قرينة في الآية .
قوله تعالى : ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر اه ، إيراد
 هذه الجملة في الآية ثانياً ليس من قبيل التكرار للتأكيد ونحوه لما عرفت أن الآيتين
 السابقتين مع ما شتملان عليه مسوقتان للتوطئة والتمهيد دون بيان الحكم وأن الحكم
 هو الذي بين في الآية الثالثة فلا تكرر .

قوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة اه ، كأنه
 بيان لمجموع حكم الاستثناء : وهو الإفطار في شهر رمضان لمكان نفى العسر ، وصيام عدة
 من أيام أخر لمكان وجوب إكمال العدة . واللام في قوله : لتكملوا العدة اه للغاية ، و
 هو عطف على قوله : يريد اه لكونه مشتقاً على معنى الغاية ، والتقدير وإنما أمرناكم
 بالإفطار والقضاء لنخفف عنكم ولتكملوا العدة ، ولعل إيراد قوله : لتكملوا العدة هو
 الموجب لإسقاط معنى قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية طعام ومسكين اه عن هذه الآية
 مع تفهيم حكمه بنفى العسر وذكره في الآية السابقة .

قوله تعالى : ولتكبروا لله على ما هديكم لعلكم تشكرون اه ، ظاهر الجماليتين
 على ما يشعر به لام الغاية أنهما لبيان الغاية غاية أصل الصيام دون حكم الاستثناء فإن
 تقييد قوله : شهر رمضان بقوله : الذي أنزل فيه القرآن إلى آخره مشعر بنوع من العلية
 وارتباط فرض صيام شهر رمضان بنزول القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
 فيعود معنى الغاية إلى أن التلبس بالصوم لإظهار كبريائه تعالى بما نزل عليهم القرآن
 وأعلن ربوبيته وعبوديتهم ، وشكر له بما هداهم إلى الحق ، وفرق لهم بكتابه بين
 الحق والباطل . ولما كان الصوم إنما يتصف بكونه شكراً لنعمه إذا كان مشتقاً
 على حقيقة معنى الصوم وهو الإخلاص لله سبحانه في التنزه عن ألوات الطبيعة والكف
 عن أعظم مشتبهات النفس بخلاف اتصافه بالتكبير لله فإن صورة الصوم والكف سواء
 اشتمل على إخلاص النية أو لم يشتمل يدل على تكبيره تعالى وتعظيمه فرق بين التكبير
 والشكر فقرن الشكر بكلمة الترحيبي دون التكبير فقال : ولتكبروا الله على ما هداكم
 ولعلكم تشكرون كما قال : في أول الآيات : لعلكم تتقون .

﴿ بحث روائى ﴾

في الحديث القدسي ، قال الله تعالى : الصوم لي وأنا أجزى به
اقول : وقد رواه الفريقان على اختلاف يسير ، والوجه في كون الصوم لله سبحانه
 أنه هو العبادة الوحيدة التي تألفت من النفي ، وغيره كالصلوة والحج وغيرهما متألف
 من الإثبات أو لا يخلو من الإثبات ، والفعل الوجودي لا يتمحض في إظهار عبودية العبد
 ولا ربوبية الرب سبحانه ، لأنه لا يخلو عن شوب النقص المادي وآفة المحدودية
 وإثبات الإنيّة ويمكن أن يجعل لغيره تعالى نصيب فيه : كما في موارد الرياء والسمعة والسجدة
 لغيره بخلاف النفي الذي يشتمل عليه الصوم بالتعالى عن الإخلاق إلى الأرض والتنزه
 بالكف عن شهوات النفس فإن النفي لا نصيب لغيره تعالى فيه لكونه أمراً بين العبد
 الرب لا يطالع عليه بحسب الطبع غيره تعالى . وقوله أنا أجزى به اه إن كان بصيغة
 المعلوم كان دالاً على أنه لا يوسط في إعطاء الأجر بينه وبين الصائم أحداً كما أن العبد
 تى بماليس بينه وبين ربه في الاطلاع عليه أحد نظير ما ورد : ان الصدقة إنما يأخذها
 الله من غير توسيطه أحداً اه . قال تعالى : «وَأَخِذْ الصَّدَقَاتِ» التوبة - ١٠٥ وإن كان بصيغة
 المجهول كان كناية عن أن أجر الصائم القرب منه تعالى .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : كان رسول الله أول ما بعث يصوم حتى يقال : ما
 يفطر ، ويفطر حتى يقال : ما يصوم ، ثم ترك ذلك وصام يوماً وأفطر يوماً وهو صوم داود
 ، ثم ترك ذلك وصام الثلاثة الأيام الغر ، ثم ترك ذلك وفرقها في كل عشرة يوماً خمسين
 بينهما أربعاء فقبض عليه السلام وهو يعمل ذلك .

وعن عبسة العابد ، قال : قبض رسول الله على صيام شعبان ورمضان وثلاثة أيام
 من كل شهر .

اقول : والأخبار من طرق أهل البيت كثيرة في ذلك وهو الصوم الماسنون الذي
 كان يصومه النبي ﷺ ما عدا صوم رمضان .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا كتب

عليكم الصيام ، قال : هي للمؤمنين خاصة .

وعن جميل ، قال : سألت الصادق عليه السلام عن قول الله تعالى : كتب عليكم القتال ، يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام . قال : فقال : هذه كلها يجمع الضلال والمنافقين وكل من أقر بالدعوة الظاهرة .

وفي الفقيه عن حفص قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، يقول إن شهر رمضان لم يفرض الله صيامه على أحد من الأمم قبلنا فقلت له : فقول الله عز وجل : يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ؟ قال : إنما فرض الله شهر رمضان على الأنبياء دون الأمم ففضل الله هذه الأمة وجعل صيامه فرضاً على رسول الله والصالحين وعلى أمته .

اقول : والرواية ضعيفة بإسماعيل بن محمد في سنده ، وقد روي هذا المعنى مرسلًا عن العالم عليه السلام وكان الروایتين واحدة . وعلى أي حال فهي من الآحاد وظاهر الآية لا يساعد على كون المراد من قوله تعالى : كما كتب على الذين من قبلكم اه الأنبياء خاصة ولو كان كذلك - والمقام مقام التوطئة والتمهيد والتحريض والترغيب - كان التصريح باسمهم أولى من الكناية وأوقع والله العالم .

وفي الكافي عمن سأل الصادق عليه السلام عن الفرقان والفرقان أهما شيثان أو شيء واحد ؟ فقال : القرآن جملة الكتاب والفرقان الحكم الواجب العمل به .

وفي الجوامع عنه عليه السلام : الفرقان كل آية محكمة في الكتاب .
وفي تفسيري العياشي والقمي عنه عليه السلام الفرقان هو كل أمر محكم في القرآن ، والكتاب هو جملة القرآن الذي يصدق فيه من كان قبله من الأنبياء .

اقول : واللفظ يساعد على ذلك ، وفي بعض الأخبار أن رمضان اسم من أسماء الله تعالى فلا ينبغي أن يقال : جاء رمضان وذهب بل شهر رمضان الحديث ، وهو واحد غريب في بابه . وقد نقل هذا الكلام عن قتادة أيضاً من المفسرين .

والأخبار الواردة في عدد أسمائه تعالى خال عن ذكر رمضان ، على أن لفظ رمضان من غير تصديره بلفظ شهر و كذا رمضانان بصيغة التثنية كثير الورد في الروايات المنقولة عن النبي و عن أمة أهل البيت عليهم السلام بحيث يستبعد جدًّا

نسبة التجريد إلى الراوي .

و في تفسير العياشي عن الصباح بن نباتة قال : قلت : لأبي عبد الله عليه السلام إن ابن أبي يعفور ، أمرني أن أسئلك عن مسائل فقال : وما هي ؟ قلت : يقول لك : إذا دخل شهر رمضان وأنا في منزلي ألي أن أسافر ؟ قال : إن الله يقول : فمن شهد منكم الشهر فليصمه فمن دخل عليه شهر رمضان وهو في أهله فليس له أن يسافر إلا لحج أو عمرة أو في طلب مال يخاف تلفه .

اقول : وهو استفادة لطيفة لحكم استحبابي بالأخذ بالإطلاق .

وفي الكافي عن علي بن الحسين عليهما السلام قال : فأما صوم السفر والمرض فإن العامة قد اختلفت في ذلك فقال : قوم يصوم : وقال : آخرون : لا يصوم وقال : قوم إن شاء صام وإن شاء أفطر ، وأمانحن فنقول : يفطر في الحالين جميعاً فإن صام في السفر أو في حال المرض فعليه القضاء فإن الله عز وجل يقول : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر .

اقول : ورواه العياشي أيضاً .

وفي تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام في قوله : فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال عليه السلام : ما بينها لمن عقلها ، قال : من شهد رمضان فليصمه ومن سافر فيه فليفطر .

اقول : والأخبار عن أئمة أهل البيت في تعيين الإفطار على المريض والمسافر كثيرة ومذهبهم ذلك ، وقد عرفت دلالة الآية عليه .

وفي تفسير العياشي أيضاً عن أبي بصير قال : سألته عن قول الله : وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين . قال : الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض .

وفي تفسيره أيضاً عن الباقر عليه السلام في الآية ، قال : الشيخ الكبير والذي يأخذه العطاش .

وفي تفسيره أيضاً عن الصادق عليه السلام قال : المرأة تخاف على ولدها والشيخ الكبير .

اقول : والروايات فيه كثيرة عنهم عليهم السلام والمراد بالمريض في رواية أبي بصير المريض في سائر أيام السنة غير أيام شهر رمضان ممن لا يقدر على عدة من أيام أخر فإن

المريض في قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً أو لا يشمله وهو ظاهر ، والعطاش مرض العطش .

وفي تفسيره أيضاً عن سعيد بن الصادق عليه السلام قال : إن في الفطر تكبيراً . قلت : ما التكبير إلا في يوم النحر . قال : فيه تكبير ولكنّه مسنون في المغرب والعشاء والفجر والظهر والعصر وركعتي العيد .

وفي الكافي عن سعيد النقاش قال : قال : أبو عبد الله لي في ليلة الفطر تكبيرة و لكنّه مسنون . قال : قلت : وأين هو ؟ قال : في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الآخرة وفي صلوة الفجر وفي صلوة العيد ثم يقطع . قال : قلت : كيف أقول ؟ قال : تقول الله أكبر . الله أكبر . لا إله إلا الله والله أكبر . الله أكبر على ما هدانا . وهو قول الله ولتكملوا العدة يعني الصلوة ولتكبّروا الله على ما هداكم والتكبير أن تقول : الله أكبر . لا إله إلا الله والله أكبر . والله الحمد . قال : وفي رواية التكبير الآخر أربع مرّات .

أقول : اختلاف الروايتين في إثبات الظهرين وعدمه يمكن أن يحمل على مراتب الاستحباب وقوله عليه السلام : يعني الصلوة لعلّه يريد : أن المعنى ولتكملوا العدة أي عدة أيام الصوم بصلوة العيد ولتكبّروا الله مع الصلوات على ما هديكم ، وهو غير مناف لما ذكرناه من ظاهر معنى قوله : ولتكبّروا الله على ما هديكم أو فإنّه استفادة حكم استحبابي من مورد الوجوب نظير ما مرّ في قوله تعالى . فمن شهد منكم الشهر فليصمه . من استفادة كراهة الخروج إلى السفر في الشهر لمن شهد الليلة الأولى منه هذا . و اختلاف آخر التكبيرات في الموضوعين من الرواية الأخيرة يؤيد ما قيل : إن قوله : ولتكبّروا الله على ما هديكم أو بتضمين التكبير معنى الحمد ولذلك عدني بعلي .

وفي تفسير العياشي عن ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام قال : قلت له ، جعلت فداك ما يتحدث به عندنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صام تسعة وعشرين أكثر مما صام نلتين أحق هذا ؟ قال ما خلق الله من هذا حرفاً فما صام النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلا نلتين لأن الله يقول : ولتكملوا العدة فكان رسول الله ينقصه .

أقول : قوله : فكان رسول الله في مقام الاستفهام الإنكاري ، والرواية تدلّ على

ماقدّ مناه : أن ظاهر التّكميل تكميل شهر رمضان .

وفي محاسن البرقيّ عن بعض أصحابنا رفعه في قوله : ولتكبّر والله على ما هداكم قال : التّكبير التعظيم ، والهداية الولاية .

اقول : وقوله : والهداية الولاية من باب الجرى وبيان المصداق ، و يمكن أن يكون من قبيل ما يسمّى تأويلاً كما ورد في بعض الروايات أن اليسر هو الولاية ، و العسر الخلاف وولاية أعداء الله .

وفي الكافي عن حفص بن الغياث عن أبي عبد الله ، قال : سئلته عن قول الله عزّ وجلّ : شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وإنّما نزل في عشرين بين أوّله وآخره فقال أبو عبد الله : نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثمّ نزل في طول عشرين سنة ثمّ قال : قال النبيّ ﷺ : نزلت صحف إبراهيم في أوّل ليلة من شهر رمضان . و أنزلت التوراة لست مضين من شهر رمضان وأنزل الزبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان وأنزل القرآن في ثلث وعشرين من شهر رمضان .

اقول : ما رواه الشيخ عن النّسبيّ رواه السيوطي في الدر المنثور بعدة طرق عن وائلة بن الأسقع عن النبيّ .

وفي الكافي والفتية عن يعقوب قال سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عن ليلة القدر فقال أخبرني عن ليلة القدر كانت أوتكون في كل سنة ؟ فقال أبو عبد الله ﷺ لورفعت ليلة القدر لرفع القرآن .

وفي الدر المنثور عن ابن عباس ، قال : شهر رمضان والليّلة المباركة وليّلة القدر فإن ليلة القدر هي الليّلة المباركة وهي في رمضان نزل القرآن جملة واحدة من الذّكر إلى البيت المعمور وهو موقع النّجوم في السماء الدّنيا حيث وقع القرآن ثمّ نزل على محمد ﷺ بعد ذلك في الأمر والنّهي وفي الحروب رسلاً رسلاً .

اقول : وروي هذا المعنى عن غيره أيضاً كسعيد بن جبير ويظهر من كلامه أنّه إنّما استفاد ذلك من الآيات القرآنيّة كقوله تعالى : « والذّكر الحكيم » آل عمران - ٥٨ وفي قوله تعالى : « وكتاب مسطور في رقّ منشور والبيت المعمور والسّفوف المرفوع »

الطور - وقوله تعالى : « فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون » الواقعة - ٧٩ وقوله تعالى : « وزيننا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً » حم السجدة - ١٢ . وجميع ذلك ظاهر إلا ما ذكره في مواقع وأنه السماء الأولى و موطن القرآن فإن فيه خفاء ، والآيات من سورة الواقعة غير واضحة الدلالة على ذلك . وقد ورد من طرق أهل البيت أن البيت المعمور في السماء . وسيجيء الكلام فيه في محله إنشاء الله تعالى . ومما يجب أن يعلم أن الحديث كمثل القرآن في اشتماله على المحكم والمتشابه ، والكلام على الإشارة والرمز شائع فيه ، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق : من اللوح والقلم والحجب والسماء والبيت المعمور والبحر المسجور . فمما يجب للمباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرآن أن



* * *

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا

لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (١٨٦)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى وإذ أسألك عبادي عني فإنني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان اه أحسن بيان لما اشتمل عليه من المضمون وأرق أسلوب وأجمله فقد وضع أساسه على التكلم وحده دون الغيبة ونحوها ، وفيه دلالة على كمال العناية بالأمر ، ثم قوله : عبادي اه ولم يقل : الناس وما أشبهه يزيد في هذه العناية ، ثم حذف الواسطة في الجواب حيث قال : فإنني قريب ولم يقل : فقل : إنه قريب ، ثم التأكيد بان ، ثم الإتيان بالصفة دون الفعل الدال على القرب ليدل على ثبوت القرب ودوامه ، ثم الدلالة على تجدد الإجابة واستمرارها حيث أتى بالفعل المضارع الدال عليهما ، ثم تقييده الجواب أعني قوله : أجيب دعوة الداع بقوله : إذا دعان اه . وهذا التقييد لا يزيد على قوله : دعوة الداع المقيّد به شيئاً بل هو عينه ، وفيه دلالة على أن دعوة الداعي مجابة من غير شرط و قيد كقوله تعالى : « ادعوني أستجب لكم » المؤمن - ٦٠ فهذه سبع نكات في الآية تنبئ بالاهتمام في أمر استجابة الدعاء والعناية بها ، مع كون الآية قد كرر فيها على إيجازها ضمير المتكلم سبع مرّات ، وهي الآية الوحيدة في القرآن على هذا الوصف .

والدعاء والدعوة توجيه نظر المدعو نحو الداعي ، والسؤال جلب فائدة أو در من المسؤل يرفع به حاجة السائل بعد توجيه نظره ، فالسؤال بمنزلة الغاية من الدعاء وهو المعنى الجامع لجميع موارد السؤال كالسؤال لرفع الجهل والسؤال بمعنى الحساب و السؤال بمعنى الاستدرا وغيره .

ثم إن العبودية كما مر سابقاً هي المملوكية ولا كل مملوكية بل مملوكية الإنسان فالعبد هو من الإنسان أو كل ذي عقل و شعور كما في الملك المنسوب إليه تعالى .

وملكه تعالى يغير ملك غيره مغايرة الجدم مع الدعوى والحقيقة مع المجازفة. انه تعالى يملك عباده ملكاً طلقاً محيطاً بهم لا يستقلون دونه في أنفسهم ولا ما يتبع أنفسهم من الصفات والأفعال وسائر ما ينسب إليهم من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها، فكل ما يملكونه من جهة إضافته إليهم بنحو من الأنحاء كما في قولنا: نفسه، وبدنه، وسمعه، وبصره، وفعله، وأثره، وهي أقسام الملك بالطبع والحقيقة وقولنا: زوجته وماله وجاهه وحقه، وهي أقسام الملك بالوضع والاعتبار. إنما يملكونه بإذنه تعالى في استقرار النسبة بينهم وبين ما يملكون أيّما كان وتمليكك فالله عز اسمه هو الذي أضاف نفوسهم وأعيانهم إليهم وأولم يشاء لم يصف فلم يكونوا من رأس، وهو الذي جعل لهم السمع والأبصار والأفئدة، وهو الذي خلق كلشيء، وقدّره تقديرًا

فهو سبحانه الحامل بين الشئ وبين نفسه، وهو الحامل بين الشئ وبين كل ما يقارنه: من ولد أو زوج أو صديق أو مال أو جاه أو حق فهو أقرب إلى خلقه من كلشيء، مفروض فهو سبحانه قريب على الإطلاق كما قال تعالى: « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » الواقعة - ٨٥. وقال تعالى: « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ق - ١٦ وقال تعالى: « إن الله يحول بين المرء وقلبه، الأنفال - ٢٤، والقلب هو النفس المدركة.

وبالجملة فملكه سبحانه لعباده ملكاً حقيقياً وكونهم عباداً له هو ماوجب لكونه تعانى قريباً منهم على الإطلاق وأقرب إليهم من كل شئ، عند القياس وهذا الملك الموجب لجواز كل تصرف شاء كيفما شاء من غير دافع ولا مانع يقضي أن الله سبحانه أن يجيب أي دعاء دعى به أحد من خلقه ويرفع بالإعطاء والتصرف حاجته التي سأله فيها فإن إملك عام، والسلطان والإحاطة واقعتان على جميع التقادير من غير تقييد بتقدير دون تقدير لا كما يقوله اليهود: إن الله لما خلق الأشياء وقدّر التقادير تمّ الأمر، وخرج زمام التصرف الجديد من يده بما حتمه من القضاء، فلا نسخ ولا بداء ولا استجابة لدعاء لأنّ الأمر مفروغ عنه. ولا كما يقوله جماعة من هذه الأمة: أن لاصنع الله في أفعال عباده وهم القدرية الذين سمّاهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة فيما رواه الفريقان من قوله ﷺ: القدرية مجوس هذه الأمة.

بل الملك لله سبحانه على الإطلاق ولا يملك شيء شيئاً إلا بتملك منه سبحانه و
إذن فما شاءه وملكه وأذن في وقوعه يقع ، وما لم يشاء ولم يملك ولم يأذن فيه لا يقع و
إن بذل في طريق وقوعه كل جهد وعناية . قال تعالى : « يا أيها الناس أتتم الفقراء إلى الله
والله هو الغني » الفاطر - ١٥ .

فقد تبين : أن قوله تعالى : و إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة
الداع إذا دعان اه كما يشتمل على الحكم أعني إجابة الدعاء كذلك يشتمل على الله
فكون الداعين عباداً لله تعالى هو الموجب لقربه منهم ، وقربه منهم هو الموجب لإجابته
المطلقة لدعائهم ، وإطلاق الإجابة يستلزم إطلاق الدعاء فكل دعاء دعي به فإنّه مجيبه
إلا أن هيهنا أمراً وهو أنه تعالى قيّد قوله : ا جيب دعوة الداع بقوله : إذا دعان اه ، وهذا
القيّد الغير الزائد على نفس المقيّد بشيء يدل على اشتراط الحقيقة دون التجوّر والشبه ،
فإن قولنا : أصغ إلى قول الناصح إذا نصحك أو أكرم العالم إذا كان عالماً يدل على
لزوم اتصافه بما يقتضيه حقيقة فالناصر إذا قصد النصح بقوله فهو الذي يجب الإصغاء
إلى قوله والعالم إذا تحقّق بعلمه وعمل بما علم كان هو الذي يجب إكرامه فقوله تعالى
إذا دعان اه يدل على أن وعد الإجابة المطلقة إنّما هو إذا كان الداعي داعياً بحسب الحقيقة
مربداً بحسب العلم الفطري والغريزي موافقاً لسانه مع قلبه ، فإن حقيقة الدعاء و
السؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة ، دون ما يأتي به اللسان الذي
يدور كيفما أدير صدقاً أو كذباً جداً أو هزلاً حقيقة أو مجازاً . و لذلك ترى أنه تعالى
عدّ ما لا عمل للسان فيه سؤالاً . قال تعالى : « وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا
نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلم كفتار » النحل - ١٨ فهم فيما لا يحصونها من النعم
داعون سائلون ولم يسألوا به لسانهم الظاهر ، بل بلسان فقرهم واستحقاقهم لساناً فطرياً
وجودياً وقال تعالى : « يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن » الرحمن
- ٢٩ . ودلالته على ما ذكرنا أظهر وأوضح .

فالسؤال الفطري من الله سبحانه لا يتخطى الإجابة ، فما لا يستجاب من الدعاء ولا
يصادف الإجابة فقد أهدأ أمرين وهما اللذان ذكرهما بقوله : دعوة الداع وإذا دعان اه ،

فإمّا أن يكون لم يتحقق هناك دعاء ، وإنّما التمس الأمر على الداعي التماساً كأن يدعو الإنسان فيسأل ما لا يكون وهو جاهل بذلك أو ما لا يريد لو انكشفت عليه حقيقة الأمر مثل أن يدعو ويسأل شفاء المريض لإحياء الميت ، ولو كان استمكنه ودعا بحيوته كما كان يسأله الأنبياء لأعيدت حيوته ولكنّه على بأس من ذلك ، أو يسأل ما لو علم بحقيقته لم يسأله فلا يستجاب له فيه .

وإمّا أن السّؤال متحقّق لكن لا من الله وحده كمن يسأل الله حاجة من حوائجه وقلبه متعلّق بالأسباب العاديّة أو بأمور و هميّة تؤهّمها كافية في أمره أو مؤثّرة في شأنه فلم يخلص الدعاء من الله سبحانه فلم يسأل الله بالحقيقة فإن الله الذي يجيب الدعوات هو الذي لا شريك له في أمره ، لا من يعمل بشركة الأسباب والأوهام ، فهاتان الطائفتان من الدعاة السائلين لم يخلصوا الدعاء بالقلب وإن أخلصوه بلسانهم .

فهذا ملخص القول في الدعاء على ما تفيد الآية ، وبه يظهر معاني ساير الآيات النازلة في هذا الباب كقوله تعالى : « قل ما يعبوء بكم ربّي لولا دعائكم » الفرقان - ٧٧ وقوله تعالى : « قل أرايتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو أتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتدنسون ما كنتم تشركون » الأنعام - ٤١ وقوله تعالى : « قل من ينجيكم في ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكوننّ من الشاكرين قل الله ينجيكم منها و من كل كرب ثم أنتم تشركون » الأنعام - ٦٤ فالآيات دالّة على أن للإنسان دعاء غريزياً وسؤالاً فطرياً يسأل به ربّه ، غير أنّه إذا كان في رخاء ورفاه تعلقت نفسه بالأسباب فأشركها لربّه ، فالتبس عليه الأمر وزعم أنّه لا يدعو ربّه ولا يسأل عنه ، مع أنّه لا يسأل غيره فإنّه على الفطرة ولا تبديل لخلق الله تعالى ، ولما وقع الشدة وطارت الأسباب عن تأثيرها وفقدت الشركاء والشفعاء تبسّن له أن لا منجح لحاجته ولا مجيب لمسلته إلا الله ، فعاد إلى توحيده الفطري ونسي كل سبب من الأسباب ، ووجه وجهه نحو الربّ الكريم فكشف شدته وقضى حاجته وأظلمه بالرخاء ، ثم إذا تلبس به نانياً عاد إلى ما كان عليه أو لا من الشرك والنسيان .

وكقوله تعالى : « وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » المؤمن - ٦٠ ، والآية تدعو إلى الدعاء وتدعوا لإجابة وتزيد على ذلك حيث تسمي الدعاء عبادة بقولها : عن عبادتي أي عن دعائي ، بل تجعل مطلق العبادة دعاء حيث أنها تشتمل الوعيد على ترك الدعاء بالنار والوعيد بالنار إنما هو على ترك العبادة رأساً لا على ترك بعض أقسامه دون بعض فأصل العبادة دعاء فافهم ذلك . وبذلك يظهر معنى آيات أخر من هذا الباب كقوله تعالى : « فادعوا الله مخلصين له الدين » المؤمن - ١٤ وقوله تعالى : « وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين » الأعراف - ٥٥ وقوله تعالى : « ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين » الأنبياء - ٩٠ وقوله تعالى : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين » الأعراف - ٥٤ وقوله تعالى : « إذ نادى ربه نداءً خفياً - إلى قوله - ولم أك بدعائك ربي شقيماً » مريم - ٣ وقوله : تعالى : « ويستجيب الذين آمنوا و عملوا الصالحات و يزيدهم من فضله » الشورى - ٢٦ إلى غير ذلك من الآيات المناسبة ، وهي تشتمل على أركان الدعاء وآداب الدعاء ، وعمدتها الإخلاص في دعائه تعالى وهو مواطاة القلب مع اللسان والانتقطاع عن كل سبب دون الله والتعلق به تعالى ، ويلحق به الخوف والطمع والرغبة والرغبة والخشوع والتضرع والإصرار والذكر و صالح العمل والإيمان و أدب الحضور و غير ذلك مما تشتمل عليه الروايات .

قوله تعالى : فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي اه تفرع على ما يدل عليه الجملة السابقة عليه بالالتزام : أن الله تعالى قريب من عباده ، لا يحول بينه وبين دعائهم شيء ، وهو ذو عناية بهم وبما يسئلونه منه ، فهو يدعوهم إلى دعائه - وصفته هذه الصفة - فليستجيبوا له في هذه الدعوة ، وليقبلوا إليه ، وليؤمنوا به في هذا النعت ، وليوقنوا بأنه قريب مجيب لعلمهم يرشدون في دعائه .

﴿ بحث روائي ﴾

عن النبي ﷺ فيما رواه الفريقان : الدعاء سلاح المؤمن وفي عدة الداعي في الحديث القدسي يا موسى سلني كل ما تحتاج إليه حتى علف شاتك وملح عجيتك .

و في المكارم عنه عليه السلام الدعاء أفضل من قراءة القرآن لأن الله عز وجل قال :
 «قل ما يعبوبكم ربّي لولا دعائكم» . وروي ذلك عن الباقر و الصادق عليهما السلام .
 وفي عدة الداعي في رواية محمد بن عجلان عن محمد بن عبيد الله بن علي بن الحسين
 عن ابن عمه الصادق عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله قال : أوحى الله إلي بعض أنبيائه في بعض
 وحيه : وعزّي وجلالي لأقطعن أمل كل أمل غيري بالأياس ولا كسوته ثوب
 المذلّة في الناس ولا بعدنه من فرجي وفضلي ، أي أمل عبدي في الشدائد غيري ، والشدائد
 يسدى ويرجو سوائي وأنا الغني الجواد ، بيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة ، وبابي
 مفتوح لمن دعاني ، الحديث .

وفي عدة الداعي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله قال : قال الله : ما من مخلوق يعتصم
 بمخلوق دوني إلا قطعت أسباب السموات وأسباب الأرض من دونه فإن سألني لم أعطه
 وإن دعاني لم أجبه ، وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي إلا ضمنت السموات والأرض
 رزقه . فإن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته وإن استغفرني غفرت له .

اقول : وما اشتمل عليه الحديثان هو الإخلاص في الدعاء وليس إبطالاً لسببية
 الأسباب الوجودية التي جعلها الله تعالى وسائل متوسطة بين الأشياء وبين حوائجها
 الوجودية لا عللاً فيأضة مستقلة دون الله سبحانه ، وللإنسان شعور باطني بذلك فإنه
 يشعر بفطرته أن لحاجته سبباً معطياً لا يتخلف عنه فعله ، ويشعر أيضاً أن كل ما يتوجه
 إليه من الأسباب الظاهرية يمكن أن يتخلف عنه أثره فهو يشعر بأن المبدء الذي
 يبتدى عنه كل أمر ، والركن الذي يعتمد عليه ويركن إليه كل حاجة في تحققها ووجودها
 غير هذه الأسباب . ولازم ذلك أن لا يركن الركون التام إلى شيء من هذه الأسباب
 بحيث ينقطع عن السبب الحقيقي ويعتصم بذلك السبب الظاهري . والإنسان ينتقل إلى
 هذه الحقيقة بأدنى توجهه والتفات فإذا سئل أو طلب شيئاً من حوائجه فوقع ما طلبه
 كشف ذلك أنه سئل ربه واتصل حاجته - التي شعر بها بشعوره الباطني - من طريق
 الأسباب - إلى ربه فاستفاض منه ، وإذا طلب ذلك من سبب من الأسباب فليس ذلك من
 شعور فطري باطني وإنما هو أمر صور له تخيله لعلل أو جبت هذا التخييل من غير

شعور باطني بالحاجة ، وهذا من الموارد التي يخالف فيها الباطن الظاهر .
ونظير ذلك : أن الإنسان كثيراً ما يحب شيئاً ويهتم به حتى إذا وقع وجده ضاراً
بما هو أنفع منه وأهم وأحب فترك الأول وأخذ بالثاني ، وربما هرب من شيء حتى
إذا صادفه وجده أنفع وخيراً مما كان يتحفظ به فأخذ الأول وترك الثاني ، فالصبي
المريض إذا عرض عليه الدواء المر امتنع من شربه وأخذ بالبكاء وهو يريد الصحة ،
فهو بشعوره الباطني الفطري يسأل الصحة فيسأل الدواء وإن كان بلسان قوله أو فعله
يسأل خلافه ، فلإنسان في حياته نظام بحسب الفهم الفطري والشعور الباطني
وله نظام آخر بحسب تخيله والنظام الفطري لا يقع فيه خطأ ولا في سيره خبط ، وأما
النظام التخيلي فكثيراً ما يقع فيه الخطأ والسهو ، وربما سأل الإنسان أو طلب بحسب
الصورة الخيالية شيئاً ، وهو بهذا السؤال بعينه يسأل شيئاً آخر أو خلافه . فعليهذا ينبغي
أن يقرر معنى الأحاديث ، وهو اللامح من قول علي عليه السلام : أن العطية على
قدر النية الحديث .

وفي عدة الداعي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أدعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة .
وفي الحديث القدسي : أنا عند ظن عبدي بي ، فلا يظن بي إلا خيراً .
اقول : وذلك أن الدعاء مع اليأس أو التردد يكشف عن عدم السؤال في الحقيقة
كما مر . وقد ورد المنع عن الدعاء بما لا يكون .
وفي العدة أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إفزعوا إلى الله في حوائجكم ، والجموا إليه
في ملماتكم ، وتضرعوا إليه وادعوه ، فإن الدعاء منح العباد ، وما من مؤمن يدعوا الله
إلا استجاب فيما أن يعجله له في الدنيا أو يؤجل له في الآخرة ، وإما أن يكفر له
من ذنوبه بقدر ما دعا ما لم يدع بما أم .

وفي نهج البلاغة في وصية له عليه السلام لابنه الحسين عليه السلام : هم جعل في يديك مفاتيح
خز آمنة بما أذن لك فيه من مسئلته فمتى شئت استفتحت بالدعاء أبواب نعمه واستمطرت
شئاً يبسرحتة ، فلا يقنطرك إبطاء إجابته ، فإن العطية على قدر النية ، وربما أخرجت
عناك الإجابة ليكون ذلك أعظم لأجر السائل ، وأجزل لعطاء الآمل ، وربما سئلت

الشيء فلا تؤتاه وأوتيت خيراً منه عاجلاً أو آجلاً أو صرف عنك لما هو خير لك ، فلبّ
أمر قد طلبته فيه هلاك دينك لو أوتيته ، فلتكن مسألتك فيما يبقى لك جماله ، وينفى
عنك وباله ، والمال لا يبقى لك ولا تبقى له .

أقول : قوله : فإن العطيّة على قدر النيّة يريد عليه السلام به : أن الاستجابة تطابق
الدعوة فمأسئله السائل منه تعالى على حسب ما عقد عليه حقيقة ضميره وحمله ظهر قلبه
هو الذي يؤتاه ، لاما كشف عنه قوله وأظهره لفظه ، فإن اللفظ ربما لا يطابق المعنى
المطلوب كل المطابقة كما مرّ بيانه فهي أحسن جملة وأجمع كلمة لبيان الارتباط بين
المسئلة والإجابة .

وقد بيّن عليه السلام بها عدّة من الموارد التي يترآى فيها تخلف الاستجابة عن الدعوة
ظاهراً كالإبطاء في الإجابة ، وتبديل المسئول عنه في الدنيا بما هو خير منه في الدنيا ،
أو بما هو خير منه في الآخرة ، أو صرفه إلى شيء آخر أصلح منه بحال السائل ، فإن
السائل ربما يسئله النعمة الهيئته ولو أوتيتها على الفور لم تكن هيئته وعلى الرّغبة
فتبطل ، إجابتها لأنّ السائل سأل النعمة الهيئته فقد سأل الإجابة على بطؤ ، وكذلك
المؤمن المهتمّ بأمر دينه لو سأل ما فيه هلاك دينه وهو لا يعلم بذلك ويزعم أن فيه سعادته
وإنما سعادته في آخرته فقد سأل في الحقيقة لآخرته لادنياه فيستجاب لذلك فيها لا
في الدنيا .

وفي عدّة الداعي عن الباقر عليه السلام ما بسط عبد يده إلى الله عزّ وجلّ إلا استجيب
الله أن يردّها صغراً حتّى يجعل فيها من فضله ورحمته ما يشاء ، فإذا دعا أحدكم فلا
يردّ يده حتّى يمسح بها على رأسه ووجهه ، وفي خبر آخر على وجهه وصدرة .

أقول : وقد روي في الدرّ المنثور ما يقرب من هذا المعنى عن عدّة من الصحابة
كسلمان وجابر وعبدالله بن عمر وأنس بن مالك وابن أبي مغيث عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في
ثمانى روايات ، وفي جميعها رفع اليدين في الدعاء فلا معنى لإنكار بعضهم رفع اليدين
بالدعاء معللاً بأنّه من التجسيم إذ رفع اليدين إلى السماء إيماء إلى أنّه تعالى فيها - تعالى
عن ذلك وتقدّس - .

وهو قول فاسد ، فإن حقيقة جميع العبادات البدنية هي تنزيل المعنى القلبي والتوجه الباطني إلى موطن الصورة ، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادة في قالب التجسم ، كما هو ظاهر في الصلوة والصوم والحج وغير ذلك وأجزائها وشرائطها ، ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنية . ومنها الدعاء ، وهو تمثيل التوجه القلبي والمسئلة الباطنية بمثل السؤال الذي نعهده فيما بيننا من سؤال الفقير المسكين الداني من الغني المتعزز العالي حيث يرفع يديه بالبسط ، ويسأل حاجته بالذلة والضراعة ، و قد روى الشيخ في المجالس والأخبار مسنداً عن محمد و زيد ابني علي بن الحسين عن أبيهما عن جدّهما الحسين عليه السلام عن النبي . وفي عدة الداعي مرسلان أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطعم المسكين .

وفي البحار عن علي عليه السلام أنه سمع رجلاً يقول : اللهم إني أعوذ بك من الفتنة . قال عليه السلام : أراك تتعوذ من مالك وولدك ، يقول الله تعالى : «إنما أموالكم وأولادكم فتنة» ولكن قل : اللهم إني أعوذ بك من مضلات الفتن .

أقول : وهذا باب آخر في تشخيص معنى اللفظ وله نظائر في الروايات . وفيها : أن الحق في معنى كل لفظ هو الذي ورد منه في كلامه . ومن هذا الباب ما ورد في الروايات في تفسير معنى الجزء والكثير وغير ذلك .

وفي عدة الداعي عن الصادق عليه السلام : إن الله لا يستجيب دعاء بظهر قلب ساه . وفي العدة أيضاً عن علي عليه السلام لا يقبل الله دعاء قلب لاه .

أقول : وفي هذا المعنى روايات أخرى . والسرفيه عدم تحقق حقيقة الدعاء والمسئلة في السهو واللّهو .

وفي دعوات الراوندي : في التوراة يقول الله عز وجل للعبد : إنك متى ظلمت تدعوني على عبد من عبيدي من أجل أنه ظلمك فلك من عبيدي من يدعوك من أجل أنك ظلمته فإن شئت أحببتك وأجبتك ، وإن شئت أخسرتكما إلى يوم القيمة .

أقول : وذلك أن من سأل شيئاً لنفسه فقد رضي به ورضي بهين هذا الرضا بكل ما يماثله من جميع الجهات ، فإذا دعا على من ظلمه بالانتقام فقد دعا عليه لأجل ظلمه

فهو راض بالانتقام من الظالم ، وإذا كان هو نفسه ظالماً لغيره فقد دعا على نفسه بعين مادعا لنفسه فإن رضي بالانتقام عن نفسه ولن يرضى أبداً عوقب بما يريد على غيره ، وإن لم يرض بذلك لم يتحقق منه الدعاء حقيقة . قال تعالى : * ويدعو الإنسان بالشرّ دعائه بالخير وكان الإنسان عجولاً * الإسراء - ١٧ .

وفي عدة الدعاء قال رسول الله ﷺ لأبي ذرّ : يا أبا ذرّ ألا أعلمك كلمات ينفعك الله عز وجل بهنّ ؟ قلت : بلى يا رسول الله . قال ﷺ : احفظ الله يحفظك الله ، احفظ الله تجده أمامك ، تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدّة ، وإذ أسألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله ، فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة . ولو أن الخلق كلهم جاهدوا على أن ينفعوك بما لم يكتبه الله لك ما قدروا عليه .

أقول : قوله ﷺ : تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدّة : يعنى : ادع الله في الرّخاء ولا تنسه حتّى يستجيب دعائك في الشدّة ولا ينسك ، وذلك أن من نسي ربّه في الرّخاء فقد أذعن باستقلال الأسباب في الرّخاء ، ثم إذا دعا ربّه في الشدّة كان معنى عمله أنه يذعن بالرّبوبيّة في حال الشدّة وعلى تهديرها ، وليس تعالى على هذه الصفة بل هو ربّ في كلّ حال وعلى جميع التقادير ، فهو لم يدع ربّه . وقد ورد هذا المعنى في بعض الروايات بلسان آخر . ففي مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام : من تقدّم في الدعاء أستجيب له إذا نزل البلاء وقيل : صوت معروف ، ولم يعجب عن السّماء ، و من لم يتقدّم في الدعاء لم يستجب له إذا نزل البلاء وقالت المالكية : إن ذا الصّوت لا يعرفه الحديث ، وهو المستفاد من إطلاق قوله تعالى : نسو الله فنسيهم التوبة - ٦٨ . ولا ينافي هذا ما ورد أن الدعاء لا يردّ مع الانقطاع ، فإنّ مطلق الشدّة غير الانقطاع التام .

وقوله ﷺ : وإذا سئلت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله اه إرشاد إلى التعلّق بالله في السّؤال والاستعانة بحسب الحقيقة فإنّ هذه الأسباب العاديّة السّتي بين أيدينا إنّما سببها محدودة على ما قدر الله لها من الحدّ الأعلى ما يترآى من استقلالها في التأثير بل ليس لها إلا الطريقيّة والوساطة في الإيصال ، والأمر بيد الله تعالى . فإنّ

الواجب على العبد أن يتوجه في حوائجه إلى جناب العزة وباب الكبرياء، ولا يركن إلى سبب بعد سبب وإن كان أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها وهذه دعوة إلى عدم الاعتماد على الأسباب إلا بالله الذي أفاض عليها السببية لأنّها هداية إلى إلغاء الأسباب والطلب من غير السبب فهو طمع فيما لا مطمع فيه، كيف والداعي يريد ما يسأله بالقلب، ويسأل ما يريده باللسان ويستعين على ذلك بأركان وجوده وكل ذلك أسباب؟

واعتبر ذلك بالإنسان حيث يفعل ما يفعل بأدواته البدنية فيعطي ما يعطي بيده و يرى ما يرى ببصره ويسمع ما يسمع بأذنه فمن يسأل ربه بإلغاء الأسباب كان كمن سأل الإنسان أن يناوله شيئاً من غير يد أو ينظر إليه من غير عين أو يستمع من غير أذن، ومن ركن إلى سبب من دون الله سبحانه كان كمن تعلّق قلبه بيد الإنسان في إعطائه أو بعينه في نظرها أو بأذنه في سماعها وهو غافل معرض عن الإنسان الفاعل بذلك في الحقيقة فهو غافل مغفل، وليس ذلك تقييداً للمقدرة الإلهية الغير المتناهية ولا سلباً للاختيار الواجبي، كما أنّ الانحصار الذي ذكرناه في الإنسان لا يوجب سلب القدرة والاختيار عنه، لكون التحديد راجعاً بالحقيقة إلى الفعل لا إلى الفاعل إذ من الضروري أنّ الإنسان قادر على المناولة والرؤية والسمع لكن المناولة لا يكون إلا باليد، والرؤية والسمع هما الّذان يكونان بالعين والأذن لا مطلقاً، كذلك الواجب تعالى قادر على الإطلاق غير أنّ خصوصية الفعل يتوقف على توسط الأسباب، فزيد مثلاً وهو فعل لله هو الإنسان الذي ولّده فلان وفلانة في زمان كذا ومكان كذا وعند وجود شرائط كذا وارتفاع موانع كذا، لو تخلف واحد من هذه العلل والشرائط لم يكن هو هو، فهو في إيجادها يتوقف على تحقق جميعها، والمتوقف هو الفعل دون الفاعل فافهم ذلك.

وقوله ﷻ فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة اه تفرّيع على قوله: وإذا سألت فاسأل الله اه، من قبيل تعقيب المعلول بالعلّة فهو بيان علّة قوله: وإذا سألت اه وسببه، والمعنى أنّ الحوادث مكتوبة مقدّرة من عند الله تعالى لاتأثير لسبب م-ن الأسباب في حقيقته، فلا تسأل غيره تعالى ولا تستعن بغيره تعالى، وأمّا هو تعالى: فسلطانه دائم وملكه ثابت ومشيّته نافذة وكل يوم هو في شأن، ولذلك عقب الجملة بقوله: و

لأن الخلق كلهم جهدوا إلخ .

ومن أخبار الدعاء ماورد عنهم مستفيضاً إن الدعاء من القدر .

أقول: وفيه جواب ما استشكله اليهود وغيرهم على الدعاء : أن الحاجة المدعو لها إما أن تكون مقضية مقدرة أولاً ؛ وهي على الأول واجبة وعلى الثاني ممتنعة ، وعلى أي حال لا معنى لتأثير الدعاء . والجواب : أن فرض تقدير وجود الشيء لا يوجب استغناءه عن أسباب وجوده ، والدعاء من أسباب وجود الشيء فمع الدعاء يتحقق سبب من أسباب الوجود فيتحقق المسبب عن سببه ، وهذا هو المراد بقولهم : إن الدعاء من القدر . وفي هذا المعنى روايات أخر .

ففي البحار عن النبي ﷺ : لا يرد القضاء إلا الدعاء ،

وعن الصادق عليه السلام : الدعاء يرد القضاء بعد ما أبرم إبراهيم .

وعن أبي الحسن موسى عليه السلام : عليكم بالدعاء فإن الدعاء والطلب إلى الله عز وجل يرد البلاء ، وقد قدر وقضى فلم يبق إلا إرضائه فإذا دعى الله وسئل صرف البلاء صرفاً .

وعن الصادق عليه السلام : إن الدعاء يرد القضاء المبرم وقد أبرم إبراهيم فأكثر من الدعاء فإنه مفتاح كل رحمة ونجاح كل حاجة ولا ينال ما عند الله إلا بالدعاء فإنه ليس من باب يكسر قرعه إلا أوشك أن يفتح لصاحبه .

أقول : وفيها إشارة إلى الإصرار وهو من محققات الدعاء ، فإن كثرة الإتيان بالقصد يوجب صفائه .

وعن إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام دعوة العبد سرّاً دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية .

أقول : وفيها إشارة إلى إخفاء الدعاء وإسراؤه فإنه أحفظ لإخلاق الطيب .

وفي المكالم عن الصادق عليه السلام : لا يزال الدعاء محجوباً حتى يصلّي على محمد وآل محمد

وعن الصادق عليه السلام أيضاً . من قدم أربعين من المؤمنين ثم دعا أستجيب له .

وعن الصادق عليه السلام أيضاً - وقد قال له رجل من أصحابه إنني لأجد آيتين في كتاب

الله أطلبهما فلا أجدهما - قال : فقال : وماهما ؟ قلت : ادعوني أستجب لكم فندعوه فلا نرى إجابة . قال أفترى الله أخلف وعده ؟ قلت : لا . قال : فمه ؟ قلت : لأدري قال : لكنني أخبرك من أطاع الله فيما أمر به ثم دعاه من جهة الدعاء أجابه . قلت : وما جهة الدعاء ؟ قال : تبتدئ فتحمد الله وتمجده وتذكر نعمه عليك فتشكره ثم تصلي على محمد وآله ثم تذكر ذنوبك فتقر بها ثم تستغفر منها فهذه جهة الدعاء . ثم قال : وما الآية الأخرى ؟ قلت : وما أنفقتهم من شيء فهو يخلفه وأراني نفق ولا أرى خلفاً قال : أفترى الله أخلف وعده ؟ قلت : لا . قال : فمه ؟ قلت : لأدري . قال : لو أن أحدكم اكتسب المال من حله وأنفق في حقه لم ينفق درهماً إلا أخلف الله عليه .

أقول : والوجه في هذه الأحاديث الواردة في آداب الدعاء ظاهرة فإنها تقرّب العبد من حقيقة الدعاء والمسئلة .

وفي الدر المنثور عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله ﷺ : إن الله إذا أراد أن يستجيب لعبده أذن له في الدعاء .

وعن ابن عمر أيضاً عنه رضي الله عنه من فتح له منكم باب الدعاء فتحت له أبواب الرحمة . وفي رواية من فتح له في الدعاء منكم فتحت له أبواب الجنة .

أقول : وهذه المعنى مروى من طرق أئمة أهل البيت أيضاً : من أعطى الدعاء أعطى الإجابة . ومعناه واضح متمم .

وفي الدر المنثور أيضاً عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ لو عرفتم الله حق معرفته لزال لدعائكم الجبال .

أقول : وذلك أن الجهل بمقام الحق وسلطان الربوبية والركون إلى الأسباب يوجب الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب وقصر العلولات على عللها المعهودة وأسبابها العادية حتى أن الإنسان ربما زال عن الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب لكن يبقى الإذعان بتعيين الطرق ووساطة الأسباب المتوسطة فإننا نرى أن الحركة والسير يوجب الاقتراب من المقصد ثم إذا زال منا الاعتقاد بحقيقة تأثير السير في الاقتراب اعتقدنا بأن السير واسطة والله سبحانه هو المؤثر هناك لكن يبقى الاعتقاد بتعيين الوساطة

وأَنَّهُ لولا السَّير لم يكن قرب ولا اقتراب . وبالجملة أَنَّ المسبِّبات لا تتخلَّف عن أسبابها وإن لم يكن للأسباب إلا الوساطة دون التأثير ، وهذا هو الَّذي لا يصدِّقه العلم بمقام الله سبحانه فإنَّه لا يلائم السُّلْطَنَةَ التَّامَةَ الإلهيَّةَ . وهذا التوهّم هو الَّذي أوجب أن نعتقد استحالة تخلُّف المسبِّبات عن أسبابها العاديَّة كالثقل والانجذاب عن الجسم ، والقرب عن الحركة ، والشبع عن الأكل ، والرّي عن الشرب ، وهكذا . وقدمر في البحث عن الإعجاز أن ناموس العليَّة والمعلوليَّة ، وبعبارة أخرى توسط الأسباب بين الله سبحانه وبين مسبِّباتها حق لا مناص عنه لكنَّه لا يوجب قصر الحوادث على أسبابها العاديَّة بل البحث العقليُّ النظريُّ ، والكتاب والسنة تثبت أصل التوسط وتبطل الانحصار . نعم الامحالات العقليَّة لا مطمع فيها .

إذا عرفت هذا علمت : أن العلم بالله يوجب الإذعان بأنَّ ما ليس بمحال ذاتي من كلِّ ما تحيله العادة فإنَّ الدعاء مستجاب فيه كما أنَّ العمدة من معجزات الأنبياء راجعة إلى استجابة الدعوة .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي يعلمون أنِّي أقدر أن أعطيهم ما يسألوني .

وفي المجمع ، قال : وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُ قال : وليؤمنوا بي أي وليتحمقوا أنِّي قادر على إعطائهم ما سألوه لعلَّهم يرشدون ، أي لعلَّهم يصيبون الحق ، أي يبتدون إليه .



أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ
لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَى عَنْكُمْ فَالآنَ
بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ
وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ آيَاتِهِ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٨٧) .

﴿بيان﴾

قوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ اه الإحلال بمعنى الإجازة ،
وأصله من الحلّ مقابل العقد . والرفث هو التصريح بما يكنى عنه مما يستقبح ذكره ،
من الألفاظ التي لا يخلو عنها مباشرة النساء ، وقد كنيت به هيئنا عن عمل الجماع وهو
من أدب القرآن الكريم وكذا ساير الألفاظ المستعملة فيه في القرآن كالمباشرة والدخول
والمسّ واللمس والإتيان والقرب كلها ألفاظ مستعملة على طريق التكنية ، وكذلك اللفظ
الوطىء ، والجماع وغيرها المستعملة في غير القرآن ألفاظ كنايةية وإن أخرج كثرة الاستعمال
بعضها عن حدّ الكنايةية إلى التصريح ، كما أنّ ألفاظ الفرج والغائط بمعناها المعروف
اليوم من هذا القبيل ، وتعدية الرفث إلى تضمينه معنى الإفضاء على ما قيل .

قوله تعالى : هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ اه ، الظاهر من اللباس معناه المعروف
وهو ما يستتر به الإنسان بدنه ، والجملةتان من قبيل الاستعارة فإنّ كلّاً من الزوجين
يمنع صاحبه عن اتباع الفجور وإشاعته بين أفراد النوع فكان كلّ منهما لصاحبه لباساً

يواري به سوء آتة ويستتر به عورته .

وهذه استعارة لطيفة ، وتزيد لطفاً بانضمامها إلى قوله : **أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ** اه فإنَّ الإنسان يستتر عورته عن غيره باللباس وأما نفس اللباس فلا ستر عنه فكذا كلٌّ من الأزواجين يتّقى به صاحبه عن الرفث إلى غيره ، وأما الرفث إليه فالأنته لباسه المتّصل بنفسه المباشر له .

قوله تعالى : علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم اه ، الاختيان والخيانة بمعنى ، وفيه معنى النقص على ما قيل . وفي قوله : **أنّكم تختانون اه** دلالة على معنى الاستمرار ، فتدلّ الآية على أنّ هذه الخيانة كانت دائرة مستمرة بين المسلمين منذ شرّع حكم الصيام فكانوا يعصون الله تعالى سرّاً بالخيانة لأنفسهم ، ولو لم تكن هذه الخيانة منهم معصية لم ينزل التوبة والعفو ، وهما إن لم يكونا صريحين في سبق المعصية لكنهما - وخاصة إذا اجتمعا - ظهران في ذلك .

وعليهذا فالآية دالّة على أنّ حكم الصيام كان قبل نزول الآية حرمة الجماع في ليلة الصيام ، والآية بنزولها شرّعت الحلبة ونسخت الحرمة كما ذكره جمع من المفسّرين ، ويشعر به أو يدلّ عليه قوله : **أُحِلَّ لَكُمْ** اه وقوله : **كنتم تختانون اه** وقوله : **فتاب عليكم وعفا عنكم** وقوله : **فالأّن باشرهنّ اه** . إذ لولا حرمة سابقة كان حقّ الكلام أن يقال : **فلا جناح عليكم** أن تباشرهنّ أو ما يؤدّي هذا المعنى ، وهو ظاهر .

وربّما يقال : أن الآية ليست بنسخة لعدم وجود حكم تحريمي في آيات الصوم بالنسبة إلى الجماع أو إلى الأكل والشرب ، بل الظاهر كما يشعر به بعض الروايات المرويّة من طرق أهل السنّة والجماعة : أنّ المسلمين لما نزل حكم فرض الصوم وسمعوا قوله تعالى : **كتب عليكم الصيام** كما كتب على الذين من قبلكم الآية فهموا منه التساوي في الأحكام من جميع الجهات ، وقد كانت النصارى كما قيل : **إنّما ينكحون و يأكلون ويشربون في أوّل الليل ثمّ يمسون** بعد ذلك فأخذ بذلك المسلمون ، غير أنّ ذلك صعب عليهم ، فكان الشبان منهم لا يكفّثون عن النكاح سرّاً مع كونهم يرونه معصية وخيانة لأنفسهم ، والشيوخ ربّما أجهدهم الكفّ عن الأكل والشرب بعد النوم ، وربّما

أخذ بعضهم النوم فحرم عليه الأكل والشرب بزعمه فنزلت الآية فبيّنت أن النكاح والأكل والشرب غير محرمة عليهم بالليل في شهر رمضان وظهر بذلك : أن مراد الآية بالتشبيه في قوله تعالى : كما كتب على الذين من قبلكم اه التشبيه في أصل فرض الصوم لا في خصوصياته . وأما قوله تعالى : «أحل لكم اه فلا يدل على سبق حكم تحريمي بل على مجرد تحقق الحلية كما في قوله تعالى : «أحل لكم صيد البحر» المائدة - ٩ ، إذ من المعلوم أن صيد البحر لم يكن محرماً على المجرمين قبل نزول الآية ، وكذا قوله تعالى : «علم الله أنكم كنتم تخفون أنفسكم اه إنما يعني به أنهم كانوا يخفون بحسب زعمهم و حسبانهم ذلك خيانة ومعصية ، ولذا قال : تخفون أنفسكم ولم يقل : تخفون الله كما قال : «لاتخفونوا الله ورسوله وتخفونوا أماناتكم» الأنفال - ٢٧ مع احتمال أن يراد بالاختيال النقص . والمعنى علم الله أنكم كنتم تنقصون أنفسكم حظوظها من المشتبهات من نكاح وغيره ، وكذا قوله تعالى : فتاب عليكم وعفا عنكم اه غير صريح في كون النكاح معصية محرمة هذا

وفيه ما عرفت : أن ذلك خلاف ظاهر الآية فإن قوله تعالى : «أحل لكم اه و قوله : كنتم تخفون أنفسكم وقوله : فتاب عليكم وعفا عنكم اه وإن لم تكن صريحة في النسخ غير أن لها كمال الظهور في ذلك ، مضافاً إلى قوله تعالى : فالآن باشروهن النخ إذلولم يكن هناك إلا جواز مستمر قبل نزول الآية وبعدها لم يكن لهذا التعبير وجه ظاهر ، وأما عدم اشتغال آيات الصوم السابقة على هذه الآية على حكم التحريم فلا ينا في كون الآية ناسخة فإنها لم تبيّن سائر أحكام الصوم أيضاً مثل حرمة النكاح والأكل والشرب في نهار الصيام . ومن المعلوم أن رسول الله كان قد بيّنه للمسلمين قبل نزول هذه الآية فلعله كان قد بيّن هذا الحكم فيما بيّنه من الأحكام ، والآية تنسخ ما بيّنه الرسول وإن لم تشتمل كلامه تعالى على ذلك .

فان قلت : قوله تعالى : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن اه يدل على سبب تشريع جواز الرقت فلا بد أن لا يعم الناسخ والمنسوخ لبشاعة أن يعلل النسخ بما يعم الناسخ والمنسوخ معاً وإن قلنا : إن هذه التعليقات الواقعة في موارد الأحكام حكم ومصالح

لا علة ، ولا يلزم في الحكمة أن تكون جامعة ومانعة كالعلل فلو كان الرفث محرماً مقبلاً
نزول الآية ثم نسخ بالآية المحللة لم يصح تعليل نسخ التحريم بأن الرجال لباس للنساء
وهن لباس لهم .

قلت : اولا إنه منقوض بتقييد قوله : أحل لكم بقوله : ليلة الصيام مع أن
حكم اللباس جار في النهار كالليل وهو محرّم في النهار ، وثانياً : أن القيود المأخوذة
في الآية من قوله : ليلة الصيام وقوله : هن لباس لكم وقوله : أنتم كنتم تختانون
أنفسكم اه تدل على علة ثلث مترتبة يترتب عليها الحكم المنسوخ والناسخ فكون
أحد الزوجين لباساً للآخر يوجب أن يجوز الرفث بينهما مطلقاً ، ثم حكم الصيام المشار
إليه بقوله : ليلة الصيام اه . والصيام هو الكف والإمسك عن مشتبهات النفس من الأكل
والشرب والنكاح يوجب تقييد جواز الرفث وصرفه إلى غير مورد الصيام ، ثم صعوبة
كف النفس عن النكاح شهراً كاملاً عليهم ووقوعهم في معصية مستمرة وخيانة جارية
يوجب تسهلاً ما عليهم بالترخيص في ذلك ليلاً ، وبذلك يعود إطلاق حكم اللباس
المقيّد بالصيام إلى بعض إطلاقه وهو أن يعمل به ليلاً لأنهاراً ، والمعنى - والله أعلم - : أن
إطلاق حكم اللباس الذي قيّدناه بالصيام ليلاً ونهاراً وحرّمناه عليكم حللناه لكم لما
علمنا أنكم تختانون أنفسكم فيه وأردنا التخفيف عنكم رافة ورحمة . وأعدنا إطلاق
ذلك الحكم عليه في ليلة الصيام وقصرنا حكم الصيام على النهار فأتّموا الصيام إلى
الليل .

والحاصل : أن قوله تعالى : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن اه وإن كان علة أو
حكمة لإحلال أصل الرفث إلا أن الغرض في الآية ليس متوجهاً إليه بل الغرض
فيها بيان حكمة جواز الرفث ليلة الصيام وهو مجموع قوله : هن لباس لكم إلى قوله :
وعفا عنكم اه . وهذه الحكمة مقصورة على الحكم الناسخ ولا يعم المنسوخ قطعاً .

قوله تعالى : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم اه أمر واقع بعد

الحضرة فيدل على الجواز ، وقد سبقه قوله تعالى : في أول الآية : أحل لكم والمعنى فمن
الآن تجوز لكم مباشرتهن ، و الابتغاء هو الطلب ، والمراد بابتغاء ما كتب الله هو طلب

الولد الذي كتب الله سبحانه ذلك على النوع الإنساني من طريق المباشرة ، وفطرهم على طلبه بما أودع فيهم من شهوة النكاح والمباشرة ، وسخرهم بذلك على هذا العمل فهم يطلبون بذلك ما كتب الله لهم وإن لم يقصدوا ظاهراً إلا ركوب الشهوة ونيل اللذة كما أنه تعالى كتب لهم بقاء الحيوة والنمو بالأكل والشرب وهو المطلوب الفطري وإن لم يقصدوا بالأكل والشرب إلا الحصول على لذة الذوق والشبع والرى ، فإنما هو تسخير إلهي .

وأما ما قيل : إن المراد بما كتب الله لهم الحل والرخصة فإن الله يحب أن يؤخذ بعزائمهم . فيعبده : أن الكتابة في كلامه غير معهودة في مورد الحلبة والرخصة .

قوله تعالى : وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر اه الفجر فجران ، فجر أول يسمى بالكاذب لبطلانه بعدمكث قليل وبذنب السرحان لمشابهته ذنب الذئب إذا شاله ، وعمود شعاعي يظهر في آخر الليل في ناحية الأفق الشرقي إذا بلغت فاصلة الشمس من دائرة الأفق إلى ثمانية عشر درجة تحت الأفق ، ثم يبطل بالاعتراض فيكون معترضاً مستطيلاً على الأفق كالخيط الأبيض الممدود عليه وهو الفجر الثاني ، ويسمى الفجر الصادق لصدقه فيما يحكيه ويخبر به من قدوم النهار واتصاله بطلوع الشمس .

ومن هنا يعلم أن المراد بالخيط الأبيض هو الفجر الصادق ، وأن كلمة من بيانية وأن قوله تعالى : حتى يتبين لكم الخيط الأسود من قبيل الاستعارة بتشبيهه البياض المعترض على الأفق من الفجر ، المجاور لما يمتد معترضاً معه من سواد الليل بخيط أبيض يتبين من الخيط الأسود .

ومن هنا يعلم أيضاً : أن المراد هو التحديد بأول حين من طلوع الفجر الصادق فإن ارتفاع شعاع بياض النهار يبطل الخيطين فلا خيط أبيض ولا خيط أسود .

قوله تعالى : ثم أتموا الصيام إلى الليل اه ، لما دل التحديد بالفجر على وجوب الصيام إلى الليل بعد تبيئنه استغنى عن ذكره إشاراً للإيجاز بل تعرض لتحديد به بتمامه إلى الليل ، وفي قوله : أتموا دلالة على أنه واحد بسيط وعبادة واحدة تامة من غير

أن تكون مر كبة من أمور عديدة كل واحد منها عبادة واحدة ، وهذا هو الفرق بين التمام والكمال حيث أن الأول انتهاء وجود ما لا يتألف من أجزاء ذوات آثار والثاني انتهاء وجود ما لكل من أجزائه أثر مستقل وحده . قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي » المائدة - ٤ فإن الدين مجموع الصلوة والصوم والحج وغيرها التي لكل منها أثر مستقل به ، بخلاف النعمة على ماسيجي ، بيانه إنشاء الله في الكلام على الآية .

قوله تعالى : ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد اه العكوف والاعتكاف هو اللزوم والاعتكاف بالمكان الإقامة فيه ملازماً له .

والاعتكاف عبادة خاصة من أحكامها لزوم المسجد وعدم الخروج منه إلا لعذر والصيام معه ، ولذلك صح أن يتوهّم جواز مباشرة النساء في ليالي الاعتكاف في المسجد بتشريع جواز الرفث ليلة الصيام فدفع هذا الدخّل بقوله تعالى : ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد .

قوله تعالى : تلك حدود الله فلا تقربوها اه أصل الحدّ هو المنع وإليه يرجع جميع استعماله واشتقاقاته كحدّ السيف وحدّ الفجور وحدّ الدار والحديد إلى غير ذلك ، والنهي عن القرب من الحدود كناية عن عدم اقترافها والتعدّي إليها ، أي لا تفرقوا هذه المعاصي التي هي الأكل والشرب والمباشرة أو لا تتعدوا عن هذه الأحكام والحرمات الإلهية التي بينها لكم وهي أحكام الصوم بإضاعتها وترك التقوى فيها .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمي عن الصادق عليه السلام قال : كان الأكل والنكاح محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم يعني كل من صلّى العشاء ونام ولم يفطر ثم انتبه حرم عليه الإفطار ، وكان النكاح حراماً في الليل والنهار في شهر رمضان ، وكان رجل من أصحاب رسول الله يقال له خوات بن جبير الأنصاري أخو عبدالله بن جبير الذي كان رسول الله وكّله بقم الشعب يوم أحد في خمسين من الرّماة ففارقه أصحابه وبقي في اثني عشر رجلاً

فقتل علي باب الشعب ، وكان أخوه هذا خوات بن جبير شيخاً كبيراً ضعيفاً ، وكان صائماً مع رسول الله في الخندق ، فجاء إلى أهله حين أمسى فقال عندكم طعام ؟ فقالوا : لا تتم حتى تصنع لك طعاماً فأبطأت عليه أهله بالطعام فنام قبل أن يفطر ، فلما انتبه قال لأهله : قد حرم علي الأكل في هذه الليلة فلما أصبح حضر حضر الخندق فأغمر عليه فرآه رسول الله ﷺ فرق له وكان قوم من الشبان ينكحون بالليل سرّاً في شهر رمضان فأنزل الله : أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم الآية فأحل الله تبارك وتعالى النكاح بالليل من شهر رمضان ، والأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر لقوله : حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، قال : هو بياض النهار من سواد الليل .

اقول : وقوله : يعني إلى قوله : وكان رجل اه من كلام الراوي ، وهذا المعنى مروى بروايات أخرى ، رواها الكليني والعياشي وغيرهم ، وفي جميعها أن سبب نزول قوله : وكلوا واشربوا إلا ما هو قصة خوات بن جبير الأنصاري وأن سبب نزول قوله : أحل لكم إلا ما كان يفعله الشبان من المسلمين .

وفي الدر المنثور عن عدة من أصحاب التفسير والرواية عن البراء بن عازب قال : كان أصحاب النبي ﷺ إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وإن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً فكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال : هل عندك طعام ؟ قالت : لا ولكن انطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءت امرأته فلما رأته نائماً قالت : خيبة لك أمنت ؟ فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله : من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً .

اقول : وروى بطرق آخر القصة وفي بعضها أبو قيس بن صرمة وفي بعضها صرمة بن مالك الأنصاري على اختلاف ما في القصة .

وفي الدر المنثور أيضاً : وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس : أن المسلمين كانوا في شهر رمضان إذا صلوا العشاء حرم عليهم النساء والطعام إلى مثلها من القابلة ،

ثم إن ناساً من المسلمين أصابوا الطعام والنساء في رمضان بعد العشاء، منهم عمر بن الخطاب فشكوا ذلك إلى رسول الله فأ نزل الله أحل لكم ليلة الصيام إلى قوله : فالآن باسروهن يعني أنكوهن .

اقول : والروايات من طرقهم في هذا المعنى كثيرة وفي أكثرها اسم من عمر ، وهي متعدة في أن حكم النكاح بالليل كحكم الأكل والشرب وأنها جميعاً كانت محللة قبل النوم محرمة بعده ، وظاهر ما أوردناه من الرواية الأولى أن النكاح كان محرماً في شهر رمضان بالليل والنهار جميعاً بخلاف الأكل والشرب فقد كانا محللين في أول الليل قبل النوم محرماً بعده ، وسياق الآية يساعده فإن النكاح لو كان مثل الأكل والشرب محللاً قبل النوم محرماً بعده كان الواجب في اللفظ أن يقيّد بالغاية كما صنع ذلك بقوله : كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض الخ ، وقد قال تعالى : أحل لكم ليلة الصيام الرفث ولم يأت بقيّد يدل على الغاية ، وكذا ما شتمل عليه بعض الروايات : أن الخيانة ما كانت تختص بالنكاح بل كانوا يختانون في الأكل والشرب أيضاً لا يوافق ما يشعر به سياق الآية من وضع قوله : علم الله أنكم كتمت تختانون أنفسكم الخ قبل قوله : كلوا واشربوا .

وفي الدر المنثور أيضاً : أن رسول الله قال : الفجر فجران فأما الذي كانه ذنب السرحان فإنه لا يحل شيئاً ولا يحرمه وأما المستطيل الذي يأخذ الأفق فإنه يحل الصلوة ويحرم الطعام .

اقول : و الروايات في هذا المعنى مستفيضة من طرق العامة والخاصة وكذا الروايات في الاعتكاف وحرمة الجماع فيه .



وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْثُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا

فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ (١٨٨)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل اه ، المراد بالأكل الأخذ أو مطلق التصرف مجازاً ، والمصحح لهذا الإطلاق المجازي كون الأكل أقرب الأفعال الطبيعية التي يحتاج الإنسان إلى فعلها وأقدمها فالإنسان أول ما ينشأ وجوده يدرك حاجته إلى التغذية ثم ينتقل منه إلى غيره من الحوائج الطبيعية كاللباس والمسكن والنكاح ونحو ذلك ، فهو أول تصرف يستشعر به من نفسه ، ولذلك كان تسمية التصرف والأخذ - وخاصة في مورد الأموال - أكلاً لا يختص بالغة العريضة بل يعم سائر اللغات .

والمال ما يتعلق به الرغبات من الملك ، كأنه ماخوذ من الميل لكونه مما يميل إليه القلب . والبين هو الفصل الذي يضاف إلى شيئين فأزيد . والباطل يقابل الحق الذي هو الأمر الثابت بنحو من الثبوت .

وفي تقييد الحكم ، أعني قوله : ولاتأكلوا أموالكم اه بقوله : بينكم اه دلالة على أن جميع الأموال لجميع الناس وإنما قسمه الله تعالى بينهم تقسيماً حقاً بوضع قوانين عادلة تعدل الملك تعديلاً حقاً يقطع منابت الفساد لا يتعداه تصرف من متصرف إلا كان باطلاً ، فالآية كالشارحة لإطلاق قوله تعالى : خلق لكم ما في الأرض جميعاً و في إضافته الأموال إلى الناس إمضاء منه لما استقر عليه بناء المجتمع الإنساني من اعتبار أصل الملك واحترامه في الجملة من لدن استكن هذا النوع على بساط الأرض على ما يذكره النقل والتاريخ ، وقد ذكر هذا الأصل في القرآن بلفظ الملك والمال و

لام الملك والاستخلاف وغيرها في أزيد من مائة مورد ولا حاجة إلى إيرادها في هذا الموضوع ، وكذا بطريق الاستلزام في آيات تدلّ على تشريع البيع والتجارة ونحوهما في بضعة مواضع كقوله تعالى : « وأحلّ الله البيع » البقرة - ٢٧٥ وقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض » النساء - ٢٨ وقوله تعالى : « تجارة تخشون كسادها » التوبة - ٢٥ وغيرها ، والسنة المتواترة تؤيده .

قوله تعالى : وتدلوها بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً ، الإيداء هو إرسال الدلو في البئر لنزح الماء كمنى به عن مطلق تقريب المال إلى الحكام ليحكموا كما يريد الرأشي ، وهو كناية لطيفة تشير إلى استبطان حكمهم المطلوب بالرشوة الممثل لحال الماء الذي في البئر بالنسبة إلى من يريده . والفريق هو القطعة المفروقة المعزولة من الشيء ، والجملة معطوفة على قوله : تأكلوا ، اه فالفعل مجزوم بالنهي ، ويمكن أن يكون الواو بمعنى مع والفعل منصوباً بأن المقدرة ، والتقدير مع أن تأكلوا فيكون الآية بجملتها كلاماً واحداً مسوقاً لغرض واحد ، وهو النهي عن تصالح الرأشي والمرثي على أكل أموال الناس بوضعها بينهم ما تقسيمها لأنفسهما بأخذ الحاكم ما أدلى به منها إليه وأخذ الرأشي فريقاً آخر منها بالإثم وهما يعلمان أن ذلك باطل غير حق .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي عن الصادق عليه السلام في الآية : كانت تقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم الله عن ذلك .

وفي الكافي أيضاً عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قول الله عز وجل في كتابه : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوها بها إلى الحكام ، قال : يا أبا بصير إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكماً يجورون ، أما إنه لم يعن حكماً أهل العدل ولكنّه عنى حكماً أهل الجور ، يا أبا محمد لو كان لك على رجل حق فدعوتّه إلى حكماً أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكماً أهل الجور ليقضوا له لكان ممن يحاكم إلى الطاغوت وهو قول الله عز وجل : ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا

بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت .
وفي المجمع قال : روي عن أبي جعفر عليه السلام : يعني بالباطل اليمين الكاذبة يقطع بها
الأموال .

اقول : وهذه مصاديق والآية مطلقة .

﴿ بحث علمي اجتماعي ﴾

كل ما بين أيدينا من الموجودات المكوّنة - ومنها النبات والحيوان والإنسان - فإنّه
يتصرّف في الخارج عن دائرة وجوده ممّا يمكن أن ينتفع به في إبقاء وجوده لحفظ
وجوده وبقائه ، فلاخبر في الوجود عن موجود غير فعّال ، ولاخبر عن فعل يفعله فاعله لاالنتفع
يعودإليه ، فهذهأنواعالنبات تفعل ماتفعل لينتفع به لبقائها ونشؤها وتوليد مثلها ، وكذلك
أقسام الحيوان والإنسان تفعل ما تفعل لتنتفع به بوجه ولو انتفاعاً خيالياً أو عقلياً ،
فهذا ممّا لا شبهة فيه .

وهذه الفواعل التكوينية تدرك بالغريزة الطبيعية ، والحيوان والإنسان بالشعور
الغريزي أنّ التصرف في المادة لرفع الحاجة الطبيعية والانتفاع في حفظ الوجود والبقاء
لا يتمّ للواحد منها إلا مع الاختصاص بمعنى أنّ الفعل الواحد لا يقوم بفاعلين (فهذا
حاصل الأمر وملاكه) ولذلك فالفاعل من الإنسان أو ما ندرك ملاك أفعاله فإنّه يمنع
عن المداخلة في أمره والتصرف فيما يريد هو التصرف فيه ، وهذا أصل الاختصاص الذي
لا يتوقف في اعتباره إنسان ، وهو معنى اللام الذي في قولنا لي هذا ولك ذلك ، ولي أن
أفعل كذا ولك أن تفعل كذا .

ويشهد به ما نشاهده من تنازع الحيوان فيما حازه من عشب أو كرم أو كرم أو
ما أصطاده أو وجده ، ممّا يتغذى به أو ما ألفه من زوج ونحو ذلك ، وما نشاهده من
تشاجر الأطفال فيما حازوه من غذاء ونحوه حتّى الرضيع يشاجر الرضيع على الثدي .
ثم إن ورود الإنسان في ساحة الاجتماع بحكم فطرته وقضاء غريزته لا يستحكم به
إلا ما أدركه بأصل الفطرة إجمالاً ، ولا يوجب إلا إصلاح ما كان وضعه أولاً وترتيبته

وتعظيمه في صورة النواميس الاجتماعية الدائرة، وعند ذلك يتسوع الاختصاص الإجمالي المذكور أنواعاً متفرقة ذوات أسام مختلفة فيسمى الاختصاص المالي بالملك وغيره بالحق وغير ذلك.

وهم وإن أمكن أن يختلفوا في تحقق الملك من جهة أسبابه كالورثة والبيع والشراء والغصب بقوة السلطان وغير ذلك، أو من جهة الموضوع الذي هو المالك كالأبوان الذي هو بالغ أو صغير أو عاقل أو سفیه أو فرد أو جماعة إلى غير ذلك من الجهات، فيزيدوا في بعض، وينقصوا عن بعض، ويتبتوا لبعض وينفوا عن بعض، لكن أصل الملك في الجملة مما لا مناص لهم عن اعتباره، ولذلك نرى أن المخالفين للملك يسلبونه عن الفرد وينقلونه إلى المجتمع أو الدولة الحاكمة عليهم وهم مع ذلك غير قادرين على سلبه عن الفرد من أصله ولن يقدرُوا على ذلك فالحكم فطري، وفي بطلان الفطرة فناء الإنسان.

وسنبعث في ما يتعلق بهذا الأصل الثابت من حيث أسبابه كالتجارة والربح والإرث والغنمة والحياسة، ومن حيث الموضوع كالبالغ والصغير وغيرهما في موارد يناسب ذلك إنشاء الله العزيز.





يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا
الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا
اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٨٩) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : يسألونك إلى قوله : والحج أه ، الأهلة جمع هلال ويسمى القمر
هلالاً أوّل الشهر القمري إذا خرج من تحت شعاع الشمس الليلة الأولى والثانية كما
قيل ، وقال بعضهم الليالي الثالث الأول ، وقال بعضهم حتى يتحجر ، والتحجر أن يستدير
بخطّة دقيقة ، وقال بعضهم : حتى يبهر نوره ظلمة الليل وذلك في الليلة السابعة ثم
يسمى قمراً ، ويسمى في الرابعة عشر بدرأ ، واسمه العام عند العرب الزبرقان .
و الهلال مأخوذ من استهلّ الصبي إذا بكى عند الولادة أو صاح ، ومن قولهم :
أهل القوم بالحج إذا رفعوا أصواتهم بالتلبية ، سمى به لأنّ الناس يهلّون بذكره إذا
رأوه . والمواقيت جمع ميقات وهو الوقت المضروب للفعل ، ويطلق أيضاً : على المكان
المعيّن للفعل كميقات أهل الشام وميقات أهل اليمن ، والمراد ههنا الأوّل .
وفي قوله تعالى : يسألونك عن الأهلة أه وإن لم يشرح أنّ السؤال في أمرها
عماداً أعني حقيقة القمر وسبب تشكّلاتها المختلفة في صور الهلال والقمر والبدر كما
قيل ، أو عن حقيقة الهلال فقط ، الظاهر بعد الملاحق في أوّل الشهر القمري كما ذكره بعضهم ،
أو عن غير ذلك .

ولكن إتيان الهلال في السؤال بصورة الجمع حيث قيل : يسألونك عن الأهلة

دليل على أن السؤال لم يكن عن ماهية القمر واختلاف تشكلاته إذ لو كان كذلك لكان الأنسب أن يقال: يسئلونك عن القمر لاعن الأهلة، وأيضاً لو كان السؤال عن حقيقة الهلال وسبب تشكله الخاص كان الأنسب أن يقال: يسئلونك عن الهلال إذ لا غرض حينئذ يتعلّق بالجمع، ففي إتيان الأهلة بصيغة الجمع دلالة على أن السؤال إنما كان عن السبب أو الفائدة في ظهور القمر هلالاً بعد هلال ورسومه الشهور القمرية، وعبر عن ذلك بالأهلة لأنها هي المحققة لذلك فأجيب بالفائدة.

ويستفاد ذلك من خصوص الجواب: قل هي مواقيت للناس والحجّ أه فإنّ المواقيت وهي الأزمان المضروبة للأفعال والأعمال إنما هي الشهور دون الأهلة التي ليست بأزمنة وإنما هي أشكال وصور في القمر.

وبالجملة قد تحصل أن الغرض في السؤال إنما كان متعلقاً بشأن الشهور القمرية من حيث السبب أو الفائدة فأجيب ببيان الفائدة وأنها أزمان وأوقات مضروبة للناس في أمور معاشهم ومعادهم فإنّ الإنسان لا بد له من حيث الخلق من أن يقدّر أفعاله وأعماله التي جميعها من سنخ الحركة بالزمان، ولازم ذلك أن يتقطع الزمان الممتد الذي ينطبق عليه أمورهم قطعاً صغيراً وكبيراً مثل الليل والنهار واليوم والشهر والفصول والسنين بالعناية الإلهية التي تدبّر أمور خلقه وتهديهم إلى صلاح حيوتهم، والتقطع الظاهر الذي يستفيد منه العالم والجاهل والبدوي والحضري ويسهل حفظه على الجميع إنما هو تقطيع الأيام بالشهور القمرية التي يدركه كل صحيح الإدراك مستقيم الحواس من الناس دون الشهور الشمسية التي ماتنبه لشأنها ولم ينل دقيق حسابها الإنسان إلا بعد قرون وأحقاب من بناء حيوته في الأرض وهو مع ذلك ليس في وسع جميع الناس دائماً.

فالشهور القمرية أوقات مضروبة معينة للناس في أمور دينهم ودنياهم وللحجّ خاصة فإنه أشهر معلومات، وكان اختصاص الحجّ بالذكر ثانياً تمهيداً لما سيذكر في الآيات التالية من اختصاصه ببعض الشهور.

قوله تعالى: وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها إلى قوله: من أبوابها،

ثبت بالنقل أن جماعة من العرب الجاهلي كانوا إذا أحرموا للحج لم يدخلوا بيوتهم عند الحاجة من الباب بل اتخذوا نقباً من ظهورها ودخلوا منه فنهى عن ذلك الإسلام و أمرهم بدخول البيوت من أبوابها ، ونزول الآية يقبل الانطباق على هذا الشأن ، وبذلك يصح الاعتماد على ما نقل من شأن نزول الآية على ما سيأتي نقله .

ولولا ذلك لأمكن أن يقال : إن قوله : وليس البر إلى آخره كناية عن النهي عن امتثال الأوامر الإلهية والعمل بالأحكام المشترعة في الدين إلا على الوجه الذي شرعت عليه ، فلا يجوز الحج في غير أشهره ، ولا الصيام في غير شهر رمضان وهكذا ، وكانت الجملة عليها متمماً لأول الآية ، وكان المعنى : أن هذه الشهور وأوقات مضروبة لأعمال شرعت فيها ولا يجوز التعدي بها عنها إلى غيرها كالحج في غير أشهره ، والصوم في غير شهر رمضان وهكذا فكانت الآية مشتملة على بيان حكم واحد .

وعلى التقدير الأول الذي يؤيده النقل فنفي البر عن إتيان البيوت من ظهورها يدل على أن العمل المذكور لم يكن مما أمضاه الدين وإلا لم يكن معنى لنفي كونه برّاً ، فإنما كان ذلك عادة سيئة جاهلية فنفي الله تعالى كونه من البر ، وأثبت أن البر هو التقوى ، وكان الظاهر أن يقال : ولكن البر هو التقوى ، وإنما عدل إلى قوله : ولكن البر من اتقى إه إشعاراً بأن الكمال إنما هو في الاتصاف بالتقوى وهو المقصود دون المفهوم الخالي كما مرّ نظيره في قوله تعالى : ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن الآية .

والأمر في قوله تعالى : وأتوا البيوت من أبوابها ليس أمراً مولوياً وإنما هو إرشاد إلى حسن إتيان البيوت من أبوابها لما فيه من الجرى على العادة المألوفة المستحسنة الموافقة للغرض العقلائي في بناء البيوت ووضع الباب مدخلاً ومخرجاً فيها ، فإن الكلام واقع موقع الردع عن عادة سيئة لاوجه لها إلا خرق العادة الجارية الموافقة للغرض العقلائي ، فلا يدل على أزيد من الهداية إلى طريق الصواب من غير إيجاب ، نعم الدخول من غير الباب بمقصد أنه من الدين بدعة محرمة .

قوله تعالى : واتقوا الله لعلكم تفلحوا . قد عرفت في أول السورة أن التقوى

من الصفات التي يجامع جميع مراتب الإيمان ومقامات الكمال ، و من المعلوم أن جميع المقامات لا يستوجب الفلاح والسعادة كما يستوجب المقامات الأخيرة التي تنفي عن صاحبها الشرك والضلال وإنما تهدي إلى الفلاح وتبشر بالسعادة ، ولذلك قال تعالى : واتقوا الله لعلكم تفلحون اه فأتى بكلمة الترجي ، ويمكن أن يكون المراد بالتقوى امتثال هذا الأمر الخاص الموجود في الآية وترك ما ذمته من إتيان البيوت من ظهورها .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : سأل الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة فنزلت هذه الآية يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس يعلمون بها أجل دينهم وعدة نسائمهم ووقت حجهم .

أقول : و روي هذا المعنى فيه بطرق أخر عن أبي العالية وقتادة وغيرهما ، و روي أيضاً أن بعضهم سأل النبي ﷺ عن حالات القمر المختلفة فنزلت الآية . وهذا هو السذي ذكرنا نفاً أنه مخالف لظاهر الآية فلا عبرة به .

وفي الدر المنثور أيضاً : أخرج وكيع والبخاري وابن جرير عن البراء : كانوا إذا أحرموا في الجاهلية دخلوا البيت من ظهره فأنزل الله : و ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج ابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن جابر قال : كانت قريش تدعى الحمس و كانوا يدخلون من الأبواب في الإحرام و كانت الأنصار و ساير العرب لا يدخلون من باب في الإحرام فبينما رسول الله ﷺ في بستان إذ خرج من بابه وخرج معه قطبة ابن عامر الأنصاري فقالوا : يارسول الله إن قطبة بن عامر رجل فاجر وإنه خرج معك من الباب فقال له : ما حملك على ما فعلت قال : رأيتك فعلته ففعلته كما فعلت قال : إنني رجل أحس قال : فإن دينك فأنزل الله ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها .

أقول : و قد روي قريباً من هذا المعنى بطرق أخرى ، والحمس جمع أحس

كحمر وأحمر من الحماسة وهي الشدة سميت به قريش لشدة تهم في أمر دينهم أو لصلابتهم وشدة بأسهم .

وظاهر الرواية أن رسول الله ﷺ كان قد أهدى قبل الواقعة الدخول من ظهور البيوت لغير قريش ولذا عاتبه بقوله : ما حملك على ما صنعت إلخ . وعليهذا فتكون الآية من الآيات التماسخة ، وهي تنسخ حكماً مشرعاً من غير آية هذا ، لكنك قد عرفت أن الآية تنا فيه حيث تقول : ليس البر بأن أتوا اه وحاشا لله سبحانه أن يشرع هو أو رسوله بأمره حكماً من الأحكام ثم يذمه أو يقبحه وينسخه بعد ذلك وهو ظاهر . وفي محاسن البرقي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى : وأتوا البيوت من أبوابها قال : يعني أن يأتي الأمر من وجهه أي الأمور كان .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : الأوصياء هم أبواب الله التي منها يؤتى ، ولولا هم ما عرف الله عز وجل وبهم احتج الله تبارك وتعالى على خلقه .

اقول : الرواية من الجري وبيان لمصادق من مصاديق الآية بالمعنى الذي فسرت به في الرواية الأولى ، ولا شك أن الآية بحسب المعنى عامة وإن كانت بحسب مورد النزول خاصة ، وقوله عليه السلام ولولا هم ما عرف الله اه يعني البيان الحق والدعوة التامة الذين معهم ، وله معنى آخر أدق لعلنا نشير إليه فيما سيأتي إن شاء الله والرّوايات في معنى الروايتين كثيرة .



وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتِلُواكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ
 (١٩٠) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ نَفَقْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْهُمْ وَالْفِتْنَةُ
 أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ
 قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا
 عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ
 فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
 أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٩٤) وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ
 وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (١٩٥).

﴿ بيان ﴾

سياق الآيات الشريفة يدل على أنها نازلة دفعة واحدة ، وقد سبق الكلام فيها لبيان غرض واحد وهو تشريع القتال لأول مرة مع مشركي مكة فإن فيها تعريفاً لإخراجهم من حيث أخرجوا المؤمنين ، والفتنة ، وللقصاص ، والنهي عن مقاتلتهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوا عنده ، وكل ذلك أمور مربوطة بمشركي مكة ، على أنه تعالى قيّد القتال بالقتال في قوله : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم اه وليس معناه الاشتراط أي قاتلوهم إن قاتلوكم وهو ظاهر ، ولا قيداً احترازياً . والمعنى قاتلوا الرجال دون النساء والولدان الذين لا يقاتلونكم كما ذكره بعضهم ، إذ لا معنى لقتال من لا يقدر على القتال حتى ينهى عن مقاتلته ويقال : لا تقاتله بل إنما الصحيح النهي عن قتله دون قتاله .

بل الظاهر أن الفعل أعني يقاتلونكم اه للمحال والوصف للإشارة ، والمراد به
الذين حالهم حال القتال مع المؤمنين وهم مشركوا مكة .

فمساق هذه الآيات مساق قوله تعالى : «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن
الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله»
الحج - ٤٠. إذن ابتدائي للقتال مع المشركين المقاتلين من غير شرط .

علمي أن الآيات الخمس جميعاً متعرضة لبيان حكم واحد بحدوده وأطرافه و
لوازمه فقوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله اه لأصل الحكم ، وقوله تعالى : لاتعتدوا
إلخ تحديد له من حيث الانتظام وقوله تعالى : وقاتلواهم إلخ ، تحديد له من
حيث التشديد ، وقوله تعالى : ولا تقاتلواهم عند المسجد الحرام إلخ تحديد له من
حيث المكان ، وقوله تعالى : وقاتلواهم حتى لا تكون فتنة إلخ تحديد له من حيث
الأمم والزمان ، وقوله تعالى : الشهر الحرام إلخ بيان أن هذا الحكم تشريع للقصاص
في القتال والقتل ومعاملة بالمثل معهم ، وقوله تعالى : وأنفقوا اه إيجاب لمقدمته المالية و
هو الإنفاق للتجهيز والتجهيز ، فيقرب أن يكون نزول مجموع الآيات الخمس لشأن
واحد من غير أن ينسخ بعضها بعضاً كما احتمله بعضهم ، ولا أن تكون نازلة في شئون
متفرقة كما ذكره آخرون ، بل الغرض منها واحد وهو تشريع القتال مع مشركي
مكة الذين كانوا يقاتلون المؤمنين .

قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم اه القتال محاولة الرّجل
قتل من يحاول قتله ، وكونه في سبيل الله إنما هو لكون الغرض منه إقامة الدين وإعلاء
كلمة التوحيد ، فهو عبادة يقصد بها وجه الله تعالى دون الاستيلاء على أموال الناس و
أعراضهم فإنما هو في الإسلام دفاع يحفظ به حق الإنسانية المشروعة عند الفطرة
السليمة كما سنبيته ، فإن الدفاع محدود بالذات . والتعدّي خروج عن الحد ، ولذلك
عقبه بقوله تعالى : ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين اه .

قوله تعالى : ولا تعتدوا إلخ ، الاعتداء هو الخروج عن الحد ، يقال عدا واعتدى
إذ جاوز حده ، والنهي عن الاعتداء مطلق يراد به كل ما يصدق عليه أنه اعتداء كالقتال

قبل أن يدعى إلى الحق، والابتداء بالقتال، وقتل النساء والصبيان، وعدم الانتهاز العدو، وغير ذلك مما بيّنه السنّة النبويّة .

قوله تعالى : واقتلوهم حيث تقفتموهم إلى قوله : من القتل اه يقال تقف ثقافة أى وجد وأدرك فمعنى الآية معنى قوله : «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» التوبة - ٦ . والفتنة هو ما يقع به اختبار حال الشئ، ولذلك يطلق على نفس الامتحان والابتلاء وعلى ما يلزمه غالباً وهو الشدة والعذاب على ما يستعقبه كالضلال والشرك، وقد استعمل في القرآن الشريف في جميع هذا المعاني، والمراد به في الآية الشرك بالله ورسوله بالزجر والعذاب كما كان يفعله المشركون بمكة بالمؤمنين بعد هجرة رسول الله ﷺ وقبلها . فالمعنى شدّدوا على المشركين بمكة كل التشديد بقتلهم حيث وجدوا حتى ينجرّ ذلك إلى خروجهم من ديارهم وجلاتهم من أرضهم كما فعلوا بكم ذلك، وما فعلوه أشدّ فإن ذلك منهم كان فتنة والفتنة أشدّ من القتل لأنّ في القتل انقطاع الحياة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحيوتين وانهدام الدارين .

قوله تعالى : ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه إلخ فيه نهى عن القتال عن القتال عند المسجد الحرام حفظاً لحرمة ما حفظوه، والضمير في قوله : فيه راجع إلى المكان المدلول عليه بقوله عند المسجد اه .

قوله تعالى : فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم اه، الانتهاز الامتناع والكف، والمراد به الانتهاز عن مطلق القتال عند المسجد الحرام دون الانتهاز عن مطلق القتال بطاعة الدين وقبول الإسلام فإنّ ذلك هو المراد بقوله ثانياً : فإن انتهوا فلا عدوان اه وأما هذا الانتهاز فهو قيد راجع إلى أقرب الجمل إليه وهو قوله : ولا تقاتلوهم عند المسجد اه وعليهذا فكلّ من الجمليتين أعني قوله تعالى : فإن انتهوا فإنّ الله اه وقوله تعالى : فإن انتهوا فلا عدوان اه قيد لما يتصل به من الكلام من غير تكرار .

وفي قوله : فإن الله غفور رحيم اه وضع السبب موضع المسبب إعطاء لعلّة الحكم . والمعنى فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم .

قوله تعالى : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله اه تحديد لأمد

القتال كما مر ذكره ، والفتنة في لسان هذه الآيات هو الشرك باتخاذ الأصنام كما كان يفعله ويكره عليه المشركون بمكة ، ويدل عليه قوله تعالى : ويكون الدين لله . والآية نظيرة لقوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة و إن تولّوا فاعلموا أن الله موليكم نعم المولى ونعم النصير » الأنفال - ٤٠ . وفي الآية دلالة على وجوب الدعوة قبل القتال فإن قبلت فلا قتال وإن ردت فلا ولاية إلا لله ونعم المولى ونعم النصير ، ينصر عباده المؤمنين . ومن المعلوم أن القتال إنما هو ليكون الدين لله ، ولا معنى لقتال هذا شأنه وغايته إلا عن دعوة إلى الدين الحق وهو الدين الذي يستقر على التوحيد . ويظهر من هذا الذي ذكرناه أن هذه الآية ليست بمنسوخة بقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون » التوبة - ٣٠ بناء على أن دينهم لله سبحانه . وذلك أن الآية أعني قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » خاصة بالمشركين غير شاملة لأهل الكتاب ، فالمراد بكون الدين لله سبحانه هو أن لا يعبد الأصنام ويقر بالتوحيد ، وأهل الكتاب مقرون به ، وإن كان ذلك كفراً منهم بالله بحسب الحقيقة كما قال تعالى : « إنهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ، لكن الإسلام قنع منهم بمجرد التوحيد ، وإنما أمر بقتالهم حتى يعطوا الجزية لإعلاء كلمة الحق على كلمتهم وإظهار الإسلام على الدين كله .

قوله تعالى : فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين اه أى فإن انتهوا عن الفتنة وآمنوا بما آمنتم به فلا تقاتلوهم فلا عدوان إلا على الظالمين ، فهو من وضع السبب موضع المسبب كما مرّ نظيره في قوله تعالى : فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم الآية . فالآية كقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلوة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين » التوبة - ١٢ .

قوله تعالى : الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اه الحرمات جمع حرمة وهي ما يحرم هتكه ويجب تعظيمه ورعاية جانبه ، والحرمات : حرمة الشهر

الحرام وحرمة الحرم وحرمة المسجد الحرام . والمعنى أنهم لو هتكوا حرمة الشهر الحرام بالقتال فيه ، وقد هتكوا حين صدوا النبي وأصحابه عن الحج عام الحديبية ورموهم بالسهم والحجارة جاز للمؤمنين أن يقاتلوهم فيه وليس بهتك ، فإنما يجاهدون في سبيل الله ويمثلون أمره في إعلاء كلمته ولو هتكوا حرمة الحرم والمسجد الحرام بالقتال فيه وعنده جاز للمؤمنين معاملتهم بالمثل ، فقوله : الشهر الحرام بالشهر الحرام بيان خاص عقبه ببيان عام يشتمل جميع الحرمات ، وأعم من هذا البيان العام قوله تعالى عقبيه : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اه فالمعنى أن الله سبحانه إنما شرع القصاص في الشهر الحرام لأنه شرع القصاص في جميع الحرمات وإنما شرع القصاص في الحرمات لأنه شرع جواز الاعتداء بالمثل .

ثم ندبهم إلى ملازمة طريقة الاحتياط في الاعتداء لأن فيه استعمالاً للشدة والبأس والسطوة وسائر القوى الداعية إلى الطغيان والانحراف عن جادة الاعتدال والله سبحانه لا يحب المعتدين ، وهم أحوج إلى محبة الله تعالى وولايته ونصره فقال تعالى : واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين .

وأما أمره تعالى بالاعتداء مع أنه لا يحب المعتدين فإن الاعتداء مذموم إذا لم يكن في مقابله اعتداء وأما إذا كان في مقابلة الاعتداء فليس إلا تعالياً عن ذل الهوان وارتقاء عن حضيض الاستعباد والظلم والضميم ، كالتكبر مع المتكبر ، والجهر بالسوء لمن ظلم .

قوله تعالى : وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة اه ، أمر بإنفاق المال لإقامة القتال في سبيل الله والكلام في تقييد الإنفاق هيئنا بكونه في سبيل الله نظير تقييد القتال في أول الآيات بكونه في سبيل الله ، كما مر . والباء في قوله : بأيديكم زائدة للتأكيد ، والمعنى : ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة كناية عن النهي عن إبطال القوة والاستطاعة والقدرة فإن اليد مظهر لذلك ، وربما يقال : إن الباء للسببية ومفعول لا تلقوا محذوف ، والمعنى : لا تلقوا أنفسكم بأيدي أنفسكم إلى التهلكة . والتهلكة والهلاك واحد وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو ، وهو على وزن تفعلة بضم العين ليس

في اللغة مصدر على هذا الوزن غيره .

والكلام مطلق أُريد به النهي عن كل ما يوجب الهلاك من إفراط وتفريط كما أن البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوة وذهاب القدرة ، وفيه هلاك العدة بظهور العدو عليهم ، وكما أن التبذير بإففاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدبين إلى انحطاط الحيوية وبطلان المروءة .

ثم ختم سبحانه الكلام بالإحسان فقال : وأحسنوا إن الله يحب المحسنين اه و ليس المراد بالإحسان الكف عن القتال أو الرأفة في قتل أعداء الدين وما يشبههما بل الإحسان هو الإتيان بالفعل على وجه حسن بالقتال في مورد القتال ، والكف في مورد الكف ، والشدة في مورد الشدة ، والعمو في مورد العفو ، فدفع الظالم بما يستحقه إحسان على الإنسانية باستيفاء حقه المشروع لها ، ودفاع عن الدين المصلح لشأنها كما أن الكف عن التجاوز في استيفاء الحق المشروع بما لا ينبغي إحسان آخر . ومحبة الله سبحانه هو الغرض الأقصى من الدين ، وهو الواجب على كل متدين بالدين أن يجعلها من ربه بالاتباع . قال تعالى : قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ، آل عمران - ٣١ . وقد بدت الآيات الشريفة وهي آيات القتال - بالنهي عن الاعتداء وأن الله لا يحب المعتدين وختمت بالأمر بالإحسان وأن الله يحب المحسنين ، وفي ذلك من وجوه الحلاوة ما لا يخفى .

الجهاد الذي يأمر به القرآن :

كان القرآن يأمر المسلمين بالكف عن القتال والصبر على كل أذى في سبيل الله تعالى كما قال تعالى : « قل يا أيها الكافرون لأعبد ما تعبدون ولأنتم عابدون ما أعبد إلى قوله : لكم دينكم ولي دين » الكافرون - ٦ وقال تعالى : « فاصبر على ما يقولون » المزمل - ١٠ وقال تعالى : « ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة فلمّا كتب عليهم القتال » النساء - ٧٦ و كأن هذه الآية تشير إلى قوله تعالى : « ود كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتّى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير ، وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة » البقرة - ١١٠

ثم نزلت آيات القتال فمنها آيات القتال مع مشركي مكة ومن معهم بالخصوص كقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله» الحج - ٤٠. ومن الممكن أن تكون هذه الآية نزلت في الدفاع الذي أمر به في بدر وغيرها، وكذا قوله: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما تعملون بصير وإن تولوا فاعلموا أن الله موليكم نعم المولى ونعم النصير» الأنفال - ٤٠، وكذا قوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» البقرة - ٩٠.

ومنها آيات القتال مع أهل الكتاب. قال تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» التوبة - ٣٠.

ومنها آيات القتال مع المشركين عامة، وهم غير أهل الكتاب كقوله تعالى: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» التوبة - ٦ وكقوله تعالى: «قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» التوبة - ٢٧.

ومنها ما أمر بقتال مطلق الكفار كقوله تعالى: «قاتلوا الذين يباؤنكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة» التوبة - ١٢٤.

وجملة الأمر أن القرآن يذكر أن الإسلام ودين التوحيد مبني على أساس الفطرة وهو القيم على إصلاح الإنسانية في حياتها كما قال تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» الروم - ٣٠ فأقامته والتحفظ عليه أهم حقوق الإنسانية المشروعة كما قال تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» الشورى - ١٣ ثم يذكر أن الدفاع عن هذا الحق الفطري المشروع حق آخر فطري. قال تعالى: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله

كثيراً و لينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز» الحج - ٤٠ فيسن أن قيام دين التوحيد على ساقه وحيوة ذكره منوط بالدفاع . ونظيره قوله تعالى: «ولو لدفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» البقرة - ٢٥١ ، وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال: «ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون» الأنفال - ٢٤ ثم قال تعالى: بعد عدة آيات: «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحییکم» الأنفال - ٢٤ فسمى الجهاد والقتال الذي يدعى له المؤمنون محيياً لهم ، ومعناه أن القتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام أو كان قتالاً ابتداءً كل ذلك بالحقيقة دفاع عن حق الإنسانية في حيوتها ففي الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة ، وفي القتال وهو دفاع عن حقها إعادة لحيوتها وإحيائها بعد الموت .

ومن هناك يشتعر الفطن اللبيب : أنه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك وإخلاص الإيمان لله سبحانه فإن هذا القتال الذي يذكره الآيات المذكورة إنما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنية ، أولاً علاء كلمة الحق على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية . مع أن آية القتال معهم تتضمن أنهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحق فهم وإن كانوا على التوحيد لكنهم مشركون بالحقيقة مستبطنون ذلك . والدفاع عن حق الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحق .

والقرآن وإن لم يشتمل من هذا الحكم على أمر صريح لكنّه يبوح بالوعد بيوم للمؤمنين على أعدائهم لا يتم أمره إلا بنجاح الأمر بهذه المرتبة من القتال ، وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد . قال تعالى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» الصّف - ٩ . وأظهر منه قوله تعالى: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض لله يرثها عبادي الصالحون» الأنبياء - ١٠٥ ، وأصرح منه قوله تعالى: «وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً» النور - ٥٥ فقوله تعالى: يعبدونني

يعني به عبادة الإخلاص بحقيقة الإيمان بقريظة قوله تعالى: لا يشر كون بي شيئاً اه ، مع أنه تعالى يعدّ بعض الإيمان شركاً . قال تعالى: «وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون» يوسف - ١٢ فهذا ما وعده تعالى من تصفية الأرض وتخليتها للمؤمنين يوم لا يعبد فيه غير الله حقاً .

وربما يتوهم المتوهم: أن ذلك وعد بنصر إلهي بمصلح غيبي من غير توسل بالأسباب الظاهرة لكن ينافيه قوله: ليستخلفنهم في الأرض اه فإن الاستخلاف إنما هو بذهاب بعض وإزالتهم عن مكانهم ووضع آخرين مقامهم فيه إيماء إلى القتال .
على أن قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أدلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين . يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، المائدة - ٥٧ - على ماسيجي في محله - يشير إلى دعوة حقّة ، ونهضة دينيّة ستقع عن أمر إلهي ويؤيد أن هذه الواقعة الموعودة إنما تقع عن دعوة جهاد .

وبما مرّ من البيان يظهر الجواب عمّا ربّما يورد على الإسلام في تشريعه الجهاد بأنه خروج عن طور النهضات الدينيّة المأثورة عن الأنبياء السالفين فإن دينهم إنما كان يعتمد في سيره وتقديمه على الدّعوة والهداية ، دون الإكراه على الإيمان بالقتال المستتبع للقتل والسبي والغارات ، ولذلك ربّما سمّاه بعضهم كالمبلغين من النصارى بدين السيف والدّم ، وآخرون بدين الإكراه والإكراه !

وذلك أن القرآن يبيّن أن الإسلام مبني على قضاء الفطرة الإنسانيّة التي لا ينبغي أن يرتاب أن كمال الإنسان في حيوته هو ما قضت به وحكمت ودعت إليه ، وهي تقضي بأن التوحيد هو الأساس الذي يجب بناء القوانين الفرديّة والاجتماعيّة عليه ، وأنّ الدفاع عن هذا الأصل بنشره بين الناس وحفظه من الهلاك والفساد حق مشروع للإنسانيّة يجب استيفائه بأي وسيلة ممكنة . وقد روعي في ذلك طريق الاعتدال ، فبدء بالدّعوة المجرّدة والصبر على الأذى في جنب الله ، ثمّ الدفاع عن بيضة الإسلام ونفوس

المسلمين وأعراضهم وأموالهم ، ثم القتال الابتدائي الذي هو دفاع عن حق الإنسانية وكلمة التوحيد ولم يبدء بشيء من القتال إلا بعد إتمام الحجّة بالدعوة الحسنة كما جرت عليه السنّة النبويّة . قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » النحل-١٢٥ . والآية مطلقة . وقال تعالى : « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » الأنفال - ٤٣ .

وأما ما ذكره من استلزامه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه بعد توقّف إحياء الإنسانية على تحميل الحق المشروع على عدّة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجّة البالغة عليهم ، وهذه طريقة دائمة بين الملل والدول فإن المتمرد المتخلف عن القوانين المدنيّة يدعى إلى تبعيتها ثم يحمّل عليه بأيّ وسيلة أمكنت ولو انجر إلى القتال حتى يظيع وينقاد طوعاً أو كرهاً .

على أنّ الكره إنما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل ، ثمّ التعليم والتربية الدينيّة يصلحان الطّبقات الآتية بانشاءها على الدين الفطري وكلمة التوحيد طوعاً . وأما ما ذكره : أن ساير الأنبياء جروا على مجرد الدعوة والهداية فقط للتاريخ الموجود من حيوتهم يدلّ على عدم اتساع نطاقهم بحيث يجوز لهم القيام بالقتال : كنوح وهو دواصالح عليهم السلام فقد كان أحاط بهم القهر والسلطنة من كلّ جانب ، وكذلك كان عيسى عليه السلام أيام إقامته بين الناس واشتغاله بالدعوة وإنما انتشرت دعوته وقبلت حجّته في زمان طرو النسخ على شريعته وكان ذلك أيام طلوع الإسلام .

على أنّ جمعاً من الأنبياء قاتلوا في سبيل الله تعالى كما قصّه التوراة ، والقرآن يذكر طرفاً منه . قال تعالى : « وكأين من بني قاتل معذبين كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصّابرين وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين » آل عمران-٤٧ ، وقال تعالى - يقصّ دعوة موسى قومه إلى قتال العمالقة - : « وإذ قال موسى لقومه إلى أن قال : يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا عليّ أدباركم فتنقلبوا خاسرين إلى أن قال تعالى : « قالوا يا موسى إنّنا لن ندخلها أبداً ما داموا

فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون « المائدة - ٢٧ و قال تعالى : « ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله « البقرة - ٢٤٦ إلى آخر قصة طالوت وجالوت .

وقال تعالى في قصة سليمان وملكة سبا : « ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين - إلى أن قال تعالى - : « قال ارجع إليهم فلنأنتنهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخر جنهم منها أذلّة وهم صاغرون « النمل - ٢٧ . ولم يكن هذا الذي كان يهدّدهم بها بقوله : فلنأنتنهم بجنود لا قبل لهم بها إلخ إلا قتالاً ابتدائياً عن دعوة ابتدائية .

﴿ بحث اجتماعي ﴾

لا ريب أن الأتّماع أينما وجد كاتّتماع نوع الإنسان و سائر الاتّتماعات المتخلفة التّوعيّة التي نشاهدها في أنواع من الحيوان فإنّما هو مبنيّ على أساس الاتّتياج الفطريّ الموجود فيها الذي يراد به حفظ الوجود والبقاء .

وكما أنّ الفطرة والجبلة أعطتها حقّ التصرف في كلّ ما تنفع بها في حيوتها من حفظ الوجود والبقاء كالإنسان يتصرف في الجماد والنبات والحيوان حتّى في الإنسان بأى وسيلة ممكنة فيرى لنفسه حقماً في ذلك وإن زاحم حقوق غيره من الحيوان وكمال غيره من النبات والجماد ، وكأنواع الحيوان في تصرفاتها في غيرها وإذعانها بأنّ لها حقماً في ذلك كذلك أعطتها حقّ الدّفاع عن حقوقها المشروعة لها بحسب فطرتها إذ كان لا يتمّ حقّ التصرف بدون حقّ الدّفاع فالدار التّزاحم ، و الناموس ناموس التّنازع في البقاء ، فكلّ نوع يحفظ وجوده وبقائه بالشّعور والحركة يرى لنفسه حقّ الدّفاع عن حقوقه بالفطرة ، ويدّعي بأنّ ذلك مباح له كما يدّعي باباحة تصرفه المذكور . ويدلّ على ذلك ما نشاهده في أنواع الحيوان : من أنّها تتوسّل عند التّنازع بأدواتها البدنيّة الصّالحة لأنّ تستعمل في الدّفاع كالقرون والأنياب والمخالب والأظلاف والشوك والمنقار وغير ذلك ، وبعضها الذي لم يتسلّح بشيء من هذه الأسلحة الطبيعيّة القويّة تستريح إلى الفرار أو الاستتار أو الخمود كبعض الصيد والسّلفحة وبعض الحشرات ،

وبعضها الذي يقدر على أعمال الحيل والمكائد ربّما أخذ بها في الدفاع كالقرود والدبّ والثعلب و أمثالها .

والإنسان من بين الحيوان مسلّح بالشعور الفكريّ الذي يقدر به على استخدام غيره في سبيل الدفاع كما يقدر عليه في سبيل التصرف للانتفاع ، وله فطرة كسائر الأنواع ، وفطرته قضاوة وحكم ، ومن حكمها أنّ للإنسان حقاً في التصرف ، وحقاً في الدفاع عن حقّه الفطريّ ، وهذا الحقّ الذي يدّعي به الإنسان بفطرته هو الذي يبعثه نحو المقاتلة والمقارعة في جميع الموارد التي يهّم بها فيها في الاجتماع الإنسانيّ دون حكم الاستخدام الذي يحكم به حكماً أو لياً فطرياً فيستخدم به كلّ ما يمكنه أن يستخدمه في طريق منافع الحيويّة فإنّ هذا الحكم معدّل بالاجتماع إذ الإنسان إذا أحسن بحاجته إلى استخدام غيره من بني نوعه ثمّ علم بأنّ سائر الأفراد من نوعه أمثاله في الحاجة اضطرّ إلى المصالحة والمواقفة على التمدّن والعدل الاجتماعيّ بأنّ يخدم غيره بمقدار ما يستخدم غيره حسب ما يزنه الاحتياج بميزانه و يعدّله الاجتماع بتعديله . ومن هنا يعلم : أنّ الإنسان لا يستند في شيء من مقاتلاته إلى حكم الاستخدام والاستعباد المطلق الذي يدّعي به في أوّل أمره فإنّ هذا حكم مطلق نسخه الإنسان بنفسه عند أوّل وروده في الاجتماع واعترف بأنّه لا ينبغي أن يتصرّف في منافع غيره إلاّ بمقدار يؤتّى غيره من منافع نفسه ، بل إنّما يستند في ذلك إلى حقّ الدفاع عن حقوقه في منفعه فيفرض لنفسه حقّاً ثمّ يشاهد تضييعه فينهض إلى الدفاع عنه . فكلّ قتال دفاع في الحقيقة ، حتّى أنّ الفاتحين من الملوك والمنغلّين من الدّول يفرضون لأنفسهم نوعاً من الحقّ كحقّ الحاكميّة ولياقة التأمّر على غيرهم أو عسرة في المعاش أو مضيق في الأرض أو غير ذلك فيعتذرون بذلك في مهاجمتهم على الناس و سفك الدماء وفساد الأرض وإهلاك الحرث والنّسل .

فقد تبيّن: أنّ الدفاع عن حقوق الإنسانيّة حقّ مشروع فطريّ مباح الاستيفاء للإنسان نعم لمّا كان هذا حقّاً مطلوباً لغيره لأنفسه يجب أن يوازن بما للغير من الأهميّة ، فلا يقدم على الدفاع إلاّ إذا كان ما يفوت الإنسان بالدفاع من المنافع هو دون الحقّ

الضائع المستنقذ في الأهمية الحيوية، وقد أثبت القرآن أن أهم حقوق الإنسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبينة عليه كما أن عقلاء الاجتماع الإنساني على أن أهم حقوقها هو حق الحياة تحت القوانين الحاكمة على المجتمع الإنساني التي تحفظ منافع الأفراد في حياتهم .

﴿ بحث روائي ﴾

في المجمع عن ابن عباس في قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الآية ، نزلت هذه الآية في صلح الحديبية وذلك أن رسول الله لما خرج هو وأصحابه في العام الذي أرادوا فيه العمرة وكانوا ألفاً وأربعمائة فساروا حتى نزلوا الحديبية فصدّهم المشركون عن البيت الحرام فحروا الهدى بالحديبية ثم صالحهم المشركون على أن يرجع من عامه ويعود العام القابل ويخلو له مكة ثلاثة أيام فيطوف بالبيت ويفعل ما يشاء فرجع إلى المدينة من فوره فلما كان العام المقبل تجهز النبي وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لانفي لهم قريش بذلك وأن يصدّوهم عن البيت الحرام ويقاتلوهم ، وكره رسول الله قتالهم في الشهر الحرام في الحرم فأنزل الله هذه الآية .

أقول: وروى هذا المعنى في الدر المنثور بطرق عن ابن عباس وغيره .

وفي المجمع أيضاً عن الربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم : هذه أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله يقاتل من قاتله ويكفّ عمن كفّ عنه حتى نزلت : اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فنسخت هذه الآية .

أقول : وهذا اجتهاد منهما وقد عرفت أن الآية غير ناسخة للآية بل هو من

قبيل تعميم الحكم بعد خصوصه .

وفي المجمع في قوله تعالى : واقتلواهم حيث ثقتموهم الآية نزلت في سبب رجل من الصحابة قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام فعبأوا المؤمنين بذلك فيبين الله سبحانه : أن الفتنة في الدين - وهو الشرك - أعظم من قتل المشركين في الشهر الحرام وإن كان غير جائز .

اقول: وقد عرفت: أن ظاهر وحدة السياق في الآيات الشريفة أنها نزلت دفعة

واحدة.

وفي الدر المنثور في قوله تعالى: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الآية، بطرق عن قتادة، قال: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أي شرك ويكون الدين لله. قال: حتى يقال: لا إله إلا الله، عليها قاتل رسول الله ﷺ، وإليها دعا، وذكر لنا: أن النبي ﷺ كان يقول: إن الله أمرني أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين قال: وإن الظالم الذي أبي أن يقول لا إله إلا الله يقاتل حتى يقول: لا إله إلا الله. اقول: قوله: وإن الظالم من قول قتادة، استفاد ذلك من قول النبي وهي استفادة حسنة. وروي نظير ذلك عن عكرمة.

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج البخاري وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عمر: إنه أتاه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا: إن الناس صنعوا وأنت ابن عمر وصاحب النبي ﷺ فما يمنعك أن تخرج؟ قال: يمنعني: أن الله حرّم دم أخي. قال: ألم يقل الله: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اه؟ قال: قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوهم حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله.

اقول: وقد أخطأ في معنى الفتنة وأخطأ السائلان، وقدم بيانها، وإنما المورود من مصاديق الفساد في الأرض أو الاقتتال عن بغى ولا يجوز للمؤمنين أن يسكتوا فيه. وفي المجمع في قوله تعالى: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الآية، قال: أي شرك، قال: وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام.

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى: الشهر الحرام بالشهر الحرام، عن العلاء بن الفضيل، قال: سئلته عن المشركين أيبتدئهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام؟ قال: إذا كان المشركون ابتدئهم باستحلالهم، رأى المسلمون بما أنهم يظهرون عليهم فيه، وذلك قوله: الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص.

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وابن جرير والنحاس في ناسخه عن جابر بن عبد الله، قال: لم يكن رسول الله ﷺ يغزو في الشهر الحرام حتى يغزى، ويغزو

فإذا حضره أقام حتى ينسلخ .

وفي الكافي عن معاوية بن عمار قال : سألت أبا عبد الله عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثم دخل الحرم فقال لا يقتل ولا يطعم ولا يسقى ولا يبايع حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحدّ . قال قلت : فما تقول في رجل قتل في الحرم أو سرق ؟ قال لا يبايع فيقام عليه الحدّ في الحرم لأنّه لم ير للحرم حرمة ، وقد قال الله : عزّ وجلّ : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقال هذا هو في الحرم فقال لا عدوان إلاّ على الظالمين .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ولا تلمتوا بأيديكم إلى التهلكة ، قال : لو أنّ رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل الله ما كان أحسن ولا وفق . أليس الله يقول : ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحبّ المحسنين يعني المقتصدين ؟ وروى الصدوق عن ثابت بن أنس ، قال : قال رسول الله : طاعة السلطان واجبة ، ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله ودخل في نهيته يقول الله : ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة .

وفي الدر المنثور بطرق كثيرة عن أسلم أبي عمران ، قال : كتبنا بالقسطنطينية ، و على أهل مصر عقبة بن عامر ، وعلى أهل الشام فضالة بن عبيد فخرج صفّ عظيم من الروم فصفقنا لهم فحمل رجل من المسلمين على صفّ الروم حتى دخل فيهم فصاح الناس فقالوا سبحان الله : يلقي بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب ، صاحب رسول الله فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما نزلت هذه الآية فيما معشر الأنصار ، إنما أعزّ الله دينه وكثر ناصروه قال بعضنا لبعض سرّاً دون رسول الله إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعزّ الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنافي أموالنا فأصلحنا ماضع فيها فأنزل الله على نبيّه - يرد علينا ما قلنا - : وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فكانت التهلكة الإقامة في الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو .

أقول : واختلاف الروايات كما ترى في معنى الآية يؤيد ما ذكرناه : أن الآية مطلقة تشمل جانبي الإفراط والتفريط في الإنفاق جميعاً بل تعمّ الإنفاق وغيره .



وَآتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذَىٰ مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١٩٦) الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ (١٩٧) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ أَمِنَ الضَّالِّينَ (١٩٨) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٩) فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَأذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَائِكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَمَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (٢٠٠) وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (٢٠١) أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٢٠٢) وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٠٣)

﴿ بيان ﴾

نزلت الآيات في حجة الوداع، آخر حجة حجهار رسول الله، وفيها تشريع حج التمتع. قوله تعالى: «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»، تمام الشئ، هو الجزء الذي بانضمامه

إلى ساير أجزاء الشيء يكون الشيء هو هو ويترتب عليه آثاره المطلوبة منه فلا يتم هو ضم تمام الشيء إليه بعد الشروع في بعض أجزائه ، والكمال هو حال أو وصف أو أمر إذا وجد الشيء ترتب عليه من الأثر بعد تمامه ما لا يترتب عليه لولا الكمال ، فانضمام أجزاء الإنسان بعضها إلى بعض هو تمامه ، وكونه إنساناً عالماً أو شجاعاً أو عفيفاً كماله . وربما يستعمل التمام مقام الكمال بالاستعارة بدعوى كون الوصف الزائد على الشيء داخل فيه اهتماماً بأمره وشأنه . والمراد بتمام الحج والعمرة هو المعنى الأول الحقيقي . والدليل عليه قوله تعالى بعده : فإن أخصرتم فما استيسر من الهدى اه فإن ذلك تفرغ على التمام بمعنى إيصال العمل إلى آخر أجزائه وضمه إلى أجزائه المأتي بها بعد الشروع ولا معنى يصح تفرغه على الإتمام بمعنى الإكمال وهو ظاهر .

والحج هو العمل المعروف بين المسلمين الذي شرعه إبراهيم الخليل عليه السلام وكان بعده بين العرب ثم أمضاء الله سبحانه لهذه الأمة شريعة باقية إلى يوم القيمة .

ويبتدى هذا العمل بالإحرام والوقوف في العرفات ثم المشعر الحرام ، وفيها التضحية بمنى ورمي الجمرات الثلاث والطواف وصلوته والسعي بين الصفا والمروة ، وفيها أمور مفروضة أخر . وهو على ثلاثة أقسام : حج الأفراد ، وحج القران ، وحج المتمتع الذي شرعه الله في آخر عهد رسول الله .

والعمرة عمل آخر وهو زيارة البيت بالإحرام من أحد المواقيت والطواف وصلوته والسعي بين الصفا والمروة والتقشير . وهما أعني الحج : والعمرة عبادتان لا يتمان إلا لوجه الله ويدل عليه قوله تعالى : وأتموا الحج والعمرة لله الآية .

قوله تعالى : فإن أخصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم إلا بخ ، الإحصار هو الحبس والمنع ، والمراد الممنوعية عن الإتمام بسبب مرض أو عدو بعد الشروع بالإحرام والاستيسار صيرورة الشيء يسيراً غير عسير كأنه يجلب اليسر لنفسه ، والهدى هو ما يقدمه الإنسان من النعم إلى غيره أو إلى محل للقترب به ، وأصله من الهدية بمعنى التحفة أو من الهدى بمعنى الهداية التي هي السوق إلى المقصود ، والهدى والهدية كالتمر والتمر . والمراد به ما يسوقه الإنسان للتضحية به في حجه من النعم .

قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه إلتخ ، الفاء للتفريع ، و تفريع هذا الحكم على النهى عن حلق الرأس يدل على أن المراد بالمرض هو خصوص المرض الذي يتضرر فيه من ترك الشعر على الرأس من غير حلق ، والإتيان بقوله : أو أذى من رأسه بلفظة أو التريديد يدل على أن المراد بالأذى ما كان من غير طريق المرض كالهوام فهو كناية عن التأذي من الهوام كالقمل على الرأس . فهذان الأمران يجوزان الحلق مع الفدية بشئ من الخصال الثلاث التي هي الصيام ، والصدقة ، والنسك . وقد وردت السنة أن الصيام ثلاثة أيام وأن الصدقة إطعام ستة مساكين وأن النسك شاة .

قوله تعالى : فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج اه تفريع على الإحصار ، أى إذا أمنتم المانع من مرض أو عدو أو غير ذلك فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ، أى تمتع بسبب العمرة من حيث ختمها والإحلال إلى زمان الإهلال بالحج فما استيسر من الهدى . فالباء للسببية ، وسببية العمرة للتمتع بما كان لا يجوز له في حال الإحرام كالنساء والصيد ونحوهما من جهة تمامها بالإحلال .

قوله تعالى : فما استيسر من الهدى اه ، ظاهر الآية أن ذلك نسك ، لا جبران لما فات منه من الإهلال بالحج من الميقات فإن ذلك أمر يحتاج إلى زيادة مؤنة في فهمه من الآية كما هو ظاهر .

فان قيل : إن ترتب قوله : فما استيسر من الهدى اه على قوله : فمن تمتع ترتب الجزاء على الشرط مع أن اشتمال الشرط على لفظ التمتع مشعر بأن الهدى واقع بإزاء التمتع الذي هو نوع تسهيل شرع له تخفيفاً فهو جبران لذلك .

قلت : يدفعه قوله تعالى : بالعمرة اه فإن ذلك يناسب التجويز للتمتع في أثناء عمل واحد ، ولا معنى للتسهيل حيث لا إحرام لتمام العمرة وعدم الإهلال بالحج بعد ، على أن هذا الاستشعار لوصح فإنما يتم به كون تشريع الهدى من أجل تشريع التمتع بالعمرة إلى الحج لا كون الهدى جبراناً لما فاته من الإهلال بالحج من الميقات دون مكة . وظاهر الآية كون قوله : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى

إخباراً عن تشريع التمتع لا إنشاءً للتشريع فإنه يجعل التمتع مفروضاً عنه ثم يبني عليه تشريع الهدى ، ففرق بين قولنا : من تمتع فعليه هدى وقولنا تمتعوا وسوقوا الهدى . وأما إنشاء تشريع التمتع فإنه يتضمنه قوله تعالى في ذيل الآية : ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام اه .

قوله تعالى : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم اه ، جعل الحج ظرفاً للصيام باعتبار اتعاده مع زمان الاشتغال به ومكانه ، فالزمان الذي يعد زماناً للحج ، وهو من زمان إحرام الحج إلى الرجوع ، زمان الصيام ثلاثة أيام ، ولذلك وردت الروايات عن أممة أهل البيت أن وقت الصيام قبل يوم الاضحى أو بعد أيام التشريق لمن لم يقدر على الصيام قبله وإلا فعند الرجوع إلى وطنه ، وظرف السبعة إنما هو بعد الرجوع فإن ذلك هو الظاهر من قوله : إذا رجعتم اه ولم يقل حين الرجوع على أن الالتفات من الغيبة إلى الحضور في قوله إذا رجعتم لا يخلو عن إشعار بذلك .

قوله تعالى : تلك عشرة كاملة اه ، أي الثلاثة والسبعة عشرة كاملة وفي جعل السبعة مكتملة للعشرة لامتمة دلالة على أن لكل من الثلاثة والسبعة حكماً مستقلاً آخر على ما مر من معنى التمام والكمال في أول الآية فالثلاثة عمل تام في نفسه ، وإنما توقّف على السبعة في كمالها لا تمامها .

قوله تعالى : ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام اه ، أي الحكم المتقدم ذكره وهو التمتع بالعمرة إلى الحج لغير الحاضر ، وهو الذي بينه وبين المسجد الحرام أكثر من اثني عشر ميلاً على ما فسّره السنة ، وأهل الرجل خاصته : من زوجته وعياله ، والتعبير عن انماي البعيد بأن لا يكون أهله حاضري المسجد الحرام من لطف التعبيرات ، وفيه إيحاء إلى حكمة التشريع وهو التخفيف والتسهيل ، فإن المسافر من البلاد النائية للحج - وهو عمل لا يخلو من الكدّ ومقاساة التعب ووعناء الطريق - لا يخلو عن الحاجة إلى السكن والراحة ، والإنسان إنما يسكن ويستريح عند أهله ، وليس للنائي أهل عند المسجد الحرام . فبذل الله سبحانه بالتمتع بالعمرة إلى الحج والإيهال بالحج من المسجد الحرام من غير أن يسير ثانياً إلى الميقات .

وقد عرفت : أن الجملة الدالة على تشريع المتعة إنما هي هذه الجملة أعني قوله : ذلك لمن لم يكن إلخ دون قوله : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أه ، وهو كلام مطلق غير مقيد بوقت دون وقت ولا شخص دون شخص ولا حال دون حال .

قوله تعالى : واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب اه التشديد البالغ في هذا التذمير مع أن صدر الكلام لم يشتمل على أزيد من تشريع حكم في الحج ينبيء عن أن المخاطبين كان المترقب من حالهم إنكار الحكم أو التوقف في قبوله كذلك كان الأمر فإن الحج خاصة من بين الأحكام المشرعة في الدين كان موجوداً بينهم من عصر إبراهيم الخليل معروفا عندهم معمولاً به فيهم قد أنسته نفوسهم وألقته قلوبهم وقد أمضاه الإسلام على ما كان تقريباً إلى آخر عهد النبي فلم يكن تغيير وضعه أمراً هيناً سهل القبول عندهم ولذلك قابلوه بالإنكار وكان ذلك غير واقع في نفوس كثير منهم على ما يظهر من الروايات ، ولذلك اضطرب النبي ﷺ إلى أن يخطبهم فيبين لهم أن الحكم لله يحكم ما يشاء ، وأنه حكم عام لا يستثنى فيه أحد من بني أو أمة فهذا هو الموجب للتشديد الذي في آخر الآية بالأمر بالتقوى والتحذير عن عقاب الله سبحانه .

قوله تعالى : الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج إلى قوله : في الحج أه أي زمان الحج أشهر معلومات عند القوم وقد بيئته السنة وهي : شوال وذو القعدة وذو الحجة .

وكون زمان الحج من ذي الحجة بعض هذا الشهر دون كله لا ينافي عدّه شهراً للحج فإنه من قبيل قولنا : زمان مجيئي إليك يوم الجمعة مع أن المجيء إنما هو في بعضه دون جميعه .

وفي تكرار لفظ الحج ثلاث مرّات في الآية على أنه من قبيل وضع الظاهر موضع المضمّر لطف الإيجاز فإن المراد بالحج الأول زمان الحج وبالحج الثاني نفس العمل وبالثالث زمانه ومكانه ، ولولا الإظهار لم يكن بد من إطناب غير لازم كما قيل :

وفرض الحج جعله فرضاً على نفسه بالشروع فيه لقوله تعالى : وأتموا الحج

والعمرة لله الآيه ، والرّفث كما مرّ مطلق التصريح بما يمكنسى عنه ، والفسوق هو الخروج عن الطاعة ، والجدال المرء في الكلام ، لكن السنّة فسّرت الرّفث بالجماع ، والفسوق بالكذب والجدال بقول لا والله وبلى والله .

قوله تعالى : وما تفعلوا من خير يعلمه الله اه تذكره بأن الأعمال غير غائبة عنه تعالى ، ودعوة إلى التقوى لئلا يفقد المشتغل بطاعة الله روح الحضور ومعنى العمل ، وهذا دأب القرآن يبين أصول المعارف ويقص القصص ويذكر الشرائع ويشفع اليسان في جميعها بالعظة والوصية لئلا يفارق العلم العمل ، فإن العلم من غير عمل لا قيمة له في الإسلام ، ولذلك ختم هذه الدعوة بقوله : واتقوني يا أولي الألباب اه بالعدول من الغيبة إلى التكلم الذي يدل على كمال الاهتمام والاقتراب والتعيس .

قوله تعالى : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم اه ، هو نظير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع إلى أن قال : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله » الجمعة ١٠ فبدل البيع بالابتغاء من فضل الله فهو هو ، ولذلك فسّرت السنّة الابتغاء من الفضل في هذه الآيه بالبيع فدلت الآيه على إباحة البيع أثناء الحج .

قوله تعالى : فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام اه ، الإفاضة هي الصدور عن المكان جماعة فهي تدل على وقوف عرفات كما تدل على الوقوف بالمشعر الحرام ، وهي المزدلفة .

قوله تعالى : واذكروه كما هديكم الخ أي واذكروه ذكر أي مائل هدايته إياكم وأنتم كنتم من قبل هدايته إياكم لمن الضالين .

قوله تعالى : ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس اه ، ظاهره إيجاب الإفاضة على ما كان من دأب الناس وإلحاق المخاطبين في هذا الشأن بهم فينطبق على ما نقل أن قريشاً وحلفائها وهم الحُمس كانوا لا يقفون بعرفات بل بالمزدلفة وكانوا يقولون : نحن أهل حرم الله لا نفارق الحرم فأمرهم الله سبحانه بالإفاضة من حيث أفاض الناس وهو عرفات .

وعليهذا فذكر هذا الحكم بعد قوله : فإذا أفضتم من عرفات اه بتم الدالة على التأخير اعتباراً للترتيب الذكري ، والكلام بمنزلة الاستدراك . والمعنى أن أحكام الحج هي التي ذكرت غير أنه يجب عليكم في الإفاضة أن تفيضوا من عرفات لامن المزدلفة ، وربما قيل : إن في الآيتين تقديمًا وتأخيرًا في التأليف ، والترتيب : ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس اه فإذا أفضتم من عرفات اه .

قوله تعالى : فإذا قضيتُم مناسككم إلى قوله: ذكراً دعوة إلى ذكر الله والبلاغ فيه بأن يذكره التماسك كذكره آباءه أو أشد منه لأن نعمته في حقه وهي نعمة الهداية كما ذكره بقوله تعالى : «واذكروه كما هديكم أعظم من حق آباءه عليه . وقد قيل : إن العرب كانت في الجاهلية إذا فرغت من الحج مكثت حيناً في منى فكانوا يتفاخرون بالآباء بالنظم والنثر فبدله الله تعالى بذكره كذكرهم أو أشد من ذكرهم ، وأوفي قوله أو أشد ذكراً اه للإضراب فتفيد معنى بل ، وقد وصف الذكر بالشدّة وهو أمر يقبل الشدّة في الكيفيّة كما يقبل الكثرة في الكميّة . قال تعالى : «واذكروا الله ذكراً كثيراً» الأحزاب - ٤١ وقال تعالى : والذاكرين الله كثيراً» الأحزاب - ٣٥ فإن الذكر بحسب الحقيقة ليس مقصوداً في اللفظ ، بل هو أمر يتعلّق بالحضور القلبي واللفظ حاك عنه ، فيمكن أن يتّصف بالكثرة من حيث الموارد بأن يذكر الله سبحانه في غالب الحالات كما قال تعالى : «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم» آل عمران - ١٩١ ، وأن يتّصف بالشدّة في مورد من الموارد ، ولما كان المورد المستفاد من قوله تعالى : فإذا قضيتُم مناسككم مورداً يستوجب التلهّي عنه تعالى ونسيانه كان الأناجب توصيف الذكر الذي أمر به فيه بالشدّة دون الكثرة كما هو ظاهر .

قوله تعالى : فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا إلخ تفرّيع على قوله تعالى : فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم ، والناس مطلق ، فالمراد به أفراد الإنسان أعم من الكافر الذي لا يذكر إلا آباءه أي لا يتبعي إلا المفاخر الدنيويّة ولا يطلب إلا الدنيا ولا شغل له بالآخرة ، ومن المؤمن الذي لا يريد إلا ما عند الله سبحانه ولو أراد من الدنيا شيئاً لم يرد إلا ما يرضيه له ربه ، وعليهذا فالمراد بالقول والدعاء ما هو سؤال

بلسان الحال دون المقل، ويكون معنى الآية أن من الناس من لا يريد إلا الدنيا و لا نصيب له في الآخرة ومنهم من لا يريد إلا ما يرتضيه له ربه سواء في الدنيا أو في الآخرة ولهؤلاء نصيب في الآخرة .

ومن هنا يظهر : وجه ذكر الحسنة في قول أهل الآخرة دون أهل الدنيا ، وذلك أن من يريد الدنيا لا يقبده بأن يكون حسناً عند الله سبحانه بل الدنيا وما هو يتمتع به في الحياة الأرضية كلها حسنة عنده موافقة لهوى نفسه ، وهذا بخلاف من يريد ما عند الله سبحانه فإن ما في الدنيا وما في الآخرة ينقسم عنده إلى حسنة وسيئة ولا يريد ولا يستل من ربه إلا الحسنة دون السيئة .

والمقابلة بين قوله : وماله في الآخرة من خلاق اه وقوله أو لئلك لهم نصيب مما كسبوا اه تعطي أن أعمال الطائفة الأولى باطلة حابطة بخلاف الثانية كما قال تعالى : «وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» الفرقان- ٢٣ وقال تعالى : «ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها» الأحقاف - ٢٠ وقال تعالى : «فلا تقيم لهم يوم القيمة وزناً» الكهف - ١٠٦

قوله تعالى : والله سريع الحساب اه إسم من أسماء الله الحسنى ، وإطلاقه يدل على شموله للدنيا والآخرة معاً ، فالحساب جار ، كلما عمل عبد شيئاً من الحسنات أو غيرها آتاه الله الجزاء جزأً وفاقاً .

فالمحصل من معنى قوله : فمن الناس من يقول إلى آخر الآيات أن اذكروا الله تعالى فإن الناس على طائفتين : منهم من يريد الدنيا فلا يذكر غيرها ولا نصيب له في الآخرة ، ومنهم من يريد ما عند الله مما يرتضيه له وله نصيب من الآخرة والله سريع الحساب يسرع في حساب ما يريد عبده فيعطيه كما يريد ، فكونوا من أهل النصيب بذكر الله ولا تكونوا ممن لا خلاق له بتركه ذكر ربه فتكونوا قانطين آثمين .

قوله تعالى : واذكروا الله في أيام معدودات اه، الأيام المعدودات هي أيام التشريق وهي اليوم العادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة ، والدليل على أن هذه الأيام بعد العشرة من ذي الحجة ذكر الحكم بعد الفراغ عن ذكر أعمال الحج ،

والمُدليل على كونها ثلاثة أيام قوله تعالى : فمن تعجّل في يومين إلخ فإن التعجّل في يومين إنّما يكون إذا كانت الأيام ثلاثة ، يوم ينفر فيه ، ويومان يتعجّل فيهما فهي ثلاثة . وقد فسّرت في الروايات بذلك أيضاً .

قوله تعالى : فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه لمن اتقى اه ، لاناية للجنس فقوله : لا إثم عليه في الموضوعين ينفي جنس الإثم عن الحاج ولم يقيد بشيء ، أصلاً ، ولو كان المراد لا إثم عليه في التعجّل أو في التأخّر لكان من اللازم تقييده به ، فالمعنى أن من أتمّ عمل الحج فهو مغفور لأذنبه سواء تعجّل في يومين أو تأخّر . ومن هنا يظهر : أن الآية ليست في مقام بيان التخيير بين التأخّر والتعجّل للناسك بل المراد بيان كون الذنوب مغفورة للناسك على أي حال .

وأما قوله : لمن اتقى اه فليس بياناً للتعجّل والتأخّر وإلا لكان حق الكلام أن يقال : على من اتقى ، بل الظاهر أن قوله : لمن اتقى نظير قوله تعالى : ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام الآية . والمراد أن هذا الحكم لمن اتقى وأما من لم يتق فليس له . ومن اللازم أن يكون هذه التقوى تقوى ممّا نهى الله سبحانه عنه في الحج واختصّه به فيقول المعنى أن الحكم إنّما هو لمن اتقى ترك الإحرام أو بعضها أمّا من لم يتق فيجب أن يقيم بمعنى ويذكر الله في أيام معدودات ، وقد ورد هذا المعنى في بعض ما روي عن أئمة أهل البيت كما سيأتي إنشاء الله .

قوله تعالى : واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون اه ، أمر بالتقوى في خاتمة الكلام و تذكير بالحشر و البعث فإن التقوى لا تتم والمعصية لا تجتنب إلا مع ذكر يوم الجزاء . قال تعالى : « إن الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص - ٢٦ .

وفي اختيار لفظ الحشر في قوله تعالى : أنكم إليه تحشرون اه مع ما في نسك الحجّ من حشر الناس و جمعهم لطف ظاهر ، و إشعار بأن الناسك ينبغي أن يذكر بهذا الجمع والإفاضة يوماً يحشر الله سبحانه الناس لا يغادر منهم أحداً .

﴿ بحث روائي ﴾

في التهذيب وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : وأتموا الحج والعمرة لله ، قال : هم مفروضان .

وفي تفسير العياشي عن زرارة وحران وعبد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا : سألناهما عن قوله : وأتموا الحج والعمرة لله . قالوا : فإن أتموا الحج أن لا يرفث ولا يفسق ولا يجادل .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في حديث قال : يعني بتمامهما أدائهما ، وأتقاهما يتقيا المحرم فيهما .

اقول : والروايات غير منافية لما قد مناه من معنى الإتمام فإن فرضهما وأدائهما هو إتمامهما .

وفي الكافي عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين حج حجة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة حتى أتى الشجرة و صلى بها ثم قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها وأهل بالحج وساق مائة بدنة وأحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة ، حتى إذا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله مكة طاف بالبيت و طاف الناس معه ثم صلى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثم قال : أبدء بما بدء الله عز وجل به فأتى الصفا فبدء بهانم طاف بين الصفا والمروة سبعا ، فلمّا قضى طوافه عند المروة قام خطيباً وأمرهم أن يحلوا ويجعلوها عمرة ، وهو شيبه ، أمر الله عز وجل به فأحل الناس ، وقال رسول الله : لو كنت استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما أمرتكم ، ولم يكن يستطيع من أجل الهدى الذي معه . إن الله عز وجل يقول : ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ، قال سراقبة بن جعشم الكناني : علمنا ديننا كأنما خلقنا اليوم ، أرأيت هذا الذي أمر تنابه لعامنا أو لكل عام ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا بل للأبد ، وإن رجلاً قام فقال : يا رسول الله نخرج حجاً جاً ورؤسنا تقطر من نسائنا ؟

فقال رسول الله ﷺ: إنك لن تؤمن بها أبداً، قال: عليه السلام. وأقبل عليّ عليه السلام من اليمن حتى وافى الحج فوجد فاطمة قد أحلت ووجد ريح الطيب فانطلق إلى رسول الله ﷺ مستفتياً فقال رسول الله ﷺ: يا عليّ بأي شيء أهملت؟ فقال: بما أهل به النبي. فقال: لا تحل أنت فأشركه في الهدى وجعل له سبعاً وثلثين ونحر رسول الله ﷺ ثلثاً وستين فنحرها بيده ثم أخذ من كل بدنة بضعة فجعلها في قدر واحد ثم أمر به فطبخ فأكل منه وحصا من المرق وقال عليه السلام: قد أكلنا الآن منه جميعاً والمتعة خير من القارن السائق وخير من الحاج المفرد. قال: وسئلته: ليلاً أحرم رسول الله ﷺ أم نهاراً؟ فقال: نهاراً، فقلت: أي ساعة؟ قال: صلوة الظهر.

اقول: وقد روي هذا المعنى في المجمع وغيره.

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيمة فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فليس لأحد إلا أن يتمتع لأن الله أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنة من رسول الله ﷺ.

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: فما استيسر من الهدى شاة. وفي الكافي أيضاً عن الصادق عليه السلام في اتمتع لا يجد الشاة، قال: يصوم قبل التروية بيوم التروية ويوم عرفة. قيل: فإنه قد قدم يوم التروية؟ قال: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قيل: لم يتم عليه جماله؟ قال: يصوم يوم الحصة وبعده يومين. قيل: وما الحصة؟ قال يوم نقره. قيل: يصوم وهو مسافر؟ قال: نعم أليس هو يوم عرفة مسافراً؟ إننا أهل بيت نقول بذلك. يقول الله تعالى: فصيام ثلاثة أيام في الحج، يقول: في ذي الحجة.

وروى الشيخ عن الصادق عليه السلام قال: مادون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام، وليس له متعة.

اقول: يعني أن مادون المواقيت فساكنه يصدق عليه أنه من حاضري المسجد الحرام وليس له متعة، والروايات في هذه المعاني كثيرة من طرق أئمة أهل البيت. وفي الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: الحج أشهر معلومات اه، قال: الحج

أشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة ليس لأحد أن يحج فيما سواه من .
وفيه عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : فمن فرض فيهن الحج ، الفرض التلبية والإشعار
والتقليد فأى ذلك فعل فقد فرض الحج .

وفي الكافي عنه عليه السلام في قوله تعالى : فلا رفث إرخ ، الرفث الجماع ، والفسوق
الكذب والسباب ، والجدال قول الرجل : لا والله وبلى والله .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : لاجنح عليكم أن تبتغوا
فضلاً من ربكم الآية يعني الرزق فإذا أهل الرجل من إحرامه وقضى فليشترو لبيع
في الموسم .

اقول : ويقال : إنهم كانوا يتأتمون بالتجارة في الحج فرفع الله ذلك بالآية .
وفي المجمع ، وقيل : معناه لاجنح عليكم أن تطلبوا المغفرة من ربكم ، رواه جابر
عن أبي جعفر عليه السلام .

اقول : وفيه تمسك بإطلاق الفضل وتطبيقه بأفضل الأفراد .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ثم أفيضوا من حيث أفاض
الناس الآية ، قال : إن أهل الحرم كانوا يقفون على المشعر الحرام ويقف الناس بعرفة
ولا يفيضون حتى يطلع عليهم أهل عرفة ، وكان رجل يكنى أباسيوار وكان له حمار فاره
وكان يسبق أهل عرفة . فإذا طلع عليهم قالوا : هذا أبو سيوار ثم أفاضوا فأمرهم الله
أن يقفوا بعرفة وأن يفيضوا منه .

اقول : وفي هذا المعنى روايات أخر .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ربنا آتنا في الدنيا حسنة و
الآخرة حسنة ، قال : رضوان الله والجنة في الآخرة ، والسعة في الرزق وحسن الخلق
في الدنيا .

وعنه عليه السلام قال : رضوان الله والتوسعة في المعيشة وحسن الصحبة ، وفي الآخرة
الجنة .

وعن عليّ عليه السلام في الدنيا المرمة الصالحة، وفي الآخرة العوراء . وعذاب النار امرمة السوء .

أقول : والروايات من قبيل عدّ المصداق والآية مطلّنة ، ولما كان رضوان الله تعالى ممّا يمكن حصوله في الدنيا وظهوره التام في الآخرة صحّ أن يعدّ من حسنات الدنيا كما في الرواية الأولى أو الآخرة كما في الرواية الثانية :

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : واذكروا الله في أيام معدودات الآية ، قال : وهي أيام التشريق ، وكانوا إذا أقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال : الرجل منهم كان أبي يفعل كذا وكذا فقال الله جلّ شأنه : فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذا كرم آبائكم أو أشدّ ذكراً ، قال : والتكبير : الله اكبر . الله اكبر . لا إله إلا الله والله اكبر والله الحمد . الله اكبر على ما هدانا . الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام .

وفيه عنه عليه السلام قال : والتكبير في أيام التشريق من صلوة الظهر يوم النحر إلى صلوة الفجر من اليوم الثالث ، وفي الأمصار يكبّر عقيب عشر صلوات .

وفي الفقيه في قوله تعالى : فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه الآية ، سئل الصادق عليه السلام في هذه الآية فقال : ليس هو على أن ذلك واسع إن شاء صنع ذا ، لكنّه يرجع مغفوراً له لا ذنب له .

وفي تفسير العياشيّ عنه عليه السلام قال يرجع مغفوراً له لا ذنب له لمن اتقى . وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : لمن اتقى الآية ، قال : يتقى الصيد حتى ينفر أهل منى .

وعن الباقر عليه السلام لمن اتقى الرفث والفسوق والجدال وما حرّم الله في إجماعه . وعنه أيضاً : لمن اتقى الله عزّ وجلّ .

وعن الصادق عليه السلام : لمن اتقى الكبائر .

أقول : قد عرفت ما يدلّ عليه الآية ، ويمكن التمسك بعموم التقوى كما في

الروايتين الأخيرتين .

﴿بحث روائى آخر﴾

في الدر المنثور أخرج البخاري والبيهقي عن ابن عباس أنه سئل عن متعة الحج فقال أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ في حجة الوداع وأهلنا فلما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ : اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة إلا من قلده الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ، وقال : من قلده الهدى فإنه لا يحل حتى يبلغ الهدى ثم أمرنا عشيبة التروية أن نهل بالحج ، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وقد تم حجنا وعلينا الهدى كما قال الله : فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتهم إلى أمصاركم والشاة تجزي فجمعوا نسكين في عام بين الحج والعمرة فإن الله أنزله في كتابه وسنه نبيه وأباحه للناس غير أهل مكة . قال الله تعالى : ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام . وأشهر الحج التي ذكر الله : شوال وذو القعدة وذو الحجة ، فمن تمتع في هذه الأشهر فعليه دم أو صوم ، والرث الجماع ، والفسوق المعاصي ، والجidal المرء .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج البخاري والمسلم عن ابن عمر ، قال : تمتع رسول الله في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى فساق معه الهدى من ذي الحليفة ، وبدء رسول الله فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج فتمتع الناس مع النبي ﷺ بالعمرة إلى الحج فكان من الناس من أهدى فساق الهدى ومنهم من لم يهد ، فلما قدم النبي ﷺ مكة قال للناس : من كان منكم أهدى فإنه لا يحل لشيء حرم منه حتى يقضي حجه ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت ، وبالصفا والمروة وليقتصر وليحل ثم ليهد بالحج فمن لم يجد هدياً فليصم ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج الحاكم وصححه من طريق مجاهد وعطاء عن جابر :

قال : كثرت القالة من الناس فخرجنا حججاً حتى إذا لم يكن بيننا وبين أن نحل إلا ليال قلائل أمرنا بالاحلال . قلنا : أيروح أحدنا إلى عرفة وفرجيه يقطر منياً ؟ فبلغ ذلك رسول

الله فقام خطيباً فقال: أبالله تعلمون أيها الناس؟ فأنا والله أعلمكم بالله وأتقاكم له ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت هدياً و لحللت كما أحلوا، فمن لم يكن معه هدى فليصم ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة إذا رجع إلى أهله، ومن وجد هدياً فلينحر فكنتا ننحر الجزور عن سبعة. قال عطاه: قال ابن عباس: إن رسول الله ﷺ قسم يومئذ في أصحابه غنماً فأصاب سعد بن أبي وقاص تيس فذبحه عن نفسه.

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج ابن أبي شيبة والبخاري والمسلم عن عمران بن حصين قال: نزلت آية المتعة في كتاب الله وفعلناها مع رسول الله ﷺ ثم لم ينزل آية متعة الحجّ ولم ينه عنها حتى مات. قال رجل برأيه ما شاء.

أقول: وقد رويت الرواية بالفاظ أخرى قريبة المعنى مما نقله في الدر المنثور. وفي صحيح مسلم ومسنداً حمد وسنن النسائي عن مطرف، قال: بعث إلى عمران بن حصين في مرضه الذي توفي فيه فقال: إنني كنت محدثك بأحد آيات لعل الله أن ينفعك بها بعدي فإن عشت فاكنتم علي وإن مت فحدث بها عني إنني قد سلمت علي و أعلم أن نبي الله ﷺ قد جمع بين حجّ وعمره ثم لم ينزل فيها كتاب الله ولم ينه عنه نبي الله، قال رجل فيها برأيه ما شاء.

وفي صحيح الترمذي أيضاً وزاد المعاد لابن القيم سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحجّ. قال: هي حلال فقال له السائل: إن أباك قد نهى عنها فقال: أرايت إن كان أبي نهى وصنعها رسول الله ﷺ أمر أبي تتبع أم أمر رسول الله ﷺ؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله ﷺ فقال: لقد صنعها رسول الله ﷺ.

وفي صحيح الترمذي وسنن النسائي وسنن البيهقي وموطأ مالك وكتاب الأم للشافعي عن محمد بن عبد الله أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس عام حجّ معاوية بن أبي سفيان وهما يذكران التمتع بالعمره إلى الحجّ فقال: الضحاك لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله. فقال سعد بسماقلت يا ابن أخي. قال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب نهى عن ذلك. قال سعد: قد صنعها رسول الله ﷺ وصنعها معه.

وفي الدر المنثور أخرج البخاري ومسلم والنسائي عن أبي موسى، قال: قدمت

على رسول الله ﷺ وهو بالبطحاء فقال ﷺ: أهملت؟ قلت: أهملت بإهلال النبي ﷺ. قال: هل سقت من هدى؟ قلت: لا. قال: طف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل فطفت بالبيت، وبالصفا والمروة ثم أتيت امرأة من قومي فمشطنتني رأسي وغسلت رأسي فكنت أفتي الناس في أماراة أبي بكر و أماراة عمر فأنتي لقاوم بالموسم إذ جئني رجل فقال: إنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في شأن النسك فقلت: أيها الناس من كنا أفتيناه بشيئ فليستد فهذا أمير المؤمنين قادم عليكم فيه فاتموا فلم أقدم قلت: ماذا الذي أحدثت في شأن النسك؟ قال: أن ناخذ بكتاب الله فإن الله قال: و أتموا الحج والعمرة لله، وأن ناخذ بسنة نبينا ﷺ لم يحل حتى نحر الهدى.

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج مسلم عن أبي نضرة، قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها فذكر ذلك لجابر بن عبد الله فقال علي يدي دار الحديث تمتعنا مع رسول الله ﷺ فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسول الله ما شاء مما شاء وإن القرآن نزل منازلها فأتتموا الحج والعمرة كما أمركم الله وأفصلوا حجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم.

وفي مسند أحمد عن أبي موسى أن عمر قال: هي سنة رسول الله ﷺ يعني المتعة ولكنني أخشى أن يعر سوا بهن تحت الأراك ثم يروحوا بهن حججاً.

وفي جمع الجوامع للسيوطي عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب نهي عن المتعة في أشهر الحج وقال: فعلتها مع رسول الله ﷺ وأنا أنهي عنها وذلك أن أحدكم يأتي من أفق من الآفاق شعناً نصباً معتمراً في أشهر الحج وإنما شعنه ونصبه وتلييته في عمرته ثم يقدم فيطوف بالبيت ويحل ويلبس ويتطيب ويقع على أهله إن كانوا معه حتى إذا كان يوم التروية أهل بالحج وخرج إلى منى يلبي بحجة لاشعت فيها ولا نصب ولا تلبية إلا يوماً والحج أفضل من العمرة، لو خلىنا بينهم وبين هذا لعانقوهن تحت الأراك مع أن أهل البيت ليس لهم ضرع ولا زرع وإنما ربيعهم فيمن يطء عليهم.

وفي سنن البيهقي عن مسلم عن أبي نضرة عن جابر، قال: قلت: إن ابن الزبير ينهى عن المتعة وابن عباس يأمر به. قال: علي يدي جرى الحديث، تمتعنا مع رسول

الله ﷻ ومعى أبي بكر فلمّا ولّى عمر خطب الناس فقال : إن رسول الله ﷻ هذا الرسول والقرآن هذا القرآن وإنهما كانتا متعتين على عهد رسول الله ﷻ وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما إحداهما متعة النساء ولا أقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته بالحجارة والأخرى متعة الحج .

وفي سنن النسائي عن ابن عباس قال : سمعت عمر يقول : والله إنى لأنهاكم عن المتعة وإنها لفي كتاب الله ولقد فعلها رسول الله ﷻ ، يعنى العمرة في الحج .

وفي الدر المنثور أخرج مسلم عن عبد الله بن شقيق ، قال : كان عثمان ينهى عن المتعة وكان على يأمر بها فقال عثمان لعلي كلمة فقال علي : لقد علمت أنسا تمتعنا مع رسول الله ﷻ قال : ولكننا كنا خائفين .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج ابن أبي شيبة ومسلم عن أبي ذر كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج مسلم عن أبي ذر قال : لا تصلح المتعتان إلا لنا خاصة يعنى متعة النساء ومتعة الحج .

أقول : والروايات في هذا المعنى كثيرة جداً لكننا اقتصرنا منها على ما دخل في غرضنا وهو البحث التفسيري عن نبيه . فإن هذا النهى ربما يبحث فيه من جهة كون ناهيه محققاً أو معذوراً فيه وعدم كونه كذلك ، وهو بحث كلامي خارج عن غرضنا في هذا الكتاب .

وربما يبحث فيه من جهة اشتغال الروايات على الاستدلال على هذا المعنى بما له تعلق بالكتاب أو السنة فترتبط بدلالة ظاهر الكتاب والسنة ، وهو سنخ بحثنا في هذا الكتاب .

فنقول : أما الاستدلال على النهى عن التمتع بأنه هو الذي يدل عليه قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله الآية وأن التمتع مما كان مختصاً برسول الله ﷻ كما يدل عليه ما في رواية أبي نضرة عن جابر . أن الله كان يحل لرسوله ما شاء مما شاء وأن القرآن قد نزل منازل فأتتموا الحج والعمرة كما أمركم الله ، فقد عرفت : أن قوله تعالى : و

أتموا الحجَّ و العمرة لله الآية لا يدلُّ على أزيد من وجوب إتمام الحجِّ و العمرة بعد فرضهما . و الدليل عليه قوله تعالى : فإن أُحْصِرْتُمْ إلخ ، و أمَّا كون الآية دالَّة على الإتمام بمعنى فصل العمرة من الحجِّ ، و أن عدم الفصل كان أمراً خاصاً برسول الله ﷺ خاصة ، أوبه و بمن معه في تلك الحجَّة (حجَّة الوداع) فدون إثباته خرط القتاد و فيه مع ذلك اعتراف بأن التمتع كان سنة رسول الله ﷺ كما في رواية النسائي عن ابن عباس من قوله : والله إنني لأنهاكم عن المتعة إلى : قوله : و لقد فعلها رسول الله ﷺ .

و أمَّا الاستدلال عليه بأنَّ في النهي أخذاً بالكتاب أو السنة كما في رواية أبي موسى من قوله : أن نأخذ بكتاب الله فإنَّ الله قال : و أتموا الحجَّ و العمرة لله و أن نأخذ بسنة نبيِّنا لم يحلَّ حتى نهر الهدى انتهى . فقد عرفت أن الكتاب يدلُّ على خلافه . و أمَّا أن ترك التمتع سنة النبي ﷺ لكونه لم يحلَّ حتى نهر الهدى ففيه :
أولاً : أنه مناقض لما نصَّ به نفسه على ما يثبته الروايات الأخر التي مرَّ بعضها آنفاً .

و ثانياً : أن الروايات ناصت على أن رسول الله ﷺ صنعها ، و أنه ﷺ أهل بالعمرة و أهل ثانياً بالحجِّ ، و أنه خطب و قال : أبا لله تعلمون أيها الناس . و من عجيب الدعوى في هذا المقام ما ادَّعاه ابن تيمية أن حجَّ رسول الله ﷺ كان حجَّ قرآن و أن المتعة كانت تطلق على حجَّ القرآن !

و ثالثاً : أن مجرد عدم حلق الراس حتى يبلغ الهدى محله ليس إحراماً للحجِّ و لا يثبت به ذلك ، و الآية أيضاً تدلُّ على أن سائق الهدى الذي حكمه عدم الحلق ، إذا لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام فهو متمتع لا محالة .

و رابعاً : هب : أن رسول الله ﷺ أتى بغير التمتع لكنَّه أمر جميع أصحابه و من معه بالتمتع ، و كيف يمكن أن يعدَّ ما شأنه هذا سنته ؟ و هل يمكن أن يتحقق أمر خصَّ به رسول الله نفسه و يأمر أمته بغيره و ينزل به الكتاب ثم يكون بعد سنة متبعة بين الناس ؟

وأما الاستدلال عليه بأن التمتع يوجب هيئة لا يلامم وضع الحاج ويورده مورد الاستلذاذ بإتيان النساء واستعمال الطيب ولبس الفاخر من الثياب كما يدل عليه ما في رواية أحمد عن أبي موسى من قوله : ولكنني أخشى أن يعرفوا بهن تحت الأراك ثم يروحوا بهن حجاً جأ انتهى . وكما في بعض الروايات قد علمت أن النبي ﷺ فعله وأصحابه ولكنني كرهت أن يعرفوا بهن في الأراك ثم يروحوا في الحج تقطر رؤسهم انتهى . ففيه أنه اجتهاد في مقابل النص وقد نص الله ورسوله على الحكم ، والله ورسوله أعلم بأن هذا الحكم يمكن أن يؤدي إلى ما كان يخشاه ويكرهه ؛ ومن أعجب الأمر أن الآية التي تشرع هذا الحكم يأتي في بيانها بعين المعنى الذي أظهر أنه يخشاه ويكرهه فقد قال تعالى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أه . فهل التمتع بالاستيفاء الحظ من المتاع و الالتذاذ بطيبات التكاك واللباس وغيرهما ؛ وهو الذي كان يخشاه ويكرهه !

وأعجب منه : أن الأصحاب قد اعترضوا على الله ورسوله حين نزول الآية ؛ وأمر النبي ﷺ بالتمتع بعين ما جعله سبباً للنهي حين قالوا كما في رواية الدر المنثور عن الحاكم عن جابر قلنا : أيروح أحدنا إلى عرفة وفرجه يقطر منياً انتهى فبلغ ذلك النبي ﷺ فقام خطيباً ورد عليهم قولهم وأمرهم ثانياً بالتمتع كما فرضه عليهم أولاً . وأما الاستدلال عليه بأن التمتع يوجب تعطيل أسواق مكة كما في رواية السيوطي عن سعيد بن المسيب من قوله : مع أن أهل البيت ليس لهم زرع ولا زرع وإنما ربيعهم فيمن يطء عليهم انتهى .

ففيه أيضاً : أنه اجتهاد في مقابل النص . على أن الله سبحانه يرد عليه في نظير المسألة بقوله : « يا أيها الذين آمنوا إن المشركين نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتهم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم » التوبة - ٢٩ . وأما الاستدلال عليه بأن تشريع التمتع لمكان الخوف فلا تمتع في غير حال الخوف كما في رواية الدر المنثور عن مسلم عن عبد الله بن شقيق من قول عثمان لعلي ﷺ ولكننا كنا خائفين انتهى . وقد روي نظيره عن ابن الزبير كما رواه في الدر المنثور . قال

أخرج ابن أبي شيبة وابن جرير وابن المنذر عن ابن الزبير أنه خطب فقال : يا أيها الناس والله ما التمتع بالعمرة إلى الحج كما تصنعون ، إنما التمتع أن يهل الرجل بالحج فيحضره عدو أو مرض أو كسر ، أو يجلسه أمر حتى يذهب أيام الحج فيقدم فيجعلها عمرة فيتمتع تحلة إلى العام المقبل ثم يحج ويهدي هدياً فهذا التمتع بالعمرة إلى الحج الحديث .

ففيه : أن الآية مطلقة تشمل الخائف وغيره فقد عرفت أن الجملة الدالة على تشريع حكم التمتع هي قوله تعالى : ذلك لمن يكن له أهله حاضري المسجد الحرام الآية دون قوله تعالى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج الآية .
على أن جميع الروايات ناصة في أن النبي ﷺ أتى بحجته تمتعاً ، وأنه أهل بإهلين للعمرة والحج .

وأما الاستدلال عليه : بأن التمتع كان مختصاً بأصحاب النبي ﷺ كما في روايتي الدر المنثور عن أبي ذر فإن كان المراد ما ذكر من استدلال عثمان وابن الزبير فقد عرفت جوابه ، وإن كان المراد أنه كان حكماً خاصاً لأصحاب النبي لا يشمل غيرهم . ففيه أنه مدفوع بإطلاق قوله تعالى : ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام الآية .

على أن إنكار بعض أصحاب النبي ﷺ لذلك الحكم وتركهم له كعمر وعثمان وابن الزبير وأبي موسى و معاوية (وروي أن منهم أبا بكر) ينافي ذلك ؛
وأما الاستدلال عليه بالولاية وأنه إنما نهى عنه بحق ولايته الأمر وقد فرض الله طاعة أولي الأمر إذ قال «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم الآية» النساء - ٥٤ . ففيه أن الولاية التي جعلها القرآن لأهلها لا يشمل المورد .

بيان ذلك : أن الآيات قد تكاثرت على وجوب اتباع ما أنزل الله على رسوله كقوله تعالى : «اتبعوا ما نزل إليكم من ربكم» الأعراف - ٢ ، وما بينه رسول الله ﷺ مباشرة هو باذن الله تعالى كما يلوح من قوله تعالى : « ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله » التوبة - ٣٠ وقوله تعالى : « ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر - ٧ . فالمراد

بالإيتاء الأمر بقربية مقابلته بقوله : وما نهيكم عنه اه فيجب إطاعة الله ورسوله بامثال الأوامر وانتهاء النواهي ، وكذلك الحكم والقضاء كما قال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » المائدة - ٤٨ ، وفي موضع آخر « فأولئك هم الفاسقون » المائدة - ٥٠ ، وفي موضع آخر « فأولئك هم الكافرون » المائدة - ٤٧ ، وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » الأحزاب - ٣٦ ، وقال : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » القصص - ٦٨ فإن المراد بالاختيار هو القضاء والتشريع أو ما يعم ذلك وقد نص القرآن على أنه كتاب غير منسوخ وأن الأحكام باقية على ما هي عليها إلى يوم القيمة . قال تعالى : « وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » فصّات - ٤٢ . فالآية المطلقة تشتمل نسخ الحكم فمأشراً الله ورسوله أو قضى به الله ورسوله يجب اتباعه على الأمة ، أو ولي الأمر من دونهم .

ومن هنا يظهر : أن قوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) إنما يجعل لأولي الأمر حق الطاعة في غير الأحكام فهم ومن دونهم من الأمة سواء في أنه يجب عليهم التحفظ لأحكام الله ورسوله بل هو عليهم أوجب ، فالذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنما هو ما يأمر به وينهى عنه فيما يرون صلاح الأمة فيه : من فعل أو ترك مع حفظ حكم الله في الواقعة .

فكما أن الواحد من الناس له أن يتغذى يوم كذا أو لا يتغذى مع جواز الأكل له من مال نفسه ، وله أن يبيع ويشترى يوم كذا أو يمسك عنه مع كون البيع حلالاً ، وله أن يترافع إلى الحاكم إذا نازعه أحد في ملكه ، وله أن يعرض عن الدفاع مع جواز الترافع . كل ذلك إذا رأى صلاح نفسه في ذلك مع بقاء الأحكام على حالها ، وليس له أن يشرب الخمر ، ولا له أن يأخذ الربا ، ولا له أن يفصب مال غيره با بطل ملكه وإن رأى صلاح نفسه في ذلك لأن ذلك كله يزاحم حكم الله تعالى . هذا كله في التصرف الشخصي . كذلك ولي الأمر له أن يتصرف في الأمور العامة على طبق المصالح الكلية مع حفظ الأحكام الإلهية على ما هي عليها ، فيدافع عن نفور الإسلام حيناً ، ويمسك عن ذلك حيناً ،

على حسب ما يشخصه من المصالح العامة ، أو يأمر بالتعطيل العمومي أو الإنفاق العمومي يوماً إلى غير ذلك بحسب ما يراه من المصلحة ،

وبالجملة كل ما للواحد من المسلمين أن يتصرف فيه بحسب صلاح شخصه مع التحفظ على حكم الله سبحانه في الواقعة فلوالهي الأمر من قبل رسول الله ﷺ أن يتصرف فيه بحسب المصالح العامّة العائد إلى حال المسلمين مع التحفظ بحكم الله سبحانه في الواقعة .

ولو جاز لولي الأمر أن يتصرف في الحكم التشريعي تكليفاً أو ضعاً بحسب ما يراه من صلاح الوقت لم يتم حكم على ساق ، ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيمة معنى البتة ، فما الفرق بين أن يقول قائل : إن حكم التمتع من طيبات الحياة لا يلزم هيئة النسك والعبادة من الناسك فيلزم تركه ، وبين أن يقول القائل : إن إباحت الاسترقاق لا يناسب وضع الدنيا الحاضرة القاضية بالحرية العامة فيلزم إهمالها ، أو أن إجراء الحدود مما لا تهضمه الإنسانيّة الراقية اليوم ، والقوانين الجارية في العالم اليوم لا تقبله فيجب تعطيله ؟!

وقد يفهم هذا المعنى من بعض الروايات في الباب كما في الدر المنثور : أخرج إسحق بن راعويه في مسنده ، وأحمد عن الحسن : أن عمر بن خطاب هم أن ينهى عن متعة الحج فقام إليه أبي بن كعب فقال : ليس ذلك لك قد نزل بها كتاب الله واعتمرنا مع رسول الله ﷺ فنزل عمر .



وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ
وَهُوَ الدُّالُّ الْخِصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (٢٠٥) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ
فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلِبِئْسَ الْمِهَادُ (٢٠٦) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ
اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (٢٠٧) .

﴿ بيان ﴾

تتضمن الآيات على تقسيم آخر للناس من حيث تنايح صفاتهم كما أن الآيات السابقة
أعني قوله تعالى : فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا إلخ تتضمن على تقسيم لهم غير
أن تلك الآيات تقسمهم من حيث طلب الدنيا والآخرة ، وهذه الآيات تقسمهم من حيث
النفاق والخلوص في الإيمان فمناسبة الآيات مع آيات حج التمتع ظاهرة .

قوله تعالى : ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا إلخ ، أعجبه الشيء
أي راقه وسره ، وقوله : في الحياة الدنيا متعلق بقوله : يعجبك أي إن الإعجاب في
الدنيا من جهة أن هذه الحياة نوع حياة لا تحكم إلا على الظاهر ، وأما الباطن والسريرة
فتحت الستر و وراء الحجاب ، لا يشاهده الإنسان وهو متعلق الحياة بالدنيا إلا أن
يستكشف شيئاً من أمر الباطن من طريق الآثار ، ويناسبه ما يتلوه : من قوله تعالى : ويشهد
الله على ما في قلبه . والمعنى إنه يتكلم بما يعجبك كلامه ، من ما يشير به إلى رعاية
جانب الحق ، والعناية بصالح الخلق ، وتقدم الدين والأمة وهو أشد الخصماء للحق
خصومة . وقوله : ألداه أفل التفضيل من لدود إذا اشتد خصومة . والخصام جمع
خصم كصعب وصعب وكعب وكعب ، وقيل : الخصام مصدر ، ومعنى ألد الخصام أشد
خصومة .

قوله تعالى : وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها إلخ ، التولّى هو تملك الولاية والسلطان ، ويؤيده قوله تعالى في الآية التالية : أخذته العزّة بالإثم اه الدالّ على أنّ له عزّة مكتسبة بالإثم الذي يأثم به قلبه الغير الموافق للسانه ، والسعى هو العمل والإسراع في المشى ، فالمعنى وإذا تمكّن هذا المنافق الشديد الخصومة من العمل وأوتي سلطاناً وتولّى أمر الناس سعى في الأرض ليفسد فيها . ويمكن أن يكون التولّى بمعنى الإعراض عن المخاطبة والمواجهة ، أى إذا خرج من عندك كانت غيبته مخالفة لحضوره ، وتبدّل ما كان يظهره من طلب الصّلاح والخير إلى السعى في الأرض لأجل الفساد والافساد .

قوله تعالى : وبهاك الحرث والنسل اه ظاهره أنّه بيان لقوله تعالى : ليفسد فيها أى يفسد فيها بإهلاك الحرث والنسل . ولما كان قوام النوع الإنساني من حيث الحيوة والبقاء بالتغذية والتوليد فهما الركنان القويمان التّذان لا غناء عنهما للنوع في حال : أمّا التوليد فظاهر ، وأمّا التغذية فإنّما يركن الإنسان فيه إلى الحيوان والنبات ، والحيوان يركن إلى النبات ، فالنبات هو الأصل ويستحفظ بالحرث وهو تربية النبات ، فذلك علّق الفساد على الحرث والنسل فالمعنى أنّه يفسد في الأرض بإفناء الإنسان وأبادة هذا النوع بإهلاك الحرث والنسل .

قوله تعالى : والله لا يحب الفساد اه ، المراد بالفساد ليس ما هو فساد في الكون والوجود (الفساد التكويني) فإنّ النشأة نشأة الكون والفساد ، وعالم التنازع في البقاء ، ولا كون إلا بفساد ، ولاحياة إلا بموت . وهما متعاقبان في هذا الوجود الطبيعيّ في النشأة الطبيعيّة ، وحاشا أن يبغض الله سبحانه ما هو مقدّره وقاضيه .

وإنّما هو الفساد المتعلّق بالتشريع فإنّ الله إنّما شرّع ما شرّعه من الدين ليصلح به أعمال عباده فيصلح أخلاقهم وملكات نفوسهم فيعتدل بذلك حال الإنسانية والجامعة البشريّة ، وعند ذلك تسعد حيوتهم في الدنّيا وحيوتهم في الآخرة على ماسيجي ، بيانه في قوله تعالى : كان النّاس أمة واحدة .

فهذا الذي يخالف ظاهر قوله باطن قلبه إذاسعى في الأرض بالفساد فإنّما يفسد

بما ظاهره الإصلاح بتعريف الكلمة عن موضعها، وتغيير حكم الله عمّا هو عليه، والتصرف في التعاليم الدينية، بما يؤدي إلى فساد الأخلاق واختلاف الكلمة، وفي ذلك موت الدين، وفناء الإنسانية، وفساد الدنيا. وقد صدق هذه الآيات ما جرى عليه التاريخ من ولاية رجال وركوبهم أكتاف هذه الأمة الإسلامية، وتصرفهم في أمر الدين والدنيا بما لم يستعقب للدين إلا وبالاً، وللمسلمين إلا انحطاطاً، وللأمة إلا اختلافاً، فلم يلبث الدين حتى صار لعبة لكل لاعب، ولا الإنسانية إلا خطفة لكل خاطف. فنتيجة هذا السعي فساد الأرض، وذلك بهلاك الدين أولاً، وهلاك الإنسانية ثانياً. ولهذا فسّر قوله ويهلك الحرث والنسل في بعض الروايات بهلاك الدين والإنسانية كما سيأتي إنشاء الله.

قوله تعالى: وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم وبئس المهاداة، العزة معرفة، والمهاد الوطاء. والظاهر أن قوله: بالإثم متعلق بالعزة، والمعنى أنه إذا أمر بتقوى الله أخذته العزة الظاهرة التي اكتسبها بالإثم والنفاق المستبطن في نفسه، وذلك أن العزة المطلقة إنما هي من الله سبحانه كما قال تعالى: «تعز من تشاء وتذل من تشاء» آل عمران - ٢٦ وقال تعالى: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» المنافقين - ٨ وقال تعالى: «أبیتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً» النساء - ١٣٨.

وحاشا أن ينسب تعالى شيئاً إلى نفسه ويختصه بإعطائه ثم يستعقب إنمأً وشرراً فهذه العزة إنما هي عزة يحسبها الجاهل بحقيقة الأمر عزة بحسب ظاهر الحيوية الدنيا لا عزة حقيقية أعطها الله سبحانه لصاحبها.

ومن هنا يظهر أن قوله: بالإثم ليس متعلقاً بقوله: أخذته اه بأن يكون الباء للتعدية. والمعنى حملته العزة على الإثم ورد الأمر بالتقوى، وتجييه الأمر بما يسوئه من القول، أو يكون الباء للسببية، والمعنى ظهرت فيه العزة والمناعة بسبب الإثم الذي اكتسبه، وذلك أن إطلاق العزة على هذه الحالة النفسانية وتسميته بالعزة يستلزم إضمارها والتصديق منه تعالى بأنها عزة حقيقية وليست بها، بخلاف ما لوسميت عزة بالإثم. وأما قوله تعالى: «بل الذين كفروا في عزة وشقاق كم أهلكنهم من قبلهم من قرن

فنادوا ولات حين مناص « ص-٢ فليس من قبيل التسمية والإمضاء لكون العزّة نكرة مع تعقيب الآية بقوله : كم أهلكتنا من قبلهم إنيخ فهي هناك عزّة صوريّة غير باقية ولا أصيلة .

قوله تعالى : ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله إنيخ ، مقابلته مع قوله تعالى : ومن الناس من يعجبك قوله إنيخ يفيد أنّ الوصف مقابل الوصف أي كما أنّ المراد من قوله : ومن الناس من يعجبك ايه بيان أنّ هناك رجلاً معتزاً بأثمه معجباً بنفسه متظاهراً بالإصلاح مضمراً للنفاق لا يعود منه إلى حال الدين والإنيسانية إلا الفساد والهلاك كذلك المراد من قوله : ومن الناس من يشري نفسه إنيخ بيان أنّ هناك رجلاً آخر باع نفسه من الله سبحانه لا يريد إلا ما أَرادَه اللهُ تعالى لا هوى له في نفسه ولا اعتزاز له إلا بربه ولا ابتغاء له إلا لمرضات الله تعالى ، فيصلح به أمر السدين والدنيا ، ويحيى به الحق ، ويطيب به عيش الإنيسانية ، ويدرب به ضرع الإسلام ، وبذلك يظهر ارتباط الذيل بالصدر أعني قوله تعالى : والله رؤف بالعباد اه بما قبله ، فإن وجود إنسان هذه صفته من رافة الله سبحانه بعباده إذ لولا رجال هذه صفاتهم بين الناس في مقابل رجال آخرين صفتهم ما ذكر من النفاق والإفساد لانهدمت أركان الدين ، ولم تستقر من بناء الإصلاح والرشاد لبنة على لبنة ، لكن الله سبحانه لا يزال يزهق ذاك الباطل بهذا الحق ويتدارك إفساد أعدائه بإصلاح أوليائه كما قال تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » البقرة - ٢٥١ وقال تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » الحج - ٤٠ وقال تعالى : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » الأنعام - ٨٩ فالفساد الطاري على الدين والدنيا من قبل عدّة ممن لا هوى له إلا في نفسه لا يمكن سدّ ثلمته إلا بالصّلاح الفائض من قبل آخرين ممن باع نفسه من الله سبحانه ، ولا هوى له إلا في ربه ، وإصلاح الأرض ومن عليها ، وقد ذكر هذه المعاملة الرأية عند الله بقوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم السندي بايعتم به » التوبة - ١١٢ إلى غير ذلك من الآيات .

﴿بحث روائي﴾

في الدر المنثور عن السدي في قوله تعالى : ومن الناس من يعجبك الآية ، أنها نزلت في الأخنس بن شريق الشقفي حليف لبني زهرة ، أقبل إلى النبي ﷺ المدينة وقال : جئت أريد الإسلام ويعلم الله أنني لصادق فأعجب النبي ﷺ ذلك منه فذلك قوله تعالى : ويشهد الله على ما في قلبه ثم خرج من عند النبي ﷺ فمر بزرع لقوم من المسلمين وسحر فأحرق الزرع وعقر الحمر فأنزل الله وإذا تولي سعى في الأرض الآية . وفي المجمع عن ابن عباس نزلت الآيات الثلث في المرابي لأنه يظهر خلاف ما يبطن ، قال : وهو المرابي عن الصادق عليه السلام .

أقول : ولكنه غير منطبق على ظاهر الآيات . وفي بعض الروايات عن أممة أهل البيت أنها من الآيات النازلة في أعدائهم .

وفي المجمع عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ويهلك الحرث والنسل : أن المراد بالحرث هيهنا الدين والنسل الإنسان .

أقول : وقدمت بيانه . وقدروي : أن المراد بالحرث الذرية والزرع . والأمر في التطبيق سهل .

وفي أمالي الشيخ عن علي بن الحسين عليه السلام في قوله تعالى : ومن الناس من يشري نفسه الآية ، قال : نزلت في علي عليه السلام حين بات على فراش رسول الله ﷺ .

أقول : وقد تكاثرت الروايات من طرق الفريقين أنها نزلت في شأن ليلة الفراش . ورواه في تفسير البرهان بخمس طرق عن الشعبي وغيره .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن صهيب ، قال : لما اردت الهجرة من مكة إلى النبي ﷺ قالت لي قريش يا صهيب قدمت إلينا ولا مال لك وتخرج أنت ومالك ، والله لا يكون ذلك أبداً . فقلت لهم : أرايتم إن دفعت لكم مالي تخلون عني ؟ قالوا : نعم فدفعت إليهم مالي فخلوا عني فخرجت حتى قدمت المدينة فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال : ربح البيع صهيب مرتين .

اقول: ورواه بطرق أخرى في بعضها ونزلت: ومن الناس من يشري نفسه الآية .
 وفي بعضها نزلت في صهيب و ابي ذرّ بشراءهما أنفسهما بأموالهما وقد مرّ أنّ الآية
 لاتلائم كون المراد بالشراء الاشتراء .

وفي المجمع عن عليّ: عليه السلام أنّ المراد بالآية الرجل يقتل عليّ الأمر بالمعروف
 والنهي عن المنكر

اقول: وهو بيان لعموم الآية ولا ينافي كون النزول لشأن خاصّ :





يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ
 إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٠٨) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
 عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٠٩) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ
 وَقَضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تَرْجِعُ الْأُمُورُ (٢١٠) .

﴿بيان﴾

هذه الآيات وهي قوله : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى قَوْلِهِ : أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ
 الْآيَةُ سَبْعُ آيَاتٍ كَامِلَةٌ تَبَيَّنَ طَرِيقَ التَّحَفُّظِ عَلَى الْوَحْدَةِ الدِّينِيَّةِ فِي الْجَامِعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ
 وَهُوَ الدُّخُولُ فِي السَّلَامِ وَالْقَصْرُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ اللَّهُ مِنَ الْقَوْلِ وَمَا أَرَاهُ مِنْ طَرِيقِ الْعَمَلِ ،
 وَأَنَّهُ لَمْ يَنْفَصِّمْ وَحِدَةَ الدِّينِ ، وَلَا ارْتَحَلَتْ سَعَادَةُ الدَّارَيْنِ ، وَلَا حَلَّتْ الْهَلَكَةُ دَارِ قَوْمٍ
 إِلَّا بِالْخُرُوجِ عَنِ السَّلَامِ ، وَالتَّصَرُّفِ فِي آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى بِتَغْيِيرِهَا وَوَضْعِهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا ،
 شَوْهَدَ ذَلِكَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ الْغَابِرَةِ وَسَيَجْرِي نَظِيرُهَا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ
 لَكِنَّ اللَّهَ يَعْدهمُ بِالنَّصْرِ : أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ .

قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ، السَّلَامُ وَالْإِسْلَامُ وَ
 التَّسْلِيمُ وَاحِدَةٌ وَكَافَّةٌ كَلِمَةٌ تَأْكِيدٌ بِمَعْنَى جَمِيعاً ، وَلَمَّا كَانَ الْخُطَابُ لِلْمُؤْمِنِينَ - وَقَدْ أَمْرُوا
 بِالْدُخُولِ فِي السَّلَامِ كَافَّةً - فَهُوَ أَمْرٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوعِ وَبِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ ، فَيَجِبُ
 ذَلِكَ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَيَجِبُ عَلَى الْجَمِيعِ أَيْضاً أَنْ لَا يَخْتَلِفُوا فِي ذَلِكَ وَيَسْلَمُوا الْأَمْرَ لِلَّهِ
 وَلِرَسُولِهِ ﷺ ، وَأَيْضاً الْخُطَابُ لِلْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةٌ فَالسَّلَامُ الْمَدْعُوُّ إِلَيْهِ هُوَ التَّسْلِيمُ لِلَّهِ
 سُبْحَانَهُ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِهِ فَيَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَسْلَمُوا الْأَمْرَ إِلَيْهِ ، وَلَا يَدْعُوا لِنَفْسِهِمْ
 صِلَاحاً بِاسْتِبْدَادِ مِنَ الرَّأْيِ ، وَلَا يَضَعُوا لِنَفْسِهِمْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ طَرِيقاً يَسْلُكُونَهُ مِنْ
 دُونِ أَنْ يَبَيِّنَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، فَمَا هَلَكَ قَوْمٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْهَوَى وَالتَّقْوَلِ بِغَيْرِ الْعِلْمِ ، وَلَمْ
 يَسْلُبْ حَقَّ الْحَيَاةِ وَسَعَادَةِ الْجَدِّ عَنْ قَوْمٍ إِلَّا عَنْ اخْتِلَافٍ .

ومن هنا ظهر: أن المراد من اتباع خطوات الشيطان ليس اتباعه في جميع ما يدعو إليه من الباطل بل اتباعه فيما يدعو إليه من أمر الدين بأن يزين شيئاً من طرق الباطل بزينة الحق و يسمي ما ليس من الدين باسم الدين فيأخذ به الإنسان من غير علم ، وعلامة ذلك عدم ذكر الله ورسوله إيماء في ضمن التعاليم الدينية .

وخصوصيات سياق الكلام وقيوده تدلّ على ذلك أيضاً : فإنّ الخطوات إنّما تكون في طريق مسلوك ، وإذا كان سالكه هو المؤمن - وطريقه إنّما هو طريق الإيمان - فهو طريق شيطانيّ في الإيمان ، وإذا كان الواجب على المؤمن هو الدخول في السلم فالطريق السدي يسلكه من غير سلم من خطوات الشيطان ، واتباعه اتباع خطوات الشيطان .

فالأية نظيرة قوله تعالى : « يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنّهُ لكم عدوّ مبين إنّما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » البقرة - ١٦٨ ، وقدم الكلام في الآية ، وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنّه يأمر بالفحشاء والمنكر وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » النور - ٢١ وقوله تعالى : « كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنّهُ لكم عدوّ مبين » الأنعام - ١٤٢ . والفرق بين هذه الآية وبين تلك أنّ الدعوة في هذه موجّهة إلى الجماعة لكان قوله تعالى : كافّة بخلاف تلك الآيات فهي عامّة . فهذه الآية في معنى قوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا » آل عمران - ١٠٣ وقوله تعالى : « وأنّ هذا صراطيّ مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله » الأنعام - ١٥٣ . ويستفاد من الآية أنّ الإسلام متكفّل لجميع ما يحتاج إليه الناس من الأحكام و المعارف التي فيه صلاح الناس .

قوله تعالى : فإن زلتم من بعدها جاتكم البيّنات ، الزلّة هي العثرة . والمعنى فإن لم تدخلوا في السلم كافّة وزلتم - والزلّة هي اتباع خطوات الشيطان - فاعلموا أنّ الله عزيز غير مغلوب في أمره ، حكيم لا يتعدى عمّا يقتضيه حكمته من القضاء في شأنكم

فيقضي فيكم ما تقتضيه حكمته ، و يجريه فيكم من غير أن يمنع عنه مانع .
قوله تعالى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام الخ ، الظلل جمع ظلّة وهي ما يستظلّ به ، و ظاهر الآية أن الملائكة عطف على لفظ الجلالة ، وفي الآية التفات من الخطاب إلى الغيبة و تبديل خطابهم بخطاب رسول الله ﷺ بالإعراض عن مخاطبتهم بأن هؤلاء حالهم حال من ينتظر ما أوعدهم به من القضاء على طبق ما يختارونه من اتباع خطوات الشيطان والاختلاف والتمزق ، و ذلك بأن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة ، ويقضى الأمر من حيث لا يشعرون ، أو بحيث لا يعي بهم و بما يقعون فيه من الهلاك ، و إلى الله ترجع الأمور ، فلا مفرّ من حكمه و قضاؤه ، فالسياق يقتضي أن يكون قوله : هل ينظرون اه هو الوعيد السنيّ أوعدهم به في قوله تعالى في الآية السابقة : فاعلموا أن الله عزيز حكيم .

ثم إن من الصّوريّ الثابت بالضرورة من الكتاب و السنّة أن الله سبحانه لا يوصف بصفة الأجسام ، ولا ينعت بنوعات الممكنات ممّا يقضي بالحدوث ، و يلازم الفقر والحاجة والنقص ، فقد قال تعالى : « ليس كمثله شيء » الشورى - ١١ وقال تعالى : « والله هو الغني » الفاطر - ١٥ وقال تعالى : « الله خالق كل شيء » الزمر - ٦٢ إلى غير ذلك من الآيات ، وهي آيات محكمة ترجع إليها تشابهات القرآن ، فما ورد من الآيات و ظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها ، ويفهم منها معنى من المعاني لا ينافي صفاته العليا وأسمائه الحسنى تبارك و تعالى ، فالآيات المشتملة على نسبة المجرى ، أو الإتيان إليه تعالى كقوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » الفجر - ٢٢ وقوله تعالى : « فأتتهم الله من حيث لم يحتسبوا » الحشر - ٢ وقوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » النحل - ٢٦ كل ذلك يراد فيها معنى يلازم ساحة قدسه تقدّست أسمائه كالأحاطة ونحوها ولو مجازاً ، وعليهذا فالمراد بالإتيان في قوله تعالى : أن يأتيهم الله الإحاطة بهم للقضاء في حقهم .

على أننا نجد سبحانه في موارد من كلامه إذا سلب نسبة من النسب و فعلاً من الأفعال عن استقلال الأسباب و وساطة الأوساط فربما نسبها إلى نفسه و ربّما

نسبها إلى أمره كقوله تعالى : «الله يتوفى الأنفس» الزمر - ٤٢ وقوله تعالى : «يتوفىكم ملك الموت» لقمان - ١١ وقوله تعالى : «توفىته رسلنا» الأنعام - ٦١ فنسب التوفى تارة إلى نفسه ، وتارة إلى الملائكة ثم قال تعالى : «في أمر الملائكة : «بأمره يعملون» الأنبياء - ٢٧ وكذلك قوله تعالى : «إن ربك يقضي بينهم» يونس - ٩٣ وقوله تعالى : «فإذا جاء أمر الله قضي بينهم» المؤمن - ٧٨ وكما في هذه الآية : أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام الآية وقوله تعالى : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك» النحل - ٣٣ ،

وهذا يوجب صحة تقدير الأمر في موارد تشتمل على نسبة أمور إليه لانتظام كبرياء ذاته تعالى نظير : جاء ربك ، ويأتيهم الله . فالتقدير جاء أمر ربك ويأتيهم أمر الله . فهذا هو الذي يوجب البحث الساذج في معنى هذه النسب على ما يراه جمهور المفسرين لكن التدبر في كلامه تعالى يعطي لهذه النسب معنى أرق والطف من ذلك . وذلك أن أمثال قوله تعالى : «والله هو الغني» الفاطر - ١٥ وقوله تعالى : «العزیز الوهاب» ص - ٩ وقوله تعالى «أعطى كلشيء خلقه ثم هدى» طه - ٥٠ تفيد أنه تعالى واحد لما يعطيه من الخلقه وشؤونها وأطوارها ، مليء بما يهبه ويوجد به وإن كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادة وأحكامها الجسمانية يصعب عليها تصور كيفية اتصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات ونسبته إليه تعالى ، لكن هذه المعاني إذا جرّدت عن قيود المادة وأوصاف الحدثن لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور ، فالنقص والحاجة هو الملاك في سلب معنى من المعاني عنه تعالى ، فإذا لم يصاحب المعنى نقصاً وحاجة لتجريده عنه صح إسناده إليه تعالى بل وجب ذلك لأن كل ما يقع عليه اسم شئ فهو منه تعالى بوجه على ما يليق بكبريائه وعظمته . فالملجى ، والإتيان السذي هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه وبين جسم آخر بالحركة واقترابه منه إذا جرّدت عن خصوصية المادة كان هو حصول القرب ، وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات ، وحينئذ صح إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز : فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم ، و

هذه من الحقايق القرآنيّة التي لم يوفق الأبحاث البرهانيّة لنيلها إلا بعد إمعان في السير ، وركوبها كل سهل ووعر ، وإثبات التشكيك في العميقة الوجودية الأصيلة . وكيف كان فهذه الآية تتضمن الوعيد السذي ينبئ ، عنه قوله سبحانه في الآية السابقة : إن الله عزيز حكيم اه . ومن الممكن أن يكون وعيداً بما سيستقبل القوم في الآخرة يوم القيمة كما هو ظاهر قوله تعالى في نظير الآية : «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك» النحل - ٣٣ . ومن الممكن أن يكون وعيداً بأمر متوقع الحصول في الدنيا كما يظهر بالرجوع إلى ما في سورة يونس بعد قوله تعالى : «ولكل أمة رسول» يونس - ٥٧ وما في سورة الروم بعد قوله تعالى : «واقم وجهك للدين حنيفاً» الروم - ٣٠ وما في سورة الأنبياء وغيرها على أن الآخرة آجلة هذه العاجلة ، وظهور تام لما في هذه الدنيا ، و من الممكن أيضاً أن يكون وعيداً بما سيقع في الدنيا والآخرة معاً ، وكيف كان فقوله في ظلل من الغمام اه يشتمل من المعنى على ما يناسب مورده .

قوله تعالى : وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور اه ، السكوت عن ذكر فاعل القضاء وهو الله سبحانه كما يدل عليه قوله : وإلى الله ترجع الأمور اه لإظهار الكبرياء على ما يفعله الأعظم في الإخبار عن وقوع أحكامهم و صدور أوامرهم وهو كثير في القرآن .

﴿بحث روائي﴾

قد تقدّم في قوله تعالى : يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً الآية عدة روايات تؤيد ما ذكرناه من معنى أتباع خطوات الشيطان فارجع . وفي بعض الروايات أن السلم هو الولاية وهو من الجرى على ما مرّ مراراً في نظائره . وفي التوحيد والمعاني عن الرضا عليه السلام في قوله تعالى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ، وهكذا نزلت . و عن قول الله عزّ وجلّ : وجاء ربك والملك صفاً صفاً ، قال : إن الله عزّ وجلّ لا يوصف بالمجى ، والذّهاب ، تعالى عن الانتقال وإنما يعني به وجاء أمر ربك والملك صفاً صفاً .

اقول : قوله ﷺ يقول هل ينظرون اه معناه يريد هل ينظرون فهو تفسير للآية وليس من قبيل القراءة .

والمعنى الذي ذكره هو بعينه ما قرّبناه من كون المراد بإتيانه تعالى إتيان أمره فإن الملائكة إنما تعمل ما تعمل وتنزل حين تنزل بالأمر . قال تعالى : « بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » الأنبياء - ٢٧ وقال تعالى : « ينزل الملائكة بالروح من أمره » النحل - ٢ .

وهي هنا معنى آخر احتمله بعضهم وهو أن يكون الاستفهام الإنكاري في قوله : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله الإنزال إنكار مجموع الجملة للإلزام إنكار المدخول فقط ، والمعنى أن هؤلاء لا ينتظرون إلا أمراً محالاً وهو : أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام كما يأتي الجسم إلى الجسم ، ويأتي معه الملائكة في أمرهم وينهاهم وهو محال ، فهو كناية عن استحالة تقويمهم بهذه المواعظ والتنبيهات . وفيه : أنه لا يلائم مأمراً : أن الآيات ذات سياق واحد ولازمه أن يكون الكلام متوجّهاً إلى حال المؤمنين ، والمؤمنون لا يلائم حالهم مثل هذا البيان . على أن الكلام لو كان مسوقاً لإفادة ذلك لم يخل من الرد عليهم كما هود أب القرآن في أمثال ذلك كقوله تعالى : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أن نزل علينا الملائكة أن نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً » الفرقان - ٢١ . وقوله تعالى : « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه » الأنبياء - ٢٦ .

على أنه لم يكن حينئذ وجه لقوله تعالى : في ظلل من الغمام ، ولانكته ظاهرة لبقية الكلام وهو ظاهر .

﴿ بحث روائى آخر ﴾

إعلم أنه ورد عن أئمة أهل البيت تفسير الآية بيوم القيمة كما في تفسير العياشي عن الباقر ﷺ ، وتفسيرها بالرجعة كما رواه الصدوق عن الصادق ﷺ ، وتفسيرها بظهور المهدي ﷺ كما رواه العياشي في تفسيره عن الباقر ﷺ بطريقتين . ونظائره كثيرة فإذا تصفّحت وجدت شيئاً كثيراً من الآيات ورد تفسيرها عن

أئمة أهل البيت تارة بالقيمة وأخرى بالرجعة وثالثة بالظهور، وليس ذلك إلا لوحدة وسنخية بين هذه الملغاني، والناس لما لم يبحثوا عن حقيقة يوم القيمة ولم يستفرغوا الوسع في الكشف عما يعطيه القرآن من هوية هذا اليوم العظيم تفرقوا في أمر هذه الروايات، فمنهم من طرح هذه الروايات، وهي مات وربما زادت على خمسمائة رواية في أبواب متفرقة، ومنهم من أولها على ظهورها وصراحتها، ومنهم - وهم أمثل طريقة - من نقلها ويقف عليها من غير بحث.

وغير الشيعة وهم عامة المسلمين وإن أذعنوا بظهور المهدي ورووه بطرق متواترة عن النبي ﷺ لكنهم أنكروا الرجعة وعدوا القول بها من مختصات الشيعة، وربما لحق بهم في هذه الأعصار بعض المنتسبين إلى الشيعة، وعد ذلك من الدس الذي عمله اليهود وبعض المتظاهرين بالإسلام كعبدالله سبا وأصحابه، وبعضهم رام إبطال الرجعة بمازعمه من الدليل العقلي فقال: ما حاصله: «إن الموت بحسب العناية الإلهية لا يطرء على حي يستكمل كمال الحياة ويخرج من القوة إلى الفعل في كل ماله من الكمال فرجوعه إلى الدنيا بعد موته رجوع إلى القوة وهو بالفعل، هذا محال إلا أن يخبر به مخبر صادق وهو الله سبحانه أو خليفة من خلفائه كما أخبر به في قصص موسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم، ولم يرد منه تعالى ولا منهم في أمر الرجعة شيء. وما يتمسك به المثبتون غير تام. ثم أخذني تصغير الروايات فلم يدع منها صحيحة ولا سقيمة» هذا.

ولم يدر هذا المسكين أن دليله هذا لو تمّ دليلاً عقلياً أبطل صدره ذيله فما كان محالاً ذاتياً لم يقبل استثناءً ولم ينقلب بإخبار المخبر الصادق ممكناً، وأن المخبر بوقوع المحال لا يكون صادقاً ولو فرض صدقه في إخباره أوجب ذلك اضطراراً تأويل كلامه إلى ما يكون ممكناً كما لو أخبر بأن الواحد ليس نصف الإثنين، وأن كل صادق فهو بعينه كاذب.

وما ذكره من امتناع عود ما خرج من القوة إلى الفعل إلى القوة ثانياً حق لكن الصغرى ممنوعة فإنه إنما يلزم المحال المذكور في إحياء الموتى ورجوعهم إلى الدنيا

بعد الخروج عنها إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعي الذي افترضوه، وهو أن تفارق النفس البدن بعد خروجها من القوة إلى الفعل خروجا تاما ثم مفارقتها البدن بطباعها. وأما الموت الاخرامي الذي يكون بقسر قاسر كقتل أو مرض فلا يستلزم الرجوع إلى الدنيا بعده محذورا، فإن من الجائز أن يستعد الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حيوته الدنيوية الأولى فيموت، ثم يحيى لحياسة الكمال المعد له في الزمان الثاني، أو يستعد لكمال مشروط بتخلل حيوة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط، فيجوز على أحد الفرضين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور اما حال وتمام الكلام مو كقول إلى غير هذا المقام.

وأما ما ناقشه في كل واحد من الروايات ففيه: أن الروايات متواترة معنى عن أمة أهل البيت، حتى عد القول بالرجعة عند المخالفين من مختصات الشيعة وأثبتهم من لدن الصدر الأول. والتواتر لا يبطل بقبول آحاد الروايات للخدشة والمناقشة. على أن عدة من الآيات النازلة فيها، والروايات الواردة فيها تامة الدلالة قابلة الاعتماد. وسيجيء التعرض لها في الموارد المناسبة لها كقوله تعالى: «يوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا... النمل ٨٣ - وغيره من الآيات.

على أن الآيات بنحو الإجمال دلالة عليها كقوله تعالى: «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين من قبلكم» البقرة- ٢١٤. ومن الحوادث الواقعة قبلنا ما وقع من إحياء الأموات كما قصه القرآن من قصص إبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأرميا وغيرهم، وقد قال رسول الله فيما رواه الفريقان: «والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم حذوا النعل بالنعل والقذء بالقذء حتى لا تخطؤن طريقهم ولا يخطئكم سنن بني إسرائيل».

على أن هذه القضايا التي أخبرنا بها أمة أهل البيت من الملاحم المتعلقة بآخر الزمان، وقد أثبتتها النقلة والرواة في كتب محفوظة النسخ عندنا سابقة تأليفاً وكتابة على الوقوع بقرون وأزمنة طويلة نشاهد كل يوم صدق شطر منها من غير زيادة وتقصية فلنحقق صحة جميعها وصدق جميع مضامينها.

ولنرجع إلى بدء الكلام الذي كتبنا فيه وهو ورود تفسير آية واحدة يوم القيمة تارة، وبالرجعة أو الظهور تارة أخرى. فنقول: الذي يتحصّل من كلامه تعالى فيما ذكره تعالى من أوصاف يوم القيمة ونعوته أنّه يوم لا يحجب فيه سبب من الأسباب ولا شاغل من الشواغل عنه سبحانه فيفنى فيه جميع الأوهام ويظهر فيه آياته كمال الظهور وهذا يوم لا يبطل وجوده و تحقّقه تحقّق هذا النشأة الجسمانيّة و وجودها فلا شيء يدلّ على ذلك من كتاب وسنة بل الأمر على خلاف ذلك غير أن الظاهر من الكتاب والسنة أنّ البشر أعني هذا النسل الذي أنجاه الله سبحانه إلى آدم وزوجته سينقرض عن الدنيا قبل طلوع هذا اليوم لهم .

ولا مزاحمة بين النشأتين أعني نشأة الدنيا ونشأة البعث، حتى يدفع بعضها بعضاً، كما أنّ النشأة البرزخيّة وهي ثابتة الآن للأموات منّا لا تدفع الدنيا، ولا الدنيا تدفعها. قال تعالى: «تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فزيّن لهم الشيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم ولهم عذاب أليم» النحل - ٦٣ .

فهذه حقيقة يوم القيمة، يوم يقوم الناس لرب العالمين، يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء. ولذلك ربّما سمّي يوم الموت بالقيمة لارتفاع حجب الأسباب عن توهم الميت. فعن عليّ عليه السلام «من مات قامت قيامته». و سيجيى بيان الجميع إن شاء الله.

والروايات المثبتة للرجعة وإن كانت مختلفة الآحاد إلا أنّها على كثرتها متّحدة في معنى واحد وهو أنّ سير النظام الدنيويّ متوجه إلى يوم تظهر فيه آيات الله كلّ الظهور، فلا يعصى فيه سبحانه تعالى بل يعبد عبادة خالصة، لا يشوبها هوى نفس، و لا يعتبر به اغواء الشيطان، و يعود فيه بعض الأموات من أولياء الله تعالى و أعدائه إلى الدنيا، و يفصل الحقّ من الباطل.

وهذا يفيد: أنّ يوم الرجعة من مراتب يوم القيمة، وإن كان دونه في الظهور لإمكان الشرّ والفساد فيه في الجملة دون يوم القيمة. ولذلك ربّما ألحق به يوم ظهور المهديّ عليه السلام أيضاً لظهور الحقّ فيه أيضاً تمام الظهور و إن كان هو أيضاً دون الرجعة، و قد

ورد عن أمّة أهل البيت : «أيام الله ثلاثة : يوم الظهور ويوم الكرّة ويوم القيمة» ، و
 في بعضها : أيام الله ثلثة : يوم الموت و يوم الكرّة و يوم القيمة ، و هذا المعنى أعني
 الاتّحاد بحسب الحقيقة ، و الاختلاف بحسب المراتب هو الموجب لما ورد من تفسيرهم
 عليهم السلام بعض الآيات بالقيمة تارة وبالرجعة أخرى وبالظهور ثالثة ، وقد عرفت
 ممّا تقدّم من الكلام أنّ هذا اليوم ممكن في نفسه بل واقع ، ولا دليل مع المنكر
 يدلّ على نفيه .



* * *

سَلِّ بْنِ إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ
فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢١١) زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ
مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ (٢١٢)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : سل بني إسرائيل كما آتيناهم من آية إختصاص وتأكيد لما اشتمل عليه قوله تعالى : فإن زلتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم الآية من الوعيد بأخذ المخالفين أخذ عزيز مقتدر .

يقول : هذه بنو إسرائيل في مرآكم ومنظركم وهي الأمة التي آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوة والملك ، ورزقهم من الطيبات ، وفضلهم على العالمين ، سلمهم كما آتيناهم من آية بيينة ؟ وانظر في أمرهم من أين بدئوا و إلى أين كان مصيرهم ؟ حرّفوا الكلم عن مواضعه ، ووضعوا في قبال الله و كتابه وآياته أموراً من عند أنفسهم بغياً بعد العلم ، فعاقبهم الله أشد العقاب بما حلّ فيهم من اتخاذاً لناد ، والاختلاف وتشتت الآراء ، وأكل بعضهم بعضاً ، وذهاب السؤدد ، وفناء السعادة ، وعذاب الذلّة والمسكنة في الدنيا ، ولعذاب الآخرة أجزى وهم لا ينصرون .

وهذه هي السنّة الجارية من الله سبحانه : من يبدّل نعمة وأخرجها إلى غير مجراها فإن الله يعاقبه ، والله شديد العقاب ، وعليهذا قوله : ومن يبدّل نعمة الله إلى قوله العقاب من قبيل وضع الكلّيّ موضع الجزميّ للدلالة على الحكم ، سنّة جارية .

قوله تعالى : زين للذين كفروا الحياة الدنيا اه في موضع التعليل لما مرّ ، وإنّ الملاك في ذلك تزين الحياة الدنيا لهم فإنّها إذا زينت للإنسان دعتة إلى هوى النفس وشهواتها ، وأنست كلّ حقّ وحقيقة ، فلا يريد الإنسان إلاّ نيلها : من جاه ومقام

ومال وزينة ، فلا يلبث دون أن يستخدم كل شيء لأجلها وفي سبيلها ، ومن ذلك الدين
 فيأخذ الدين وسيلة يتوسل بها إلى التميزات و التعيينات فينقلب الدين إلى تمييز
 الزعماء والرؤساء و ما يلائم سوددهم و رياستهم ، وتقرب التبعة والمقلدة المرئوسين و
 ما يجلب به تماثل رؤسائهم و ساداتهم كما نشاهده في أممتنا اليوم ، وكنا شاهدناه في
 بني إسرائيل من قبل ، و ظاهر الكفر في القرآن هو الاستراعم من أن يكون كفراً اصطلاحياً
 أو كفراً مطلقاً في مقابل الإيمان المطلق فتزيب الحياة الدنيا لا يختص بالكفار اصطلاحاً
 بل كل من ستر حقيقة من الحقائق الدينية ، و غير نعمة دينية فهو كافر زينت له
 الحياة الدنيا فليتهيأ لشديد العقاب .

قوله تعالى : والسذين اتقوا فوقهم يوم القيمة إني ، تبديل الإيمان بالتقوى
 فيهذه الجملة لكون الإيمان لا ينفع وحده لولا العمل .





كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣)

﴿ بيان ﴾

الآية تبيِّن السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنساني به ، وسبب وقوع الاختلاف فيه بيان : أن الإنسان - وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون - كان في أول اجتماعه أمة واحدة ، ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيويَّة ، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة ، والمشاجرات في لوازم الحياة فألبست القوانين الموضوعية لباس الدين ، وشققت بالتبشير والإيذار : بالثواب والعقاب ، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها بعث النبيين ، وإرسال المرسلين . ثم اختلفوا في معارف الدين أو أحوالهم ، والمعاد ، فاختل بذلك أمر الوحدة الدينيَّة ، وظهرت الشُّعوب والأحزاب ، وتبع ذلك الاختلاف في غيره ، ولم يكن هذا الاختلاف الثاني إلا بغياً من الذين أُوتوا الكتاب ، وظلماً وعتواً منهم بعد ما تبيَّن لهم أصوله ومعارفه ، وتمت عليهم الحجَّة . فالاختلاف اختلافان : اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغى الباغين دون فطرتهم وغريزتهم ، واختلاف في أمر الدنيا وهو فطريّ وسبب لتشريع الدين ثم هدى الله سبحانه المؤمنين إلى الحق المختلف فيه بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني ، والمصلح لأمر حيوته ، يصلح الفطرة بالفطرة و يعدل قواها المختلفة عند طغيانها ، وينظّم للإنسان سلك حيوته الدينيَّة والأخرويَّة ، والماديَّة والمعنويَّة . فهذا إجمال تاريخ حياة هذا

النوع (الحيوة الاجتماعية والدينية) على ما تعطيه هذه الآية الشريفة .
وقد اکتفت في تفصيل ذلك بما تفيدته متفرقات الآيات القرآنية النازلة في
شئون مختارة .

﴿بدء تكوين الانسان﴾

وحصل ما تبينه تلك الآيات على تفرقها أن النوع الانساني ولا كل نوع
انساني بل هذا النسل الموجود من الانسان ليس نوعاً مشتقاً من نوع آخر حيواني
أو غيره : حوّلته إليه الطبيعة المتحوّلة المتكاملة ، بل هو نوع أبعده الله تعالى من الأرض
، فقد كانت الأرض وما عليها والسماء ولا إنسان ثم خلق زوجان اثنان من هذا النوع
وإليهما ، ينتهي هذا النسل الموجود . قال تعالى : « إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ
جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ۗ الْحَجَرَاتِ -١٣ » وقال تعالى : « خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلْنَا مِنْهَا
زَوْجَهَا ۗ الْأَعْرَافِ -١٨٨ » وقال تعالى : « كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ۗ آل عمران -٥٩ . وأما ما
افترضه علماء الطبيعة من تحوّل الأنواع وأن الإنسان مشتق من القرد ، وعليه مدار البحث
الطبيعي اليوم أو متحوّل من السمك على ما احتمله بعض فإنما هي فرضية ، والفرضية
غير مستندة إلى العلم اليقيني وإنما توضع لتصحيح التّوحيّلات والبيانات العلمية ، ولا ينافي
اعتبارها اعتبار الحقائق اليقينية ، بل حتى الإمكانيات الذهنية ، إذ لا اعتبار لها أزيد من
تعليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث ، وسنستوعب هذا البحث إنشاء الله في سورة
آل عمران في قوله تعالى : « إِنَّمِثْ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ۗ آل عمران -٥٩ .

﴿تركبه من روح وبدن﴾

وقد أنشأ الله سبحانه هذا النوع - حين ما أنشأه - مركباً من جزئين ومؤلفاً
من جوهرين ، مادةً بدنية ، وجوهر مجرد هي النفس والروح ، وهما متلازمان و
متصاحبان مادامت الحيوة الدنيوية ، ثم يموت البدن ويفارقه الروح الحية ، ثم يرجع
الإنسان إلى الله سبحانه : قال تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً
فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد

ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيمة تبعثون « المؤمنون - ١٦ (انظر إلى موضع قوله ثم أنشأناه خلقاً آخر) . وفي هذا المعنى قوله تعالى : « فإذ أسوأته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ص - ٧٢ . وأوضح من الجميع قوله سبحانه : « وقالوا إذا ضللنا في الأرض أئننا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كفرون قل يتوفىكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون » السجدة - ١١ فإنه تعالى أجاب عن إشكالهم بتفرق الأعضاء والأجزاء واستهلاكها في الأرض بعد الموت فلا تصلح للبعث بأن ملك الموت يتوفىهم ويضبطهم فلا يدعهم ، فهم غير أبدانهم ! فأبدانهم تضل في الأرض لكنهم أي نفوسهم غير ضالسة ولا فائتة ولا مستهلكة . وسيجيء إنشاء الله استيفاء البحث عما يعطيه القرآن في حقيقة الروح الإنساني في المحل المناسب له .

﴿ شعوره الحقيقي وارتباطه بالأشياء ﴾

وقد خلق الله سبحانه هذا النوع ، وأودع فيه الشعور ، وركب فيه السمع والبصر والفؤاد ، ففيه قوة الإدراك والفكر ، بها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث وما هو موجود في الحال وما كان وما سيكون ويؤل إليه أمر الحدوث والوقوع ، فله إحاطة بما بجميع الحوادث . قال تعالى : « علم الإنسان ما لم يعلم » العلق - ٥ وقال تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » النحل - ٧٨ وقال تعالى : « و علم آدم الأسماء كلها » البقرة - ٣١ . وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكل شيء ، ويستطيع الانتفاع من كل أمر ، أعم من الاتصال أو التوسل به إلى غيره بجعله آلة وأداة للاستفادة من غيره ، كما نشاهده من عجيب احتيالاته الصناعية ، وسلوكه في مسالكه الفكرية . قال تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » البقرة - ٢٩ وقال تعالى : « و سخّر لكم ما في السموات والأرض جميعاً آمنه » الجاثية - ١٢ إلى غير ذلك من الآيات الناطقة بكون الأشياء مسخرة للإنسان .

﴿علومه العملية﴾

وأنتجت هاتان العنيتان : أعني قوة الفكر والإدراك ورابطة التسخير عناية نالته عجيبة وهي أن يهتبيء لنفسه علوماً وإدراكات يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرف في الأشياء وفعليته التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه .

توضيح ذلك : أنك إذا خلّيت ذهنك وأقبلت به على الإنسان - هذا الموجود الأرضي الفعّال بالفكر والإرادة - واعتبرت نفسك كأنك أوّل ما تشاهده وتقبل عليه وجدت الفرد الواحد منه أنه في أفعاله الحيويّة يوسّط إدراكات وأفكاراً جمّة غير محصورة يكاد يدهش من كثرتها واتساع أطرافها وتشتت جهاتها العقل ، وهي علوم كانت العوامل في حصولها واجتماعها وتجزئتها وترتيبها الحواس الظاهرة والباطنة من الإنسان ، أو تصرف القوّة الفكرية فيها تصرفاً ابتدائياً أو تصرفاً بعد تصرف . وهذا أمر واضح يجده كل إنسان من نفسه ومن غيره لا يحتاج في ذلك إلى مزيد من تنبيه وإيقاظ .

ثم إذا كرّرت النظر في هذه العلوم والإدراكات وجدت شطراً منها لا يصلح لأن يتوسّط بين الإنسان وبين أفعاله الإرادية كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصورات ، وكمعاني قولنا : الأربعة زوج ، والماء جسم سيّال ، والتفاح أحد الثمرات ، وغير ذلك من التصديقات ، وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادة الخارجيّة وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكيّة ، ونظيرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا وحضورها لدينا (ما نحكي عنه بلفظ أنا) ، والكليّات الأخر المعقولة . فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقيق إرادة ولا صدور فعل ، بل إنّما تحكي عن الخارج حكاية .

وهناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق كقولنا : إن هناك حسناً وقيحاً وما ينبغي أن يفعل وما يجب أن يترك ، والخير يجب رعايته ، والعدل حسن ، والظلم قبيح ومثل مفاهيم الرّياسة والمرؤسيّة ، والعبديّة والملووية فهذه سلسلة من الأفكار والإدراكات

لاهمّ لنا إلا أن نشغل بها ونستعملها ولا يتمّ فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسطها والتوسّل بها لاقتناء الكمال وحيازة مزايا الحيوة .

وهي معذلك لا تحكي عن أمور خارجية ثابتة في الخارج مستقلة عنا وعن أفهامنا كما كان الأمر كذلك في القسم الأول فهي علوم وإدراكات غير خارجة عن محورّطة العمل ولأحاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجية، بل هي مبادئنا ونحن وألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة، وجهاز اتنا العاملة للفعل والعمل، فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عما لا يلائمها يوجب حدوث صور من الإحساسات: كالحب والبغض، والشوق والملل والرغبة، ثم هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثم بتوسطها بيننا وبين المادة الخارجية وفعلنا المتعلّق بها يتمّ لنا الأمر، فقد تبين أن لنا علوماً وإدراكات لا قيمة لها إلا العمل، (وهي المسماة بالعلوم العملية) ولاستيفاء البحث عنها محلّ آخر .

والله سبحانه ألهمها للإنسان ليجهزه للورود في مرحلة العمل، والأخذ بالتصرّف في الكون، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً . قال تعالى: «الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى» طه - ٥٠ وقال تعالى: «الذي خلق فسوّى والذى قدر فهدى» الأعلى - ٣، وهذه هداية عامّة لكلّ موجود مخلوق إلى ما هو كمال وجوده، وسوق له إلى الفعل والعمل لحفظ وجوده وبقائه، سواء كان ذا شعور أو فاقداً للشعور .

وقال تعالى في الإنسان خاصّة: «ونفس وما سوّاهما فألهمها فجورها وتقويها» الشمس - ٨ . فأفاد أن الفجور والتقوى معلومان للإنسان بإلهام فطريّ منه تعالى، وهما ما ينبغي أن يفعله أو يراعيه وما لا ينبغي، وهي العلوم العلمية التي لا اعتبار لها خارجة عن النفس الإنسانية، ولعلّه إليه الإشارة بإضافة الفجور والتقوى إلى النفس .

وقال تعالى: «وما هذه الحيوة الدنيا إلاّ لعب ولهو وإنّ الدار الآخرة لهيّ الحيوان لو كانوا يعلمون» العنكبوت - ٦٤ فإنّ اللعب لاحتقيقه له إلاّ الخيال فقط، كذا الحيوة الدنيا:

من جاه ومال وتقدم وتأخر ورياسة ومرؤسية وغير ذلك إنما هي أمور خيالية لا واقع لها في الخارج عن ذهن الذاهن ، بمعنى أن الذي في الخارج إنما هو حركات طبيعية يتصرف بها الإنسان في المادة من غير فرق في ذلك بين أفراد الانسان وأحواله. فالموجود بحسب الواقع من «الإنسان الرئيس» إنسانيته ، وأماريسته فإنما هي في الوهم ، ومن «الثوب المملوك» الثوب مثلاً ، وأما أنه مملوك فأمر خيالي لا يتجاوز حد الذهن ، وعلى هذا القياس .

﴿ جريه على استخدام غيره انتفاعاً ﴾

فهذه السلسلة من العلوم والإدراكات هي التي تربط الإنسان بالعمل في المادة ، ومن جملة هذه الأفكار والتصديقات تصديق الإنسان بأنه «يجب أن يستخدم كل ما يمكنه استخدامه في طريق كماله ، وعبارة أخرى إذعانه بأنه ينبغي أن ينتفع لنفسه ، ويستبقي حيوته بأي سبب أمكن ، وبذلك يأخذ في التصرف في المادة ، و يعمل آلات من المادة . يتصرف بها في المادة كاستخدام السكين للقطع ، واستخدام الإبرة للخياطة ، واستخدام الإهنا لحبس المايعات ، واستخدام السلم للصعود ، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، ولا يحد من حيث التركيب والتفصيل ، وأنواع الصناعات والفنون المتخذة لبلوغ المقاصد والأغراض المنظورة فيها .

وبذلك يأخذ الإنسان أيضاً في التصرف في النبات بأنواع التصرف ، فيستخدم أنواع النبات بالتصرف فيها في طريق الغذاء واللباس والسكنى وغير ذلك ، وبذلك يستخدم أيضاً أنواع الحيوان في سبيل منافع حيوته ، فينتفع من لحمها ودمها وجلدها وشعرها وبرها وقرنها ورونها ولبنها وتاجها وجميع أفعالها ، ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الآدميين ، فيستخدمها كل استخدام ممكن ، ويتصرف في وجودها وأفعالها بما يتيسر له من التصرف ، كل ذلك مما لا يرب فيه .

﴿ كونه مدنياً بالطبع ﴾

غير أن الإنسان لما وجد سائر الأفراد من نوعه ، وهم أمثاله ، يريدون منه ما يريدونه ، صالحهم ورضى منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم ، وهذا

حكمه بوجود اتخاذ المدينة، و الاجتماع التعاوني، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه، و يتعادل النسب و الروابط، و هو العدل الاجتماعي.

فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني، والعدل الاجتماعي إنما هو حكم دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً. وهذا معنى ما يقال: إن الإنسان مدني بالطبع، وإنه يحكم بالعدل الاجتماعي، فإن ذلك أمر ولده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً على ما مر بيانه، ولذلك كلما قوي إنسان على آخر ضعف حكم الاجتماع التعاوني و حكم العدل الاجتماعي أثره فلا يراعيه القوي في حق الضعيف، ونحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الأمم القويّة. وعلى ذلك جرى التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الذي يدعى أنه عصر الحضارة والحريّة. وهو الذي يستفاد من كلامه تعالى كقوله تعالى: «إنه كان ظلوماً جهولاً» الأحزاب - ٧٢ و قوله تعالى: «إن الإنسان خلق هلوعاً» المعارج - ١٩ و قوله تعالى: «إن الإنسان لظلم كفتار» إبراهيم - ٣٤ و قوله تعالى: «إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى» العلق - ٧.

ولو كان العدل الاجتماعي ممّا يقتضيه طباع الإنسان اقتضاءً أو لياً لكان الغالب على الاجتماعات في شئونها هو العدل، وحسن تشريك المساعي، ومراعاة التساوي، مع أن المشهود دائماً خلاف ذلك، وإعمال القدرة والغلبة وتحميل القوي العزيز مطالبه على الضعيف، واستذلال الغالب للمغلوب واستعباده في طريق مقاصده و مطامعه.

﴿ حدود الاختلاف بين أفراد الإنسان ﴾

ومن هنا يعلم أن فريضة الاستخدام في الإنسان بانضمامها إلى الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة ومنطقة الحيوة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف يؤدي إلى الاختلاف و الانحراف عن ما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من

الضعيف أكثر ممّا يفيد، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه، ويقابله الضعيف المغلوب، مادام ضعيفاً مغلوباً بالحيلّة والمكيدة والخدعة، فأذا قوي و غلب قابل ظالمه بأشدّ الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج، و داعياً إلى هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، وبطلان السعادة.

وإلى ذلك يشير تعالى بقوله: «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلقوا» يونس - ١٩ وقوله تعالى: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» هود - ١١٩ وقوله تعالى في الآية المبحوث عنها: «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية». وهذا الاختلاف كما عرفت ضروري الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف المواد، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصورة الإنسانية الواحدة، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه. واختلاف المواد يؤدي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنها متحدة بنحو، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال، واختلافها يؤدي إلى اختلاف الأفعال، وهو المؤدي إلى اختلال نظام الاجتماع.

وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كئيبة يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حقّ حقه، وتحميلها على الناس. والطريق المتخذ اليوم لتحميل القوانين المصلحة للاجتماع على الإنسان أحد طريقين:

الاول: إلقاء الاجتماع على طاعة القوانين الموضوعة لتشريك الناس في حقّ الحيوة وتسويتهم في الحقوق، بمعنى أن ينال كل من الأفراد ما يليق به من كمال الحيوة، مع إلغاء المعارف الدينية: من التوحيد والأخلاق الفاضلة، وذلك بجعل التوحيد ملغى غير منظور إليه ولا مرعي، وجعل الأخلاق تابعة للاجتماع وتحولّه، فما وافق حال الاجتماع من الأخلاق فهو الخلق الفاضل، فيوماً العفة، ويوماً الخلاعة، ويوماً الصدق، ويوماً الكذب، ويوماً الأمانة، ويوماً الخيانة، وهكذا.

والثاني: إلقاء الاجتماع على طاعة القوانين بتربية ما يناسبها من الأخلاق و

احترامها مع إلغاء المعارف الدينية في التربية الاجتماعية .

وهذان طريقان مسلوكان في رفع الاختلافات الاجتماعية وتوحيد الأمة المجتمعة من الإنسان : أحدهما بالقوة المجرية والقدرة المتسلطة من الإنسان فقط ، و ثانيهما بالقوة والتربية الخلقية ، لكنهما على ما يتلوها من المفاسد مبنيان على أساس الجهل ، فيه بوار هذا النوع ، وهلاك الحقيقة الإنسانية ، فإن هذا الإنسان موجود مخلوق لله متعلق الوجود بصانعه ، بدء من عنده وسيعود إليه ، فله حياة باقية بعد الارتحال من هذه النشأة الدنيوية ، حياة طويلة الذيل ، غير منقطع الأمد ، وهي مرتبة بهذه الحياة الدنيوية ، وكيفية سلوك الإنسان فيها ، واكتسابه الأحوال والملكات المناسبة للتوحيد الذي هو كونه عبداً لله سبحانه ، بادئاً منه عائداً إليه ، وإذا بنى الإنسان حياته في هذه الدنيا على نسيان توحيد الله ، وستر حقيقة الأمر فقد أهلك نفسه ، وأباد حقيقته .

فمثل الناس في سلوك هذين الطريقين كمثل قافلة أخذت في سلوك الطريق إلى بلد ناء معهما يكفيا من الزاد ولو ازم السير ، ثم نزلت في أحد المنازل في أثناء الطريق فلم يلبث هنيئة حتى أخذت في الاختلاف : من قتل وضرب وهتك عرض وأخذ مال و غصب مكان وغير ذلك ، ثم اجتمعوا يتشاورون بينهم على اتخاذ طريقة يحفظونها لصون أنفسهم وأموالهم .

فقال قائل منهم : عليكم بالاشتراك في الانتفاع من هذه الأعراض والأمتعة ، والتمتع على حسب ما لكل من الوزن الاجتماعي ، فليس إلا هذا المنزل والمتخلف عن ذلك يؤخذ بالقوة والسياسة .

وقال قائل منهم : ينبغي أن تضعوا القانون المصلح لهذا الاختلاف على أساس الشخصيات الموجودة الذي جئتم بها من بلدكم الذي خرجتم منه ، فيتأدب كل بما له من الشخصية الخلقية ، ويأخذ بالرحمة لرفقائه والعطوفة والشهامة والفضيلة ، ثم تشر كوا مع ذلك في الانتفاع عن هذه الأمتعة الموجودة ، فليست إلا لكم ولمنزلكم هذا . وقد أخطأ القائلان جميعاً ، وسهيا عن أن القافلة جميعاً على جناح سفر ، ومن الواجب على المسافرين يراعي في جميع أحواله حال وطنه وحال غاية سفره التي يريد

فلو نسي شيئاً من ذلك لم يكن يستقبله إلا الضلال والغى والهلاك .
والقائل المصيب بينهم هو من يقول : تمتعوا من هذه الأمتعة على حسب ما
يكفيكم لهذه الليلة ، وخذوا من ذلك زاداً لما هو أمامكم من الطريق ، وما أريد منكم
في وطنكم ، وما تريدونه لمقصدكم .

﴿رفع الاختلاف بالدين﴾

ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرايع والقوانين واضعاً ذلك على أساس
التوحيد ، والاعتقاد والخلق والأفعال . وبعبارة أخرى وضع التشريع مبني على أساس
تليم الناس وتعريفهم ماهو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم ، وأنهم يجب أن يسلكوا
فيهذه الدنيا حياة تنفعهم في غد ، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل ، فالتشريع
الديني والتقنين الإلهي هو الذي بُني على العلم فقط دون غيره . قال تعالى : «إن الحكم
إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون » التوبة -
٤٠ . وقال تعالى في هذه الآية المبحوث عنها : فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين
وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية . فبقارن بعثة الأنبياء
بالتبشير والإنذار بإزال الكتاب المشتمل على الأحكام والشرايع الرافعة لاختلافهم .
ومن هذا الباب قوله تعالى : «وقالوا ماهي إلا حيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما
يهلكنا إلا الدهر » ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » الجاثية - ٢٠ . فإنهم إنما
كانوا يصرون على قولهم ذلك ، لالدفع القول بالمعاد فيحسب ، بل لأن القول بالمعاد
والدعوة إليه كان يستتبع تطبيق الحياة الدنياوية على الحياة بنحو العبودية . وطاعة
قوانين دينية مشتملة على مواد وأحكام تشريعية : من العبادات والمعاملات والسياسات .
و بالجملة القول بالمعاد كان يستلزم التسديت بالدين ، واتباع أحكامه في
الحياة ، ومراقبة البعث والمعاد في جميع الأحوال والأعمال ، فردوا ذلك ببناء الحياة
الاجتماعية على مجرد الحياة الدنيا من غير نظر إلى ما وراءها .
وكذا قوله تعالى : «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً فأعرض عمن تولى عن

ذكرنا ولم يرد إلا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم « النجم - ٣٠ . فيبين تعالى أنهم يبنون الحيوة على الظن والجهل ، والله سبحانه يدعو إلى دار السلام ، و يبني دينه على الحق والعلم ، والرّسول يدعو الناس إلى ما يحييهم . قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرّسول إذا دعاكم لما يحييكم » الأنفال - ٢٤ وهذه الحيوة هي التي يشير إليها قوله تعالى : « أفمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام - ١٢٢ وقال تعالى : « أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب » الرعد - ٢١ وقال تعالى : « قل إنما أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين » يوسف - ١٠٨ وقال تعالى : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب » الزمر - ٩ وقال تعالى : « يعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم » البقرة - ١٢٩ إلى غير ذلك . والقرآن مشحون بمدح العلم والدعوة إليه والحثّ به . وناهيك فيه أنه يسمّي العهد السابق على ظهور الإسلام عهد الجاهلية كما قيل .

فما أبعد من الإنصاف قول من يقول : إن الدين مبني على التقليد والجهل مضاد للعلم ومباهت له ، وهؤلاء القائلون أناس اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والاجتماعية فلم يجدوا فيها ما يثبت شيئاً مما وراء الطبيعة ، فظنوا عدم الإثبات إثباتاً للعدم ، و قد أخطأوا في ظنهم ، وخبطوا في حكمهم ، ثم نظروا إلى ما في أيدي أمثالهم من الناس المتهوسين من أموريسمونه باسم الدين ، ولا حقيقة لها غير الشرك ، والله بريء من المشركين ورسوله ، ثم نظروا إلى الدعوة الدينية بالتعبّد والطاعة فحسبوا تقليداً وقد أخطأوا في حسابانهم ، والدّين أجلّ شأناً من أن يدعو إلى الجهل والتقليد ، و أمنع جانباً من أن يهدي إلى عمل لا علم معه ، أو يرشد إلى قول بغير هدى ولا كتاب منير . ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه .

﴿الاختلاف في نفس الدين﴾

و بالجملة فهو تعالى يخبرنا أن الاختلاف في المعاش وأمر الحيوة إنما رفع أول ما رفع بالدين ، فلو كانت هناك قوانين غير دينية فهي مأخوذة بالتقليد من الدين .

ثم إنَّه تعالى يخبرنا أن الاختلاف نشأ بين التَّوَّع في نفس الدين وإنَّما أوَّجده حملة الدين ممَّن أوَّتي الكتاب المبين : من العلماء بكتاب الله بغياً بينهم وظلماً وعتوًّا . قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصَّى به نوحاً والَّذي أوَّحينا إليك وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرَّقوا فيه - إلى أن قال - وما تفرَّقوا إلا من بعد ما جائهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربِّك إلى أجل مسمى لقضى بينهم » الشورى - ١٤ و قال تعالى : « وما كان الناس إلا أُمَّة واحدة فاختلَفوا ولولا كلمة سبقت من ربِّك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون » - يونس ١٩ . والكلمة المشار إليها في الآيتين هو قوله تعالى : « ولكم في الأرض مستقرٌّ ومتاعٌ إلى حين » - ٢٣ .

فالاختلاف في الدين مستند إلى البغي دون الفطرة ، فإنَّ الدين فطريٌّ وما كان كذلك لا تضلُّ فيه الخلقة ولا يتبدلُّ فيه حكمها كما قال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » الروم - ٣٠ . فهذه جمل ما بني عليه الكلام في هذه الآية الشريفة .

﴿الانسان بعد الدنيا﴾

ثم إنَّه يخبرنا أن الإنسان سير تحل من الدنيا التي فيه حيوته الاجتماعية و ينزل داراً أخرى سمَّها بالبرزخ ، ثم داراً أخرى سمَّها بالآخرة غير أن حيوته بعد هذه الدنيا حياة انفرادية . ومعنى كون الحياة انفرادية ، أنَّها لا ترتبط بالاجتماع التعاوني ، والتشارك والتناصر ، بل السَّطنة هناك في جميع أحكام الحياة لوجود نفسه لا يؤتريه وجود غيره بالتعاون والتناصر أصلاً ، و لو كان هناك هذا النظام الطبيعي المشهود في المادة لم يكن بدَّ عن حكومة التعاون والتشارك ، لكنَّ الإنسان خلَّفه وراهظه ، وأقبل إلى ربِّه ، وبطل عنه جميع علومه العملية ، فلا يرى لزوم الاستخدام والتصرف والمدنية والاجتماع التعاوني ولا سائر أحكامه التي يحكم بها في الدنيا ، وليس له إلا صحابة عمله ، ونتيجة حسناته وسيئاته ، ولا يظهر له إلا حقيقة الأمر و يبدوله النبأ العظيم السَّذي هم فيه مختلفون . قال تعالى : « ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً »

مریم-١٨ وقال تعالى: « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خلقناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين كنتم زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضلّ عنكم ما كنتم تزعمون » الأنعام - ٩٤ . وقال تعالى: « هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت وردّ إلى الله مولیهم الحقّ وضلّ عنهم ما كان یفترون » یونس - ٣٠ وقال تعالى: « مالکم لا تنصرون بل هم اليوم مستسلمون » الصافات - ٢٦ وقال تعالى: « يوم تبدّل الأرض غیر الأرض و السموات و برزوا لله الواحد القهار » إبراهیم - ٤٨ وقال تعالى: « وأنّ لیس للإنسان إلاّ ما سعى وأنّ سعيه سوف یرى ثمّ یجزاه الجزاء الأوفى » النجم - ٤١ إلى غیر ذلك من الآيات ، فهذه الآيات كما ترى تدلّ علی أنّ الإنسان یبدّل بعد الموت نحو حیوته فلا یحیی حیوة اجتماعیة مبنیة علی التعاون والتناصر ، و لا یستعمل ما أبدعه فی هذه الحیوة من العلوم العمليّة ، ولا یجنى إلاّ ثمرة عمله ونتیجة سعيه ، ظهر له ظهوراً فیجزی به جزاء .

قوله تعالى: كان الناس أمة واحدة اه ، الناس معروف وهو الأفراد المجتمعون من الإنسان ، و الأمة هي الجماعة من الناس ، و ربّما یطلق علی الواحد كما فی قوله تعالى : إن إبراهیم كان أمة قاتل لله ، النحل - ١٢٠ . و ربّما یطلق علی زمان معتدّ به كقوله تعالى : « فادّكر بعد أمة » یوسف - ٤٥ . أی بعد سنین وقوله تعالى : « ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة » هود - ٨ ، و ربّما یطلق علی الملّة والدين كما قال بعضهم فی قوله تعالى : « إن هذه أمتکم أمة واحدة و أنا ربّکم فاتقون » المؤمنون - ٥٣ و فی قوله تعالى : « إن هذه أمتکم أمة واحدة و أنا ربّکم فاعبدون » الأنبياء - ٩٢ . وأصل الكلمة من أمّ یأمّ إذا قصد فأطلق لذلك علی الجماعة لكن لالی كل جماعة ، بل علی جماعة كانت ذات مقصد واحد و بغيّة واحدة هي رابطة الوحدة بینها ، وهو المصحح لإطلاقها علی الواحد و علی سایر معانیها إذا أطلقت .

و كيف كان فظاهر الآية يدلّ علی أنّ هذا النوع قد مرّ علیهم فی حیوتهم زمان كانوا علی الاتّحاد والاتّفاق ، و علی السّداجة والبساطة ، لاختلاف بینهم بالمشاجرة والمدافعة فی أمور الحیوة ، و لاختلاف فی المذاهب والآراء ، والدلیل علی نفی الاختلاف

قوله تعالى: «فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين و أنزل معهم الكتاب لِيُحْكَمَ بِهِمْ فيما اختلفوا فيه اه ، فقد رتب بعثة الأنبياء وحكم الكتاب في مورد الاختلاف على كونهم أمة واحدة فالاختلاف في أمور الحياة ناش بعد الاتحاد والوحدة ، والدليل على نفي الاختلاف الثاني قوله تعالى : وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه بغياً بينهم فالاختلاف في الدين إنما نشأ من قبل حملة الكتاب بعد إنزاله بالبغي .

وهذا هو الذي يساعد عليه الاعتبار ، فإننا نشاهد النوع الإنساني لا يزال يرقى في العلم والفكر ، ويتقدم في طريق المعرفة والثقافة ، عاماً بعد عام ، وجيلاً بعد جيل ، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يوماً بعد يوم ، ويقوم على رفع دقائق الاحتياج ، والمقاومة قبل مزاحمات الطبيعة ، والاستفادة من مزايا الحياة ، و كلما رجعنا في ذلك القهقري وجدناه أقل عرفاناً برموز الحياة ، وأسرار الطبيعة ، وينتهي بنا هذا السلوك إلى الإنسان الأولي الذي لا يوجد عنده إلا النزر القليل من المعرفة بشؤون الحياة وحدود العيش ، كأنهم ليس عندهم إلا البديهيّات و يسير من النظريّات الفكرية التي تهيم لهم وسائل البقاء بأبسط ما يكون ، كالتغذي بالنبات أو شئ من الصيّد والإبواء إلى الكهوف والدفاع بالحجارة والأخشاب و نحو ذلك ، فهذا حال الإنسان في أقدم عهده ، و من المعلوم أن قوماً حالهم هذا الحال لا يظهر فيهم الاختلاف ظهوراً يعتد به ، ولا يبدو فيهم الفساد بدواً مؤثراً ، كالقطيع من الغنم لا هم لأفراده إلا الاهتداء لبعض إلى ما اهتدى إليه بعض آخر ، والتجمع في المسكن والملف والمشرّب .

غير أن الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه كما أشرنا إليه فيما مر لا يجسسه هذا الاجتماع القهري من حيث التعاون على رفع البعض حوائج البعض عن الاختلاف والتغلب والتغلب ، وهو ككل يوم يزداد علماً وقوة على طرق الاستفادة ، ويتنبه بمزايا جديدة ، ويتيقظ لطرق دقيقة في الانتفاع ، وفيهم الأقوياء وأولو السطوة وأرباب القدرة ، وفيهم الضعفاء ومن في رتبهم ، وهو منشاء ظهور الاختلاف ، الاختلاف الفطري الذي دعت إليه قريحة الاستخدام ، كما دعت هذه القريحة بعينها إلى الاجتماع والمدنية .

ولأضرب في تراحم حكيمين فطريين ، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما ، ويعدل

أمرهما ، ويصلح شأنهما ، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها ، و يؤدي ذلك إلى التزاحم ، كما أن جاذبة التغذي تقضي بأكل ما لا تطيق هضمه الهاضمة ولا تسعه المعدة ، وهناك عقل يعدل بينها ، ويقضي لكل بما يناسبه ، ويقدر فعل كل واحدة من هذه القوى الفعالة بما لا يزاحم الأخرى في فعلها .

والتنافي بين حكمين فطريين فيما نحن فيه من هذا القبيل ، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنية ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤديان إلى التنافي ، ولكن الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتمشير والإيذار ، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .

وبهذا البيان يظهر فساد ما ذكره بعضهم : أن المراد بالآية أن الناس كانوا أمة واحدة على الهداية ، لأن الاختلاف إنما ظهر بعد نزول الكتاب بغياً بينهم ، والبغى من حملة الكتاب . وقد غفل هذا القائل عن أن الآية تثبت اختلافين اثنين لا اختلافاً واحداً . وقدم بيانه . وعن أن الناس لو كانوا على الهداية فإنها واحدة من غير اختلاف ، فما هو الموجب بل ما هو المجرى لبعث الأنبياء وإنزال الكتاب وحملهم على البغى بالاختلاف ، وإشاعة الفساد ، وإثارة غرائز الكفر والفجور ومهلكات الأخلاق مع استبطانها ؟

ويظهر به أيضاً : فساد ما ذكره آخرون أن المراد بها أن الناس كانوا أمة واحدة على الضلالة ، إذ لو لاهل لم يكن وجه لترتب قوله تعالى : فبعث الله النبيين الإنج . وقد غفل هذا القائل عن أن الله سبحانه يذكر أن هذا الضلال الذي ذكره وهو الذي أشار إليه بقوله سبحانه : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلف فيه من الحق بإذنه إيماناً عن سوء سريرة حملة الكتاب و علماء الدين بعد نزول الكتاب ، و بيان آياته للناس ، فلو كانوا على الضلالة قبل البعث والإيذار وهي ضلالة الكفر والنفاق والفجور والمعاصي فما المصحح لنسبة ذلك إلى حملة الكتاب و علماء الدين ؟

و يظهر به أيضاً ما في قول آخرين أن المراد بالناس بنو إسرائيل حيث أن الله يذكر أنهم اختلفوا في الكتاب بغياً بينهم . قال تعالى : « فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » الجاثية - ١٦ . وذلك أنه تفسير من غير دليل ، وهجر داتصاف قوم بصفة

لا يوجب انحصار ما فيهم .

وأفسد من ذلك قول من قال : إن المراد بالناس في الآية هو آدم عليه السلام . والمعنى أن آدم عليه السلام كان أمة واحدة على الهداية ثم اختلف ذريته ، فبعث الله النبيين الخ ، والآية بجمليها لا تطابق هذا القول لا كله ولا بعضه .

ويظهر به أيضاً فساد قول بعضهم : إن كان في الآية منسوخ عن الدلالة على الزمان كما في قوله تعالى : « وكان الله عزيراً حكيماً » الفتح - ١٧ . فهو دال على الثبوت . والمعنى : أن الناس أمة واحدة من حيث كونهم مدنيين طبعاً فإن الإنسان مدني بالطبع لا يتم حيوة الفرد الواحد منه وحده ، لكثرة حوائجه الوجودية ، واتساع دائرة لوازم حيوته ، بحيث لا يتم له الكمال إلا بالتعاون والتعاون بين الأفراد والمبادلة في المساعي ، فيأخذ كل من نتائج عمله ما يستحقه من هذه النتيجة و يعطي الباقي غيره ، يأخذ بدله بقيمة ما يحتاج إليه ويستحقه في وجوده ، فهذا حال الإنسان لا يستغني عن الاجتماع والتعاون وقتاً من الأوقات ، يدل عليه ما وصل إلينا من تاريخ هذا النوع الاجتماعي المدني وكونه اجتماعياً مدينياً لم يزل على ذلك فهو مقتضى فطرته وخلقه غير أن ذلك يؤدي إلى الاختلاف ، واختلال نظام الاجتماع ، فشرع الله سبحانه بعنايته البالغة شرائع ترفع هذا الاختلاف ، وبلغها إليهم ببعث النبيين مبشرين و منذرين ، و إنزال الكتاب الحاكم معهم للحكم في موارد الاختلاف .

فمحصّل المعنى أن الناس أمة واحدة مدنية بالطبع لاغنى لهم عن الاجتماع وهو يوجب الاختلاف ، فلذلك بعث الله الأنبياء وأنزل الكتاب .

ويرد عليه أولاً : أنه أخذ المدنية طبعاً أو لياً للإنسان ، والاجتماع والاشترك في الحيوة لازماً ذاتياً لهذا النوع ، وقد عرفت فيما مر أن الأمر ليس كذلك ، بل أمر تصالحي اضطراري ، وأن القرآن أيضاً يدل على خلافه .

وثانياً : أن تفريع بعث الأنبياء وإنزال الكتب على مجرد كون الإنسان مدينياً بالطبع غير مستقيم إلا بعد تقييده هذه المدنية بالطبع بكونها مؤدية إلى الاختلاف ، وظهور الفساد ، فيحتاج الكلام إلى التقدير وهو خلاف الظاهر ، والقائل مع ذلك لا يرضى بتقدير

الاختلاف في الكلام .

وثالثاً : أنه مبني على أخذ الاختلاف الذي تذكره الآية وتعرض به اختلافاً واحداً ، والآية كالنص في كون الاختلاف اختلافاً اثنين ، حيث تقول : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فهو اختلاف سابق على الكتاب والمختلفون بهذا الاختلاف هم الناس ، ثم تقول وما اختلف فيه أي في الكتاب إلا الذين أتوه أي علموا الكتاب وحملوه بغياً بينهم ، وهذا الاختلاف لاحق بالكتاب متأخر عن نزوله ، والمختلفون بهذا الاختلاف علماء الكتاب وحملته دون جميع الناس ، فأحد الاختلافين غير الآخر : أحدهما اختلاف عن بغى وعلم ، والآخر بخلافه .

قوله تعالى : فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين إلخ ، عبر تعالى بالبعث دون الإرسال وما في معناه لأن هذه الوحدة المخبر عنها من حال الإنسان الأولي حال خمود وسكوت ، وهو يناسب البعث الذي هو الإقامة عن نوم أو قنوط ونحو ذلك ، وهذه النكتة لعلمها هي الموجبة للتعبير عن هؤلاء المبعوثين بالنبيين دون أن يعبر بانارسيلين أو الرسل ، على أن البعث وإنزال الكتاب كما تقدم بيانه حقيقتهم بيان الحق للناس وتسميهم بحقيقة أرواحهم وحيوتهم ، وإنباؤهم أنهم مخلوقون لربهم ، وهو الله الذي لا إله إلا هو ، وأنهم سالكون كادحون إلى الله مبعوثون ليوم عظيم ، واقفون في منزل من منازل السير ، لاحقيقة له إلا اللعب والغرور ، فيجب أن يراعوا ذلك في هذه الحياة وأفعالها ، وأن يجعلوا نصب أعينهم أنهم من أين ، وفي أين ، وإلى أين . وهذا المعنى أنسب بلفظ النبي الذي معناه : من استقر عنده النبأ دون الرسول ، ولذلك عبر بالنبيين . وفي إسناد بعث النبيين إلى الله سبحانه دلالة على عصمة الأنبياء في تلقيهم الوحي وتبليغهم الرسالة إلى الناس وسيجيء ، زيادة توضيح لهذا في آخر البيان . وأما التبشير والإنذار أي الوعد برحمة الله من رضوانه والجنة لمن آمن واتقى ، والوعيد بعذاب الله سبحانه من سخطه والنار لمن كذب وعصى فهما مسمرات الدعوة بحال الإنسان المتوسط الحال ، وإن كان بعض الصالحين من عباده وأوليائه لاتعلق نفوسهم بغير ربهم من ثواب أو عقاب .

قوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اه ، الكتاب فعال بمعنى المكتوب ، والكتاب بحسب المتعارف من إطلاقه وإن استلزم كتابة بالقلم لكن لكون اليهود والفرامين المفترضة إنما يبرم بالكتابة غالباً شاع إطلاقه على كل حكم مفروض واجب الاتباع أو كل بيان بل كل معنى لا يقبل النقض في إبرامه ، و قد كثر استعماله بهذا المعنى في القرآن . وبهذا المعنى سمى القرآن كتاباً وهو كلام إلهي . قال تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك » ص - ٢٩ وقال تعالى : « إن الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » النساء - ١٠٢ . وفي قوله تعالى فيما اختلفوا فيه اه دلالة على أن المعنى : كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ كما مر .

واللام في الكتاب إما للجنس وإما للعهد الذهني والمراد به كتاب نوح عليه السلام لقوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » الشورى - ١٣ . فإن الآية في مقام الامتنان وتبيين أن الشريعة النازلة على هذه الأمة جامعة لمنفردات جميع الشرايع السابقة النازلة على الأنبياء السالفين مع ما يختص بوحية النبي ﷺ ، فالشريعة مختصة بهؤلاء الأنبياء العظام : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ﷺ .

ولما كان قوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية يدل على أن الشرع إنما كان بالكتاب دلست الأيتان بالانضمام أولاً : على أن لنوح عليه السلام كتاباً متضمناً لشريعة ، وأنه المراد بقوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اه إما وحده أو مع غيره من الكتب بناء على كون اللام للعهد أو الجنس .

وثانياً : أن كتاب نوح أول كتاب سماوي متضمن للشريعة ، اذ لو كان قبله كتاب لكان قبله شريعة حاكمة ولذكرها الله تعالى في قوله : شرع لكم الآية .
وثالثاً : أن هذا العهد الذي يشير تعالى إليه بقوله : كان الناس أمة واحدة الآية كان قبل بعثة نوح عليه السلام وقد حكم فيه كتابه عليه السلام .

قوله تعالى : وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه بغياً بينهم اه ، قد مر أن المراد

به الاختلاف الواقع في نفس الدين من حملته، وحيث كان الدين من الفطرة كما يدل عليه قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها» الر ٣٠-٣١. نسب الله سبحانه الاختلاف الواقع فيه إلى البغي.

وفي قوله تعالى: «إلا الذين أوتوه اه دلالة على أن المراد بالجملة هو الإشارة إلى الأصل في ظهور الاختلاف الديني في الكتاب لأن كل من انحرف عن الصراط المستقيم، أو تدين بغير الدين يكون باغياً وإن كان ضالاً عن الصراط السوي، فإن الله سبحانه لا يعذر الباغى، وقد عذر من اشتبه عليه الأمر ولم يجد حياة ولم يهد سبيلاً. قال تعالى: «إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم» الشورى - ٤٢ و قال تعالى: «و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم - إلى أن قال - : و آخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم» التوبة - ١٠٧ و قال تعالى: «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حياة ولا يهتدون سبيلاً فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم و كان الله عفواً غفوراً» النساء - ٩٨.

على أن الفطرة لاتنافي الغفلة والشبهة، ولكن تنافي التعمد والبغي، ولذلك خص البغي بالعلماء ومن استبان له الآيات الإلهية. قال تعالى: «والذين كفروا و كذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» البقرة - ٣٩. والآيات في هذا المعنى كثيرة، وقد قيّد الكفر في جميعها بتكذيب آيات الله ثم أوقع عليه الوعيد، وبالجملة فالمراد بالآية أن هذا الاختلاف ينتهي إلى بغي حملة الكتاب من بعد علم.

قوله تعالى: فهدى الله الذين آمنوا لما اختلف فيه من الحق بيان لما اختلف فيه وهو الحق الذي كان الكتاب نزل بمصاحبه، كما دل عليه قوله تعالى: «و أنزل معهم الكتاب بالحق». وعند ذلك عنت الهداية الإلهية بشأن الاختلافين معاً: الاختلاف في شأن الحيوة، و الاختلاف في الحق والمعارف الإلهية الذي كان عامله الأصلي بغي حملة الكتاب، وفي تقييد الهداية بقوله تعالى: بإذنه دلالة على أن هداية الله تعالى

لهؤلاء المؤمنين لم تكن إلزاماً منهم ، وإيجاباً على الله تعالى أن يهديهم لإيمانهم ، فإنَّ الله سبحانه لا يحكم عليه حاكم ، ولا يوجب عليه موجب إلا ما أوجبه على نفسه ، بل كانت الهداية بإذنه تعالى ولو شاء لم يأذن ولم يهد ، وعليهذا فقولته تعالى : والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بمنزلة التعليل لقوله بإذنه ، والمعنى إنَّما هداهم الله بإذنه لأنَّه أن يهديهم وليس مضطراً موجباً على الهداية في موردٍ واحد ، بل يهدي من يشاء ، وقد شاء أن يهدي المؤمنين آمنوا إلى صراط مستقيم .

وقد تبيَّن من الآية أولاً : حدَّ الدين ومعرفه ، وهو أنه نحو سلوك في الحياة الدنِّيا يتضمَّن صلاح الدنِّيا بما يوافق الكمال الأخروي ، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه ، فلا بدَّ في الشريعة من قوانين تتعرَّص لحال المعاش على قدر الاحتياج .
وثانياً : أن الدين أوَّل ما ظهر ظهر رافعاً للاختلاف الناشئ عن الفطرة ثمَّ استكمل رافعاً للاختلاف الفطري وغير الفطري معاً .

وثالثاً : أن الدين لا يزال يستكمل حتَّى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحياة ، فإذا استوعبها ختم ختماً فلا دين بعده . وبالعكس إذا كان دين من الأديان خاتماً كان مستوعباً لرفع جميع جهات الاحتياج . قال تعالى : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » الأحزاب - ٤٠ وقال تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » النحل - ٨٩ . وقال تعالى : « وإنَّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » حم سجدة - ٤٢ .

ورابعاً : أن كلَّ شريعة لاحقة أكمل من سابقتها .

وخامساً : السبب في بعث الأنبياء وإنزال الكتب . وبعبارة أخرى العلة في الدعوة الدينية ، وهو أن الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الاختلاف كما أنه سالك نحو الاجتماع المدني ، وإذا كانت الفطرة هي الهداية إلى الاختلاف لم تتمكَّن من رفع الاختلاف ، وكيف يدفع شيء ما يجد به إليه نفسه ، فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوة والتشريع ، بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم . وهذا الكمال كمال حقيقي داخل في الصنوع والإيجاد فما هو مقدمته كذلك وقد

قال تعالى : « الَّذِي أَعْطَى كَلِمَتِي خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » طه - ٥٠ فيبين أن شأنه وأمره تعالى أن يهتدي كَلِمَتِي إلى ما يتم به خلقه ، ومن تمام خلقه الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة وقد قال تعالى أيضاً : « كَلَّا نُمَدِّهُ هُوَ لَاءُ وَهُوَ لَاءُ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا » الأَسْرَاءُ - ٢٠ ، وهذه الآية تفيد أن شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء : يمد كل من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده ، ويعطيه ما يستحقه ، وأن عطائه غير محظور ولا ممنوع من قبله تعالى إلا أن يمتنع بمتنع بسوء حظ نفسه ، من قبل نفسه لامن قبله تعالى .

ومن المعلوم أن الإنسان غير متمكن من تميم هذه النقصية من قبل نفسه فإن فطرته هي المؤدية إلى هذه النقصية فكيف يقدر على تميمها وتسوية طريق السعادة والكمال في حياته الاجتماعية ؟

وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي المؤدية إلى هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحري به وهي قاصرة عن تدارك ما أدت إليه وإصلاح ما أفسدته ، فالإصلاح (لو كان) يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة ، وهي الجهة الإلهية التي هي النبوة بالوحي ، ولذا عبرت تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الاختلاف بالبعث ولم ينسبه في القرآن كله إلا إلى نفسه مع أن قيام الأنبياء كسائر الأمور له ارتباطات بالمادة بالرّوابط الزمانية والمكانية .

فالنبوة حالة إلهية (وإن شئت قل غيبية) نسبتها إلى هذه الحالة العمومية من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم به يدرك الإنسان المعارف التي بها يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسان ، وهذا الإدراك والتلقي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي ، والحالة التي يتخذها الإنسان منه لنفسه بالنبوة .

ومن هناك يظهر أن هذا أعني تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدني من جهة وإلى الاختلاف من جهة أخرى ، وعنايته تعالى بالهداية إلى تمام الخلقة مبدء حجة على وجود النبوة . وبعبارة أخرى دليل النبوة العامة .

تقريره : أن نوع الإنسان مستخدم بالطبع ، وهذا الاستخدام الفطري يؤدبه إلى

الاجتماع المدني وإلى الاختلاف والفساد في جميع شؤون حيوته التي يقضي التكوين والإيجاد برفعه ولا يرتفع إلا بقوانين تصلح الحياة الاجتماعية برفع الاختلاف عنها ، وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته بأحد أمرين : إما بفطرته وإما بأمر ورائه لكن الفطرة غير كافية فإنها هي المؤدية إلى الاختلاف فكيف ترفعه ؟ فوجب أن يكون بهداية من غير طريق الفطرة والطبيعة ، وهو التفهيم الإلهي الغير الطبيعي المسمي بالنبوة والوحي . وهذه الحجّة مؤلفة من مقدّمات مصرّح بها في كتاب الله تعالى كما عرفت فيما تقدّم ، و كل واحدة من هذه المقدّمات تجريبية ، بينتها التجربة للإنسان في تاريخ حيوته واجتماعاته المتنوّعة التي ظهرت وانقرضت في طي القرون المتراكمة الماضية ، إلى أقدم أعصار الحياة الإنسانية التي يذكرها التاريخ .

فلا الإنسان انصرف في حين من أحيان حيوته عن حكم الاستخدام ، ولا استخدامه لم يؤدّ إلى الاجتماع وقضى بحياة فردية ، ولا اجتماعه المكوّن خلا عن الاختلاف ، ولا الاختلاف ارتفع بغير قوانين اجتماعية ، ولأن فطرته وعقله الذي يعدّه عقلاً سليماً قدرت على وضع قوانين تقطع منابت الاختلاف وتقلع مادة الفساد ، وناهيك في ذلك : ما تشاهده من جريان الحوادث الاجتماعية ، وما هو نصب عينيك من انحطاط الأخلاق وفساد عالم الإنسانية ، والحروب المهلكة للحرث والنسل ، والمقاتل المبيدة للملأين بعد الملأين من الناس ، وسلطان التحكم ونفوذ الاستعباد في نفوس البشر وأعراضهم وأموالهم في هذا القرن الذي يسمّى عصر المدنية والرقاء والثقافة والعلم . فما ظنك بالقرون الخالية ، أعصار الجهل والظلمة ؟

وأما أن الصنع والإيجاد يسوق كل موجود إلى كماله اللامق به فأمر جار في كل موجود بحسب التجربة والبحث ، وكذا كون الخلق والتكوين إذا اقتضى أثراً لم يقتض خالفاً بعينه أمر مسلم تشبهه التجربة والبحث ، وأما أن التعليم والتربية الدينيين الصادرين من مصدر النبوة والوحي يقدران على دفع هذا الاختلاف والفساد فأمر يصدّقه البحث والتجربة معاً : أما البحث : فلأن الدين يدعو إلى حقائق المعارف و فواضل الأخلاق ومحاسن الأفعال فصالح العالم الإنساني مفروض فيه . وأما التجربة : فالإسلام

أثبت ذلك في اليسير من الزمان الذي كان الحاكم فيه على الاجتماع بين المسلمين هو الدين ، و أثبت ذلك بتربية أفراد من الإنسان صلحت نفوسهم ، وأصلحوا نفوس غيرهم من الناس ، على أن جهات الكمال والعروق النابضة في هيكل الاجتماع المدنيّ اليوم التي تضمّن حياة الحضارة والرّقاء مرهونة التقدّم الإسلاميّ و سريانه في العالم الدنياويّ على ما يعطيه التجزية والتحليل من غير شكّ ، وسنستو في البحث عنه إنشاء الله في محلّ آخر أليق به .

و سادساً : أن الدين الذي هو خاتم الأديان يقضي بوقوف الاستكمال الإنسانيّ ، قضاء القرآن بختم النبوة وعدم نسخ الدين و ثبات الشريعة يستوجب أن الاستكمال الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان هو هذا المقدار الذي ، اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه . وهذا من ملاحم القرآن التي صدّقها جريان تاريخ الإنسان منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا في زمان يقارب أربعة عشر قرناً تقدّم فيها النوع في الجهات الطبيعيّ من اجتماعه تقدّمًا باهراً ، وقطع بعداً شاسعاً غير أنّه وقف من جهة معارفه الحقيقيّة ، وأخلاقه الفاضلة موقفه الذي كان عليه ، ولم يتقدّم حتّى قدماً واحداً ، أوجع أقداماً خلفه قهقريّ ، فلم يتكامل في مجموع كماله من حيث المجموع أعني الكمال الروحيّ والجسميّ معاً .

وقد اشتبه الأمر على من يقول : إن جعل القوانين العامّة لما كان لصالح حال البشر وإصلاح شأنه وجب أن تتبدّل بتبدّل الاجتماعيات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال ، ولا شكّ أن النسبة بيننا وبين عصر نزول القرآن ، وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثير من النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى عليه السلام ، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبيّ موجباً لنسخ شرايع الإسلام و وضع قوانين آخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر الحاضر .

والجواب عنه : أن الدين كما مرّ لم يعتبر في تشريعه مجرد الكمال الماديّ الطبيعيّ للإنسان ، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنسانيّ ، وبنى أساسه على الكمال الروحيّ والجسميّ معاً ، وابتغى السعادة الماديّة والمعنويّة جميعاً ، ولازم ذلك أن يعتبر فيه

حال الفرد الاجتماعي المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة . وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين فانهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادية (والمادة متحوّلة متكاملة كالاتحاد المبني عليها) حسبوا أن الاجتماع الذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الذي اعتبروه اجتماع مادّي جسماني ، فحكموا عليه بالتغيّر والنسخ حسب تحوّل الاجتماع المادّي ، وقد عرفت أن الدين لا يبيّن تشريعه على أساس الجسم فقط ، بل الجسم والروح جميعاً ، وعليهذا يجب أن يفرض فرد ديني أو اجتماع ديني جامع للتربية الدينية والحيوة المادية التي سمحت به دنيا اليوم ثم لينظر هل يوجد عنده شيء ، من النقص المافتقر إلى التتميم ، والوهن المحتاج إلى التقوية ؟ وسابعا : أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطاء .

﴿كلام في عصمة الانبياء﴾

توضيح هذه النتيجة : أن العصمة على ثلاثة أقسام : العصمة عن الخطاء في تلقّي الوحي ، والعصمة عن الخطاء في التبليغ والرسالة ، والعصمة عن المعصية وهي ما فيه هتك حرمة العبودية ومخالفة مولوية ، ويرجع بالأخرة إلى قول أو فعل ينا في العبودية منافاة ما . ونعني بالعصمة وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطاء أو المعصية .

وأما الخطاء في غير باب المعصية وتلقّي الوحي والتبليغ ، وبعبارة أخرى في غير باب أخذ الوحي وتبليغه والعمل به كالخطاء في الأمور الخارجية نظير الأغلط الواقعة للإنسان في الحواس وإدراكاتها أو الاعتباريات من العلوم ، ونظير الخطاء في تشخيص الأمور التكوينية من حيث الصلاح والفساد والنفع والضرر ونحوها فالكلام فيها خارج عن هذا المبحث .

وكيف كان فالقرآن يدل على عصمتهم عليهم السلام في جميع الجهات الثلاث :
أما العصمة عن الخطاء في تلقّي الوحي وتبليغ الرسالة : فيدل عليه قوله تعالى في الآية : «فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس

فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم اليديات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فإنه ظاهر في أن الله سبحانه إنما بعثهم بالتبشير والإنذار وإنزال الكتاب (وهذا هو الوحي) ليبيّنوا للناس الحق في الاعتقاد والحق في العمل . و بعبارة أخرى لهداية الناس إلى حق الاعتقاد وحق العمل ، وهذا هو غرضه سبحانه في بعثهم . وقد قال تعالى : « لا يضل ربي ولا ينسى » طه - ٥٢ فيبين أنه لا يضل في فعله ولا يخطئ في شأنه فإذا أراد شيئاً فإنه ما يريد من طريقه الموصل إليه من غير خطأ ، وإذا سلك بفعل إلى غايه فلا يضل في سلوكه ، وكيف لا ويده الخلق والأمر وله الملك والحكم ، وقد بعث الأنبياء بالوحي إليهم وتفهمهم معارف الدين ولا بد أن يكون ، وبالرّسالة لتبليغها للناس ولا بد أن يكون ! وقال تعالى أيضاً : « إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكليشء قدراً » الطلاق - ٣ وقال أيضاً : « والله غالب على أمره » يوسف - ٢١

ويدل على العصمة عن الخطأ أيضاً قوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً يعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلشيء عدداً » الجن - ٢٨ فظاهر أنه سبحانه يختص رسله بالوحي فيظهرهم ويؤيدهم على الغيب بمراقبة ما بين أيديهم وما خلفهم ، والإحاطة بما لديهم لحفظ الوحي عن الزوال والتغير بتغيير الشياطين وكل مغير غيرهم ، ليمتحقق إبلاغهم رسالات ربهم . ونظيره قوله تعالى حكاه عن قول ملائكة الوحي « وما ننزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسيباً » مريم - ٦٤ ، دلّت الآيات على أن الوحي من حين شروعه في النزول إلى بلوغه النبي إلى تبليغه للناس محفوظ مصون عن تغيير أي مغير بغيره .

وهذان الوجهان من الاستدلال وإن كانا ناهضين على عصمة الأنبياء عليهم السلام في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة فقط دون العصمة عن المعصية في العمل على ما قررنا ، لكن يمكن تتميم دالتهما على العصمة من المعصية أيضاً بأن الفعل دال كالتقول عند العقلاء فالفاعل لفعل يدل بفعله على أنه يراه حسناً جازماً كما لو قال :

إنَّ الفعلَ الفلانيَّ حسنٌ جائزٌ فلو تحققت معصية من النبيِّ وهو يأمر بخلافها لكان ذلك تناقضاً منه فإنَّ فعله يناقض حينئذٍ قوله فيكون حينئذٍ مبلغاً لكلا المتناقضين وليس تبليغ المتناقضين بتبليغ للحقِّ فإنَّ المخبر بالمتناقضين لم يخبر بالحقِّ لكون كلِّ منهما مبلغاً للآخر، فعصمة النبيِّ في تبليغ رسالته لا تتمُّ إلاَّ مع عصمته عن المعصية وصورته عن المخالفة كما لا يخفى .

ويدلُّ على عصمتهم مطلقاً قوله تعالى : «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» الأنعام - ٩٠ . فجميعهم عليهم السلام كتب عليهم الهداية ، وقد قال تعالى : «ومن يضلُّ الله فماله من هادٍ ومن يهدي الله فماله من مضلٍّ» الزمر - ٣٦ .

وقال تعالى : «من يهد الله فهو المهتد» الكهف - ١٧ . فنفى عن المهتدين بهدايته كلَّ مضلٍّ يؤثر فيهم بضلال ، فلا يوجد فيهم ضلال ، وكلَّ معصية ضلال كما يشير إليه قوله تعالى : «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين و أن اعبدوني هذا صراط مستقيم ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً» يس - ٦٢ . فعدُّ كلَّ معصية ضلالاً حاصلاً بإضلال الشيطان بعد ما عدَّها عبادة للشيطان فأثبت هدايته تعالى في حقِّ الأنبياء عليهم السلام ثم نفى الضلال عن اهتدي بهداه ثم عدَّ كلَّ معصية ضلالاً تبرئة منه تعالى لساحة أنبيائه عن صدور المعصية منهم وكذا عن وقوع الخطاء في فهمهم الوحي وإبلاغهم إياه ،

ويدلُّ عليها أيضاً قوله تعالى : «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً» النساء - ٦٨ . وقال أيضاً : «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» الحمد - ٧ . فوصف هؤلاء الذين أنعم عليهم من النبيين بأنهم ليسوا بضالين ، ولو صدر عنهم معصية لكانوا بذلك ضالين وكذا لو صدر عنهم خطأ في الفهم أو التبليغ ، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى فيما يصف به الأنبياء : «أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرّية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرّية إبراهيم وممن هدينا واجتينا إذا تلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً و بكيّاً فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات وسوف يلقون عياباً» مريم - ٥٩ . فجمع في الأنبياء

أولاً الخصلتين : أعني الإِنعام والهداية حيث أتى بمن البيانية في قوله وممن هدينا و
اجتبتنا بعد قوله : أنعم الله عليهم ووصفهم بما فيه غاية التذلل في العبودية ثم وصف
الخلف بما وصف من أوصاف الذم ، والفريق الثاني غير الأول لأن الفريق الأول
رجال ممدوحون مشكورون دون الثاني ، وإذ وصف الفريق الثاني وعرّفهم بأنهم
اتبعوا الشهوات وسوف يلقون غيماً فالفريق الأول وهم الأنبياء ما كانوا يتبعون الشهوات
ولا يلحقهم غي . ومن البديهي أن من كان هذا شأنه لم يجوز صدور المعصية عنه حتى أنهم
لو كانوا قبل نبوتهم ممن يتبع الشهوات لكانوا بذلك ممن يلحقهم الغي لمكان الإِطلاق
في قوله : أضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات وسوف يلقون غيماً .

وهذا الوجه قريب من قول من استدلل على عصمة الأنبياء من طريق العقل بأن
إرسال الرسل وإجراء المعجزات على أيديهم تصديق لقولهم . فلا يصدر عنهم كذب
وكذا تصديق لأهلهم للتبليغ ، والعقل لا يعدّ إنساناً يصدر منه المعاصي والأفعال
المنافية لمرام ومقصد كيف كان أهلاً للصدوة إلى ذلك المرام فإجراء المعجزات على
أيديهم يتضمن تصديق عدم خطائهم في تلقّي الوحي وفي تبليغ الرسالة وفي امتثالهم
للتكاليف المتوجّهة إليهم بالطاعة .

ولا يرد عليه : أن الناس وهم عقلاء يتسبّبون في أنواع تبليغاتهم وأقسام أغراضهم
الاجتماعية بالتبليغ ممن لا يخلو عن بعض القصور والتقصير في التبليغ ، فإن ذلك منهم
لأحد أمرين لا يجوز فيما نحن فيه ، إما لمكان المسامحة منهم في اليسير من القصور
والتقصير ، وإما لأن مقصودهم هو البلوغ إلى ما ييسر من الأمر المطلوب ، والقبض
على اليسير والغرض عن الكثير وشيء من الأمرين لا يليق بساحته تعالى .

ولا يرد عليه أيضاً : ظاهر قوله تعالى : « فلو أنفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقّها في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون » التوبة-١٢٣ فإن
الآية وإن كانت في حق العامة من المسلمين ممن ليس بمعصوم لكنّه إذن لهم في تبليغ
ما تعلموا من الدين وتفقهوا فيه ، لاتصديق لهم فيما أنذروا به وجعل حجّية لقولهم
على الناس والمحدّور إنّما هو في الثاني دون الأول .

ومما يدل على عصمتهم عليهم السلام قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » النساء - ٦٣ حيث جعل كون الرسول مطاعاً غاية الإرسال ، وقصر الغاية فيه ، وذلك يستدعي بالملزمة البينة تعلق إرادته تعالى بكل ما يطاع فيه الرسول وهو قوله أو فعله لأن كلا منهما وسيلة معمولة متداولة في التبليغ ، فلو تحقق من الرسول خطأ في فهم الوحي أو في التبليغ كان ذلك إرادة منه تعالى للبطل والله سبحانه لا يريد إلا الحق .

وكذا لو صدر عن الرسول معصية قولاً أو فعلاً والمعصية مبغوضة منهي عنها لكان بعينه متعلق إرادته تعالى فيكون بعينه طاعة محبوبة فيكون تعالى مريداً غير مريد ، أمراً و ناهياً ، محبباً و مبغضاً بالنسبة إلى فعل واحد بعينه تعالى عن تناقض الصفات والأفعال علواً كبيراً وهو باطل وإن قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق على ما قال به بعضهم ، فإن تكليف ما لا يطاق تكليف بالمحال و ما نحن فيه تكليف نفسه محال لأنه تكليف ولا تكليف و إرادة ولا إرادة و حب ولا حب و مدح و ذم بالنسبة إلى فعل واحد ؛ و مما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « رسلاً مبشرين و منذرين لتلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل » النساء - ١٦٤ فإن الآية ظاهرة في أن الله سبحانه يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية وأن لا قاطع للعذر إلا الرسل عليهم السلام . ومن المعلوم أن قطع الرسل عذر الناس ورفعهم لحجبتهم إنما يصبح إذا لم يتحقق في ناحيتهم مالا يوافق إرادة الله و رضاه : من قول أو فعل ، و خطأ أو معصية و إلا كان للناس أن يتمسكوا به و يحتجوا على ربهم سبحانه وهو نقض لغرضه تعالى .

فان قلت : الذي يدل عليه ما سر من الآيات الكريمة هو أن الأنبياء عليهم السلام لا يقع منهم خطأ ولا يصدر عنهم معصية وليس ذلك من العصمة في شيء فإن العصمة على ما ذكره القوم قوة تمنع الإنسان عن الوقوع في الخطأ ، وتردعه عن فعل المعصية واقتراف الخطيئة ، و ليست القوة مجرد صدور الفعل أو عدم صدوره و إنما هي مبدء نفساني تصدر عنه الفعل كما تصدر الأفعال عن الملكات النفسانية .

قلت : نعم لكن الذي يحتاج إليه في الأبحاث السابقة هو عدم تحقق الخطأ

والمعصية من النبي ﷺ ولا يضر في ذلك عدم ثبوت قوة تصدر عنها الفعل صواباً أو طاعة و هو ظاهر .

ومع ذلك يمكن الاستدلال على كون العصمة مستندة إلى قوة رادعة بما مر في البحث عن الإعجاز من دلالة قوله تعالى : « إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً ، الطلاق - ٣ و كذا قوله تعالى : « إن ربِّي على صراط مستقيم » هود - ٥٦ على أن كلاً من الحوادث يحتاج إلى مبدئ يصدر عنه وسبب يتحقق به ، فهذه الأفعال الصادرة عن النبي ﷺ على وتيرة واحدة صواباً وطاعة تنتهي إلى سبب مع النبي ﷺ وفي نفسه وهي القوة الرادعة . وتوضيحه : أن أفعال النبي المفروض صدور طاعة أفعال اختيارية من نوع الأفعال الاختيارية الصادرة عما سمي بعضها طاعة وبعضها معصية ، ولا شك أن الفعل الاختياري إنما هو اختياري بصدوره عن العلم والمشية ، وإنما يختلف الفعل طاعة ومعصية باختلاف الصورة العلمية التي يصدر عنها ، فإن كان المقصود هو الجرى على العبودية بامثال الأمر مثلاً تحققت الطاعة ، وإن كان المطلوب - أعني الصورة العلمية التي يضاف إليها المشية - اتباع الهوى واقتراف ما نهى الله عنه تحققت المعصية ، فاختلاف أفعالنا طاعة ومعصية لاختلاف علمنا الذي يصدر عنه الفعل ، ولودام أحد العلمين أعني الحكم بوجود الجرى على العبودية وامثال الأمر الإلهي لما صدرت الطاعة ، ولو دام العلم الآخر الصادر عنه المعصية (والعياذ بالله) لم يتحقق إلا المعصية ، وعليهذا فصدور الأفعال عن النبي ﷺ بوصف الطاعة دائماً ليس إلا لأن العلم الذي يصدر عنه فعله بالمشية صورة علمية صالحة غير متغيرة ، وهو الإذعان بوجود العبودية دائماً . ومن المعلوم أن الصورة العلمية والهيئة النفسانية الراسخة الغير الزائلة هي الملكة النفسانية كملكة العفة والشجاعة والعدالة ونحوها ، ففي النبي ملكة نفسانية يصدر عنها أفعاله على الطاعة والانقياد وهي القوة الرادعة عن المعصية . ومن جهة أخرى النبي لا يخطئ في تلقي الوحي ولا في تبليغ الرسالة ففيه هيئة نفسانية لا يخطئ في تلقي المعارف وتبليغها ولا يعصي في العمل ولو فرضنا أن هذه الأفعال وهي على وتيرة واحدة ليس فيها إلا الصواب والطاعة تحققت منه من غير توسط سبب من الأسباب يكون معه ، ولا انضمام من شيء ، إلى نفس النبي كان معني

ذلك أن تصدر أفعاله الاختيارية على تلك الصفة بإرادة من الله سبحانه من غير دخالة للنبي ﷺ فيه ، ولازم ذلك إبطال علم النبي ﷺ وإرادته في تأثيرها في أفعاله وفي ذلك خروج الأفعال الاختيارية عن كونها اختيارية ، وهو ينافي افتراض كونه فرداً من أفراد الإنسان الفاعل بالعلم والإرادة ، فالعصمة من الله سبحانه إنما هي بإيجاد سبب في الإنسان النبي ﷺ يصدر عنه أفعاله الاختيارية صواباً وطاعة وهو نوع من العلم الراسخ وهو الملكة كما مر .

﴿كلام في النبوة﴾

والله سبحانه بعد ما ذكر هذه الحقيقة (وهي وصف إرشاد الناس بالوحي) في كلامه كثير أعبر عن رجالها بتعبيرين مختلفين فيه تقسيمهم إلى قسمين أو كالتقسيم : وهما الرسول والنبي . قال تعالى : « وجيء بالنبیین والشهداء » الزمر - ٦٩ وقال تعالى : « يوم يجمع الله الرسل ماذا أجبتهم » المائدة - ١١٢ . ومعنى الرسول حامل الرسالة ، ومعنى النبي حامل النبأ ، فللرسول شرف الوساطة بين الله سبحانه وبين خلقه وللنبي شرف العلم بالله وبما عنده .

وقد قيل أن الفرق بين النبي والرسول بالعموم والخصوص المطلق فالرسول هو الذي يبعث فيؤمر بالتبليغ ويحمل الرسالة ، والنبي هو الذي يبعث سواء أمراً بالتبليغ أم لم يؤمر .

لكن هذا الفرق لا يؤيده كلامه تعالى كقوله تعالى : « واذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصاً وكان رسولا نبياً » مريم - ٥١ والآيتان في مقام المدح والتعظيم ولا يناسب هذا المقام التدرج من الخاص إلى العام كما لا يخفى .

وكذا قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي » الحج - ٥١ حيث جمع في الكلام بين الرسول والنبي ثم جعل كلياً منهما مرسلان لكن قوله تعالى : « و وضع الكتاب وجيء بالنبیین والشهداء » الزمر - ٦٩ وكذا قوله تعالى : « ولكن رسول الله وخاتم النبیین » الأحزاب - ٤٠ وكذا ما في الآية المبحوث عنها من قوله تعالى : « فبعث الله النبیین مبشرين ومنذرين » إلى غير ذلك من الآيات يعطي ظاهرها

أَنَّ كُلَّ مَبْعُوثٍ مِنْ اللَّهِ بِالْإِرْسَالِ إِلَى النَّاسِ نَبِيٌّ وَلَا يَنَافِي فِي ذَلِكَ مَا مَرَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا آيَةً فَإِنَّ اللَّفْظَيْنِ قَصِدَ بِهِمَا مَعْنَاهُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِيرَا اسْمَيْنِ مَهْجُورِي الْمَعْنَى فَالْمَعْنَى وَكَانَ رَسُولًا خَيْرًا بِآيَاتِ اللَّهِ وَمَعَارِفِهِ. وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ آيَةً لِإِمْكَانِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ وَالرَّسُولَ كِلَيْهِمَا مَرْسَلَانِ إِلَى النَّاسِ، غَيْرَ أَنَّ النَّبِيَّ بَعَثَ لِنَبِيِّ النَّاسِ بِمَا عِنْدَهُ مِنْ نَبَأِ الْغَيْبِ لِكُونِهِ خَيْرًا بِمَا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّسُولَ هُوَ الْمُرْسَلُ بِرِسَالَةٍ خَاصَّةٍ زَائِدَةٌ عَلَى أَصْلِ نَبَأِ النَّبِيِّ كَمَا يَشْعُرُ بِهِ أَمْثَالُ قَوْلِهِ تَعَالَى: « وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ » يُونُسُ - ٤٧. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: « وَمَا كُنَّا مَعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » النُّحْلُ - ١٥. وَعَلَيْهِذَا فَالنَّبِيُّ هُوَ الَّذِي يَبَيِّنُ لِلنَّاسِ صِلَاحَ مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ مِنْ أَصُولِ الدِّينِ وَفُرُوعِهِ عَلَى مَا اقْتَضَتْهُ عَنَايَةُ اللَّهِ مِنْ هِدَايَةِ النَّاسِ إِلَى سَعَادَتِهِمْ، وَالرَّسُولُ هُوَ الْحَامِلُ لِرِسَالَةٍ خَاصَّةٍ مُشْتَمَلَةٍ عَلَى إِتْمَامِ حُجَّةٍ يَسْتَتَبِعُ مَخَالَفَتَهُ هَلَاكَةً أَوْ عَذَابًا أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ قَالَ تَعَالَى: « لَمَّا لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ » النَّسَاءُ - ١٦٤. وَلَا يَظْهَرُ مِنْ كَلَامِهِ تَعَالَى فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَزِيدٌ مِمَّا يَفِيدُهُ لَفْظَاهُمَا بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ. وَلَا زَمَهُ هُوَ الَّذِي أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ لِلرَّسُولِ شَرَفَ الْوَسَاطَةِ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ عِبَادِهِ وَلِلنَّبِيِّ شَرَفَ الْعِلْمِ بِاللَّهِ وَبِمَا عِنْدَهُ وَسَيَأْتِي مَا رَوَى عَنْ أُمَّةٍ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا نَمَّ إِنَّ الْقُرْآنَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ كَثِيرُونَ وَأَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ لَمْ يَقْصَصِ الْجَمِيعَ فِي كِتَابِهِ. قَالَ تَعَالَى: « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رِسَالًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصِصْ عَلَيْكَ » الْمَائِدَةُ - ٧٨ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَالَّذِينَ قَصَصَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ بِالْأَسْمَاءِ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ نَبِيًّا وَهُمْ: آدَمُ، وَنُوحٌ، وَإِدْرِيسُ، وَهُودٌ، وَصَالِحٌ، وَإِبْرَاهِيمُ، وَلُوطٌ، وَإِسْمَاعِيلُ، وَالْيَسَعُ، وَذُو الْكُفْلِ، وَإِلْيَاسُ، وَيُونُسُ، وَإِسْحَاقُ، وَيَعْقُوبُ، وَيُوسُفُ، وَشُعَيْبٌ، وَمُوسَى، وَهَارُونَ، وَدَاوُدُ، وَسُلَيْمَانُ، وَزَكَرِيَّا، وَيَحْيَى، وَإِسْمَاعِيلُ صَادِقُ الْوَعْدِ، وَعِيسَى، وَتَحَلَّى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

وهناك عدة لم يذكروا بأسمائهم بل بالتوصيف والكنية. قال سبحانه: (ألم تر إلى الملائكة إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً البقرة - ٢٤٦ وقال تعالى:

«أو كالتذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها» البقرة - ٢٥٩ وقال تعالى: «إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعزّزنا بثالث» يس - ١٤ وقال تعالى: «فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها من لدنا علماً» الكهف - ٦٦ وقال تعالى: «والأسباط» البقرة - ١٣٦ وهناك من لم يتضح كونه نبياً كفتى موسى في قوله تعالى: «وإذ قال موسى لفتاه» الكهف - ٦١ ومثل ذي القرنين وعمران أبي مريم من المصرّح بأسمائهم.

وبالجملة لم يذكر في القرآن لهم عديقون عنده والذي يشتمل من الروايات على بيان عدّتهم آحاد مختلفة المتون وأشهرها رواية أبي ذرّ عن النبي ﷺ: أن الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألف نبياً، والمرسلون منهم ثلثمائة وثلاثة عشر نبياً. واعلم: أن سادات الأنبياء هم أولوا العزم منهم وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ وعليهم. قال تعالى: «فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل» الأحقاف - ٣٥. وسيجيء أن معنى العزم فيهم الثبات على العهد الأوّل المأخوذ منهم وعدم نسيانه. قال تعالى: «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً» الأحزاب ٧. وقال تعالى: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً» طه - ١١٥.

وكل واحد من هؤلاء الخمسة صاحب شرع وكتاب. قال تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً وما وصّينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى» الشورى - ١٣ وقال تعالى: «إنّ هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى» الأعلى - ١٩ وقال تعالى: «إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى يحكم بها النبيون - إلى أن قال - : وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ لكلّ جعلنا منكم شرعة ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم» المائدة - ٥١.

والآيات تبيّن أن لهم شرائع وأنّ لإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ كتباً، وأما كتاب نوح فقد عرفت أن الآية أعنى قوله تعالى: «كان الناس أمة واحدة» إلخ بانضمامه إلى قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً الآية تدلّ عليه.

وهذا الذي ذكرناه لا ينافي نزول الكتاب على داود عليه السلام . قال تعالى : « وآتينا داود زبوراً » النساء - ١٦٢ ولما في الروايات من نسبة كتب إلى آدم ، وشيث ، وإدريس ، فانها كتب لا تشتمل على الأحكام و الشرايع .

واعلم أن من لوازم النبوة الوحي وهو نوع تكليم إلهي تتوقف عليه النبوة قال تعالى : إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » النساء - ١٦٢ . و سيجيء استيفاء البحث عن معناه في سورة الشورى إنشاء الله .

﴿ بحث روائي ﴾

في المجمع عن الباقر عليه السلام أنه قال : كان الناس قبل نوح أمة واحدة على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالين فبعث الله النبيين .

وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في الآية قال : وكان ذلك قبل نوح فقيل : فعلى هدى كانوا ؟ قال بل كانوا ضالاً ، وذلك إنه لما انقرص آدم وصالح ذريته ، وبقي شيث وصيته لا يقدر على إظهار دين الله الذي كان عليه آدم وصالح ذريته ، وذلك أن قبيل كان يواعده بالقتل كما قتل أخاه هابيل ، فصار فيهم بالتقية والكتمان فاردوا كل يوم ضلالة حتى لم يبق على الأرض معهم إلا من هوسلف ، ولحق الوصي بجزيرة من البحر ليعبد الله فبدا لله تبارك وتعالى أن يبعث الرسل ، ولوسئل هؤلاء الجهال لقالوا قد فرغ من الأمر ، و كذبوا ، إنما هو شيء يحكم الله في كل عام ثم قرء : فيها يفرق كل أمر حكيم ، فيحكم الله تبارك وتعالى ما يكون في تلك السنة من شدة أورخاء أو مطر أو غير ذلك . قلت : أفضلاً كانوا قبل النبيين أم على هدى ؟ قال : لم يكونوا على هدى ، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ولم يكونوا ليهدوا حتى يهديهم الله ، أما تسمع بقول إبراهيم : لمن لم يهدني ربي لأكونن من الضالين أي ناسياً للميثاق .

اقول : قوله : لم يكونوا على هدى كانوا على فطرة الله اه يفسر معنى كونهم ضالاً المذكور في أول الحديث ، وأنهم إنما خلوا عن الهداية التفصيلية إلى المعارف

الإلهية، وأما الهداية الإجمالية فهي تجماع الضلال بمعنى الجهل بالتفاصيل كما يشير إليه قوله ﷺ في رواية المجمع المنقولة آنفاً: على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالاً ٥١ .

وقوله ﷺ: أي ناسياً للميثاق أو تفسيراً للضلال فالهداية هي ذكر الميثاق حقيقة كما في الكمال من المؤمنين أو الجرى على حال من هو ذاكر للميثاق وإن لم يكن ذاكر له حقيقة وهو حال ساير المؤمنين ولا يخلو إطلاق الهداية عليه من عناية .
و في التوحيد عن هشام بن الحكم قال : سأل الزنديق السدي أتى أبا عبد الله فقال : من أين أثبت أنبياء ورسلاً؟ قال أبو عبد الله ﷺ : إننا لمّا أنبتنا : أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق ، وكان ذلك الصانع حكيماً لم يجز أن يشاهده خلقه ، ولا يلامسه ، ولا يباشرهم ، ولا يباشره ، ويحاجهم ويحاجوه ، فثبت أن له سفراء في خلقه بدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما فيه بقائهم ، وفي تركه فسائهم ، فثبت الأمرون الناهون عن الحكيم العليم في خلقه ، وثبت عند ذلك أن له معبرين وهم الأنبياء وصفوته من خلقه ، حكماء مؤدبون بالحكمة ، مبعوثين بها ، غير مشاركين للناس في أحزابهم ، على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدلائل والبراهين والشواهد ، من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص فلا يخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقال الرسول ووجوب عدالته .

اقول : والحديث كما ترى مشتمل على حجج ثلث في مسائل ثلث من النبوة أحدها : الحججة على النبوة العامة وبالتأمل فيما ذكره ﷺ تجد أنه منطبق على ما استفدناه من قوله تعالى : كان الناس أمة واحدة الآية .
وثانيها : الحججة على لزوم تأييد النبي بالمعجزة . وما ذكره ﷺ منطبق على ما ذكرناه في البحث عن الإعجاز في بيان قوله تعالى : «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله» البقرة - ٢٣

وثالثها : مسألة عدم خلو الأرض عن الحججة وسيأتي بيانه إنشاء الله .

وفي المعاني والخصال عن عتبة الليثي عن أبي ذرٍّ رحمه الله قال : قلت يا رسول الله كم النبيون ؟ قال : مائة وأربعة وعشرون ألف نبي . قلت : كم المرسلون منهم ؟ قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماعاً غيراً . قلت من كان أوّل الأنبياء ؟ قال : آدم . قلت : وكان من الأنبياء مرسلان ؟ قال : نعم خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه ثم قال يا أبا ذرٍّ أربعة من الأنبياء سريانتيون : آدم ، وشيث ، وأخنوخ وهو إدريس وهو أوّل من خطّ بالقلم ، ونوح . وأربعة من العرب : هود ، وصالح ، وشعيب ، ونبيّك محمد ﷺ . وأوّل نبي من بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى وستمائة نبي . قلت : يا رسول الله ! كم أنزل الله تعالى من كتاب ؟ قال : مائة كتاب وأربعة كتب . أنزل الله على شيث خمسين صحيفة و على إدريس ثلثين صحيفة ، وعلى إبراهيم عشرين صحيفة ، وأنزل التوراة ، والإنجيل ، والزبور ، والفرقان .

اقول : و الرواية و خاصة صدرها المتعرّض لعدد الأنبياء و المرسلين من المشهورات ، روتها الخاصة و العامة في كتبهم ، و روى هذا المعنى الصدوق في الخصال و الأماشي عن الرضا عن آباءه عن النبي ﷺ و عن زيد بن علي عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام و رواه ابن قولويه في كامل الزيارات ، و السيد في الإقبال عن السجّاد عليه السلام ، و في البصائر عن الباقر عليه السلام .

و في الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى : و كان رسولاً نبياً الآية قال : النبيّ الذي يرى في منامه و يسمع الصوت و لا يعين الملك ، و الرسول الذي يسمع الصوت و لا يرى في المنام و يعين .

اقول : و في هذا المعنى روايات أخر . و من الممكن أن يستفاد ذلك من مثل قوله تعالى : « فأرسل إلى هارون الشعراء - ١٣ و ليس معناها أن معنى الرسول هو المرسل إليه ملك الوحي بل المقصود أن النبوة و الرسالة مقامان خاصة أحدهما الرؤيا ، و خاصة الآخر مشاهدة ملك الوحي ، و ربما اجتمع المقامان في واحد فاجتمعت الخاصتان ، و ربما كانت نبوة من غير رسالة ، فيكون الرسالة أخص من النبوة مصداقاً لا مفهوماً كما يصرّح به الحديث السابق عن أبي ذرٍّ حيث يقول : قلت : كم المرسلون منهم ؟

فقد تبيّن أن كل رسول نبيّ ولا عكس ، وبذلك يظهر الجواب عما اعترضه بعضهم على دلالة قوله تعالى : «ولكن رسول الله وخاتم النبيّين» الأحزاب - ٣٣ أنه إنّما يدلّ على ختم النبوة دون ختم الرسالة مستدلاً بهذه الرواية ونظائرها والجواب : أن النبوة أعمّ مصداقاً من الرسالة وارتفاع الأعمّ يستلزم ارتفاع الأخصّ ولا دلالة في الروايات كما عرفت على العموم من وجه بين الرسالة و النبوة بل الروايات صريحة في العموم المطلق .

وفي العيون عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : إنّما سمّي أولوا العزم أولي العزم لأنهم كانوا أصحاب العزائم والشرايع ، وذلك أن كلّ نبيّ كان بعد نوح كان على شريعته و منهجه و تابعاً لكتابه إلى زمن إبراهيم الخليل ، وكلّ نبيّ كان في أيام إبراهيم كان على شريعته إبراهيم و منهجه و تابعاً لكتابه إلى زمن موسى ، وكلّ نبيّ كان في زمن موسى كان على شريعة موسى و منهجه و تابعاً لكتابه إلى أيام عيسى وكلّ نبيّ كان في أيام عيسى وبعده كان على شريعة عيسى و منهجه و تابعاً لكتابه إلى زمن نبينا محمد صلى الله عليه وآله فهؤلاء الخمسة أولوا العزم ، وهم أفضل الأنبياء والرسل عليهم السلام وشريعة محمد لا تنسخ إلى يوم القيمة ، ولا نبيّ بعده إلى يوم القيمة فمن ادّعى بعده النبوة أو أتى بعد القرآن بكتاب قدمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه .

اقول : وروى هذا المعنى صاحب قصص الأنبياء عن الصادق عليه السلام .

وفي تفسير القمّي في قوله تعالى : فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل الآية ، وهم نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى بن مريم عليهم السلام ومعنى أولي العزم أنهم سبقوا الأنبياء إلى الإقرار بالله وأقرّوا بكلّ نبيّ كان قبلهم و بعدهم : و عزّوا على الصبر مع التّكذيب لهم والأذى .

اقول : و روي من طرق أهل السنّة والجماعة عن ابن عباس وقتادة أن أولي العزم من الأنبياء خمسة : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد صلى الله عليه وآله كما روينا من طرق أهل البيت . وهناك أقوال أخر منسوبة إلى بعضهم : فذهب بعضهم إلى أنهم ستة : نوح ، وإبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، ويوسف ، وأيوب . وذهب بعضهم إلى أنهم

السّدين أمروا بالجهاد والقتال وأظهروا المكاشفة وجاهدوا في الدين . وذهب بعضهم إلى أنّهم أربعة : إبراهيم ، ونوح ، وهود ، ورابعهم محمد صلى الله عليه وآله . وهذه اقوال خالية عن الحجّة وقد ذكرنا الوجه في ذلك .

وفي تفسير العياشي عن الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : كان ما بين آدم و بين نوح من الأنبياء مستخفين ، و لذلك خفي ذكرهم في القرآن فلم يسمّوا كما سمّي من استعلن من الأنبياء الحديث .

أقول : وروي هذا المعنى عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بطرق كثيرة . وفي الصّافي عن المجمع عن عليّ عليه السلام بعث الله نبيّاً أسود لم يقصّ علينا قصّته صلى الله عليه وآله . وفي النهج قال عليه السلام في خطبة له يذكر فيها آدم عليه السلام : فأهبطه إلى دار البليّة و تناسل الذرّيّة ، واصطفى سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم ، وعلى تبليغ الرّسالة أمّاتهم ، لما بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم ، فجعلوا حقّه ، واتخذوا الأنداد معه ، واجتالهم الشياطين عن معرفته ، واقتطعتهم عن عبادته ، فبعث فيهم رسله ، وواتر إليهم أنبيائه ، ليستأدّ وهم ميثاق فطرته ، و يذكرّوهم منسىّ نعمته ، و يحتجّوا عليهم بالتبليغ ، ويشير والههم دفاً من العقول ، ويروهم آيات المقدرة : من سقف فوقهم مرفوع ، ومهاد تحتهم موضوع ، ومعايش تحييبهم ، و آجال تفتينهم ، و أوصاب تهرمهم ، وأحداث تتابع عليهم ، ولم يدخل الله سبحانه خلقه من نبيّ مرسل ، أو كتاب منزل ، أو حجّة لازمة أو حجّة قائمة ، رسل لا يقصر بهم قلّة عدد هم ، ولا كثرة المكذّبين لهم : من سابق سمّي له من بعده ، أو غابر عرفه من قبله ، على ذلك نسلت القرون ، ومضت الدهور ، و سلفت الآباء ، و خلفت الأبناء ، إلى أن بعث الله سبحانه محمداً صلى الله عليه وآله لإتمام عدته ، و تمام بنوّته الخطبة .

أقول : قوله : اجتالتهم أي حملتهم على الجولان إلى كلّ جانب ، وقوله : وواتر إليهم أي أرسل واحداً بعد واحد ، والأوصاب جمع وصب وهو المرض ، والأحداث جمع الحدث وهو النّازلة ، وقوله نسلت القرون أي مضت ، وإنجاز العدة تصديق الوعد ، والمراد به الوعد السّدي وعدّه الله سبحانه بإرسال رسوله محمد صلى الله عليه وآله و بشرّ به عيسى

ﷺ وغيره من الأنبياء عليهم السلام . قال تعالى : « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً »
الأنعام - ١١٥ .

وفي تفسير العياشي عن عبدالله بن الوليد قال : قال ابو عبدالله ﷺ : قال الله تعالى
لموسى ﷺ : وكتبنا له في الألواح من كل شيء ، فعلمنا أنه لم يكتب لموسى الشيء ، كلفه
وقال تعالى لعيسى : لا يبين لكم بعض الذي تختلفون فيه ، وقال الله تعالى لمحمد ﷺ :
وجئناك على هؤلاء شهيداً و نزلنا عليك الكتاب بتياناً لكل شيء ،

اقول : و روى في بصائر الدرجات هذا المعنى عن عبدالله بن الوليد بطريقتين . و
قوله ﷺ قال الله لموسى الخ إشارة إلى أن قوله تعالى في الألواح من كل شيء ، يفسر
قوله تعالى في حق التوراة : « وتفصيل كل شيء » ، إذ لو كان المراد به استيعاب البيان لجميع
جهات كل شيء ، لم يصح قوله : في الألواح من كل شيء ، فهذا الكلام شاهد على أن المراد
من تفصيل كل شيء ، تفصيله بوجه لا من جميع الجهات فافهم .

﴿ بحث فلسفى ﴾

مسئلة النبوة العامة بالنظر إلى كون النبوة نحو تبليغ للأحكام وقوانين مجعولة
مشرعة وهي أمور اعتبارية غير حقيقية وإن كانت مسئلة كلامية غير فلسفية فإن البحث
الفلسفى إنما ينال الأشياء من حيث وجوداتها الخارجية وحقائقها العينية ولا يتناول
الأمر المجعولة الاعتبارية .

لكنها بالنظر إلى جهة أخرى مسئلة فلسفية وبحث حقيقى . وذلك أن المواد
الدينية : من المعارف الأصلية والأحكام الخلقية والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية
من جهة أنها تثبت فيها علوماً راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة ، وهذه العلوم
والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة والشقاوة ، والقرب والبعد
من الله سبحانه ، فإن الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والإعتقادات الحققة الصادقة
يكتسب لنفسه كمالات لاتتعلق إلا بماهية له عند الله سبحانه من القرب والزلفى ، و
الرضوان والجنان وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه

صوراً لا تتعلق إلا بالدنيا الدائرة و زخارفها الفانية و يؤديها ذلك أن ترد بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النار و هذا سير حقيقي .
وعليهذا فالمسئلة حقيقيّة والحجّة التي ذكرناها في البيان السابق واستفدناها من الكتاب العزيز حجّة برهانيّة .

توضيح ذلك : أنّ هذه الصور للنفس الإنسانيّة الواقعة في طريق الاستكمال ، والإنسان نوع حقيقيّ بمعنى أنّه موجود حقيقيّ مبدئاً لا ناز و جوديّة عينيّة والعلل الفياضة للموجودات أعطتها قابليّة النيل إلى كمالها الأخير في وجودها بشهادة التجربة والبرهان ، والواجب تعالى تام الإفاضة فيجب أن يكون هناك إفاضة لكل نفس مستعدة بما يلائم استعدادها من الكمال ، و يتبدّل به قوتها إلى الفعلية ، من الكمال الذي يسمّى سعادة إنكانت ذات صفات حسنة وملكات فاضلة معتدلة أو الذي يسمّى شقاوة إنكانت ذات ردائل وهيئات رديّة .

وإذ كانت هذه الملكات والصور حاصلة لها من طريق الأفعال الاختياريّة المنبثقة عن اعتقاد الصلاح والفساد ، والخوف والرجاء ، والرغبة إلى المنافع ، والرغبة من المضارّ وجب أن تكون هذه الإفاضة أيضاً متعلّقة بالدعوة الدينيّة بالتبشير والإنذار ، والتخويف والتطبيع لتكون شفاء للمؤمنين فيكملوا به في سعادتهم ، وخساراً للظالمين فيكملوا به في شقاوتهم والدعوة تحتاج إلى داع يقدم بها وهو النبيّ المبعوث من عنده تعالى .

فان قلت : كفى في الدعوة ما يدعو إليه العقل من اتباع الإنسان للمحقّ في الاعتقاد والعمل ، وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى ، فأيّ حاجة إلى بعث الأنبياء ؟

قلت : العقل الذي يدعو إلى ذلك ، ويأمر به هو العقل العمليّ الحاكم بالحسن والقيح ، دون العقل النظريّ المدرك لحقائق الأشياء كما مرّ بيانه سابقاً ، والعقل العمليّ يأخذ مقدّمات حكمه من الإحساسات الباطنة ، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهويّة والغضبيّة ، وأمّا القوّة الناطقة القدسيّة فهي بالقوّة ، وقد مرّ أنّ هذا الإحساس الفطريّ يدعو إلى الاختلاف ، فهذه التي بالفعل لاتدع الإنسان يخرج من القوّة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان فكلّ قوم

أوفرد فقد التربية الصالحة عاد عما قليل إلى التوحش والبربرية مع وجود العقل فيهم وحكم الفطره عليهم ، فلا غناء عن تأييد إلهي بنبوّة تؤيد العقل .

﴿ بحث اجتماعي ﴾

فن قلت : هب أن العقل لا يستقل بالعمل في كل فرد أوفي كل قوم في جميع التقادير ولكن الطبيعة يميل دائماً إلى ما فيه صلاحها والاجتماع التابع لها مثلها يهدي إلى صلاح أفرادها فهو يستقر بالأخرة على هيئة صالحة فيها سعادة أفراد المجتمعين وهو الأصل المعروف بتبعية المحيط بالتفاعل بين الجهات المتضادة يؤدي بالأخرة إلى اجتماع صالح مناسب لمحيط الحيوة الإنسانية جالب لسعادة النوع المجتمع الأفراد ، ويشهد به ما نشاهده ويؤيده التاريخ أن الاجتماعات لا تزال تميل إلى التكامل وتمنّى الصلاح وتوجه إلى السعادة اللذيذة عند الإنسان ، فمعها ما بلغ مبتغاه وامنيته كما في بعض الأمم مثل سويسره ومنها ماهوفي الطريق ولما يتم له شرائط الكمال وهي قريبة اوبعيدة كما في ساير الدول .

قلت : تمايل الطبيعة إلى كمالها وسعادتها مما لايسع أحداً إنكاره ، والاجتماع المنتهي إلى الطبيعة حاله حال الطبيعة في التوجه إلى الكمال لكن الذي ينبغي الإمعان فيه أن هذا التمايل والتوجه لا يستوجب فعليّة الكمال والسعادة الحقيقيّة ، لما ذكرنا من فعليّة الكمال الشهوي والغضبي في الإنسان و كون مبادي السعادة الحقيقيّة فيه بالقوة ، والشاهد عليه عين ما استشهد به في الإعتراض من كون الاجتماعات المدنيّة المنقرضة والحاضرة متوجهة إلى الكمال ، ونيل بعضها إلى المدنيّة الفاضلة السعيدة ، و قرب البعض الآخر أوبعده ، فإن الذي نجده عند هؤلاء من الكمال والسعادة هو الكمال الجسمي وليس الكمال الجسمي هو كمال الإنسان ، فإن الإنسان ليس هو الجسم بل هو مركب من جسم وروح ، مؤلف من جهتين ماديّة ومعنويّة له حيوة في البدن وحيوة بعد مفارقتة من غير فناء وزوال ، يحتاج إلى كمال وسعادة تستند إليها في حيوته الآخرة ، فليس من الصحيح أن يعد كماله الجسمي الموضوع على أساس الحيوة الطبيعيّة كمالاً له

وسعادة بالنسبة إليه ، وحقته هذه الحقيقية .

فتبين أن الاجتماع بحسب التجربة إنماتوجهه بالفعل إلى فعلية الكمال الجسماني دون فعلية الكمال الإنساني ، وإن كان في قصدها هداية الإنسان إلى كمال حقيقته لا كمال جسمه الذي في تقوية جانبه هلاك الإنسانية وانحلال تركيبه ، وضلاله عن صراطه المستقيم ، فهذا الكمال لا يتم له إلا بتأييد من النبوة ، والهداية الإلهية .

فان قلت : لو صحّت هذه الدعوة النبوية ولها ارتباط بالهداية التكوينية لكان لازمها فعلية التأثير في الاجتماعات الإنسانية ، كما أن هداية الإنسان بل كل موجود مخلوق إلى منافع وجوده أمر فعلي جار في الخلق والتكوين ، فكان من اللازم أن يتلبس به الاجتماعات ، ويجري في ما بين الناس مجرى سائر الغرائز الجارية ، وليس كذلك ، فكيف يكون إصلاحاً حقيقياً ولا يقبله الاجتماعات الإنسانية ؟ فليست الدعوة الدينية في رفعها اختلافات الحياة إلا فرضية غير قابلة الانطباق على الحقيقة .

قلت : أولاً أثر الدعوة الدينية مشهود معان ، لا يرتاب فيه إلا مكابر ، فإنها في جميع أعصار وجودها منذ ظهرت ، ربّت أولوفاً وألوفاً من الأفراد في جانب السعادة ، وأضعاف ذلك وأضعاف أضعافهم في جانب الشقاء بالقبول والرد ، والإيقاد والإستكبار ، والإيمان والكفر ، مضافاً إلى بعض الاجتماعات الدينية المنعقدة أحياناً من الزمان . على أن الدنيا لم تقض عمرها بعد ، ولمّا ينقرض العالم الإنساني ، ومن الممكن أن يتحوّل الاجتماع الإنساني يوماً إلى اجتماع ديني صالح ، فيه حياة الإنسانية الحقيقية وسعادة الفضائل والأخلاق الراقية يوم لا يعبد فيه إلا الله سبحانه ، ويسار فيه بالعدل والفضيلة ، وليس من الجائز أن نعدّ مثل هذا التأثير العظيم هيئناً لا يعبأ به .

وثانياً : أن الأبحاث الاجتماعية وكذا علم النفس و علم الأخلاق تثبت أن الأفعال المتحققة في الخارج لها ارتباط بالأحوال والملكات من الأخلاق ترتفع من ندى الصفات النفسانية ، ولها تأثير في النفوس ، فالأفعال آثار النفوس وصفاتها ، ولها آثار في النفوس في صفاتها ، ويستنج من هناك أصلان : أصل سرية الصفات والأخلاق ،

وأصل وراثتها، فهي تتسع وجوداً بالسراية عرضاً، وتتسع ببقاء وجودها بالوراثة طولاً.

فهذه الدعوة العظيمة وهي تصاحب الاجتماعات الانسانية من أقدم عهودها، في تاريخها المضبوط وقبل ضبط التاريخ لا بد أن تكون ذات أثر عميق في حيوة الإنسان الاجتماعية من حيث الأخلاق الفاضلة والصفات الحسنة الكريمة، فللدعوة الدينية آثار في النفوس وإن لم تجبها ولم تؤمن بها.

بل حقيقة الأمر: أن ما نشاهده في الاجتماعات الحاضرة من الملل والأهم الحية: من آثار النبوة والدين، وقد ملكوها بالوراثة أو التقليد، فإن الدين منذ ظهور بين هذا النوع حملته وانتقلت به أمم وجماعات هامة، وهو الداعي الوحيد الذي يدعو إلى الإيمان، والأخلاق الفاضلة والعدل والصلاح، فالموجود من الخصم-امل الحميدة بين الناس اليوم وإن كان قليلاً بقايا من آثاره وتناججه، فإن التدابير العامة في الاجتماعات المتكثرة ثلاثة لأربع لها: أحدها تديير الاستبداد وهو يدعو إلى الرقبة في جميع الشؤون الإنسانية، وثانيها القوانين المدنية وهي تجري وتحكم في الأفعال فحسب، وتدعو إلى الحرية فيما وراء ذلك من الأخلاق وغيرها، وثالثها الدين وهو يحكم في الاعتقادات والأخلاق والأفعال جميعاً ويدعو إلى إصلاح الجميع.

فلو كان في الدنيا خير مرجو أو سعادة لوجب أن ينسب إلى الدين و تربيته. ويشهد بذلك ما نشاهده من أمر الأم التي بنت اجتماعها على كمال الطبيعة، وأهملت أمر الدين والأخلاق، فإنهم لم يلبثوا دون أن افتقدوا والصلاح والرحمة والمحببة وصفاء القلب وسائر الفضائل الخلقية والفطرية مع وجود أصل الفطرة فيهم، ولو كانت أصل الفطرة كافية، ولم تكن هذه الصفات بين البشر من البقايا الموروثة من الدين لما افتقدوا شيئاً من ذلك.

على أن التاريخ أصدق شاهد على الاقتباسات التي عملتها الأم المسيحية بعد الحروب الصليبية، فاقتبسوا مهمات النكات من القوانين العامة الإسلامية فتقلدوها وتقدموا بها، والحال أن المسلمين اتخذوها ورائهم ظهرياً، فتأخر هؤلاء وتقدم

أولئك . و الكلام طويل الذيل .

وبالجملة الأصلان المذكوران ، أعني السراية والورانة ، وهما التقليد الغريزي في الإنسان و التحفظ على السيرة المألوفة يوجبان نفوذ الروح الديني في الاجتماعات كما يوجبان في غيره ذلك ، وهو تأثير فعلي .

فان قلت : فعلى هذا فما فائدة الفطرة فإنها لاتغني طاملاً وإنما أمر السعادة بيد النبوة ؟ وما فائدة بناء التشريع على أساس الفطرة على ما تدعيه النبوة ؟

قلت : ماقدّمناه في بيان ماللفطرة من الارتباط بسعادة الإنسان و كماله يكفى في حل هذه الشبهة ، فإن السعادة والكمال الذي تجلبه النبوة إلى الإنسان ليس أمراً خارجاً عن هذا النوع ، ولا غريباً عن الفطرة ، فإن الفطرة هي التي تهتدي إليه ، لكن هذا الاهتداء لا يتم لها بالفعل و حدها من غير معين يعينها على ذلك ، و هذا المعين الذي يعينها على ذلك و هو حقيقة النبوة ليس أيضاً أمراً خارجاً عن الإنسانية و كمالها ، منضمّاً إلى الإنسان كالحجر الموضوع في جنب الإنسان مثلاً ، وإلا كان ما يعود منه إلى الإنسان أمراً غير كماله وسعادته كالثقل الذي يضيفه الحجر إلى ثقل الإنسان في وزنه ، بل هو أيضاً كمال فطريّ للإنسان مذخور في هذا النوع ، و هو شعور خاص وإدراك مخصوص مكمون في حقيقته لا يهتدي إليه بالفعل إلاّ آحاد من النوع أخذتهم العناية الإلهية ، كما أن للبالغ من الإنسان شعوراً خاصاً بلذّة النكاح ، لا يهتدي إليه بالفعل بقيّة الأفراد الغير البالغين بالفعل ، وإن كان الجميع من البالغ و غير البالغ مشتركين في الفطرة الإنسانية ، والشعور شعور مرتبط بالفطرة .

وبالجملة لاحقيقة النبوة أمر زايد على إنسانية الإنسان الذي يسمّى نبياً ، وخارج عن فطرته ، ولا السعادة التي تهتدي سائر الأمة إليها أمر خارج عن إنسانيتهم وفطرتهم ، غريب عما يستأنسه وجودهم الإنساني ، وإلاّ لم تكن كمالاً وسعادة بالنسبة إليهم .

فان قلت : فيعود الإشكل على هذا التقرير إلى النبوة ، فإن الفطرة عليهذا كافية وحدها و النبوة غير خارجة عن الفطرة .

فإن المتحصّل من هذا الكلام ، هو أنّ النوع الإنسانيّ المتمدّد بفطرته و
المختلف في اجتماعه يتميّز من بين أفراده آحاد من الصلحاء فطرتهم مستقيمة ، وعقولهم
سليمة عن الأوهام والتهوّسات وردائل الصفات ، فيهدون باستقامة فطرتهم ، وسلامة
عقولهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع ، وسعادة الإنسان ، فيضعون قوانين فيها مصلحة
الناس ، وعمران الدنيا والآخرة ، فإن النبيّ هو الإنسان الصالح الذي له نبوغ اجتماعيّ
قلت : كلاً ! وإنما هو تفسير لا ينطبق على حقيقة النبوة ، ولا ما تستتبعه :
أما أولاً : فلأنّ ذلك فرض افترضه بعض علماء الاجتماع ممن لا قدم له في
البحث الدينيّ ، والفحص عن حقائق المبدء والمعاد .

فذكر أنّ النبوة نبوغ خاصّ اجتماعيّ استتبعته استقامة الفطرة وسلامة العقل ،
وهذا النبوغ يدعو إلى الفكر في حال الاجتماع ، وما يصلح به هذا الاجتماع المختلّ ،
وما يسعد به الإنسان الاجتماعيّ .

فهذا النابغة الاجتماعيّ هو النبيّ ، والفكر الصالح المترشّح من قواه الفكرية
هو الوحي ، والقوانين التي يجعلها لصلاح الاجتماع هو الدين ، وروحه الطاهر الذي
يفيض هذه الأفكار إلى قواه الفكرية ولا يخون العالم الإنسانيّ باتّباع الهوى هو الروح
الأمين وهو جبرئيل ، والموحي الحقيقيّ هو الله سبحانه ، والكتاب الذي يتضمّن أفكاره
العالية الطاهرة هو الكتاب السماويّ ، والملائكة هي القوى الطبيعية أو الجهات الداعية
إلى الخير ، والشيطان هي النفس الأمّارة بالسوء أو القوى أو الجهات الداعية إلى
الشرّ والفساد ، وعلى هذا القياس .

وهذا فرض فاسد ، وقد مرّ في البحث عن الإعجاز ، أنّ النبوة بهذا المعنى لأن
تسمّى لعبة سياسية أولى بها من أن تسمّى نبوة إلهية .

وقد تقدّم أنّ هذا الفكر الذي يسمّى هؤلاء الباحثون نبوغه الخاصّ نبوة من
خواصّ العقل العمليّ ، الذي يميّز بين خير الأفعال وشرّها بالمصلحة والمفسدة وهو
أمر مشترك بين العقلاء من أفراد الإنسان و من هدايا الفطرة المشتركة ، وتقدّم أيضاً
أنّ هذا العقل بعينه هو الداعي إلى الإختلاف ، وإذا كان هذا شأنه لم يقدر من حيث

هو كك على رفع الاختلاف ، واحتاج فيه إلى متمم يتمم أمره ، وقد عرفت أنه يجب أن يكون هذا المتمم نوعاً خاصاً من الشعور يختص به بحسب الفعلية بعض الآحاد من الإنسان وتهتدى به الفطرة إلى سعادة الإنسان الحقيقية في معاشه ومعاده .
ومن هنا يظهر أن هذا الشعور من غير سنخ الشعور الفكري ، بمعنى أن ما يجده الإنسان من النتائج الفكرية من طريق مقدّماتها العقلية غير ما يجده من طريق الشعور النبوي ، والطريق غير الطريق .

ولاشك الباحثون في خواص النفس في أن في الإنسان شعوراً نفسياً باطنياً ، ربّما يظهر في بعض الآحاد من أفراد ، يفتح له باباً إلى عالم وراء هذا العالم ، ويعطيه عجائب من المعارف والمعلومات ، وراء ما يناله العقل والفكر ، صرح به جميع علماء النفس من قدمائنا وجمع من علماء النفس من أوربه مثل جمز الإنجليزي وغيره .
فقد تحصل أن باب الوحي النبوي غير باب الفكر العقلي ، وأن النبوة وكذا الشريعة والدين والكتاب والملك والشيطان لا ينطبق عليها ما اختلقوه من المعاني .

وأما ثانياً : فلأن المأثور من كلام هؤلاء الأنبياء المدّعين لمقام النبوة والوحي مثل محمد ﷺ وعيسى وموسى وإبراهيم ونوح وآلهم وغيرهم - وبعضهم يصدق بعضاً - وكذا الموجود من كتبهم كالقرآن ، صريح في خلاف هذا الذي فسروا به النبوة والوحي ونزول الكتاب والملك وغير ذلك من الحقائق . فإن صريح الكتاب والسنة وما نقل من الأنبياء العظام عليهم السلام أن هذه الحقائق وآثارها أمور خارجة عن سنخ الطبيعة ، ونشأة المادة ، وحكم الحس ، بحيث لا يعد إرجاعها إلى الطبيعة وحكمها إلا تأويلاً بما لا يقبله طبع الكلام ، ولا يرتضيه ذوق التخاطب .

وقد تبين بما ذكرنا أن الأمر الذي يرفع فساد الاختلاف عن الاجتماع الإنساني وهو الشعور الباطني الذي يدرك صلاح الاجتماع أعني القوة التي يمتاز بها النبي عن غيره أمر وراء الشعور الفكري الذي يشترك فيه جميع أفراد الإنسان .

فان قلت : فعلى هذا يكون هذا الشعور الباطني أمراً خارقاً للعادة فإنه أمر لا يعرفه أفراد الإنسان من أنفسهم وإنما هو أمر يدعيه الشاذ النادر منهم ، فكيف يمكن

أن يسوق الجميع إلى إصلاح شأنهم ويهدي النوع إلى سعادته الحقيقية؟! وقد مر سابقاً أن كل ما فرض هادياً للإنسان إلى سعادته وكماله النوعي وجب أن يهديه بالارتباط والاتحاد مع فطرته ، لا بنحو الانضمام كاتضمام الحجر الموضوع في جنب الإنسان إليه .

قلت : كون هذا الأمر خارقاً للعادة مما لا ريب فيه ، وكذا كونه أمراً من قبيل الإدراكات الباطنية ونحو شعور مستور عن الحواس الظاهرية مما لا ريب فيه ، لكن العقل لا يدفع الأمر الخارق للعادة ولا الأمر المستور عن الحواس الظاهرة وإنما يدفع المحال ، وللعقل طريق إلى تصديق الأمور الخارقة للعادة المستورة عن الحواس الظاهرة فإن له أن يستدل على الشبيء من طريق علله وهو الاستدلال اللمعي ، أو من لوازمه أو آثاره وهو الاستدلال الإنسي فيثبت بذلك وجوده ، والنبوة بالمعنى الذي ذكرنا يمكن أن يستدل عليها بأحد طريقين : فتارة من طريق آثاره وتبعاته وهو اشتغال الدين الذي يأتي به النبي على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته ، وتارة من جهة اللوازم وهو أن النبوة لما كانت أمراً خارقاً للعادة فدعواها ممن يدعيها هي دعوى أن الذي وراء الطبيعة وهو إلهها الذي يهديها إلى سعادتها ويهدي النوع الإنساني منها إلى كماله وسعادته يتصرف في بعض أفراد النوع تصرفاً خارقاً للعادة وهو التصرف بالوحي ، ولو كان هذا التصرف الخارق للعادة جائزاً جاز غير من خوارق العادة ، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، فلو كانت دعوى النبوة من النبي حقاً وكان النبي واجداً لها لكان من الجائز أن يأتي بأمر آخر خارق للعادة مرتبط بنبوته نحو ارتباط يوجب تصديق العقل الشاك في نبوة هذا المدعي للنبوة ، وهذا الأمر الخارق للعادة هي الآية المعجزة ، وقد تكلمنا في الإعجاز في تفسير قوله تعالى : « وإن كنتم في شك مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية » البقرة - ٢٣ .

فان قلت : هب أن هذا الاختلاف ارتفع بهذا الشعور الباطني المسمي بوحى النبوة وأثبتها النبي بالإعجاز ، وكان على الناس أن يأخذوا بآثاره وهو الدين المشرع العذي جاء به النبي ، لكن ما المؤمن عن الغلط؟ وما الذي يصون النبي عن الوقوع في الخطاء في تشريعه وهو إنسان طبعه طبع سائر الأفراد في جواز الوقوع في الخطاء؟

ومن المعلوم أن وقوع الخطأ في هذه المرحلة أعني مرحلة الدين ورفع الاختلاف عن الاجتماع يعادل نفس الاختلاف الاجتماعي في سدّ طريق استكمال النوع الإنساني، وإضلاله هذا النوع في سيره إلى سعادته، فيعود الماحذور من رأس!

قلت: الأبحاث السابقة تكفي مؤنة حلّ هذه العقدة، فإنّ الذي ساق هذا النوع نحو هذه الفعلية أعني الأمر الروحيّ الذي يرفع الاختلاف إنّما هو الناموس التكوينيّ الذي هو الإيصال التكوينيّ لكلّ نوع من الأنواع الوجودية إلى كماله الوجودي وسعادته الحقيقية، فإنّ السبب الذي أوجب وجود الإنسان في الخارج وجوداً حقيقياً كسائر الأنواع الخارجيّة هو الذي يهديه هداية تكوينية خارجية إلى سعادته، ومن المعلوم أنّ الأمور الخارجيّة من حيث أنّها خارجيّة لا تعرّضها الخطأ والغلط، أعني: أنّ الوجود الخارجي لا يوجد فيه الخطأ والغلط لوضوح أنّ ما في الخارج هو ما في الخارج! وإنّما يعرض الخطأ والغلط في العلوم التصديقيّة والأمر الفكريّة من جهة تطبيقها على الخارج فإنّ الصدق والكذب من خواصّ القضايا، تعرّضها من حيث مطابقتها للخارج وعدمها، وإذا فرض أنّ الذي يهدي هذا النوع إلى سعادته ورفع اختلافه العارض على اجتماعه هو الإيجاد والتكوين لزم أن لا يعرضه غلط ولا خطأ في هدايته، ولا في وسيلة هدايته التي هي روح النبوة وشعور الوحي، فلا التكوين يغلط في وضعه هذا الروح والشعور في وجود النبي، ولا هذا الشعور الذي وضعه يغلط في تشخيصه مصالح النوع عن مفسده وسعادته عن شقائه، ولو فرضنا له غلطاً وخطأً في أمره وجب أن يتداركه بأمر آخر مصون عن الغلط والخطأ، فمن الواجب أن يقف أمر التكوين على صواب لاخطأ فيه ولاغلط.

فظهر: أنّ هذا الروح النبوي لا يحلّ محلاً إلاّ به صاحبة العصمة، وهي المصونيّة عن الخطأ في أمر الدين والشريعة المشرّعة، وهذه العصمة غير العصمة عن المعصية كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ هذه عصمة في تلقّي الوحي من الله سبحانه، وتلك عصمة في مقام العمل والعبوديّة، وهناك مرحلة ثالثة من العصمة وهي العصمة في تلقّي الوحي، فإنّ كليهما واقعتان في طريق سعادة الإنسان التكوينية وقوعاً تكوينياً،

ولا خطأ ولا غلط في التكوين .

وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن إشكال آخر في المقام وهو : أنه لم لا يجوز أن يكون هذا الشعور الباطني مثل الشعور الفطري المشترك أعني الشعور الفكري في نحو الوجود بأن يكون محكوماً بحكم التغيير والتأثير ؛ فإن الشعور الفطري وإن كان أمراً غير مادّي ، ومن الأمور القائمة بالنفس المجرّدة عن المادة إلا أنه من جهة ارتباطه بالمادة يقبل الشدة والضعف والبقاء والبطان كما في مورد الجنون والسفاهة والبلاهة والغباء وضعف الشيب وسائر الآفات الواردة على القوى المدركة ، فكذلك هذا الشعور الباطني أمر متعلق بالبدن المادّي نحواً من التعلق ، وإن سلم أنه غير مادّي في ذاته فيجب أن يكون حاله حال الشعور الفكري في قبول التغيير والفساد ، ومع إمكان عروض التغيير والفساد فيه يعود الإشكالات السابقة ألبتة .

والجواب : أننا بيننا أن هذا السوق أعني سوق النوع الإنساني نحو سعادته الحقيقية إنما يتحقق بيد الصنع والإيجاد الخارجي دون العقل الفكري ، ولا معنى لتحقيق الخطأ في الوجود الخارجي .

وأما كون هذا الشعور الباطني في معرض التغيير والفساد لكونه متعلقاً نحو تعلق بالبدن فلانسلم كون كل شعور متعلق بالبدن معرضاً للتغيير والفساد ، وإنما القدر المسلم من ذلك هذا الشعور الفكري (وقد مر أن الشعور النبوي ليس من قبيل الشعور الفكري) وذلك أن من الشعور شعور الإنسان بنفسه ، وهو لا يقبل البطان والفساد والتغيير والخطأ فإنه علم حضوري معلومه عين المعلوم الخارجي ، وتمتة هذا الكلام موكول إلى عمله .

فقد تبين مما مرّ أمور : أحدها : انسياق الاجتماع الإنساني إلى التمدن والاختلاف .

ثانيها : أن هذا الاختلاف القاطع لطريق سعادة النوع لا يرتفع ولن يرتفع بما يضعه العقل الفكري من القوانين المقررة .

ثالثها : أن رافع هذا الاختلاف إنما هو الشعور النبوي الذي يوجد الله سبحانه

في بعض آحاد الإنسان لا غير .

رابعهما : أن سنخ هذا الشعور الباطني الموجود في الأنبياء غير سنخ الشعور

الفكري المشترك بين العقلاء من أفراد الإنسان .

خامسها : أن هذا الشعور الباطني لا يغلط في إدراكه الاعتقادات والقوانين

المصلحة لحال النوع الإنساني في سعاداته الحقيقية .

سادسها : أن هذه النتائج (ويهمنا من بينها الثلاثة الأخيرة أعني : لزوم بعثة

الأنبياء ، وكون شعور الوحي غير الشعور الفكري سنخاً ، وكون النبي معصوماً غير

غالب في تلقّي الوحي) تتاهج ينتجها الناموس العام للمشاهد في هذا العالم الطبيعي ،

وهو سير كل واحد من الأنواع المشهودة فيه نحو سعاداته بهداية العلل الوجودية

التي جهزتها بوسائل السير نحو سعاداته والوصول إليها والتلبس بها والإنسان أحد

هذه الأنواع ، وهو مجهز بما يمكنه به أن يعتقد الاعتقاد الحق ويتلبس بالملكات الفاضلة ،

ويعمل عملاً صالحاً في مدينة سالحة فاضلة ، فلا بد أن يكون الوجود بهيئة له هذه

السعادة يوماً في الخارج ويهديه إليه هداية تكوينية ليس فيها غلط ولا خطأ على

مامرّ بيانه .



أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِ
الْبِاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ
اللَّهِ . أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (٢١٤)

﴿بيان﴾

قد مرَّ أن هذه الآيات آخذة من قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي
السَّلَامِ كَافَّةً إِلَى آخِرِ هَذِهِ الْآيَةِ ، ذات سياق واحد يربط بعضها ببعض .

قوله تعالى : أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ اهْتَبَيْتُمْ لَمَّا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ ،
وهو أن الدين نوع هداية من الله سبحانه للناس إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة ،
ونعمة حباهم الله بها ، فمن الواجب أن يسلموا له ولا يتبعوا خطوات الشيطان ، و
لا يلتقوا فيه الاختلاف ، ولا يجعلوا الدماء دائماً ، ولا يبدلوا نعمة الله سبحانه كفوفاً ونقمة
باتباع الهوى ، وابتغاء زخرف الدنيا وحطامها فيحلّ عليهم غضب من ربهم كما حلّ
ببني إسرائيل حيث بدلوا نعمة الله من بعدما جاءتهم ، فإن أمانته دائمة ، والفتنة قائمة ،
ولن ينال أحد من الناس سعادة الدين وقرب رب العالمين إلا بالثبات والتسليم .

وفي الآية التفات إلى خطاب المؤمنين بعد تنزيلهم في الآيات السابقة منزلة الغيبة ،
فإن أصل الخطاب كان معهم ووجه الكلام إليهم في قوله : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا
فِي السَّلَامِ كَافَّةً اه ، وإنما عدل عن ذلك إلى غيره لعناية كلامية أوجبت ذلك ، وبعد
انقضاء الوطر عاد إلى خطابهم ثانياً . . .

وكلمة أم منقطعة تفيد الإضراب ، والمعنى على ما قيل : بل أحسبتم أن تدخلوا
الجنة الخ والمخلاف في أم المنقطعة معروف ، والحق أن أم لإفادة التردد ، وأن الدلالة
على معنى الإضراب من حيث انطباق معنى الإضراب على المورد ، لأن الدلالة وضعيّة .
فالمعنى في المورد مثلاً : هل انقطعتم بما أمرناكم من التسليم بعد الإيمان والثبات على

نعمة الدين ، والاتفاق والاتحاد فيه أم لا بل حسبتم أن تدخلوا الجنة إلخ .
قوله تعالى : ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم اه المثل بكسر الميم فسكون
 الثاء ، والمثل بفتح الميم والثاء كالشبه والشبه ، والمراد به ما يمثل الشيء ، ويحضره ويشخصه
 عند السامع ، ومنه المثل بفتحين ، وهو الجملة أو القصة التي تفيد استحضار معنى مطلوب
 في ذهن السامع بنحو الاستعارة التمثيلية كما قال تعالى : « مثل الذين حملوا التوراة
 ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » الجمعة - ٥ ، ومنه أيضاً المثل بمعنى الصفة
 كقوله تعالى : « انظر كيف ضربوا لك الأمثال » الفرقان - ٩ ، وإنما قالوا له وَالشَّيْءُ
 وَالرَّسُولُ :
 مجنون وساحر وكذاب ونحو ذلك ، وحيث أنه تعالى يبين المثل الذي ذكره : بقوله :
 مستتهم البأساء والضراء إلخ فالمراد به المعنى الأول .

قوله تعالى : مستتهم البأساء والضراء إلى آخره لما اشتد شوق المخاطب ليفهم
 تفصيل الإجمال الذي دل عليه بقوله : ولما يأتكم مثل الذين اه يبين ذلك بقوله :
 مستتهم البأساء والضراء اه ، والبأساء هو الشدة المتوجهة إلى الإنسان في خارج نفسه
 كالملل والجهاء والأهل والأمن الذي يحتاج إليه في حياته ، والضراء هي الشدة التي
 تصيب الإنسان في نفسه كالجرح والقتل والمرض ، و الزلزلة والزلال معروف وأصله
 من زل بمعنى عثر ، كررت اللفظة للدلالة على التكرار كأن الأرض مثلاً تحدث
 لها بالزلزلة عثرة بعد عثرة ، وهو كصبر وصرصر ، وصل وصلصل ، وكب وككب ،
 والزلزال في الآية كناية عن الاضطراب والأدهاش .

قوله تعالى : حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه اه قرء بنصب يقول ، والجملة
 عليها في محل الغاية لما سبقها ، وقرء برفع يقول والجملة عليها الحكاية الحال الماضية ،
 والمعنيان وإن كانا جميعاً صحيحين لكن الثاني أنسب للسياق ، فإن كون الجملة غاية
 يعلل بها قوله : وزلزلوا لا يناسب السياق كل المناسبة .

قوله تعالى : متى نصر الله اه الظاهر أنه مقول قول الرسول والذين آمنوا
 معه جميعاً ، ولا ضير في أن يتقووه الرسول بمثل هذا الكلام استدعاءً و طلباً للنصر
 الذي وعد به الله سبحانه رسله والمؤمنين بهم كما قال تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا

المرسلين أنهم لهم المنصورون، الصافات-١٧٢ وقال تعالى: « كتب الله لأغلبن أنا ورسلي »
المجادلة - ٢١ وقد قال تعالى أيضاً: « حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا
جاءهم نصرنا، يوسف - ١١٠ ، وهو أشدّ لحناً من هذه الآية .

والظاهر أيضاً أن قوله تعالى: « ألا إن نصر الله قريب مقول له تعالى لا تتمتع لقول
الرسول والذين آمنوا معه . . .

والآية (كما مرّت إليه الإشارة سابقاً) تدلّ على دوام أمر الابتلاء والامتحان
وجريانه في هذه الأمة كما جرى في الأمم السابقة .

وتدلّ أيضاً على اتّحاد الوصف والمثل بتكرّر الحوادث الماضية غابراً ، وهو
الذي يسمّى بتكرّر التاريخ وعوده .





يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ . قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٢١٥)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : يسألونك ماذا ينفقون . قل : ما أنفقتم من خير اه قالوا : إن الآية واقعة على أسلوب الحكمة ، فإنهم إنما سألوا عن جنس ما ينفقون ونوعه ، وكان هذا السؤال كالأغلو لمكان ظهور ما هو يقع به الإِنفاق وهو المال على أقسامه ، وكان الأحق بالسؤال إنما هو من ينفق له ؛ صرف الجواب إلى التعرّض بحاله وبيان أنواعه ليكون تنبيهاً لهم بحق السؤال .

والذي ذكره وجه بليغ غير أنهم تركوا شيئاً ، وهو أن الآية مع ذلك متعرّضة لبيان جنس ما ينفقونه ، فإنها تعرّضت لذلك : أولاً بقولها : من خير اه إجمالاً ، وثانياً بقولها : وما تفعّلوا من خير فإن الله به عليهم اه ففي الآية دلالة على أن الذي ينفق به هو المال كائناً ما كان ، من قليل أو كثير ، وأن ذلك فعل خير والله به عليهم ، لكنهم كان عليهم أن يسألوا عمّن ينفقون لهم ويعرفوه ؛ وهم : الوالدان والأقربون واليتامى والمساكين وابن السبيل .

ومن غريب القول ما ذكره بعض المفسرين : أن المراد بما في قوله تعالى : ما ذا ينفقون ليس هو السؤال عن المهية فإنه اصطلاح منطقي لا ينبغي أن ينزل عليه الكلام العربي ولا سيما أفصح الكلام وأبلغه ، بل هو السؤال عن الكيفية ، وأنهم كيف ينفقونه ، وفي أيّ موضع يضعونه ، فأجيب بالصرّف في المذكورين في الآية ، فالجواب مطابق للسؤال لا كما ذكره علماء البلاغة !

ومثله وهو أغرب منه ما ذكره بعض آخر : أن السؤال وإن كان بلفظ ما إلا أن

المقصود هو السؤال عن الكيفية فإن من المعلوم أن السدي ينفق به هو المال ، وإذا كان هذا معلوماً لم يذهب إليه الوهم ، وتعيّن أن السؤال عن الكيفية ، نظير قوله تعالى : « قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ماهي إن البقر تشابه علينا » البقرة - ٧٠ . فكان من المعلوم أن البقرة بهيمة نشأتها ووصفتها كذا وكذا ، فلا وجه لحمل قوله : ماهي على طلب المهية ، فكان من المتعيّن أن يكون سؤالاً عن الصفة السمي بها متماز البقرة عن غيرها ، ولذلك أُجيب بالمطابقة بقوله تعالى : « قال إنها بقرة لاذلول الآية » البقرة - ٧١ .

وقد اشتبه الأمر على هؤلاء ، فإن ما وإن لم تكن موضوعة في اللغة لطلب المهية السمي اصطلاح عليها المنطق ، وهي الحد المألوف من الجنس والفصل القريبين ، لكنّه لا يستلزم أن تكون حينئذ موضوعة للسؤال عن الكيفية ، حتّى يصحّ لقائل أن يقول عند السؤال عن المستحقين للانفاق : ماذا أنفق ؟ أى على من أنفق ؟ فيجاب عنه بقوله : للوالدين والأقربين اه فإن ذلك من أوضح اللحن .

بل ما موضوعة للسؤال عما يعرف الشيء ، سواء كان معرفاً بالحدّ والمهية ، أو معرفاً بالخواص والأوصاف ، فهي أعمّ ممّا اصطلاح عليه في المنطق لأنّها مغايرة له وموضوعة للسؤال عن كيفية الشيء ، ومنه يعلم أن قوله تعالى : « يبيّن لنا ماهي » و قوله تعالى : « إنها بقرة لاذلولاه » سؤال وجواب جاربان على أصل اللغة ، وهو السؤال عما يعرف الشيء ، ويخصّسه والجواب بذلك .

و أمّا قول القائل : إن المهية لما كانت معلومة تعيّن حمل ما على السؤال عن الكيفية دون المهية فهو من أوضح الخطأ ، فإن ذلك لا يوجب تغيير معنى الكلمة ممّا وضع له إلى غيره .

و يتلوها في الغرابة قول من يقول : إن السؤال كان عن الأمرين جميعاً : ما ينفقون ؟ و أين ينفقون فذكر أحد السؤالين وحذف الآخر ، وهو السؤال الثاني لدلالة الجواب عليه ! وهو كما ترى .

وكيف كان لا ينبغي الشك في أن في الآية تحويلاً للجواب إلى جواب آخر تنبيهاً على أن الأحق هو السؤال عن من ينفق عليهم ، وإلا فكون الإنفاق من الخير

والمال ظاهر ، والتحوّل من معنى إلى آخر للتنبيه على ما ينبغي التحوّل إليه والاشتغال به كثير الورود في القرآن ، وهو من أطف الصنائع المختصّة به كقوله تعالى : « مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً » البقرة - ١٧١ وقوله تعالى : « مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ » آل عمران - ١١٧ وقوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل اه » البقرة - ٢٦١ وقوله تعالى : « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم » الشعراء - ٨٩ وقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر إلا من شاء أن يتخذ إلى ربه سبيلاً » الفرقان - ٥٧ وقوله تعالى : « سبحان الله عما يصفون الإعباد الله المخلصين » الصافات - ١٥٩ إلى غير ذلك من كرائم الآيات .

قوله تعالى : وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم اه ، في تبديل الإنفاق بفعل الخير هيهنا كتبديل المال بالخير في أوّل الآية إيماء إلى أن الإنفاق وإن كان مندوباً إليه من قليل المال وكثيره ، غير أنه ينبغي أن يكون خيراً يتعلّق به الرغبة وتقع عليه المحبّة كما قال تعالى : « لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا ممّا تحبّون » آل عمران - ٩٢ وكما قال تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا أنفقوا من طيبّات ما كسبتم وممّا أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيّه إلا أن تغمضوا فيه اه » البقرة - ٢٦٧ . وإيماء إلى أن الإنفاق ينبغي أن لا يكون على نحو الشرّ كالإنفاق بالمانّ والأذى كما قال تعالى : « ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا ممّناً ولا أذى » البقرة - ٢٦٢ وقوله تعالى : « يسألونك ماذا ينفقون قل العفو » البقرة - ٢١٩ .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدرّ المنثور عن ابن عباس قال ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب نوح ما سألوه إلا عن ثلث عشرة مسألة حتى قبض ، كلهنّ في القرآن ، منهنّ : يسألونك عن الخمر والميسر ، ويسألونك عن الشهر الحرام ، ويسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض ، ويسألونك عن الأنفال ، ويسألونك ماذا ينفقون ، ما كانوا يسألون إلا عمّا كان ينفعهم .

في المجمع في الآية : نزلت في عمر بن الجموح - وكان شيخاً كبيراً ذا مال كثير -
 فقال : يا رسول الله ! بماذا أتصدق ؟ وعلى من أتصدق ؟ فأنزل الله هذه الآية
 أقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن المنذر عن ابن حبان ، وقد استضعفوا
 الرواية ، وهي مع ذلك غير منطبق على الآية حيث لم يوضع في الآية إلا السؤال عما
 يتصدق به دون من يتصدق عليه .

ونظيرها في عدم الانطباق ما رواه أيضاً عن ابن جرير وابن المنذر عن ابن جريح
 قال : سأل المؤمنون رسول الله ﷺ أين يضعون أموالهم ؟ فنزلت يسئلونك ماذا ينفقون
 قل ما أنفقتم من خيراه ، فذلك النفقة في التطوع ، والزكوة سوى ذلك كله .
 ونظيرها في ذلك أيضاً ما رواه عن السدي ، قال : يوم نزلت هذه الآية لم يكن
 زكوة ، وهي النفقة ينفقها الرجل على أهله ، والصدقة يتصدق بها فانسختها الزكوة .
 أقول : وليست النسبة بين آية الزكوة : « خذ من أموالهم صدقة » التوبة - ١٠٤
 وبين هذه الآية نسبة النسخ وهو ظاهر إلا أن يعني بالنسخ معنى آخر .





كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢١٦).

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدُ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢١٧) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ شَفُورٌ رَّحِيمٌ (٢١٨).

﴿بيانات﴾

قوله تعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم اه الكتابة كما مر مراراً ظاهرة في الفرض إذا كان الكلام مسوقاً لبيان التشريع ، وفي القضاء الحنم إذا كان في التكوين فالآية تدل على فرض القتال على كافة المؤمنين لكون الخطاب متوجهاً إليهم إلا من أخرج الدليل مثل قوله تعالى : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج اه » النور - ٦١ وغير ذلك من الآيات والأدلة .

ولم يظهر فاعل كتب لكون الجملة مذيبة بقوله : « وهو كره لكم » وهو لا يناسب إظهار الفاعل صوتاً لمقامه عن الهتك ، و حفظاً لاسمه عن الاستخفاف أن يقع الكتابة المنسوبة إليه صريحاً مورداً لكرهه المؤمنين .

والكره بضم الكاف المشقة التي يدركها الإنسان من نفسه طبعاً أو غير ذلك ، والكره بفتح الكاف : المشقة التي تحمل عليه من خارج كأن يجبره إنسان آخر على

فعل ما يكرهه . قال تعالى : « لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً » النساء - ١٨ وقال تعالى : « فقال لها وللأرض اتيَا طوعاً أو كرهاً » فصلت - ١١ . وكون القتال المكتوب كرهاً للمؤمنين إما لأن القتال لكونه متضمناً لفناء النفوس وتعب الأبدان والمضار المالمالية وارتفاع الأمن و الرخص والرفاهية ، وغير ذلك مما يستكرهه الإنسان في حياته الاجتماعية لا محالة كان كرهاً وشاقاً للمؤمنين بالطبع ، فإن الله سبحانه وإن مدح المؤمنين في كتابه بما مدح ، وذكر أن فيهم رجالاً صادقين في إيمانهم مفلحين في سعيهم ، لكنّه مع ذلك عاتب طائفة منهم بما في قلوبهم من الزيغ والزلل ، وهو ظاهر بالرجوع إلى الآيات النازلة في غزوة بدر وأحد والخندق وغيرها ، ومعلوم أن من الجائز أن ينسب الكراهة والتناقل إلى قوم فيهم كاره وغير كاره وأكثرهم كارهون . فهذا وجه . وإما لأن المؤمنين كانوا يرون أن القتال مع الكفار مع ما لهم من العدة والقوة لا يتم على صلاح الإسلام والمسلمين ، وأن الحزم في تأخيره حتى يتم لهم الاستعداد بزيادة النفوس وكثرة الأموال ورسوخ الاستطاعة ، ولذلك كانوا يكرهون الإقدام على القتال والاستعجال في النزال ، فيبين تعالى أنهم مخطئون في هذا الرأي والنظر ، فإن الله أمر في هذا الأمر هو بالغه ، وهو العالم بحقيقة الأمر وهم لا يعلمون إلا ظاهره وهذا وجه آخر .

وإما لأن المؤمنين لكونهم متربين بتربية القرآن تعرّق فيهم خلق الشفقة على خلق الله ، وملكة الرحمة والرافة فكانوا يكرهون القتال مع الكفار لكونه مؤدياً إلى فناء نفوس منهم في المعارك على الكفر ، ولم يكونوا راضين بذلك بل كانوا يحبّون أن يداروهم ويخالطوهم بالعشرة الجميلة ، والدعوة الحسنة لعلهم يسترشدوا بذلك ، ويدخلوا تحت لواء الإيمان فيحفظ نفوس المؤمنين من الفناء ، ونفوس الكفار من الهلاك الأبدى والبوار الدائم ، فيبين ذلك أنهم مخطئون في ذلك ، فإن الله - وهو المشرع لحكم القتال - يعلم أن الدعوة غير مؤثر في تلك النفوس الشقية الخاسرة ، وأنه لا يعود من كثير منهم عائد إلى الدين ينتفع به في دنياً أو آخرة ، فهم في الجامعة الإنسانية كالعضو الفاسد السّاري فساده إلى سائر الأعضاء ، الذي لا ينجع فيه علاج دون

أن يقطع ويرمى به ، وهذا أيضاً وجه .

فهذه وجوه يوجه بها قوله تعالى: (وهو كره لكم) إلا أن الأول أنسب نظراً إلى ما أشير إليه من آيات العتاب ، على أن التعبير في قوله : كتب عليكم القتال اه بصيغة المجهول على ما مرّ من الوجه يؤيد ذلك .

قوله تعالى : وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم اه قد مرّ فيما مرّ أن أمثال عسى ولعل في كلامه تعالى مستعمل في معنى الترجي ، وليس من الواجب قيام صفة الرجاء بنفس المتكلم بل يكفي قيامها بالمخاطب أو بمقام التخاطب ، فالله سبحانه إنما يقول : عسى أن يكون كذا لا لأنه يرجوه ، تعالى عن ذلك ، بل ليرجوه بالمخاطب أو لسامع .

وتكرار عسى في الآية لكون المؤمنين كارهين للحرب ، محبين للسلم ، فأرشدهم الله سبحانه على خطأهم في الأمرين جميعاً ، بيان ذلك : أنه لو قيل : عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم أو تحبوا شيئاً وهو شر لكم كان معناه أنه لا عبرة بكمهكم وحبكم فإنهما ربّما يخطئان الواقع ، ومثل هذا الكلام إنما يأتي إلى من أخطأ خطأ واحداً كمن يكره لقاء زيد فقط ، وأمّا من أخطأ خطائين كان يكره المعاشرة والمخالطة ويحب الاعتزال ، فالذي تقتضيه البلاغة أن يشار إلى خطائه في الأمرين جميعاً ، فيقال له : لا في كرهك أصبت ، ولا في حبك اهتديت ، عسى أن تكره شيئاً وهو خير لك و عسى أن تحب شيئاً وهو شر لك لأنك جاهل لا تقدر أن تهتدي بنفسك إلى حقيقة الأمر ، ولما كان المؤمنون مع كرههم للمقتال محبين للسلم كما يشعر به أيضاً قوله تعالى سابقاً : أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم اه نبههم الله بالخطائين بالجمليتين المستقلتين وهما : عسى أن تكرهوا اه ، وعسى أن تحبوا اه .

قوله تعالى : والله يعلم وأنتم لا تعلمون اه تميم لبيان خطائهم ، فإنّه تعالى تدرّج في بيان ذلك إرفاقاً بأذهانهم ، فأخذ أولاً بإبداء احتمال خطائهم في كراهتهم للمقتال بقوله : عسى أن تكرهوا اه فلما اعتدلت أذهانهم بحصول الشك فيها ، وزوال صفة الجهل المركب كرّ عليهم ثانياً بأن هذا الحكم الذي كرهتموه أتمّ إنما شرّعه

الله الذي لا يجهل شيئاً من حقائق الأمور، والذي ترونه مستند إلى نفوسكم التي لا تعلم شيئاً إلا ما علمها الله إياه وكشف عن حقيقته، فعليكم أن تسلموا إليه سبحانه الأمر.

والآية في إنباته العلم له تعالى على الإطلاق و نفي العلم عن غيره على الإطلاق تطابق سائر الآيات الدالة على هذا المعنى كقوله تعالى: « إن الله لا يخفى عليه شيء » آل عمران - ٥ وقوله تعالى: ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » البقرة - ٢٥٥ وقد سبق بعض الكلام في القتال في قوله: « وقاتلوا في سبيل الله » البقرة - ١٩٠.

قوله تعالى: يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه اه الآية تشتمل على المنع عن القتال في الشهر الحرام ودمه بأنه صد عن سبيل الله وكفر، واشتمالها مع ذلك على أن إخراج أهل المسجد الحرام منه أكبر عند الله، وأن الفتنة أكبر من القتل، يؤذن بوقوع حادثة هي الموجبة للسؤال وأن هناك قتلاً، وأنه إنتما وقع خطأماً لقوله تعالى في آخر الآيات: « إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم الآية، فهذه قرائن على وقوع قتل في الكفار خطأماً من المؤمنين في الشهر الحرام في قتال واقع بينهم، وطعن الكفار به، ففيه تصديق لما ورد في الروايات من قصة عبد الله بن جحش وأصحابه.

قوله تعالى: قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام اه، الصد هو المنع والصدف، والمراد بسبيل الله العبادة والنسك وخاصة الحج، والظاهر أن ضمير به راجع إلى السبيل فيكون كفراً في العمل دون الاعتقاد، والمسجد الحرام عطف على سبيل الله أي صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام.

والآية تدل على حرمة القتال في الشهر الحرام، وقد قيل: إنها منسوخة بقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التوبة - ٦ وليس بصواب، وقد مر بعض الكلام في ذلك في تفسير آيات القتال.

قوله تعالى: وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل اه أي والذي فعله المشركون من إخراج رسول الله والمؤمنين من المهاجرين - وهم أهل المسجد

الحرام - منه أكبر من القتال ، وما فتنوا به المؤمن من الزجر والدعوة إلى الكفر أكبر من القتال ، فلا يحق للمشركين أن يطعنوا المؤمنين وقد فعلوا ما هو أكبر مما طعنوا به ، ولم يكن المؤمنون فيما أصابوه منهم إلا راجين رحمة الله والله غفور رحيم .
 قوله تعالى : ولا يزالون يقاتلونكم إلى آخر الآية حتى المتعليل أى ليردّوكم
 قوله تعالى : ومن يرتدد منكم عن دينه إلخ تهديد للمرتد بحبط العمل وخلود النار .

﴿ كلام فى الحبط ﴾

والحبط هو بطلان العمل وسقوط تأثيره ، ولم ينسب فى القرآن إلا إلى العمل كقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين » الزمر - ٦٥ .
 وقوله تعالى : « إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم » محمد - ٣٣ وذيل الآية يدلّ بالمقابلة على أن الحبط بمعنى بطلان العمل كما هو ظاهر قوله تعالى : « وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون » هود - ١٦ . ويقرب منه قوله تعالى : « وقد منّا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً » الفرقان - ٢٣ .

وبالجملة الحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير ، وقد قيل : إن أصله من الحبط بالتحريك وهو أن يكثر الحيوان من الأكل فينتفخ بطنه وربّما أدى إلى هلاكه .

واللهي ذكره تعالى من أثر الحبط بطلان الأعمال فى الدنيا والآخرة معاً ، فلحبط تعلق بالأعمال من حيث أثرها فى الحياة الآخرة ، فإن الإيمان يطيب الحياة الدنيا كما يطيب الحياة الآخرة . قال تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجيّنّه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » النمل - ٩٧ وخسران سعى الكافر ، وخاصة من ارتد إلى الكفر بعد الإيمان ، وحبط عمله فى الدنيا ظاهر لا غبار عليه ، فإن قلبه غير متعلق بأمر ثابت - وهو الله سبحانه - يتهجج به عند النعمة ،

ويتسلى به عند المصيبة ، ويرجع إليه عند الحاجة . قال تعالى : « أفمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام - ١٢٢ تبيّن الآية أن للمؤمن في الدنيا حياة و نوراً في أفعاله ، وليس للكافر ، ومثله قوله تعالى : « فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى » طه - ١٢٢ حيث يبيّن أن معيشة الكافر وحيوته في الدنيا ضنك ضيقة متعبة ، وباتقابلة معيشة المؤمن وحيوته سعيدة رحبة وسيدة .

وقد جمع الجميع ودلّ على سبب هذه السعادة والشقاوة قوله تعالى : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم » محمد - ١١ .
 فظهر مما قرّبناه أن المراد بالأعمال مطلق الأفعال التي يريد الإنسان بها سعادة الحيوة ، لا خصوص الأعمال العبادية ، والأفعال القريبة التي كان المراد بعملها وأتى بها حال الإيمان . مضافاً إلى أن الحبط وارد في مورد الذين لا عمل عبادي ، ولا فعل قربي لهم كالكفار والمنافقين كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم والذين كفروا فتعسأ لهم وأضل أعمالهم ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم » محمد - ٩ . وقوله تعالى : « إن الذين يكفرون بأيات الله يقتلون النبيين بغير حقّ ويقتلون الذين آمنوا بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ومالهم من ناصرين » آل عمران - ٢٢ إلى غير ذلك من الآيات .

فمحصّل الآية كسائر آيات الحبط هو أن الكفر والإرتداد يوجب بطلان العمل عن أن يؤثّر في سعادة الحيوة ، كما أن الإيمان يوجب حيوة في الأعمال تؤثّر بها أثرها في السعادة . فإن آمن الإنسان بعد الكفر حبطت أعماله في تأثير السعادة بعد كونها محبطة باطلة ، وإن ارتد بعد الإيمان ماتت أعماله جميعاً وحبطت ، فلا تأثير لها في سعادة دنيوية ولا أخروية ، لكن يرجى له ذلك إن هولم يمت على الردّة وإن مات على الردّة حتم له الحبط وكتب عليه الشقاء .

ومن هنا يظهر بطلان النزاع في بقاء أعمال المرتد إلى حين الموت والحبط عنده أو عدمه .

توضيح ذلك : أنه ذهب بعضهم إلى أن أعمال المرتد السابقة على رده باقية إلى حين الموت ، فإن لم يرجع إلى الإيمان بطلت بالحبط عند ذلك ، واستدل عليه بقوله تعالى « ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة الآية » وربما أيده قوله تعالى : « وقد منّا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً » الفرقان - ٢٣ فإن الآية تبيّن حال الكفّار عند الموت ، ويتفرّع عليه أنه لو رجع إلى الإيمان تملك أعماله الصالحة السابقة على الارتداد .

وذهب آخرون إلى أن الردّة تحبط الأعمال من أصلها فلا تعود إليه وإن آمن من بعد الارتداد ، نعم له ما عمله من الأعمال بعد الإيمان ثانياً إلى حين الموت ، وأمّا الآية فما أخذت قيد الموت لكونها في مقام بيان جميع أعماله وأفعاله التي عملها في الدنيا ؛ وأنت بالتدبير فيما ذكرناه تعرف : أن لا وجه لهذا النزاع أصلاً ، وأن الآية بصدق بيان بطلان جميع أعماله وأفعاله من حيث التأثير في سعاده ؛

وهنا مسألة أخرى كالتفرّعة على هذه المسئلة وهي مسئلة الإحباط والتكفير ، وهي أن الأعمال هل تبطل بعضها بعضاً أو لا تبطل بل للحسنة حكمها وللسيئة حكمها ؛ نعم الحسنات ربما كفّرت السيئات بنص القرآن .

ذهب بعضهم إلى التباطل والتحابط بين الأعمال وقد اختلف هؤلاء بينهم ، فمن قائل بأن كل لاحق من السيئة تبطل الحسنة السابقة كالعكس ، ولازمه أن لا يكون عند الإنسان من عمله إلا حسنة فقط أو سيئة فقط ، و من قائل بالموازنة وهو أن ينقص من الأكثر بمقدار الأقل ويبقى الباقي سليماً عن المنافي ، ولازم القولين جميعاً أن لا يكون عند الإنسان من أعماله إلا نوع واحد حسنة أو سيئة لو كان عنده شيء منهما .

ويردّهما أولاً قوله تعالى : « و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم والله غفور رحيم » التوبة - ١٠٣ فإن الآية ظاهرة في اختلاف الأعمال وبقائها على حالها إلى أن تلحقها توبة من الله سبحانه ، وهو ينافي التحابط

بأى وجه تصوّروه .

وثانياً: أنه تعالى جرى في مسألة تأثير الأعمال على ما جرى عليه العقلاء في الاجتماع الإنساني من طريق المجازاة، وهو الجزء على الحسنه على حدة وعلى السيئة على حدة إلا في بعض السيئات من المعاصي التي تقطع رابطة الملووية والعبودية من أصلها فهو مورد الإحباط، والآيات في هذه الطريقة كثيرة غنيمة عن الإيراد .
 وذهب آخرون إلى أن نوع الأعمال محفوظة، ولكل عمل أثره سواء في ذلك الحسنه والسيئة .

نعم الحسنه ربما كفرت السيئة كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم » الأنفال - ٢٩ وقال تعالى : « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه الآية » البقرة - ٢٠٣ وقال تعالى : « إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » النساء - ٣٠ بل بعض الأعمال يبدل السيئة حسنة كما قال تعالى : « إلمن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » الفرقان - ٧٠ .
 وهنا مسألة أخرى هي كالأصل لهاتين المسئلتين ، وهي البحث عن وقت استحقاق الجزاء وموطنه ، فقيل : إنه وقت العمل ، وقيل : حين الموت ، وقيل : الآخرة ، وقيل : وقت العمل بالموافاة بمعنى أنه لو لم يدم على ما هو عليه حال العمل إلى حين الموت و موافاته لم يستحق ذلك إلا أن يعلم الله ما يؤل إليه حاله ويستقر عليه ، فيكتب ما يستحقه حال العمل .

وقد استدلل أصحاب كل قول بما يناسبه من الآيات ، فإن فيها ما يناسب كلاً من هذه الأوقات بحسب الانطباق . وربما استدلل ببعض وجوه عقلية ملفقة .

والذي ينبغي أن يقال : إننا لو سلطنا في باب الثواب والعقاب والحبط والتكفير وما يجري مجراها مسلك نتائج الأعمال على ما بيناه في تفسير قوله تعالى : « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها الآية » البقرة - ٢٦ كان لازم ذلك كون النفس الإنسانية مادامت متعلقة بالبدن جوهرأ متحولاً قابلاً للتحوّل في ذاته و في آثاره من الصور التي تصدر عنها وتقوم بها نتائج وآثار سعيدة أو شقية ، فإذا صدر منه

حسنة حصل في ذاته صورة معنوية مقتضية لا تصافه بالثواب، وإذا صدر منه معصية فصورة معنوية تقوم بها صورة العقاب، غير أن الذات لما كانت في معرض التحول والتغير بحسب ما يطرأ من الحسنات والسيئات كان من الممكن أن تبطل الصورة الموجودة الحاضرة بتبدلها إلى غير ها، وهذا شأنها حتى يعرضها الموت فتفارق البدن وتقف الحركة ويبطل التحول واستعداده، فعند ذلك يثبت لها الصور وآثارها ثبوتاً لا يقبل التحول والتغيير إلا بالمغفرة أو الشفاعة على النحو الذي بيناه سابقاً.

وكذا لو سلكتنا في الثواب والعقاب مسلك المجازاة على ما بيناه فيما مر كان حال الإنسان من حيث اكتساب الحسنات والمعصية بالنسبة إلى التكليف الإلهية وترتب الثواب والعقاب عليها حاله من حيث الإطاعة والمعصية في التكليف الاجتماعية وترتب المدح والذم عليها، والعقلاء يأخذون في مدح المطيع والمحسن وذم العاصي والمسيء بمجرد صدور الفعل عن فاعله، غير أنهم يرون ما يجازونه به من المدح والذم قابلاً للتغيير والتحول لكونهم يرون الفاعل ممكن التغيير والزوال عما هو عليه من الانقياد والتمرد، فلحوق المدح والذم على فاعل الفعل فعلي عندهم بتحقيق الفعل غير أنه موقوف البقاء على عدم تحقق ما ينافيه، وأما ثبوت المدح والذم ولزومهما بحيث لا يبطلان قطاً إنما يكون إذا ثبت حاله بحيث لا يتغير قطاً بموت أو بطلان استعداد في الحياة.

ومن هنا يعلم: أن في جميع الأقوال السابقة في المسائل المذكورة انحرافاً عن الحق لبنائهم البحث على غير ما ينبغي أن يبنى عليه.

وأن الحق: أولاً: أن الإنسان يلحقه الثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بمجرد صدور الفعل الموجب له لكنسه قابل للتحويل والتغيير بعد، وإنما يثبت من غير زوال بالموت كما ذكرناه.

وثانياً: أن حبط الأعمال بكفر ونحوه نظير استحقاق الأجر بتحقيق عند صدور المعصية ويتحتم عند الموت.

وثالثاً: أن الحبط كما يتعلق بالأعمال الآخروية كذلك يتعلق بالأعمال الدنيوية ورابعاً: أن التحابط بين الأعمال باطل بخلاف التكفير ونحوه.

﴿ كلام في احكام الاعمال من حيث الجزاء ﴾

من أحكام الأعمال : أن من المعاصي ما يحبط حسنات الدنيا والآخرة كالارتداد . قال تعالى : « ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة الآية » ، و كالكفر بآيات الله و العناد فيه . قال تعالى : « إن الذين يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير حق و يمتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيبشروهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة آل عمران - ٣٢ ، وكذا من الطاعات ما يكفر سيئات الدنيا والآخرة كالإسلام و التوبة . قال تعالى : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم و أنيبوا إلى ربكم و أسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون و اتبعوا أحسن ما نزل إليكم من ربكم » الزمر - ٥٥ و قال تعالى : « فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى و من أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى » طه - ١٢٤ .

و أيضاً : من المعاصي ما يحبط بعض الحسنات كالمشاققة مع الرسول . قال تعالى : « إن الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله و شاققوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضر الله شيئاً و سيحبط أعمالهم بإيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم » سورة محمد - ٢٣ . فإن المقلبة بين الآيتين تقضي بأن يكون الأمر بالإطاعة في معنى النهي عن المشاققة ، و إبطال العمل هو الإحباط ، و كرفع الصوت فوق صوت النبي . قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي و لا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم و أنتم لا تشعرون » الحجرات - ٢ .

و كذا من الطاعات ما يكفر بعض السيئات كالصلوات المفروضة قال تعالى : « و أقم الصلوة طرفي النهار و زلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات » هود - ١١٥ و كالحج . قال تعالى : « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه و من تأخر فلا إثم عليه » البقرة - ٢٠٣ و كاجتناب الكبائر . قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم »

النساء - ٣٠ . وقال تعالى : « الَّذِينَ يَحْتَسِبُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّعْمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ » النجم - ٣٢ .

وأيضاً : من المعاصي ما ينقل حسنات فاعلها إلى غيره كالقتل . قال تعالى : (إِنْ نِيَّ أُرِيدَ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ » المائدة - ٣٤ . وقد ورد هذا المعنى في الغيبة والبهتان وغيرهما في الروايات المأثورة عن النبي وأئمة أهل البيت ، وكذا من الطاعات ما ينقل السيئات إلى الغير كما سيحي .

وأيضاً : من المعاصي ما ينقل مثل سيئات الغير إلى الإنسان لا عينها . قال تعالى : « لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ أَوْزَارَ الَّذِينَ يُضَلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ » النحل - ٣٥ وقال : « وَلِيَحْمِلْنَ أُنْقَالَهُمْ وَأَتَقَالَهُمْ » العنكبوت - ١٣ وكذا من الطاعات ما ينقل مثل حسنات الغير إلى الإنسان لا عينها . قال تعالى : « وَنَكْتَبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ » يس - ١٢ .

وأيضاً من المعاصي ما يوجب تضاعف العذاب . قال تعالى : « إِذَا لَا ذُنُوبَكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ » الإسراء - ٧٥ ، وقال تعالى : « يضاعف لها العذاب ضعفين » الأحزاب - ٣٠ . وكذا من الطاعات ما يوجب الضعف كالأبفاق في سبيل الله . قال تعالى : « مِثْلَ الَّذِينَ يَنْقُوتُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةِ أَنْبَتِ سَبْعِ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ » البقرة - ٢٥١ ، ومثله ما في قوله تعالى : « وَأُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ » القصص - ٥٤ وما في قوله تعالى : « يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرَ لَكُمْ » الحديد - ٢٨ على أن الحسنات مضاعفة عند الله مطلقاً . قال تعالى : « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا » الأنعام - ١٦٠ .

وأيضاً : من الحسنات ما يبدل السيئات إلى الحسنات . قال تعالى « أَلَا مِنْ تَابٍ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ » الفرقان - ٧٠ .
وأيضاً : من الحسنات ما يوجب لحوق مثلها بالغير . قال تعالى : « الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ » الطور - ٢١ ، ويمكن الحصول على مثلها في السيئات كظلم أيتام الناس

حيث يوجب نزول مثله على الأيتام من نسل الظالم . قال تعالى : « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاً خافوا عليهم » النساء - ٨ .

وأيضاً : من الجسئات ما يدفع سيئات صاحبها إلى غيره ، ويجذب حسنات الغير إليه ، كما أن من السيئات ما يدفع حسنات صاحبها إلى الغير ، ويجذب سيئاته إليه ، وهذا من عجيب الأمر في باب الجزاء والاستحقاق ، سيحجى البحث عنه في قوله تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فير كمه جميعاً فيجعله في جهنم » الأنفال - ٣٨ .

وفي موارد هذه الآيات روايات كثيرة متنوعة سنورد كلاً منها عند الكلام فيما يناسبه من الآيات إنشاءً لله العزيز .

وبالتأمل في الآيات السابقة والتدبر فيها يظهر : أن في الأعمال من حيث المجازاة أى من حيث تأثيرها في السعادة والشقاوة نظاماً يخالف النظام الموجود بينها من حيث طبيعتها في هذا العالم ، وذلك أن فعل الأكل مثلاً من حيث أنه مجموع حركات جسمانية فعلية وانفعالية ، إنما يقوم بفاعله نحو قيام يعطيه الشبع مثلاً ولا يتخطاه إلى غيره ، ولا ينتقل عنه إلى شخص آخر دونه ، وكذا يقوم نحو قيام بالغذاء المأكول يستتبع تبدله من صورة إلى صورة أخرى مثلاً ، ولا يتعداه إلى غيره ، ولا يتبدل بغيره ، ولا ينقلب عن هويته وذاته ؛ وكذا إذا ضرب زيد عمر أكانت الحركة الخاصة بغيره ، وكان زيد ضارباً لا غير ، وكان عمر ومضروباً لا غير إلى غير ذلك من الأمثلة ، لكن هذه الأفعال بحسب نشأة السعادة والشقاوة على غير هذه الأحكام كما قال تعالى : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » البقرة - ٥٧ وقال تعالى : « ولا يحق المكر السيئ إلا بأهله » الفاطر - ٤٣ وقال تعالى : « أنظر كيف كذبوا على أنفسهم » الأنعام - ٢٤ وقال تعالى : « ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئاً كذلك يضل الله الكافرين » المؤمن - ٧٤ .

وبالجملة : عالم المجازاة ربمما بدل الفعل بغير نفسه ، وربمما نقل الفعل وأسنده إلى غير فاعله ، وربمما أعطى للفعل غير حكمه إلى غير ذلك من الآثار المخالفة لنظام هذا العالم الجسماني .

ولا ينبغي لمتوهم أن يتوهم أن هذا يبطل حجة العقول في مورد الأعمال و آثارها ويفسد الحكم العقلي فلا يستقر شيء منه على شيء . وذلك أننا نرى أن الله سبحانه وتعالى « فيما حكاه في كتابه » يستدل هو أو ملائكته الموكلة على الأمور على المجرمين في حال الموت والبرزخ ، وكذا في القيامة والنار والجنة بحجج عقلية تعرفها العقول . قال تعالى : « ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله ونفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون وأشرققت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجي بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون » الزمر - ٧٠ وقد تكرر في القرآن الإخبار بأن الله سيحكم بين الناس بالحق يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ، وكفى في هذا الباب ما حكاه الله عن الشيطان بقوله تعالى : « وقال الشيطان لمسا قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم الآية » إبراهيم - ٢٢ ومن هنا نعلم : أن حجة العقول غير باطلة في نشأة الأعمال ودار الجزاء مع ما بين النشأتين أعني نشأة الطبيعة و نشأة الجزاء من الاختلاف البين على ما أشرنا إليه .

والذي يحل به هذه العقدة : أن الله تكلم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم وجرى في مخاطباته إليهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعية ، وتمسك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبودية والمولوية ، فعد نفسه مولى الناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم ، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر ، والتبشير والإنذار ، والوعد والوعيد ، وسائر ما يباحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس ، فهو يصرح أن الأمر أعظم مما يتوهمه الناس أو يخيل إليهم ، غير أنه شيء لا تسعه حواسهم وحقائق لا تحيط بها أفهامهم ، ولذلك نزل منزلة قريبة من أفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز كما قال تعالى : « والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » الزخرف - ٤ .

فالقرآن الكريم يعتمد في خصوصيات ما نبأ به من أحكام الجزاء وما يرتبط بها على الأحكام العقلية العقلانية الدائمة بين العقلاء المبتنية على المصالح و المفاسد . ومن لطيف الأمر : أن هذه الحقائق المستورة عن سطح الأفهام العادية قابلة التطبيق على الأحكام العقلانية المذكورة ، ممكنة التوجيه بها ، فإن العقل العملي الاجتماعي لا يأبى مثلاً عن التشديد على بعض المفسدين بمؤاخذته بجميع ما يترتب على عمله من المضار و المفاسد الاجتماعية كأن يؤاخذ القاتل بجميع الحقوق الاجتماعية الفاتية بسبب موت المقتول ، أو يؤاخذ من سن سنة سيئة بجميع المخالفات الجارية على وفق سنته ، ففي المثال الأول يقضي بأن المعاصي التي كانت ترى ظاهراً أفعالاً للمقتول فاعلمها هو القاتل بحسب الاعتبار العقلائي ، وفي المثال الثاني بأن السيئات التي عملها التابعون لتلك السنة السيئة أفعال فعلها أول من سن تلك السنة المتبوعة ، في عين أنها أفعال التابعين فيها ، فهي أفعال لهم معاً ، فلذلك يؤاخذ بها كما يؤاخذون .

وكذلك يمكن أن يقضي بكون الفاعل لفعل غير فاعل له ، أو الفعل المعين المحدود غير ذلك الفعل ، أو حسنات الغير حسنات للإنسان ، أو للإنسان أمثال تلك الحسنات ، كل ذلك باقتضاء من المصالح الموجودة .

فالقرآن الكريم يعكس هذه الأحكام العجيبة الموجودة في الجزاء كعجازة الإنسان بفعل غيره خيراً أو شراً ، وإسناد الفعل إلى غير فاعله ، وجعل الفعل غير نفسه ، إلى غير ذلك ، ويوضحها بالقوانين العقلانية الموجودة في ظرف الاجتماع وفي سطح الأفهام العامة ، وإن كانت بحسب الحقيقة ذات نظام غير نظام الحس ، وكانت الأحكام الاجتماعية العقلانية محصورة مقصورة على الحيوة الدنيا ، وسينكشف على الإنسان ما هو مستور عنه اليوم يوم تبلى السرائر كما قال تعالى : « ولقد جئناكم بكتاب ففصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا التأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق » الاعراف - ٥٢ ، وقال تعالى : « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين (إلى أن قال) بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله » يونس - ٣٩ .

وبهذا الذي ذكرناه يرتفع الاختلاف المترامي بين هذه الآيات المشتملة على هذه الأحكام العجيبة وبين أمثال قوله تعالى: « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » الزلزال - ٧ ، وقوله تعالى: « لا تزر وازرة وزر أخرى » الأنعام - ١٦٤ ، وقوله تعالى: كل أمرء بما كسب رهين » الطور - ٢١ ، وقوله تعالى: « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » النجم - ٣٩ ، وقوله تعالى: « إن الله لا يظلم الناس شيئاً » يونس - ٤٤ ، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

وذلك أن الآيات السابقة تحكم بأن معاصي المقتول المظلوم إنما فعلها القاتل الظالم فمؤاخذته له بفعل نفسه لا بفعل غيره ، وكذا تحكم بأن من أتبع سنة سيئة ففعل معصية على الاتباع لم يفعلها التابع وحده بل فعله هو وفعله المتبوع ، فالمعصية معصيتان . وكذا تحكم بأن من أعان ظالماً على ظلمه أو اقتدى بإمام ضلال فهو شريك معصيته ، وفاعل كمثلته فهو لا ، وأمثالهم من مصاديق قوله تعالى: « لا تزر وازرة وزر أخرى الآية » ونظائرها من حيث الجزاء ، لأنهم خارجون عن حكمها بالاستثناء أو بالنقض .

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: « وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون » الزمر - ٧٠ . فقوله: وهو أعلم بما يفعلون اه يدل أو يشعر بأن توفية كل نفس ما عملت إنما هي على حسب ما يعلمه الله سبحانه ويحاسبه من أفعالهم لا على حسب ما يحاسبونه من عند أنفسهم من غير علم ولا عقل ، فإن الله قد سلب عنهم العقل في الدنيا حيث قال تعالى حكاية عن أصحاب السعير: « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » المملك - ١٠ . وفي الآخرة أيضاً حيث قال: « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً » الإسراء - ٧٢ وقال تعالى: « نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة » الهزلة - ٧ وقال تعالى في تصديق هذا السلب: « قالت أخرجهم لأوليهم ربنا هؤلاء أضلونا فآثم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون » الأعراف - ٣٧ . فأثبت لكل من المتبوعين وتابعيهم الضعف من العذاب ، أما المتبوعين فلضلالهم وإضلالهم ، وأما التابعين فلضلالهم وإقامتهم أمر متبوعيهم بالتبعية ،

ثم ذكر أنهم جميعاً لا يعلمون .

فان قلت : ظاهر هذه الآيات التي تسلب العلم عن المجرمين في الدنيا والآخرة تنافي آيات أخر تثبت لهم العلم كقوله تعالى : « كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون » فصلت - ٣ وكالآيات التي تحتج عليهم ولا معنى للاحتجاج على من لا علم له ولا فقه للاستدلال . على أن نفس هذه الآيات مشتملة على أقسام من الاحتجاج عليهم في الآخرة ولا مناص من إثبات العقل والإدراك لهم فيه . على أن ههنا آيات تثبت لهم العلم واليقين في خصوص الآخرة كقوله تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد » ق - ٢٢ وقوله تعالى : « ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنا موقنون » السجدة - ١٢ .

قلت : مرجع نفى العلم عنهم في الدنيا نفى اتباع ما عندهم من العلم ، ومعنى نفيه عنهم في الآخرة لزوم ماجر واعليه من الجهالة في الدنيا لهم حين البعث وعدم انفكك الأعمال عنهم كما قال تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً » الإسراء - ١٣ وقوله تعالى : « قال يا ليت بيني وبينك بعدا مبشرين فبئس القرين » الزخرف - ٣٨ ، إلى غير ذلك من الآيات ، وسيجيء إستيفاء هذا البحث في تفسير قوله تعالى : « يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون » البقرة - ٢٤٢ .

وقد أجاب الإمام الغزالي عن إشكال انتقال الأعمال بجواب آخر ذكره في بعض رسائله فقال ما حاصله : إن نقل الحسنات والسيئات بسبب الظلم واقع في الدنيا وقت جريان الظلم لكن ينكشف ذلك يوم القيامة ، فيرى الظالم مثلاً طاعات نفسه في ديوان غيره ، ولم تنقل في ذلك الوقت بل في الدنيا كما قال تعالى : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » ، أخبر عن نبوت الملك له تعالى في الآخرة وهو لم يحدث له تعالى هناك بل هو مالك دائماً إلا أن حقيقته لا تنكشف لكافة الخلائق إلا يوم القيامة ، وما لا يعلمه إلا إنسان فليس بموجود له وإن كان موجوداً في نفسه ، فإذا علمه صار موجوداً له كأنه وجد الآن في حقه .

فقد سقط بهذا قول من قال : إن المعدوم كيف ينقل والعرض كيف ينقل؟ فنقول : المنقول ثواب الطاعة لانفس الطاعة ، ولكن لما كانت الطاعة يراد لثوابها عبر عن نقل أثرها بنقل نفسها ، وأثر الطاعة ليس أمراً خارجاً عن الإنسان لاحقاً به حتى يشكّل بأن نقله في الدنيا من قبيل انتقال العرض امحال ، ونقله في الآخرة بعد انعدامه من قبيل إعادة المعدوم الممتنعة ، وإن كان جوهرأ فما هذا الجوهر؟ بل المراد بأثر الطاعة أثره في القلب بالتنوير فإن للطاعات تأثيراً في القلب بالتنوير ، وللمعاصي تأثيراً فيه بالقسوة و الظلمة ، وبأنوار الطاعة تستحكم مناسبة القلب مع عالم النور والمعرفة و المشاهدة ، وبالظلم والقسوة يستعد القلب للحجاب والبعد ، وبين أنار الطاعات والمعاصي تعاقب و تضاد كما قال تعالى : « إِن الْحَسَنَاتُ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » وقال النبي ﷺ : « اتبع السيئة الحسنة تمحقتها ، والآثم تمحيصات للذنوب ، و لذلك قال ﷺ : إن الرجل ليثاب حتى بالشوكة تصيب رجله ، وقال ﷺ : الحدود كفارات .

فالظالم يتبع ظلمه ظلمة في قلبه وقسوة توجب انمحاه أثر النور الذي كان في قلبه من الطاعات التي كان عملها ، والمظلوم يتألم فينكسر شهوته ويمحو عن قلبه أثر السيئات التي أورثت ظلمة في قلبه فيتنور قلبه نوع تنور ، فقد دار ما في قلب الظالم من النور إلى قلب المظلوم ، وما في قلب المظلوم من الظلمة إلى قلب الظالم وهذا معنى نقل الحسنات والسيئات .

فإن قال قائل : ليس هذا نقلاً حقيقياً إذ حاصله بطلان النور من قلب الظالم وحدث نور آخر في قلب المظلوم ، وبطلان الظلمة من قلب المظلوم وحدث ظلمة أخرى في قلب الظالم وليس هذا نقلاً حقيقياً .

قلنا إسم النقل قد يطلق على مثل هذا الأمر على سبيل الاستعارة كما يقال : انتقل الظل من موضع إلى موضع آخر ، وانتقل نور الشمس أو السراج من الأرض إلى الحائط إلى غير ذلك فهذا معنى نقل الطاعات ، فليس فيه إلا أنه كنتي بالطاعة عن ثوابها كما يكتفي بالسبب عن المسبب ، وسمى إثبات الوصف في محل وإبطال مثله في محل آخر بالنقل ، وكل ذلك شايع في اللسان ، معلوم بالبرهان لو لم يرد الشرع به فكيف إذا ورد ، انتهى ملخصاً .

أقول : محصل ما أفاده أن إطلاق النقل على ما يعامله الله سبحانه في حق أي القاتل والمقتول استعارة في استعارة أعني : استعارة اسم الطاعة لأثر الطاعة في القلب و استعارة اسم النقل لإمعاء شيء و إثبات شيء آخر في محل آخر، وإذا اطرّد هذا الوجه في سائر أحكام الأعمال المذكورة عادت جميع هذه الأحكام مجازات، وقد عرفت أنه سبحانه قرّره هذه الأحكام على ما يراه العقل العملي الاجتماعي، و يبنى عليه أحكامه من المصالح و المناسد، و لا ريب أن هذه الأحكام العقلية إنما تصدر من العقل باعتقاد الحقيقية، فيؤاخذ القاتل مثلاً بجرم المقتول أو يتحف المقتول أو ورثته بحسنة القاتل و ما يشبه ذلك باعتقاد أن الجرم عين الجرم و الحسنة عين الحسنة وهكذا .

هذا حال هذه الأحكام في ظرف الاجتماع الذي هو موطن أحكام العقل العملي، وأما بالنسبة إلى غير هذا الظرف وهو ظرف الحقائق فالجميع مجازات إلا بحسب التحليل بمعنى أن نفس هذه المفاهيم لما كانت مفاهيم اعتبارية مأخوذة من الحقائق المأخوذة على نحو الدعوى والتشبيه كانت جميعها مجازات إذ اقيست إلى تلك الحقائق المأخوذة منها فافهم ذلك .

ومن أحكام الأعمال : أنها محفوظة مكتوبة متجسمة كما قال تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً » آل عمران - ٣ وقال تعالى : « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً » الإسراء - ١٣ و قال تعالى : « ونكتب ما قدّموا و آناهم و كل شيء أحصيناه في إمام مبين » يس - ١٢ وقال تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد » ق - ٢٢ وقدم البحث عن تجسّم الأعمال .

ومن أحكام الأعمال : أن بينها وبين الحوادث الخارجية ارتباطاً، و نعني بالأعمال الحسنات والسيئات التي هي عناوين الحركات الخارجية، دون الحركات والسكنات التي هي آثار الأجسام الطبيعية فقد قال تعالى : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير » الشورى - ٣٠ وقال تعالى : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له » الرعد - ١٢ و قال تعالى : « ذلك بأن الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » الأنفال -

٥٤ والآيات ظاهرة في أن بين الأعمال والحوادث ارتباطاً ما شرّاً أو خيراً .

ويجمع جملة الأمر آيتان من كتاب الله تعالى وهما قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا وأنفقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء ، ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » الأعراف - ٩٥ وقوله تعالى : « ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض السذي عملوا لعلمهم يرجعون » الروم - ٤١ .

فالحوادث الكونية تتبع الأعمال بعض التبعية ، فجرى النوع الإنساني على طاعة الله سبحانه وسلوكه الطريق الذي يرتضيه يستتبع نزول الخيرات ، وانفتاح أبواب البركات . وانحرف هذا النوع عن صراط العبودية ، وتماديه في الغي والضلالة ، وفساد النيات ، وشناعة الأعمال يوجب ظهور الفساد في البر والبحر وهلاك الأمم بفشو الظلم وارتفاع الأمن وبروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان وأعماله ، وكذا ظهور المصائب والحوادث المبيدة الكونية كالسيل والزلازل والصاعقة والطوفان وغير ذلك . وقد عدّ الله سبحانه سيل العرم وطوفان نوح وصاعقة نمرود وصرصر عاد من هذا القليل .

فالأمّة الطالحة إذا انغمرت في الرذائل والسيئات أذاقها الله وبال أمرها وآل ذلك إلى إهلاكها وإبادتها . قال تعالى : « أولم يسيرا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وأناراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق » المؤمن - ٢١ وقال تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » الإسراء - ١٦ وقال تعالى : « ثم أرسلنا رسلاً تترى كلما جاء أمة رسولها كذبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً وجعلناهم أحاديث فيبعداً لقوم لا يؤمنون » المؤمنون - ٤٤ . هذا كله في الأمّة الطالحة ، والأمّة الصالحة على خلاف ذلك .

والفرد كالأمة يؤخذ بالحسنة والسيئة والنقم والمثلات غير أن الفرد ربما ينعم بنعمة أسلافه كما أنه يؤخذ بمظالم غيره كاباءه وأجداده . قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام : « قال أنا يوسف وهذا أخي قد من الله علينا إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع

أجر المحسنين» يوسف - ٩٠. والمراد به ما أنعم الله عليه من الملك والعزة وغيرهما، وقال تعالى: «فخسفنا به وبداره الأرض» القصص - ٨١ وقال تعالى: «وجعلنا له لسان صدق علياً» مريم - ٥٠. وكأنه الذرية الصالحة المنعمة كما قال تعالى: «فجعله كلمة باقية في عقبه» الزخرف - ٢٨ وقال تعالى: «وأما الجدار فكان لغلامين ييمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما» الكهف - ٨٣ وقال تعالى: فليخش السذين لو تر كوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم» النساء - ٨. والمراد بذلك الخلف المظلوم يبتلي بظلم سلفه.

وبالجملة إذا أفاض الله نعمة على أمة أو على فرد من أفراد الإنسان فإن كان المنعم عليه صالحاً كان ذلك نعمة أنعمها عليه وامتحاناً يمتحنه بذلك كما حكى الله تعالى عن سليمان إذ يقول: «قال هذا من فضل ربي ليبلوني أشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم» النمل - ٤٠. وقال تعالى: «لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد» ابراهيم - ٧، والآية كسابقتها تدل على أن نفس الشكر من الأعمال الصالحة التي تستتبع النعم.

وإن كان المنعم عليه طالحاً كانت النعمة مكرراً في حقه واستدراجاً وإملاءً يملئ عليه كما قال تعالى: «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» الأنفال - ٣٠. وقال تعالى: «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملئهم إن كيدي متين» القلم - ٤٤. وقال تعالى: «ولقد فتننا قبلهم قوم فرعون» الدخان - ١٧.

وإذا أنزلت النوازل وكرت المصائب والبلايا على قوم أو على فرد فإن كان المصاب صالحاً كان ذلك فتنة ومحنة يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب، وكان مثله مع البلاء مثل الذهب مع البوتقة والملحك. قال تعالى: «أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقوننا ما يحكمون» العنكبوت - ٤. وقال تعالى: «وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء» آل عمران - ١٤٠.

وإن كان المصاب طالحاً كان ذلك أخذاً بالنقمة وعقاباً بالأعمال، والآيات السابقة

دالّة على ذلك .

فهذا حكم العمل يظهر في الكون ويعود إلى عامله . وأما قوله تعالى : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتسكثون وزخرفاً وإن كل ذلك لملئاً متاع الحيوة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين » الزخرف - ٣٥ فغير ناظر إلى هذا الباب بل المراد به (والله أعلم) ذم الدنيا ومتاعها وأنها لا قدر لها وملتاها عند الله سبحانه ، ولذلك يؤثر للكافر ، وأن القدر لا آخرة ولولا أن أفراد الإنسان أمثال والمساوي واحدة متشاكلة متشابهة لخصها الله بالكافر .

فان قيل : الحوادث العامة والخاصة كالسيول والزلازل والأمراض المسرية والحروب والأجذاب لها علل طبيعية مطردة إذ اتحققت تحققت معاليلها سواء صلحت النفوس أو طلحت ، وعليه فلا محلّ للتعليل بالأعمال الحسنة والسيئة بل هو فرضية دينية ، وتقدير لا يطابق الواقع .

قلت : هذا إشكال فلسفي غير مناف لما نحن فيه من البحث التفسيري المتعلق بما يستفاد من كلامه تعالى وسنعرّض له تفصيلاً في بحث فلسفي عليه حدة في تفسير قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء » الأعراف - ٦٤ .

وجملة القول فيه : أن الشبهة ناشئة عن سوء الفهم وعدم التنبيه لمقاصد القرآن وأهله ، فهم لا يريدون بقولهم : « إن الأعمال حسنة كانت أوسية مستتعبة لحوادث يناسبها خيراً أو شراً » إبطال العلل الطبيعية وإنكار تأثيرها ، ولا تشريك الأعمال مع العوامل المادية ، كما أن الإلهيين لا يريدون بإثبات الصانع إبطال قانون العلية والمعلولية العام وإثبات الاتساق والمجازفة في الوجود ، أو تشريك الصانع مع العلل الطبيعية واستناد بعض الأمور إليه والبعض الآخر إليها ، بل مرادهم إثبات علّة في طول علّة ، وعامل معنوي فوق العوامل المادية ، وإسناد التأثير إلى كلتا العلتين لكن بالترتيب : أولاً وثانياً ، نظير الكتابة المنسوبة إلى الإنسان وإلى يده .

ومغزى الكلام : هو أن سائق التكوين يسوق الإنسان إلى سعاده الوجودية
 وكماله الحيوي كما مرّ الكلام فيه في البحث عن النبوة العامة ، ومن المعلوم أن
 من جملة منازل هذا النوع في مسيره إلى السعادة منزل الأعمال ، فإذا عرض لهذا السير
 عائق مانع يوجب توقّفه وإشراف سائره إلى الهلاك والبوار قبول ذلك بما يدفع العائق
 المذكور أو يهلك الجزء الفاسد ، نظير المزاج البدني يعارض العاهة العارضة للبدن أو لعضو
 من أعضائه فإن وفق له أصلح المحل وإن عجز عنه تركه مفليحاً لاستفاد به ،
 وقد دللت المشاهدة والتجربة على أن الصنع والتكوين جهز كل موجود نوعي
 بما يدفع به الآفات والفسادات المتوجّهة إليه ، ولا معنى لاستثناء الإنسان في نوعه وفرده
 عن هذه الكليّة ودلتنا أيضاً على أن التكوين يعارض كل موجود نوعي بأمر غير ملائمة
 تدعوه إلى إعمال قوا الوجودية ليكمل بذلك في وجوده ويوصله إلى غايته وسعاده التي
 هيأها له ، فما بال الإنسان لا يعتني في شأنه بذلك ؟

وهذا هو الذي يدل عليه قوله تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما
 لآعين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » الدخان - ٢٨ وقوله تعالى :
 « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفروا » ص - ٢٧ فكما
 أن صانعاً من الصناع إذا صنع شيئاً لعباً ومن غير غاية مثلاً تقطعت الرابطة بينه وبين
 مصنوعه بمجرد إيجاده ، ولم يبال : إلى ما يؤل أمره ؟ وماذا يصادفه من الفساد والآفة ؟
 لكنّه لو صنعه لغاية كان مراقباً لأمره شاهداً على رأسه ، إذا عرضه عارض يعوقه عن
 الغاية التي صنعه لأجلها وركب أجزائه للوصول إليها أصلح حاله وتعرض لشأنه
 بزيادة ونقيصة أو بإبطاله من رأس وتحليل تركيبه والعود إلى صنعة جديدة .
 كذلك الحال في خلق السموات والأرض وما بينهما ومن جملتها الإنسان ، لم
 يخلق الله سبحانه ما خلقه عبثاً ، ولم يوجد هباءً ، بل للرجوع إليه كما قال تعالى :
 « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » المؤمنون - ١٦ أو قال تعالى :
 « وأنّ إلى ربك المنتهى » النجم - ٤٢ . ومن الضروري حينئذ أن تتعلّق العناية الربانية

إلى إيصال الإنسان كسائر ما خلق من خلق إلى غاية بالدعوة والإرشاد ثم بالامتحان والابتلاء ثم بإهلاك من بطل في حقه غاية الخلقة، وسقطت عنه الهداية، فإن في ذلك إتقاناً للصنع في الفرد والنوع وختماً للأمر في أمة وإراحة الآخرين. قال تعالى: « وربك الغني ذو الرحمة إن يشاء يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين » الأنعام - ١٢٣ (أنظر إلى موضع قوله تعالى : وربك الغني ذو الرحمة).

وهذه السنة الربانية أعني سنة الابتلاء والانتقام هي التي أخبر الله عنها أنها سنة غير مغلوبة ولا مقهورة، بل غالبية منصوره كما قال تعالى: « وما أصابكم من مصيبة إلا بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير » الشورى - ٣١ وقال تعالى: « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون » الصافات - ١٧٣ .

ومن أحكام الاعمال من حيث السعادة والشقاء: أن قبيل السعادة فائمة على قبيل الشقاء، ومن خواص قبيل السعادة كل صفة وخاصة جميلة كالفتح والظفر والثبات والاستقرار والأمين والتأصل والبقاء، كما أن مقابلاتها من الزهاق والبطلان والتزلزل والخوف والزوال والمغلوبيّة وما يشاكلها من خواص قبيل الشقاء .

والآيات القرآنية في هذا المعنى كثيرة متكثرة، ويكفي في ذلك ما ضرب به الله تعالى مثلاً: « كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » إبراهيم - ٢٧ وقوله تعالى: « ليحقق الحق بكلماته ويبطل الباطل » الأنفال - ٨ وقوله تعالى: « والعاقبة للمتقوى » طه - ١٢٢ وقوله تعالى: « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون » الصافات - ١٧٣ وقوله تعالى: « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » يوسف - ٢١ إلى غير ذلك من الآيات .

وتذليل الكلام في هذه الآية الأخيرة بقوله : ولكن أكثرهم لا يعلمون مشعر بأن هذه الغلبة من الله سبحانه ليست بحيث يفقهها جميع الناس بل أكثرهم جاهلون بها ، ولو كانت هي الغلبة الجسدية التي يعرفها كل أحد لم يجهلها الأكترون ، وإنما جهلها من جهلها ، وأنكرها من أنكرها من جهتين :

الأولى : أن الإنسان محدود فكره ، مقصور نظره على ما بين يديه مما يشهده ولا يغيب عنه ، يتكلم عن الحال ويغفل عن المستقبل ، ويحسب دولة يوم دولة ، ويعدّ غلبة ساعة غلبة ، ويأخذ عمره القصير ومتاعه التليل مقياساً يحكم به على عامة الوجود ، لكن الله سبحانه ، وهو المحيط بالزمان والمكان ، والحاكم على الدنيا والآخرة والقيوم على كل شيء ، إذا حكم حكم فصلاً ، وإذا قضى قضى حقاً ، والأولى ، والعقبى بالنسبة إليه واحدة ، لا يخاف فوتاً ، ولا يعجل في أمر ، فمن الممكن (بل الواقع ذلك) أن يقدر فساد يوم مقدّمة يتوسّل بها إلى إصلاح دهر ، أو حرمان فرد ذريعة إلى فلاح أمة ، فيظنّ الجاهل أن الأمر أعجزه تعالى وأن الله سبحانه مسبوق مغلوب (ساء ما يحكمون) . لكن الله سبحانه يرى سلسلة الزمان كما يرى القطعة منه ، ويحكم على جميع خلقه كما يحكم على الواحد منهم لا يشغله شأن عن شأن ولا يؤده حفظهما وهو العليّ العظيم . قال تعالى : « ولا يغرك تقلّب السّدين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأويهم جهنّم وبئس المهاد » آل عمران - ١٩٦ .

والثانية : أن غلبة المعنويات غير غلبة الجسمانيات ، فإن غلبة الجسمانيات وقهرها أن تتسلط على الأفعال فتجعلها منقادة مطيعة للقاهر الغالب عليها بسلب حرية الاختيار ، و بسط الكره والإجبار كما كان ذلك دأب المتغلّبين من ملوك الاستبداد ، فكانوا يقتلون فريقاً ، ويأسرون آخرين ، ويفعلون ما يشائون بالتحكّم والتحكّم ، وقد دلّ التجارب وحكم البرهان على أن الكره والقسر لا يدوم ، وأن سلطة الأجنبي لا يستقرّ على الأمم الحية استقراراً مؤبداً ، وإنما هي رهينة أيام قلائل .

وأما غلبة المعنويات فإن توجد لها قلوب تستكنّنها ، وبأن تربّي أفراداً تعتقدّها

وتؤمن بها، فليس فوق الإيمان التمام درجة ولا كإحكامه حصن، فإذا استقر الإيمان بمعنى من المعاني فإنه سوف يظهر دهرًا وإن استخفى يوماً أو برهة، ولذلك نجد أن الدول المعظمة والمجامع العريقة اليوم تعنى بشأن التبليغ أكثر مما تعنى بشأن العدة والقوة فسلح المعنى أشد بأساً.

هذا في المعنويات الصورية الوهمية التي بين الناس في شئونهم الاجتماعية التي لا تتجاوز حد الخيال والوهم. وأما المعنى الحق الذي يدعو إليه سبحانه فإن أمره أوضح وأبين.

فالحق من حيث نفسه لا يقابل إلا الضلال والباطل، وماذا بعد الحق إلا الضلال. و من المعلوم أن الباطل لا يقاوم الحق فالغلبة لحجة الحق على الباطل.

و الحق من حيث تأثيره وإبصاله إلى الغاية أيضاً غير مختلف ولا متخلف، فإن المؤمن لو غاب على عدو الحق في ظاهر الحيوة كان فائزاً مأجوراً، وإن غلب عليه عدو الحق، فإن أجبره على ما لا يرتضيه الله سبحانه كانت وظيفته الجري على الكره والاضطرار، ووافق ذلك رضاه تعالى. قال تعالى: «إلا أن تتقوا منهم تقيّة» آل عمران - ٢٨، وإن قتله كان ذلك له حياة طيبة لاموتاً. قال تعالى: «ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء، ولكن لا تشعرون» البقرة - ١٥٤.

فالمؤمن منصور غير مغلوب أبداً، إما ظاهراً وباطناً، وإما باطناً فقط. قال تعالى: «قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين» التوبة - ٥٣.

ومن هنا يظهر: أن الحق هو الغالب في الدنيا ظاهراً وباطناً معاً. أما ظاهراً: فإن الكون كما عرفت يهدي النوع الإنساني هداية تكوينية إلى الحق والسعادة، و سوف يبلغ غايته، فإن الظهور المترامي من الباطل جولة بعد جولة لآخرة له، وإنما هو مقدمة لظهور الحق ولما ينقض سلسلة الزمان ولما يفن الدهر، والنظام الكوني غير مغلوب البتة، وأما باطناً: فلما عرفت أن الغلبة لحجة الحق.

و أما أن لحق القول والفعل كل صفة جميلة كالثبات والبقاء والحسن، ولباطل القول والفعل كل صفة ذميمة كالتزلزل والزوال والقبح والسوء فوجه ما أشرنا إليه في

سابق الأبحاث : أن المستفاد من قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم خالق كل شيء » المؤمن
 ٦٢- وقوله تعالى : « السذي أحسن كل شيء خلقه » طه - ٥٠ وقوله تعالى : « ما
 أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » الأنعام - ٧٨ أن السيئات
 أعدام و بطلانات غير مستندة إلى الله سبحانه الذي هو الخالق الفاطر المفيض للوجود
 بخلاف الحسنات ، ولذلك كان القول الحسن والفعل الحسن منشأ كل جمال وحسن ، و
 منبع كل خير و سعادة كالثبات والبقاء ، والبركة والنفعة دون السيئة من القول والفعل .
 قال تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أو دية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رايياً
 و ممّا توقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبدٌ مثله كذلك يضرب الله الحقّ
 والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » الرعد - ١٩ .
 ومن أحكام الاعمال : أن الحسنات من الأقوال والأفعال مطابقة لحكم العقل
 بخلاف السيئات من الأفعال والأقوال ، وقد مرّ أن الله سبحانه وضع ما يمينه للناس على
 أساس العقل (ونعني بالعقل ما يدرك به الإنسان الحقّ والباطل ، ويميّز به الحسن من
 السيئة) .

و لذلك أوصى باتّباعه ونهى عن كل ما يوجب اختلال حكومته كسرب الخمر
 والقمار واللغو والغشّ والغرر في المعاملات ، وكذا نهى عن الكذب والافتراء و البهتان
 والخيانة والفتك و جميع ما يوجب خروج العقل عن سلامة الحكم فإن هذه الأفعال
 والأعمال توجب خبط العقل الإنساني في عمله وقد ابتديت الحياة الإنسانية على سلامة
 الإدراك والفكر في جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية .

وأنت إذا حللت المفاسد الاجتماعية والفردية حتّى في المفاسد المسلمة السّمي
 لا ينكرها منكرٌ وجدت أن الأساس فيها هي الأعمال السّمي يبطل بها حكومة العقل ، و
 أن بقية المفاسد وإن كثرت وعظمت مبنية عليها . وتوضيح الأمر في هذا المقام عمل آخر
 سيأتي إنشاء الله تعالى .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور : أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: كنت رديف رسول الله ﷺ فقال يا ابن عباس ارض عن الله بما قدر وإن كان خلاف هواك فإن ذلك مثبت في كتاب الله . قلت : يا رسول الله فأين وقد قرأت القرآن ؟ قال : وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحببوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

أقول : وفي الرواية إشعار بأن التقدير يعم التشريع والتكوين وإنما يختلف باختلاف الاعتبار، وأما كون عسى بمعنى الوجوب فلا دلالة لها عليه، وقد مر أن عسى في القرآن بمعناه اللغوي وهو الترجي فلاعبرة بما نقل عن بعض المفسرين : كل شيء في القرآن عسى فإن عسى من الله واجب ! وأعجب منه ما نقل عن بعض آخر: أن كل شيء من القرآن عسى فهو واجب لأحرفين : حرف في التحريم : عسى ربه إن طلقكن ، وفي بني إسرائيل عسى ربكم أن يرحكم .

وفي الدر المنثور أيضاً : أخرج ابن جرير من طريق السدي : أن رسول الله ﷺ بعث سرية وفيهم سبعة نفر عليهم عبد الله بن جحش الأسدي ، وفيهم عمارة بن ياسر ، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة ، وسعد بن أبي وقاص ، وعتبة بن صفوان السلمى حليف لبني نوفل ، وسهل بن بيضاء ، وعامر بن فهيرة ، وواقد بن عبد الله اليربوعي حليف لعمر بن الخطاب ، وكتب مع ابن جحش كتاباً وأمره أن لا يقرأه حتى ينزل ملأ فلما نزل ببطن ملأ فتح الكتاب فإذا فيه أن سر حتى تنزل بطن نخلة فقال لأصحابه : من كان يريد الموت فليمض وايموص فإنني موص وماض لأمر رسول الله ﷺ فسار وتخلف عنه سعد بن أبي وقاص ، وعتبة بن غزوان ، أضلاً راحلة لهما ، وسار ابن جحش فإذا هم بالحكم بن كيسان ، وعبد الله بن المغيرة بن عثمان ، وعمر والحضرمي فاقتلوا فأسر والحكم بن كيسان وعبد الله بن المغيرة وانقلت المغيرة ، وقتل عمر والحضرمي قتله واقد بن عبد الله فكانت أول غنيمة غنمها أصحاب محمد ﷺ ، فلما رجعوا إلى المدينة بالأسيرين وما

غنموا من الأموال قال المشركون: محمد يزعم أنه يتبع طاعة الله وهو أول من استحل الشهر الحرام فأنزل الله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير لا يحل ، وما صنعتكم أتم يامعشر المشركين أكبر من القتل في الشهر الحرام حين كفرتم بالله وصددتم عنه محمداً ، والفتنة وهي الشرك أعظم عند الله من القتل في الشهر الحرام فذلك قوله : وصدد عن سبيل الله وكفر به .

أقول : والروايات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة من طرقهم ، وروي هذا المعنى أيضاً في المجمع ؛ وفي بعض الروايات : أن السريّة كانت ثمانية تاسعهم أميرهم . وفي الدر المنثور أيضاً : أخرج ابن اسحق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي من طريق يزيد بن رومان عن عروة قال : بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن جحش إلى نخلة فقال له : كن بها حتى تأتينا بخبر من أخبار قريش ولم يأمره بقتال ، وذلك في الشهر الحرام ، وكتب له كتاباً قبل أن يعلمه أنه يسير ، فقال : أخرج أنت وأصحابك حتى إذا سرت يومين فافتح كتابك وانظر فيه ، فما أمرتك به فامض له ، ولا تستكرهن أحداً من أصحابك على الذهاب معك ، فلما سار يومين فتح الكتاب فإذا فيه : أن امض حتى تنزل نخلة فتأتينا من أخبار قريش بما أتصل إليك منهم ، فقال لأصحابه حين قرء الكتاب : سمع وطاعة ، من كان منكم له رغبة في الشهادة فليطلق معي ، فإنني ماض لأمر رسول الله ﷺ ، ومن كره ذلك منكم فليرجع فإن رسول الله قد نهاني أن أستكره منكم أحداً فمضى معه القوم ، حتى إذا كانوا بنجران أضل سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان بغيراً لهما كانا يعتقانه ، فتخلفا عليه يطلبانه ، ومضى القوم حتى نزلوا نخلة ، فمر بهم عمرو بن الحضرمي والحكم بن كيسان و عثمان والمغيرة بن عبد الله معهم تجارة قد مروا بها من الطائف : آدم وزيت ، فلما رأهم القوم أشرف لهم واقد بن عبد الله وكان قد حلق رأسه فلما رأوه حليقاً قال عمار : ليس عليكم منه بأس ، واثمرو القوم بهم أصحاب رسول الله ﷺ وهو آخر يوم من جمادي ، فقالوا : لئن قتلتموهم إنكم لتقتلونهم في الشهر الحرام ولئن تركتموهم ليدخلن في هذه الليلة مكة الحرام فليمتنعن منكم ، فأجمع القوم على قتلهم ، فرمى واقد بن عبد الله التميمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله ، واستأسر

عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان ، وهرب المغيرة فأعجزهم ، واستاقوا العير فقدموا بها على رسول الله ﷺ ، فقال لهم : والله ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام ، فأوقف رسول الله الأسيرين والعير فلم يأخذ منها شيئاً ، فلما قال لهم رسول الله ﷺ : ما قال سقط في أيديهم وظنوا أن قد هلكوا وعنفهم إخوانهم من المسلمين ، وقالت قريش - حين بلغهم أمر هؤلاء - : قد سفك نهد الدم الحرام وأخذ المال ، وأسر الرجال واستحل الشهر الحرام ، فأنزل الله في ذلك : يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه الآية ، فلما نزل ذلك أخذ رسول الله ﷺ العير وفدى الأسيرين ، فقال المسلمون : يا رسول الله ! أتطمع أن يكون لنا غزوة ؟ فأنزل الله : إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ؛ وكانوا ثمانية وأميرهم التاسع عبد الله بن جحش .

اقول : وفي كون قوله تعالى : إن الذين آمنوا والذين هاجروا الآية نازلة في أمر أصحاب عبد الله بن جحش روايات أخر . والآية تدل على عذر من فعل فعلاً قريباً فأخطأ الواقع فلا ذنب مع الخطاء ، وتدل أيضاً على جواز تعلق المغفرة بغير مورد الذنب .

وفي الروايات إشارة إلى أن المراد بالسائلين في قوله تعالى يسئلونك اه هم المؤمنون دون المشركين الطاعنين في فعل المؤمنين ، ويؤيده أيضاً ما مر من رواية ابن عباس في البحث الروائي السابق : ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب نهد ما سئلوه إلا عن ثلث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ ، كلهن في القرآن : منهن يسئلونك عن الخمر والميسر ، ويسئلونك عن الشهر الحرام الرواية ، ويؤيد ذلك أن الخطاب في الآية إنما هو للمؤمنين حيث يقول تعالى : ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم اه .



يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ
 مِن نَّفْعِهِمَا . وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ
 تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩) فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلِ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ
 وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَآخُوا نُكْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ
 إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٠).

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : يسئلونك عن الخمر والميسر اه ، الخمر على ما يستفاد من اللغة هو كل مائع معمول للسكر ، والأصل في معناه الستر ، وسمي به لأنه يستر العقل ولا يدعه يميز الحسن من القبح والخير من الشر ، ويقال : لما تغطيتي به المرأة رأسها الخمار ، ويقال : خمرت الأناة إذا غطيت رأسها ، ويقال : أخمرت العجين إذا أدخلت فيه الخمير ، وسميت الخميرة خميرة لأنها تعجن أو لا ثم تغطى وتخمر من قبل ، وقد كانت العرب لا تعرف من أقسامه إلا الخمر المعمول من العنب والتمر والشعير ، ثم زاد الناس في أقسامه تدريجاً فصارت اليوم أنواعاً كثيرة ذات مراتب بحسب درجات السكر ، والجميع خمر .

والميسر لغة هو القمار ويسمى القمار ياسراً والأصل في معناه السهولة سمي به لسهولة اقتناء مال الغير به من غير تعب الكسب والعمل ، وقد كان أكثر استعماله عند العرب في نوع خاص من القمار ، وهو الضرب بالقداح وهي السهام ، وتسمى أيضاً : الأزلام والأقلام .

وأما كيفية في أنثهم كانوا يشترون جزوراً وينحرونه ، ثم يجزئونه ثمانية و
 عشرين جزءاً ، ثم يضعون عند ذلك عشر سهام وهي الفذ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ،
 والنفاس ، والمسبل ، والمعلبي ، والمنيح ، والسنيح ، والرغد ، فالفذ جزء من الثمانية

والعشرين جزءاً ، والمتوأم جزئان ، وللقيب ثلاثة أجزاء ، وللحلس أربعة ، وللنفس خمسة ، وللمسبل ستة ، وللمعالي سبعة ، وهو أكثر القداح نصيباً ، وأما الثلاثة الأخيرة وهي المنيع والسفيح والرغد فلا نصيب لها ، فمن خرج أحد القداح السبعة باسمه أخذ نصيبه من الأجزاء المفروضة ، وصاحبوا القداح الثلاثة الأخيرة يغرمون قيمة الجزور . ويتم هذا العمل بين عشرة رجال بنحو القرعة في الأوصياء والسهام .

قوله تعالى : قل فيهما إثم كبير ، وقرء إنهم كثر بالشاء المثلثة . وإثم يقارب الذنب وما يشبهه معنى وهو حال في الشيء أو في العقل يبطله الإنسان عن نيل الخيرات فهو الذنب الذي يستتبع الشقاء والحرمان في أمور أخرى ويفسد سعادة الحيوة في جهاتها الأخرى وهذان على هذه الصفة .

أما شرب الخمر فمضراته الطبيعية وآثاره السيئة في المعدة والأمعاء والكبد والرئة وسلسلة الأعصاب والشرايين والقلب والحواس كالباصرة والذائقة وغيرها بما ألف فيه تاليفات من حدائق الأطباء قديماً وحديثاً ، ولهم في ذلك إحصاءات عجيبة تكشف عن كثرة المبتلين بأنواع الأمراض المهلكة التي يستتبعها هذا السم المهلك .

وأما مضراته الخلقية : من تشويه الخلق وتأديته الإنسان إلى الفحش والإضرار والجنايات ، والقتل ، وإفشاء السر ، وهتك الحرمات ، وإبطال جميع القوانين والنواميس الإنسانية التي بنيت عليها أساس سعادة الحيوة ، وخاصة ناموس العفة في الأعراض والنفوس والأموال ، فلا عاصم من سكران لا يدري ما يقول ولا يشعر بما يفعل ، وقل ما يتفق جنابة من هذه الجنايات التي قدملات الدنيا ونعصت عيشة الإنسان إلا وللخمر فيها صنع مستقيماً أو غير مستقيم .

وأما مضراته في الإدراك وسلبيه العقل وتصرفه الغير المنتظم في أفكار الإنسان وتغييره مجرى الإدراك حين السكر وبعد الصحو فمما لا ينكره منكر وذلك أعظم ما فيه من الإثم والفساد ، ومنه ينشأ جميع المفسدات الأخر .

والشريعة الإسلامية كما مرت إليه الإشارة وضعت أساس أحكامها على التحفظ على العقل السليم ، ونهت عن الفعل المبطل لعمل العقل أشد النهي كالخمر ، والميسر ،

والغش، والكذب، وغير ذلك. ومن أشد الأفعال المبطلة لحكومة العقل على سلامة هو شرب الخمر من بين الأفعال وقول الكذب والنزور من بين الأقوال.

فهذه الأعمال أعني: الأعمال المبطلة لحكومة العقل وعلى رأسها السياسات المبتنية على السكر والكذب هي التي تهدد الإنسانية، وتهدم بنیان السعادة ولا تأتي بشمرة عامة إلا وهي أمر من سابقتها، وكلما زاد الحمل ثقلاً وأعجز حامله زيد في الثقل رجاء المقدره، فخاب السعي، وخسر العمل. ولولم يكن لهذه المهجة البيضاء والشرعية الغراء إلا البناء على العقل والمنع عما يفسده من اتباع الهوى لكفها فخرأ. وللكلام تتممة سنتعرض لها في سورة المائدة إن شاء الله.

ولم يزل الناس بقربحتهم الحيوانية يميلون إلى لذائذ الشهوة فيشيع بينهم الأعمال الشهوانية أسرع من شيوع الحق والحقيقة، وانعقدت العادات على تناولها وشق تركها والجرى على نوايس السعادة الإنسانية، ولذلك إن الله سبحانه شرع فيهم ما شرع من الأحكام على سبيل التدرج، وكلفهم بالرفق والإمهال.

ومن جملة تلك العادات الشائعة السيئة شرب الخمر فقد أخذ في تحريمه بالتدرج على ما يعطيه التدبر في الآيات المربوطة به فقد نزلت أربع مرات:

إحديها: قوله تعالى: «قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق» الأعراف - ٣٢. والآية مكّية حرم فيها الإثم صريحاً، وفي الخمر إثم غير أنه لم يبين أن الإثم ماهو وأن في الخمر إثم كبيراً.

ولعل ذلك إنما كان نوعاً من الإرفاق والتسهيل لما في السكوت عن البيان من الإغماض كما يشعر به أيضاً قوله تعالى: «ومن ثمرات النخيل تتخذون منه سكراً و رزقاً حسناً» النحل - ٦٧. والآية أيضاً مكّية، وكان الناس لم يكونوا متنبهين بما فيه من الحرمة الكبيرة حتى نزلت قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى» النساء - ٤٢، والآية مدنيّة وهي تمنع الناس بعض المنع عن الشرب والسكر في أفضل الحالات وفي أفضل الأماكن وهي الصلوة في المسجد.

والاعتبار وسياق الآية الشريفة يأبى أن تنزل بعد آية البقرة وآيتي المائدة فإنيهما

تدلّان على النهي المطلق ، ولامعنى للنهي الخاصّ بعد ورود النهي المطلق ، على أنّه ينافي التدرّج المفهوم من هذه الآيات فإنّ التدرّج سلوكٌ من الأسهل إلى الأشقّ لبالعكس .

ثمّ نزلت آية البقرة أعني قوله تعالى : « ويسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبيرٌ و منافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » وهذه الآية بعد آية النساء كما مرّ بيانه وتشتمل الآية على التحريم لدالتها القطعيّة على الإثم في الخمر « فيهما إثم كبيرٌ » وتقدّم نزول آية الأعراف المكّيّة الصريحة في تحريم الإثم .

ومن هنا يظهر : فساد ما ذكره بعض المفسّرين : أنّ آية البقرة ما كانت صريحة في الحرمة فإنّ قوله تعالى : « قل فيهما إثم كبيرٌ » لا يدلّ على أزيد من أنّ فيه إثمًا و الإثم هو الضرر ، وتحريم كلّ ضارّ لا يدلّ على تحريم ما فيه مضرة من جهة و منفعة من جهة أخرى ، ولذلك كانت هذه الآية م-وضعا لاجتهاد الصحابة ، فترك لها الخمر بعضهم وأصرّ على شربها آخرون ، كأنّهم رأوا أنّهم يتيسّر لهم أن ينتفعوا بها م-مع اجتناب ضررها فكان ذلك تمهيدا للقطع بتحريمها فنزل قوله تعالى : « إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان إلى قوله تعالى : فهل أنتم متنبهون . وجه الفساد أمّا أوّلا : فإنّه أخذ الإثم بمعنى الضرر مطلقا وليس الإثم هو الضرر ومجرد مقابله في الكلام مع المنفعة لا يستدعي كونه بمعنى الضرر المقابل للنفع ، و كيف يمكن أخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى : « ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما » النساء - ٤٧ و قوله تعالى : « فإنّه آثم قلبه » البقرة - ٢٨٣ و قوله تعالى : « أن تبوء باثمي وإثمك » المائدة - ٣٢ وقوله تعالى : « لكلّ إمريء منهم ما اكتسب من الإثم » النور - ١١ وقوله تعالى : « ومن يكسب إثما فإنّما يكسبه على نفسه » النساء - ١٠ إلى غير ذلك من الآيات .

وأما ثانيا : فإنّ الآية لم تعلق الحكم بالضرر ، و لو سلّم ذلك فإنّها تعلّقه بغلبة الضرر على المنفعة ، ولفظها صريح في ذلك حيث يقول « وإثمهما أكبر من نفعهما » ، و إرجاعها مع ذلك إلى الاجتهاد اجتهاد في مقابل النصّ .

وأما ثالثاً : فهب أن الآية في نفسها قاصرة الدلالة على الحرمة اكنها صريحة الدلالة على الإثم وهي مدنية قد سبقتها في النزول آية الأعراف المحرمة للإثم صريحاً فما عذر من سمع التحريم في آية مكية حتى يجتهد في آية مدنية !
على أن آية الأعراف تدل على تحريم مطلق الإثم وهذه الآية قيدت الإثم بالكبر ولا يبقى مع ذلك ريب لذي ريب في أن الخمر فرد تام ومصدق كامل للإثم لا ينبغي الشك في كونه من الإثم المحرم ، وقد وصف القرآن القتل وكتمان الشهادة والافتراء وغير ذلك بالإثم ولم يصف الإثم في شيء من ذلك بالكبر إلا في الخمر وفي الشرك حيث وصفه بالعظم في قوله تعالى : « ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً » النساء - ٤٧ . وبالجمل لا شك في دلالة الآية على التحريم .

ثم نزلت آيتا المائة : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر وصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم متبهون » المائة - ٩٣ ، وذيل الكلام يدل على أن المسلمين لم يكونوا منتهين بعد نزول آية البقرة عن شرب الخمر ولم ينتزعوا عنه بالكيفية حتى نزلت الآية ف قيل : فهل أنتم متبهون . هذا كله في الخمر .

وأما الميسر : فمفاسده الاجتماعية وهدمه لبنيان الحياة أمر مشهود معانين ، و العيان يعني عن البيان ، وستعرض لشأنه في سورة المائة إنشاء الله .

ولنرجع إلى ما كنا فيه من البحث في مفردات الآية فقوله تعالى : قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس اه ، قد مر الكلام في معنى الإثم ، وأما الكبير فهو في الأحجام بمنزلة الكثرة في الأعداد ، والكبير يقابل الصغير كما أن الكثرة تقابل القلة . فهما وصفان إضافيان بمعنى أن الجسم أو الحجم يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر أصغر منه و هو بعينه صغير بالنسبة إلى آخر أكبر منه ، ولولا المقايسة و الإضافة لم يكن كبير و لا صغير كما لا يكون كثرة و لا قلة ، ويشبه أن يكون أول ما تنبه الناس لمعنى الكبير إنما تنبهوا له في الأحجام التي هي من الكميات المتصلة وهي جسمانية ، ثم انتقلوا

من الصور إلى المعاني فأطردوا معنى الكبر والصغر فيها . قال تعالى . « إنَّهَا لِأَحَدِي الكبر » المدثر - ٣٥ و قال تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم » الكهف - ٥ وقال تعالى : « كبر على المشركين ما تدعوهم إليه » الشورى - ١٣ . و العظم في معناه كالكبر ، غير أن الظاهر أن العظمة مأخوذة من العظم الذي هو أحد أجزاء البدن من الحيوان فإن كبر جسم الحيوان كان راجعاً إلى كبر العظام المرغبة المؤلفة في داخله فاستعير العظم للكبر ثم تأصل فأشتق منه كالمواد الأصلية .

والنفع خلاف الضرر ويطلقان على الأمور المطلوبة لغيرها أو المكروهة لغيرها كما أن الخير والشر يطلقان على الأمور المطلوبة لذاتها أو المكروهة لذاتها . والمراد بالمنافع فيهما ما يقصده الناس بهما من الاستفادات المالية بالبيع والشري والعمل والتفكّه والتلهي ، ولما قوبل نانياً بين الإثم والمنافع بالكبر أوجب ذلك إفراد المنافع وإلغاء جهة الكثرة فيها فإن العدد لا تأثير له في الكبر فقل : وإثمهما أكبر من نفعهما ولم يقل من منافعهما .

قوله تعالى : و يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو، العفو على ما ذكره الراغب قصد الشيء لتناوله ثم أوجب لحوق العنايات المختلفة الكلامية به مجيئه لمعاني مختلفة كالعفو بمعنى المغفرة والعفو بمعنى إمحاء الأثر والعفو بمعنى التوسط في الإنفاق ، وهذا هو المقصود في المقام ، والله العالم .

والكلام في مطابقة الجواب للسؤال في هذه الآية نظير ما مر في قوله تعالى :

يسئلونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فملاو الدين والأقربين الآية .

قوله تعالى : يبين الله لكم إلى قواه : في الدنيا والآخرة اه ، الظرف أعني قوله

تعالى : في الدنيا والآخرة اه متعلق بقوله : تنفكرون وليس بظرف له ، والمعنى لعلكم تنفكرون في أمر الدارين وما يرتبط بكم من حقيقتيهما ، وأن الدنيا دار خلقها الله لكم لتحيوا فيها وتكسبوا ما ينفعكم في مقركم وهو الدار الآخرة التي ترجعون فيه إلى ربكم فيجازيكم بأعمالكم التي عملتموها في الدنيا .

وفي الآية أولاً : حث على البحث عن حقائق الوجود ومعارف المبدء والمعاد و أسرار الطبيعة ، والتفكر في طبيعة الاجتماع ونواميس الأخلاق وقوانين الحيوة الفردية و

والاجتماعية ، وبالجملة جميع العلوم الباحثة عن المبدء و المعاد و ما بينهما المرتبطة
بسعادة الانسان و شقاوته .

وثانياً : أن القرآن وإن كان يدعو إلى الإطاعة المطلقة لله و رسوله من غير أى
شرط و قيد غير أنه لا يرضى أن يؤخذ الأحكام و المعارف التي يعطيها على العمى و الجمود
المحض من غير تفكير و تعقل يكشف عن حقيقة الأمر ، و تنوير يستضاء به الطريق في هذا
السير و السرى .

و كأن المراد بالتمييز هو الكشف عن علل الأحكام و القوانين ، و إيضاح أصول
المعارف و العلوم .

قوله تعالى : و يسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير اه ، في الآية إشعار بل
دلالة على نوع من التخفيف و التسهيل حيث أجازت المخالطة لليتامى ثم قيل ولو شاء
الله لأغنتكم اه ، و هذا يكشف عن تشديد سابق من الله تعالى في أمر اليتامى يوجب التشويش
و الاضطراب في قلوب المسلمين حتى دعاهم على السؤال عن أمر اليتامى ، و الأمر على
ذلك ، فإن ههنا آيات شديدة اللحن في أمر اليتامى كقوله تعالى إن الذين يأكلون
أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً و سيصلون سعيراً « النساء - ٩ » و قوله
تعالى : « و آتوا اليتامى أموالهم و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب و لا تأكلوا أموالهم إلى
أموالكم إنه كان حوباً كبيراً » النساء - ٢٠ . فالظاهر أن الآية نازلة بعد آيات
سورة النساء ، و بذلك يتأكد ما سننقله من سبب نزول الآية في البحث الروائي . و في
قوله تعالى : قل إصلاح لهم خير اه - حيث نكر الإصلاح - دلالة على أن المرضى عند الله
سبحانه نوع من الإصلاح لا كل إصلاح و لو كان إصلاحاً في ظاهر الأمر فقط ،
قالتنكير في قوله تعالى : إصلاح لإفادة التنويع فالمراد به الإصلاح بحسب الحقيقة
لا بحسب الصورة ، و يشعر به قوله تعالى - ذليلاً - : و الله يعلم المفسد من المصلح اه .

قوله تعالى : و إن تخالطوهم فإخوانكم اه إشارة إلى المساواة المزعومة بين
المؤمنين جميعاً بإلغاء جميع الصفات المميزة التي هي المصادر لبروز أنواع الفساد
بين الناس في اجتماعهم من الاستعباد و الاستضعاف و الاستذلال و الاستكبار و أنواع البغي

والظلم ، وبذلك يحصل التوازن بين أنقال الاجتماع ، والمعادلة بين اليتيم الضعيف والولي القوي ، وبين الغني المثرى والفقير المعدم ، وكذا كل ناقص وتام ، وقد قال تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » الحجرات - ١٠ .

فإلذني تجوز الآيه في مخالطة الولي لليتيم أن يكون كالمخالطة بين الأخوين المتساويين في الحقوق الاجتماعية بين الناس ، يكون المأخوذ من ماله كالمعطى له ، فالآيه تحاذي قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً » النساء - ٢ . وهذه الماحاذة من الشواهد على أن في الآيه نوعاً من التخفيف والتسهيل كما يدل عليه أيضاً ذيلها ، وكما يدل عليه أيضاً بعض الدلالة قوله تعالى : والله يعلم المفسد من المصلح فالمعنى : أن المخالطة إن كانت (وهذا هو التخفيف) فلتكن كمخالطة الأخوين ، على التساوي في الحقوق ، ولا ينبغي عند ذلك الخوف والخشية فإن ذلك لو كان بغرض الإصلاح حقيقة لا صورة كان من الخير ، ولا يخفى حقيقة الأمر على الله سبحانه حتى يؤخذكم بمجرّد المخالطة فإن الله سبحانه يميّز المفسد من المصلح .

قوله تعالى : والله يعلم المفسد من المصلح إلى آخر الآيه ، تعدية يعلم بمن كأنها لمكان تضمينه معنى يميّز ، والعنت هو الكفّة والمشقة .

﴿ بحث روائى ﴾

في الكافي عن علي بن يقطين قال : سأل المهديّ أبا الحسن عليه السلام عن الخمر : هل هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجلّ؟ فإنّ الناس إنّما يعرفون النهى عنها ولا يعرفون تحريمها فقال له أبو الحسن عليه السلام : بل هي محرّمة فقال : في أيّ موضع هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجلّ يا أبا الحسن؟ فقال : قول الله تعالى : إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثمّ والبغيّ بغير الحقّ إلى أن قال : فأما الإثمّ فإنّها الخمر بعينها وقد قال الله تعالى في موضع آخر : يسئلوّنك عن الخمر والميسر قل فيهما إثمّ كثيرٌ ومنافع للنّاس وإثمهما أكبر من نفعهما . فأما الإثمّ في كتاب الله فهي الخمر والميسر وإثمهما

أكبر من نفعهما كما قال الله تعالى فقال المهدي: يا علي بن يقطين هذه فتوى هاشمية. فقلت له: صدقت يا أمير المؤمنين الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت. قال: فوالله ما صبر المهدي أن قال لي: صدقت يا راضي.

أقول: وقدمر ما يتبين به معنى هذه الرواية.

وفي الكافي أيضاً عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال، إن الله جعل للمعصية بيتاً، ثم جعل للبيت باباً، ثم جعل للباب غلقاً، ثم جعل للغلق مفتاحاً، فمفتاح المعصية الخمر.

وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال. قال رسول الله ﷺ: إن الخمر رأس كل إنم.

وفيه عن إسماعيل قال: أقبل أبو جعفر عليه السلام في المسجد الحرام فنظر إليه قوم من قريش فقالوا: هذا إله أهل العراق فقال بعضهم: لو بعثتم إليه بعضكم. فأتاه شاب منهم فقال: يا عم ما أكبر الكبار؟ قال عليه السلام: شرب الخمر.

وفيه أيضاً عن أبي البلاد عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عصي الله بشيء أشد من شرب المسكر، إن أحدهم يدع الصلاة الفريضة ويثب على أمه وابنته، وأخته وهو لا يعقل. وفي الاحتجاج: سأل زنديق أبا عبد الله عليه السلام: لم حرم الله الخمر ولا لذة أفضل منها؟ قال: حرمها لأنها أم الخبائث ورأس كل شر، يأتي على شاربها ساعة يسلب لبه فلا يعرف ربه ولا يترك معصية إلا ركبها الحديث.

أقول: والروايات تفسر بعضها بعضاً، والتجارب والاعتبار يساعدها.

وفي الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: لعن رسول الله في الخمر عشرة: غارسها وحارسها، وعاصرها، وشاربها وساقها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبايعها، ومشتريها وآكل ثمنها.

وفي الكافي والمحاسن عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: ملعون ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر.

أقول: وتصديق الرّوايتين قوله تعالى: «ولا تعاونا على الإثم والعدوان» المائدة ٣.

وفي الخصال بإسناده عن أبي أمامة قال : قال رسول الله ﷺ : أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة : عاق ، ومنان ، ومكذب بالقدر ، ومدمن خمر .

وفي الأماشي لابن الشيخ بإسناده عن الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ قال : أقسم ربي جل جلاله لا يشرب عبد لي خمراً في الدنيا إلا سقيته يوم القيامة مثل ما شرب منها من الحميم معذباً بعد أو مغفوراً له . ثم قال : إن شارب الخمر يجيء يوم القيامة مسوداً وجهه ، مزرقه عيناه ، مائل شذقه ، سائلاً لعابه ، والغأ لسانه من قفاه .

وفي تفسير القمي عن أبي جعفر عليه السلام قال : حق على الله أن يسقي من يشرب الخمر مما يخرج من فروج المومسات ، والمومسات الزواني يخرج من فروعهن صديد ، والصديد قبيح دم غليظ مختلط يؤذي أهل النار حره ومنتنه .

اقول : ربما تأيدت هذه الروايات بقوله تعالى : « إن شجرة الزقوم طعام الأثم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم ذق إنك أنت العزيز الكريم » الدخان - ٤٩ . وفي جميع المعاني السابقة روايات كثيرة .

وفي الكافي عن الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : الميسر هو القمار .
اقول : والروايات في هذا المعنى كثيرة لا غبار عليها .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : ويسئلونك ماذا ينفقون الآية عن ابن عباس : إن نفراً من الصحابة حين أمروا بالنفقة في سبيل الله أتوا النبي ﷺ فقالوا : إننا لا ندرى ما هذه النفقة التي أمرنا بها في أموالنا ، فما ننفق منها ؟ فأمر الله ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو وكان قبل ذلك ينفق ماله حتى ما يجد ما يتصدق به ولا مالا يأكل حتى يتصدق به .
وفي الدر المنثور أيضاً عن يحيى : أنه بلغه أن معاذ بن جبل ونعلبة أتيا رسول الله ﷺ فقالا : يا رسول الله إن لنا أرقاءً وأهلين فما ننفق من أموالنا ؟ فأمر الله : ويسئلونك ماذا ينفقون . قل العفو .

وفي الكافي وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام : العفو الوسط .

وفي تفسير العياشي عن الباقر والصادق عليهما السلام : الكفاف . وفي رواية أبي

بصير: القصد .

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام في الآية : الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتصروا
وكان بين ذلك قواماً، قال : هذه بعد هذه ، هي الوسط .

وفي المجمع عن الباقر عليه السلام : العفو ما فضل عن قوت السنة .

أقول: والروايات متوافقة، والأخيرة من قبيل بيان المصدق . والروايات في فضل
الصدقة وكيفيةها وموردتها وكميتها فوق حد الإحصاء ، سيأتي بعضها في موارد تناسبها
إنشاء الله .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : ويسئلونك عن اليتامى : عن الصادق عليه السلام : إنه
لمّا نزلت : إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنمّا يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون
سعييراً أخرج كل من كان عنده يتيم ، وسألوا رسول الله في إخراجهم فأنزل الله : يسئلونك
عن اليتامى قل إصلاح لهم خير و إن تخالطوهم فإخوانكم في الدين والله يعلم المفسد
من المصلح .

وفي الدر المنثور عن ابن عباس قال : لمّا أنزل الله : ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي
هي أحسن ، وإن الذين يأكلون أموال اليتامى الآية انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه
من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل له الشيء من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو
يفسد فيرمى به ، فاشتد ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله : ويسئلونك
عن اليتامى قل إصلاح لهم خير و إن تخالطوهم فإخوانكم فخلطوا طعامهم بطعامهم و
شرابهم بشرابهم .

أقول: وروي هذا المعنى عن سعيد بن جبير وعطاء وقتادة .



وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَ لِأُمَّةٍ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَ لَوْ
 أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
 وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ . أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِأَذْنِهِ
 وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٢١) .

* بيان *

قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن آه ، قال الراغب في المفردات :
 أصل النكاح للعقد ثم استعير للجماع ، ومحال أن يكون في الأصل للجماع ثم استعير
 للعقد لأن أسماء الجماع كلها كنايات . لاستباحهم ذكره كاستباح تعاطيه ، و محال أن
 يستعير من لا يقصد فحشاً اسم ما يستفظعونه لما يستحسنونه ، انتهى . وهو جيد غير أنه
 يجب أن يراد بالعقد علاقة الزوجية دون العقد اللفظي المعهود .
 والمشركات اسم فاعل من الإشراك بمعنى اتخاذ الشريك لله سبحانه ، ومن المعلوم
 أنه ذو مراتب مختلفة بحسب الظهور والخفاء نظير الكفر والإيمان . فالقول بتعدد الإله
 واتخاذ الأصنام والشفعاء شرك ظاهر ، وأخفى منه ما عليه أهل الكتاب من الكفر بالنبوة -
 وخاصة - إنهم قالوا : عزير ابن الله أو المسيح ابن الله ، وقالوا : نحن أبناء الله وأحباؤه وهو
 شرك ، وأخفى منه القول باستقلال الأسباب والركون إليها وهو شرك ، إلى أن ينتهي إلى
 ما لا ينجو منه إلا المخلصون وهو الغفلة عن الله والإلغاف إلى غير الله عزت ساحتها ، فكل
 ذلك من الشرك ، غير أن إطلاق الفعل غير إطلاق الوصف والتسمية به ، كما أن من ترك
 من المؤمنين شيئاً من الفرائض فقد كفر به لكنّه لا يُسمّى كافراً . قال تعالى : «ولله على الناس
 حج البيت إلى أن قال ومن كفر فإن الله غني عن العالمين» آل عمران - ٩٧ . وليس تارك
 الحج كافراً بل هو فاسق كفر بفريضة واحدة . ولو أطلق عليه الكافر قيل كافر بالحج ، و
 كذا سائر الصفات المستعملة في القرآن كالصالحين والقانتين والشاكرين والمتطهرين ، و

كالفاسقين والظالمين إلى غير ذلك لا تعادل الأفعال المشار كة لها في مادتها، وهو ظاهرٌ
فللتوصيف والتسمية حكمٌ، ولا إسناد الفعل حكم آخر .

على أن لفظ المشركين في القرآن غير ظاهر الإطلاق على أهل الكتاب بخلاف لفظ
الكافرين بل إنما أطلق فيما يعلم مصداقه على غيرهم من الكفار كقوله تعالى : « لم يكن
الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين منفيين حتى تأتيهم البينة » البيئنة - ١ و
قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » التوبة - ٢٩ و قوله
تعالى : « كيف يكون للمشركين عهد » التوبة - ٨ و قوله تعالى : « فقاتلوا المشركين
كأقمة » التوبة - ٣٧ و قوله تعالى : « فقاتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التوبة - ٦.
إلى غير ذلك من الموارد .

وأما قوله تعالى : « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً
وما كان من المشركين » البقرة - ١٣٥ فليس المراد بالمشركين في الآية اليهود والنصارى
ليكون تعريضاً بهم بل الظاهر أنهم غيرهم بقريظة قوله تعالى : « ما كان إبراهيم يهودياً
ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين » آل عمران - ٦٧ . ففي إنبات
الحنيف له تعريض لأهل الكتاب ، وتبرئة لساحة إبراهيم عن الميل عن حاق الوسط
إلى مادية اليهود محضاً وإلى معنوية النصارى محضاً بل هو تعريضاً لغير يهودي ولا
نصراني ومسلم لله غير متخذ له شريكاً كالمشركين عبدة الأوثان .

وكذا قوله تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » يوسف - ١٠٦ .
وقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة » فصلت - ٦ و قوله تعالى
« إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون » النحل - ١٠٠ . فإن
هذه الآيات ليست في مقام التسمية بحيث يعد ماورد الذي يصدق وصف الشرك عليه
مشركاً غير مؤمن ، و الشاهد على ذلك صدقه على بعض طبقات المؤمنين ، بل على
جميعهم غير النادر الشاذ منهم وهم الأولياء المقربون من صالح عباد الله .

فقد ظهر من هذا البيان على طوله : أن ظاهر الآية أعني قوله تعالى : « ولا تنكحوا
المشركات قصر التحريم على المشركات والمشركين من الوثنيين دون أهل الكتاب .

ومن هنا يظهر : فساد القول بأن الآية ناسخة لآية المائدة وهي قوله تعالى :
 « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم
 والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم الآية »
 المائدة - ٦ .

أولاً الآية أعني قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات ، وآية الممتحنة أعني قوله
 تعالى : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » الممتحنة - ١٠ ناسختان لآية المائدة ، وكذا
 القول بأن آية المائدة ناسخة لآية البقرة والممتحنة .

وجه الفساد : أن هذه الآية أعني آية البقرة بظاهرها لا تشمل أهل الكتاب و
 آية المائدة لا تشمل إلا الكتابية فلان نسبة بين الآيتين بالتسني حتى تكون آية البقرة
 ناسخة لآية المائدة أو منسوخة بها ، وكذا آية الممتحنة وإن أخذ فيها عنوان الكوافر و
 هو أعم من المشركات ويشمل أهل الكتاب ، فإن الظاهر أن إطلاق الكافر يشمل الكتابي
 بحسب التسمية بحيث يوجب صدقه عليه انتفاء صدق المؤمن عليه كما يشهد به قوله
 تعالى : « من كان عدواً لجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين » البقرة - ٩٨ إلا أن
 ظاهر الآية كما سيأتي إنشاء الله العزيز أن من آمن من الرجال وتحت زوجته كافرة يحرم
 عليه الإمساك بعصمتها أي إبقائها على الزوجية السابقة إلا أن تؤمن فتمسك بعصمتها ،
 فلا دلالة لها على النكاح الابتدائي للكتابية .

ولو سلم دلالة الآيتين أعني : آية البقرة وآية الممتحنة على تحريم نكاح الكتابية
 ابتداءً لم تكونا بحسب السياق ناسختين لآية المائدة ، وذلك لأن آية المائدة واردة
 مورد الامتنان والتخفيف ، على ما يعطيه التدبر في سياقها ، فهي آية عن المنسوخية بل
 التخفيف المفهوم منها هو الحاكم على التشديد المفهوم من آية البقرة ، فلو بني على النسخ
 كانت آية المائدة هي الناسخة .

على أن سورة البقرة أول سورة نزلت بالمدينة بعد الهجرة ، وسورة الممتحنة نزلت
 بالمدينة قبل فتح مكة ، وسورة المائدة آخر سورة نزلت على رسول الله ناسخة غير منسوخة
 ولا معنى لنسخ السابق اللاحق .

قوله تعالى: ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم اه، الظاهر أن المراد بالأمة المؤمنة المملوكة التي تقابل الحرّة وقد كان الناس يستذلّون الإماء ويعتبرون من تزوّج بهنّ، فتقييد الأمة بكونها مؤمنة، وإطلاق المشركة مع ما كان عليه الناس من استحقرّ أمر الإماء واستذلالهنّ، والتحرّز عن التزوّج بهنّ يدلّ على أن المراد أن المؤمنة وإن كانت أمة خيرٌ من المشركة وإن كانت حرّة ذات حسب ونسب ومال مما يعجب الإنسان بحسب العادة.

وقيل: إن المراد بالأمة كالعبد في الجملة التالية أمة الله وعبده. وهو بعيد.

قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا ولعبدٌ مؤمنٌ إلخ الكلام فيه كالكلام في الجملة السابقة.

قوله تعالى: أوأمّك يدعون إلى النّار والله يدعو إلى المغفرة والجنّة بإذنه اه إشارة إلى حكمة الحكم بالتحريم، وهو أن المشركين لاعتقادهم بالباطل، وسلوكهم سبيل الضلال رسخت فيهم الملكات الرذيلة المزينة للكفر والفسوق، والمعمية عن إبطار طريق الحقّ والحقيقة، فأثبتت في قولهم وفي فعلهم الدعوة إلى الشرك، والدلالة إلى البوار، والسلوك بالأخرة إلى النار فهم يدعون إلى النار، والمؤمنون - بخلافهم - بسلوّكهم سبيل الإيمان، وتلبّسهم بلباس التقوى يدعون بقولهم وفعلهم إلى الجنّة والمغفرة بإذن الله حيث أذن في دعوتهم إلى الإيمان، واهتداهم إلى النور والصّلاح المؤدّي إلى الجنّة والمغفرة.

وكان حقّ الكلام أن يقال: وهؤلاء يدعون إلى الجنّة إلخ ففيه استخلاف عن المؤمنين ودلالة على أن المؤمنين في دعوتهم بل في مطلق شئوهم الوجودية إلى ربّهم، لا يستقلّون في شئ، من الأمور دون ربّهم تبارك وتعالى وهو وليّهم كما قال سبحانه: «والله وليّ المؤمنين» آل عمران - ٦٨.

وفي الآية وجه آخر: وهو أن يكون المراد بالدعوة إلى الجنّة والمغفرة هو الحكم المشرّع في صدر الآية بقوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمن إلخ فإن جعل الحكم لغرض ردع المؤمنين عن الاختلاط في العشرة مع من لا يزيد القرب منه والأنس به

إلا البعد من الله سبحانه، وحشهم بمخالطة من في مخالطته التقرب من الله سبحانه وذكر آياته ومراقبة أمره ونهيه دعوة من الله إلى الجنة. ويؤيد هذا الوجه تذييل هذه الجملة بقوله تعالى: ويبيّن آياته للناس لعلهم يتذكرون. ويمكن أن يراد بالدعوة الأعم من الوجين، ولا يخلو حينئذ السياق عن لطف فافهم.

﴿ بحث روائي ﴾

في المجمع في الآية: نزلت في مرند بن أبي مرند الغنوي بعثه رسول الله إلى مكة ليخرج منها ناساً من المسلمين، وكان قوياً شجاعاً، فدعت امرأة يقال لها: عناق إلى نفسها فأبى وكانت بينهما خلة في الجاهلية، فقالت: هل لك أن تتزوج بي؟ فقال: حتى أستأذن رسول الله ﷺ، فلم يرجع استأذن في التزوج بها.

أقول: وروى هذا المعنى السيوطي في الدر المنثور عن ابن عباس.

وفي الدر المنثور: أخرج الواحدي من طريق السدي عن أبي مالك عن ابن عباس في هذه الآية: ولأمة مؤمنة خير من مشركة، قال: نزلت في عبد الله ابن رواحة وكانت له أمة سوداء، وإنه غضب عليها فلطمها ثم إنه فرغ فأتى النبي ﷺ فأخبره خبرها، فقال له النبي ﷺ: ماهي يا عبد الله؟ قال: تصوم وتصلّي وتحسن الوضوء وتشهد أن لا إله إلا الله وأنتك رسوله فقال يا عبد الله: هذه مؤمنة فقال عبد الله: فوالسذي بعثك بالحق لا أعتقها ولا تزوجها، ففعل فطعن عليه ناس من المسلمين وقالوا: نكح أمة، وكانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين وينكحهم وهم رغبة في أحسابهم فأنزل الله فيهم: ولأمة مؤمنة خير من مشركة. وفيه أيضاً عن مقاتل في الآية ولأمة مؤمنة، قال: بلغنا أنها كانت أمة لحذيفة فأعتقها وتزوجها حذيفة.

أقول: لاتنا في بين هذه الروايات والوارد في أسباب النزول لجواز وقوع عدة حوادث تنزل بعدها آية تشتمل على حكم جميعها. وهنا روايات متعارضة مروية في كون قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن الآية ناسخاً لقوله تعالى: والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم أو منسوخاً به، سيمرّ بك في تفسير الآية من سورة المائدة.



و يسئلو نك عن المَحِيضِ قُلْ هُوَ اذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا
تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَاِذَا طَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَ كُمْ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يَحِبُّ
التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ (٢٢٢) نَسَائِكُمْ حَرْتُ لَكُمْ فَاْتُوا حُرَّتِكُمْ اِنِّي سَمِعْتُ و
قَدِمُوا لِاَنْفُسِكُمْ وَاَتَقُوا اللّٰهَ وَاَعْلَمُوا اَنَّكُمْ مَلَاقُوهُ وِبَشْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (٢٢٣) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى: ويسئلو نك عن المَحِيضِ قُلْ هُوَ اذَى الخ، المَحِيضُ مصدر كالمَحِيضِ ، يقال: يقال: حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً إذا نزلت طبيعتها الدم المعروف ذا الصفات المعهودة المختصة بالنساء، ولذلك يقال: هي حائض كما يقال: هي حامل .
والاذى هو الضرر على ما قيل، لكنّه لا يخلو عن نظر، فإنه لو كان هو الضرر بعينه لصحّ مقابلته مع النفع كما أن الضرر مقابل النفع وليس بصحيح، يقال: دواء مضرّ وضارّ، ولوقيل دواء مودّ أفاد معنى آخر، وأيضاً قال تعالى: « لن يضرّوكم إلا اذى » آل عمران - ١١١ ، ولوقيل لن يضرّوكم إلا ضرر الفساد الكلام؛ وأيضاً كونه بمعنى الضرر غير ظاهر في أمثال قوله تعالى: « إن الذين يؤذون الله ورسوله » الأحزاب - ٥٧ و قوله تعالى: « لم تؤذونني وقد تعلمون أنني رسول الله إليكم » الصف - ٥ . فالظاهر أن الاذى هو الطاري على الشيء، الغير الملائم لطبعه فينطبق عليه معنى الضرر بوجه .
وتسمية المَحِيضِ اذى على هذا المعنى لكون هذا الدم المستند إلى عادة النساء حاصلًا من عمل خاصّ من طبعا يؤثربه في مزاج الدم الطبيعي السذي يوصله جهاز التغذية فيفسد مقداراً منه عن الحال الطبيعي وينزله إلى الرحم لتطهيره أو لتغذية الجنين أو لتهيئة اللبن للإرضاع . وأما على قولهم: إن الاذى هو الضرر فقد قيل: إن المراد بالمَحِيضِ إتيان النساء في حال الحيض، والمعنى: يسئلو نك عن إتيانهنّ في هذه الحال فأجيب بأنّه ضرر وهو كذلك فقد ذكر الأطباء أن الطبيعة مشغولة في حال الطمث بتطهير الرحم و

إعداده للحمل ، والوقاع يختل به نظام هذا العمل فيضرب بنتائج هذا العمل الطبيعي من -
الحمل وغيره .

قوله تعالى : فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن اه ، الاعتزال هو أخذ
العزلة والتجنب عن المخالطة والمعاشرة . يقال : عزلت نصيبه إذا ميزته ووضعتة في جانب
بالتفريق بينه وبين سائر الأنصاء . والقرب مقابل البعد يتعدى بنفسه وبمن والمراد بالاعتزال
ترك الإتيان من محل الدم على ما سنين .

وقد كان للناس في أمر المحيض مذاهب شتى : فكانت اليهود تشدد في أمره ، ويفارق
النساء في المحيض في المأكل والمشرب والمجلس والمضجع . وفي التوراة أحكام شديدة في
أمرهن في المحيض ، وأمر من قرب منهن في المجلس والمضجع والمس وغير ذلك . وأما
النصاري فلم يكن عندهم ما يمنع الاجتماع بهن أو الاقتراب منهن بوجه . وأما المشركون
من العرب فلم يكن عندهم شيء من ذلك غير أن العرب القاطنين بالمدينة وحواليها
سرى فيهم بعض آداب اليهود في أمر المحيض والتشديد في أمر معاشرتهم في هذا الحال .
وغيرهم ربما كانوا يستحبون إتيان النساء في المحيض ويعتقدون أن الولد المرزوق حينئذ
يصير سماً عاً ولوعاً في سفك الدماء ، وذلك من الصفات المستحسنة عند العشائر من
البدويين .

وكيف كان فقوله تعالى : فاعتزلوا النساء في المحيض اه وإن كان ظاهره الأمر
بمطلق الاعتزال على ما قالت به اليهود ، ويؤكده قوله تعالى ثانياً . ولا تقربوهن اه إلا
أن قوله تعالى أخيراً فأتوهن من حيث أمركم الله اه - ومن المعلوم أنه محل الدم - قرينة
على أن قوله : فاعتزلوا ولا تقربوا واقعان موقع الكناية لا التصريح . والمراد به الإتيان
من محل الدم فقط لا مطلق المخالطة والمعاشرة ولا مطلق التمتع والاستلذاذ .

فالإسلام قد أخذ في أمر المحيض طريقاً وسطاً بين التشديد التام الذي عليه اليهود
والإهمال المطلق الذي عليه النصاري ، وهو المنع عن إتيان محل الدم والإذن فيما دونه ،
وفي قوله تعالى : في المحيض اه وضع الظاهر موضع المضمرة وكان الظاهر أن يقال : فاعتزلوا
النساء فيه والوجه فيه أن المحيض الأول أريد به المعنى المصدرية والثاني زمان الحيض

فالثاني غير الأوّل، ولا يفيد معناه بتبديله بالضمير الراجع إلى غير معناه .

قوله تعالى : حتى يطهرن فإنّ تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله به ، الطهارة - وتقابلها النجاسة - من المعاني الدائرة في ملة الإسلام ذات أحكام وخواصّ مجعولة فيها تشتمل على شطر عظيم من المسائل الدينيّة ، وقد صار اللفظان بكثرة الاستعمال من الشرعيّة أو المتشرّعة على ما اصطلاح عليه في فنّ الأصول .

وأصل الطهارة بحسب المعنى مما يعرفه النّاس على اختلاف ألسنتهم ولغاتهم . ومن هنا يعلم أنّها من المعاني التي يعرفها الإنسان في خلال حيوته من غير اختصاص بقوم دون قوم أو عصر دون عصر .

فإنّ أساس الحيوة مبني على التصرف في المادّيّات والبلوغ بها إلى مقاصد الحيوة والاستفادة منها لمآرب العيش فالإنسان يقصد كلّ شيء ، بالطبع لمفاهيمه من الفائدة والخاصيّة والجدوى ، ويرغب فيه لذلك . وأوسع هذه الفوائد الفوائد المربوطة بالتغذية والتوليد .

وربّما عرض للشّيء ، عارض يوجب تغييره عمّا كان عليه من الصفات الموجبة لرغبة الطّبع فيه ، وعمدة ذلك الطعم والرائحة واللّون ، فأوجب ذلك تنفّر الطبع وانسلاّب رغبته عنه ، وهذا هو المسمّى بالنجاسة وبها يستقذر الإنسان الشّيء ، فيجتنبه ، وما يقابله وهو كون الشّيء ، على حاله الأوّل من الفائدة والجدوى الذي به يرغب فيه الطبع هو الطهارة ، فالطهارة والنجاسة وصفان وجوديّان في الأشياء من حيث وجدانها صفة توجب الرغبة فيها ، أو صفة توجب كراهتها واستقذارها .

وقد كان أوّل ما تنبّه إليه الإنسان بهذين المعنيين انتقل بهما في المحسوسات ثم أخذ في تعميمها للأُمور المعقولة الغير المحسوسة لوجود أصل معنى الرغبة والنفرة فيها كالأنساب والأفعال والأخلاق والعقائد والأقوال .

هذا ملخص القول في معنى الطهارة والنجاسة عند النّاس . وأمّا النظافة والنزاهة والقدس والسبحان فألفاظ قريبة المعنى من الطهارة غير أنّ النظافة هي الطهارة العائدة إلى الشّيء بعد قذارة سابقة ويختص استعمالها بالمحسوسات . والنزاهة أصلها البعد ،

وأصل إطلاقها على الطهارة من باب الاستعارة . والقدس والسيحان يختصان بالمعقولات والمعنويات . وأما القذارة والرجس فلفظان قريباً المعنى من النجاسة ، لكن الأصل في القذارة معنى البعد . يقال : ناقة قذورت ترك ناحية من الإبل وتستبعد ، ويقال : رجل قاذورة لا يخال الناس لسوء خلقه ولا ينازلهم ، ورجل مقذر بالفتح يجتنبه الناس ، ويقال : قذرت الشيء بالكسر وتقذرتَه واستقذرتَه إذا كرهته . وعلى هذا يكون أصل استعمال القذارة بمعنى النجاسة من باب الاستعارة لاستلزام نجاسة الشيء ، تبعاً للإنسان عنه . وكذلك الرجس والرجز بكسر الراء ، وكأن الأصل في معناه الهول والوحشة فدلالته على النجاسة استعارية .

وقد اعتبر الإسلام معنى الطهارة والنجاسة ، وعممهما في المحسوس والمعقول ، وطردهما في المعارف الكليّة ، وفي القوانين الموضوعية . قال تعالى : « ولا تقر بوهن حَتَّى يطهرن الآية » ، وهو النقاء من الحيض وانقطاع الدّم وقال تعالى : « ونيابك فطهر » المدثر - ٤ وقال تعالى : ولكن يريد ليطهركم « المائدة - ٧ وقال تعالى : « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » المائدة - ٤٤ وقال تعالى : « لا يمسسه إلا المطهرون » الواقعة - ٧٩ .

وقد عدت الشريعة الإسلامية عدّة أشياء نجسة كالدم والبول والغائط والمني من الإنسان وبعض الحيوان والميتة والخنزير أعياناً نجسة ، وحكم بوجوب الاجتناب عنها في الصلوة وفي الأكل وفي الشرب . وقد عدت من الطهارة أموراً كالطهارة الخبثية المزيلة للنجاسة الحاصلة بملاقات الأعيان النجسة ، كالطهارة الحديثية المزيلة للمحدث الحاصلة بالوضوء والغسل على الطرق المقررة شرعاً المشروحة في كتب الفقه .

وقد مرّ بيان أن الإسلام دين التوحيد فهو يرجع الفروع إلى أصل واحد هو التوحيد ، وينشر الأصل الواحد في فروعه .

ومن هنا يظهر : أن أصل التوحيد هي الطهارة الكبرى عند الله سبحانه ، وبعد هذه الطهارة بقيّة المعارف الكليّة طهارات للإنسان ، وبعد ذلك أصول الأخلاق الفاضلة ، وبعد ذلك الأحكام الموضوعية لصالح الدنيا والآخرة . وعلى هذا الأصل تنطبق الآيات السابقة

المذكورة آنفاً كقوله تعالى: « يريد ليطهركم » المائدة - ٧ وقوله تعالى: « ويطهركم تطهيراً » الأحزاب - ٣٣ إلى غير ذلك من الآيات الواردة في معنى الطهارة .

ولنرجع إلى ما كتبنا فيه فقوله تعالى: حتى يطهرن اه أى ينقطع عنهن الدم، وهو الطهر بعد الحيض وقوله تعالى: فإذا تطهرن اه أى يغسلن محلّ الدم أو يغتسلن، قوله تعالى: فأتوهن من حيث أمركم الله اه أمر يفيد الجواز لوقوعه بعد الحظر، وهو كناية عن الأمر بالجماع على ما يليق بالقرآن الشريف من الأدب الإلهي البارع . وتقييد الأمر بالإتيان بقوله أمركم الله اه لتتميم هذا التأديب فإن الجماع مما يعدّ بحسب بادي النظر لغواً ولهواً فقيده بكونه ممّا أمر الله به أمراً تكوينياً للدلالة على أنه ممّا يتم به نظام النوع الإنساني في حياته وبقائه فلا ينبغي عدّه من اللغو واللهو بل هو من أصول النواميس التكوينية .

وهذه الآية أعني قوله تعالى: فأتوهن من حيث أمركم الله اه تماثل قوله تعالى: « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم » البقرة - ١٨٧ وقوله تعالى: « فأتوا حرثكم أنى شئتم وقد موأ أنفُسكم » البقرة - ٢٢٣ من حيث السياق . فالظاهر أن المراد بالأمر بالإتيان في الآية هو الأمر التكويني المدلول عليه بتجهيز الإنسان بالأعضاء والقوى الهادية إلى التوليد، كما أن المراد بالكتابة في قوله تعالى: وابتغوا ما كتب الله لكم أيضاً ذلك، وهو ظاهر . ويمكن أن يكون المراد بالأمر هو الإيجاب الكفائي المتعلق بالازدواج والتناكح نظير سائر الواجبات الكفائية التي لا تتم حياة النوع إلا به لكنّه بعيد .

وقد استدلل بعض المفسرين بهذه الآية على حرمة إتيان النساء من أدبارهنّ، وهو من أوهن الاستدلال وأرديه، فإنّه مبنيٌّ: إمّا على الاستدلال بمفهوم قوله تعالى: فأتوهنّ وهو من مفهوم اللقب المقطوع عدم حجّيته، وإمّا على الاستدلال بدلالة الأمر على النهي عن الضدّ الخاص وهو مقطوع الضعف .

على أن الاستدلال لو كان بالأمر في قوله تعالى: فأتوهنّ فهو واقعٌ عقيب الحظر

لا يدلّ على الوجوب ، و لو كان بالأمر في قوله تعالى : من حيث أمركم الله اه فهو إن كان أمراً تكوينياً كان خارجاً عن الدلالة اللفظية ، وإن كان أمراً تشريعياً كان للإيجاب الكفائي . والدلالة على النهي عن الضدّ على تقدير التسليم إنما هي للأمر الإيجابي العيني الملووي .

قوله تعالى : إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اه، التوبة هي الرجوع إلى الله سبحانه والتطهر هو الأخذ بالطهارة وقبولها فهو انقلاع عن القذارة ورجوع إلى أصل الذي هو الطهارة فالمعنيان يتصادقان في مورد أو امر الله سبحانه و نواهيه ، و خاصة في مورد الطهارة والنجاسة فالإيتمار بأمر من أوامره تعالى والانتهاه عن كل ما نهى عنه تطهر عن قذارة المخالفة والمفسدة ، وتوبة ورجوع إليه عزّ شأنه ، ولما كان هذه المناسبة عللّ تعالى ما ذكره من الحكم بقوله : إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اه فإنّ من اللازم أن ينطبق ما ذكره من العلة على كل ما ذكره من الحكم ، أعني قوله تعالى : فاعتزلوا النساء في المحيض وقوله : فأتوهنّ من حيث أمركم الله . والآية أعني قوله : إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين اه مطلقة غير مقيدة فتشمل جميع مراتب التوبة والطهارة كما مرّ بيانه ، ولا يبعد استفادة المبالغة من قوله تعالى : المتطهرين اه كما جيء بصيغة المبالغة في قوله : التوابين اه فينتج استفادة الكثرة في التوبة والطهارة من حيث النوع ومن حيث العدد جميعاً ، أعني : إن الله يحب جميع أنواع التوبة سواء كانت بالاستغفار أو بامتنال كل أمر ونهي من تكاليفه أو باتخاذ كل اعتقاد من الاعتقادات الحقّة ، ويحبّ جميع أنواع التطهر سواء كان بالاعتسال والوضوء والغسل أو التطهر بالأعمال الصالحة أو العلوم الحقّة ، ويحبّ تكرار التوبة وتكرار التطهر .

قوله تعالى : نسألكم حرت لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم اه، الحرث مصدر بمعنى الزراعة ويطلق كالزراعة على الأرض التي يعمل فيها الحرث والزراعة ، وأنى من أسماء الشرط يستعمل في الزمان كمتى ، وربما استعمل في المكان أيضاً . قال تعالى : « يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله » آل عمران - ٣٧ فإن كان بمعنى المكان كان المعنى من أى محلّ شئتم ، وإن كان بمعنى الزمان كان المعنى في أى زمان شئتم ،

وكيف كان يفيد الإطلاق بحسب معناه وخاصة من حيث تقييده بقوله : شئتم . وهذا هو الذي يمنع الأمر أعني قوله تعالى : فأتوا حرثكم أه أن يدل على الوجوب إذ لا معنى لإيجاب فعل مع إرجاعه إلى اختيار المكلف ومشيبته .

ثم إن تقديم قوله تعالى : نساءكم حرث لكم أه على هذا الحكم وكذا التعبير عن النساء ثانياً بالحرث لا يخلو عن الدلالة على أن المراد التوسعة في إتيان النساء من حيث المكان أو الزمان الذي يقصدن منه دون المكان الذي يقصد منهن ، فإن كان الإطلاق من حيث المكان فلا تعرض للآية بالإطلاق الزماني ولا تعارض له مع قوله تعالى في الآية السابقة : فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن الآية ، وإن كان من حيث الزمان فهو مقيّد بآية المحيض ، والدليل عليه اشتغال آية المحيض على ما يأتي معه عن أن ينسخه آية الحرث ، وهو دلالة آية المحيض على أن المحيض أذى وأنه السبب لتشريع حرمة إتيانهن في المحيض والمحيض أذى دائماً ، ودلالتها أيضاً على أن تحريم الإتيان في المحيض نوع تطهير من القذارة والله سبحانه يحب التطهر دائماً ، ويمتن على عباده بتطهيرهم كما قال تعالى : « لا يريد الله بكم العسر ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم » المائدة - ٧ .
ومن المعلوم أن هذا اللسان لا يقبل التقييد بمثل قوله تعالى : نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أتى شئتم أه المشتمل أولاً على التوسعة ، وهو سبب كان موجوداً مع سبب التحريم وعند تشريعه ولم يؤثر شيئاً فلا يتصور تأثيره بعد استقرار التشريع ، وثانياً على مثل التذييل الذي هو قوله تعالى : وقد موالأ أنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين أه . ومن هذا البيان يظهر : أن آية الحرث لا تصلح لنسخ آية المحيض سواء تقدمت عليها نزولاً أو تأخرت .

فمحصل معنى الآية : أن نسبة النساء إلى المجتمع الإنساني نسبة الحرث إلى - الإنسان فكما أن الحرث يحتاج إليه لإبقاء البذور وتحصيل ما يتغذى به من الزاد لحفظ الحيوة وإبقائها كذلك النساء يحتاج إليهن النوع في بقاء النسل ودوام النوع لأن الله سبحانه جعل تكوّن الإنسان وتصور مادته بصورته في طباع أرحامهن ، ثم جعل طبيعة الرجال وفيهم بعض المادة الأصلية مائلة منعطفة إليهن ، وجعل بين الفريقين مودة ورحمة ،

وإذا كان كذلك كان الغرض التكويني من هذا الجعل هو تقديم الوسيلة لبقاء النوع فلا معنى لتقييد هذا العمل بوقت دون وقت، أو محل دون محل إذا كان مما يؤدي إلى ذلك الغرض ولم يزاحم أمراً آخر واجباً في نفسه لا يجوز إهماله . وبما ذكرنا يظهر معنى قوله تعالى وقدّموا لأنفسكم اه .

ومن غريب التفسير الاستدلال بقوله تعالى : نسائكم حرث لكم الآية على جواز العزل عند الجماع والآية غير ناظرة إلى هذا النوع من الإطلاق ونظيره تفسير قوله تعالى وقدّموا لأنفسكم اه بالتسمية قبل الجماع .

قوله تعالى : وقدّموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين اه، قد ظهر أن المراد من قوله : قدّموا لأنفسكم و خطاب الرجال أو مجموع الرجال والنساء بذلك الحث على إبقاء النوع بالتناكح والتناسل ، والله سبحانه لا يريد من نوع الإنسان وبقائه إلا حيوة دينه وظهور توحيده وعبادته بتقويهم العام . قال تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » الذاريات - ٥٦ . فلو أمرهم بشيء مما يرتبط بحيوتهم وبقائهم فإنما يريد توصلهم بذلك إلى عبادة ربهم لا إخلادهم إلى الأرض وانهماكهم في شهوات البطن والفرج ، وتيههم في أودية الغي والغفلة .

فالمراد بقوله : قدّموا لأنفسكم وإن كان هو الاستيلاء وتقديم أفراد جديدي الوجود والتكوين إلى المجتمع الإنساني الذي لا يزال يفقد أفراداً بالموت والفناء، وينقص عدده بمرور الدهر لكن لا ملطلو بيوتهم في نفسه بل للتوصل به إلى إبقاء ذكر الله سبحانه ببقاء النسل وحدوث أفراد صالحين ذوي أعمال صالحة تعود مشوباتها وخيراتنا إلى أنفسهم وإلى صالحى آباءهم المتسببين إليهم كما قال تعالى : « ونكتب ما قدّموا وآثارهم » يس - ١٢ .

وبهذا الذي ذكرنا يتأيد : أن المراد بتقديمهم لأنفسهم تقديم العمل الصالح ليوم القيامة كما قال تعالى : « يوم ينظر المرء ما قدّم يده » النبأ - ٤١ وقال تعالى أيضاً : « وما قدّموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً » المزمل - ٢٠ . فقوله تعالى : وقدّموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه إلخ مماثل السياق

لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » الحشر- ١٨ . فالمراد (والله أعلم) بقوله تعالى : وقد موالأ أنفسكم تقديم العمل الصالح ، ومنه تقديم الأ ولادبر جاء صلاحهم للمجتمع ، وبقوله تعالى : واتقوا الله اه التقوى بالأعمال الصالحة في إتيان الحرث وعدم التعدي عن حدود الله والتفريط في جنب الله وانتهاك محارم الله ، وبقوله تعالى : واعلموا أنكم ملاقوه إلخ الأمر بتقوى الله بمعنى الخوف من يوم اللقاء وسوء الحساب كما أن المراد بقوله تعالى في آية الحشر واتقوا الله إن الله خير بما تعلمون الآية التقوى بمعنى الخوف ، وإطلاق الأمر بالعلم وإرادة لازمه وهو المراقبة والتحفظ والأتقاء شايح في الكلام. قال تعالى : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » الأنفال - ٢٤ . أى اتقوا حيلولته بينكم وبين قلوبكم ولما كان العمل الصالح وخوف يوم الحساب من اللوازم الخاصة بالإيمان ذبيل تعالى كلامه بقوله : وبشّر المؤمنين اه كما صدر آية الحشر بقوله : يا أيها الذين آمنوا اه .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدر المنثور: أخرج أحمد وعبد بن حميد والدارمي ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأبو يعلى وابن المنذر وأبو حاتم والنحاس في ناسخه وأبو حيان والبيهقي في سنته عن أنس : أن اليهود كانوا إذا حضت المرأة منهم أخرجوها من البيت ولم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيوت ، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فأنزل الله : ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية فقال رسول الله ﷺ : جامعوهن في البيوت واصنعوا كلشيء إلا النكاح ، فبلغ ذلك اليهود فقالوا ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه ، فجاء أسيد بن خضير وعباد بن بشر فقالا : يا رسول الله إن اليهود قالت : كذا وكذا أفلا نجامعن ؟ فتغير وجه رسول الله ﷺ حتى ظننا أن قد وجد عليهما ، فخرجا ، فاستقبلهما هديّة من لبن إلى رسول الله ﷺ فأرسل في أثرهما فسقاها فعرفا أنه لم يجد عليهما .

وفي الدر المنثور عن السدي في قوله : ويسئلونك عن المحيض ، قال : السدي سئل

عن ذلك ثابت بن الدحداح .

أقول : وروي مثله عن مقاتل أيضاً .

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام في حديث في قوله تعالى : فأتوهنّ من حيث أمركم الله الآية ، قال عليه السلام : هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله .

وفي الكافي : سئل عن الصادق عليه السلام : مالصاحب المرمة الحائض منها ؟ فقال عليه السلام : كلشيء ، ماعدا القتل بعينه .

وفيه أيضاً عنه عليه السلام : في المرمة ينقطع عنها دم الحيض في آخر أيامها ، قال عليه السلام : إذا أصاب زوجها سبق فليأمر فلتغتسل فرجها ثم يمسه إن شاء ، قبل أن تغتسل . وفي رواية : والنسل أحبّ إليّ .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة جداً وهي تؤيد قراءة يطهرن بالتخفيف وهو انقطاع الله كما قيل : إن الفرق بين يطهرن و يتطهرن أن الثاني قبول الطهارة ، ففيه معنى الاختيار فيناسب الاغتسال ، بخلاف الأول فإنه حصول الطهارة فليس فيه معنى الاختيار فيناسب الطهارة بانقطاع الدم . والمراد بالتطهرن إن كان هو الغسل بفتح الغين أفاد استحباب ذلك ، وإن كان هو الغسل بضم الغين أفاد استحباب الإتيان بعد الغسل كما أفاده عليه السلام بقوله : والغسل أحبّ إليّ اه ، لاحرمة الإتيان قبله أعني فيما بين الطهارة والتطهرن لمنافاته كون يطهرن غاية مضروبة للنهي ، فافهم ذلك .

وفي الكافي أيضاً عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : إن الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهرين ، قال : كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار ثم أحدث الوضوء وهو خلق كريم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنعه فأنزل الله في كتابه : إن الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهرين .

أقول : والأخبار في هذا المعنى كثيرة ، وفي بعضها : أن أول من استنجى بالماء براء بن عازب فنزلت الآية وجرت به السنّة .

وفيه عن سلام بن المستنير ، قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فدخل عليه حمران بن أعين وسأله عن أشياء ، فلمّا هم حمران بالقيام قال لأبي جعفر عليه السلام : أخبرك - أطال الله بقاءك وأمتعنا بك - : إننا نأتيك فما نخرج من عندك حتّى يرقّ قلوبنا وتسلو أنفسنا عن

الدنيا وهون علينا ما في أيدي الناس من هذه الأموال، ثم تخرج من عندك فإذا صرنا مع الناس والتجار أحببنا الدنيا. قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما هي القلوب، مرة تصعب ومرة تسهل ثم قال أبو جعفر عليه السلام: أما إن أصحاب محمد قالوا: يا رسول الله تخاف علينا من النفاق؟ قال: فقال عليه السلام: ولم تخافون ذلك؟ قالوا: إذا كنا عندك فذكرتنا ورغببتنا وجلنا ونسينا الدنيا وزهدنا حتى كنا نعين الآخرة والجنة والنار ونحن عندك. فإذا خرجنا من عندك ودخلنا هذه البيوت وشمنا الأولاد ورأينا العيال والأهل يكاد أن تحول عن الحالة التي كنا عليها عندك، وحتى كأننا لم نكن على شيء، أفتخاف علينا أن يكون ذلك نفاقاً؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كلا إن هذه خطوات الشيطان فيرغبكم في الدنيا، والله لو تدومون على الحالة التي وصفتم أنفسكم بها لصافحتكم الملائكة، ومشيتم على الماء، ولولا أنكم تذبون فتستغفرون الله تعالى لخلق خلقاً حتى يذنبوا فيستغفروا والله تعالى فيغفر لهم، إن المؤمن مفتن تواب، أما سمعت قول الله عز وجل: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**، وقال تعالى: **اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ** ثم توبوا إليه.

أقول: وروى مثله العياشي في تفسيره، قوله عليه السلام: لو تدومون على الحالة اه إشارة إلى مقام الولاية وهو الانصراف عن الدنيا والإشراف إلى ما عند الله سبحانه، وقد مرَّ شطر من الكلام فيها في البحث عن قوله تعالى: **«الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مَّصِيبَةٌ»** البقرة - ١٥٦.

وقوله عليه السلام: **لَوْ لَا أَنْتُمْ تَذُنُّونَ الْإِخْ** إشارة إلى سرِّ القدر، وهو انسحاب حكم أسمائه تعالى إلى مرتبة الأفعال وجزئيات الحوادث بحسب ما لمفاهيم الأسماء من الاقتضات. وسيجيء الكلام فيه في ذيل قوله تعالى: **«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَعَدْنَا خِزَائِنَهُ وَمَا نَنْزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»** الحجر - ٢١ و سائر آيات القدر. وقوله: **«أَمَا سَمِعْتُمْ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ الْإِخْ مِنْ كَلَامِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، وَالْخُطَابِ لِحَمْرَانَ.** وفيه تفسير التوبة والتطهر بالرجوع إلى الله تعالى من المعاصي وإزالة قذارات الذنوب عن النفس، ورينها عن القلب، وهذا من استفادة مراتب الحكم من حكم بعض المراتب،

نظير ما ورد في قوله تعالى: « لايمسّه إلا المطهرون » الواقعة - ٧٩ من الاستدلال به على أن علم الكتاب عند المطهّرين من أهل البيت، والاستدلال على حرمة مسّ كتابة القرآن على غير طهارة.

وكما أن الخليفة تنزّل آخذة من الخزائن التي عند الله تعالى حتى ينتهي إلى آخر عالم المقادير على ما قال تعالى: « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » الحجر - ٢١ كذلك أحكام المقادير لا تنزّل إلا بالمرور من منازل الحقائق فافهم ذلك. وسيجيء له زيادة توضيح في البحث عن قوله تعالى: « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الآية » آل عمران - ٧.

ومن هنا يستأنس مامرّت إليه الإشارة: أن المراد بالتوبة والتطهّر في الآية على ظاهر التنزيل هو الغسل بالماء فهو إرجاع البدن إلى الله سبحانه بإزالة القذر عنه. ويظهر أيضاً: معنى ما تقدّم نقله عن تفسير القميّ من قوله ﷺ: أنزل الله على إبراهيم عليه السلام الحنفيّة، وهي الطهارة، وهي عشرة أشياء: خمسة في الرأس وخمسة في البدن. فأما التي في الرأس: فأخذ الشارب، وإعفاء اللحي، وطمّ الشعر، والسواك، والخلال. وأما التي في البدن: فأخذ الشعر من البدن، والختان، وقلم الأظفار، والغسل من الجنابة والظهور بالماء، وهي الحنفيّة الطاهرة التي جاء بها إبراهيم فلم تنسخ ولا تنسخ إلى يوم القيامة الحديث. والأخبار في كون هذه الأمور من الطهارة كثيرة، وفيها: أن النورة طهور.

وفي تفسير العياشيّ في قوله تعالى: نسائكم حرث لكم الآية عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: أي شيء تقولون في إتيان النساء في أعجازهنّ؟ قلت بلغني أن أهل المدينة لا يرون به بأساً. قال عليه السلام: إن اليهود كانت تقول إذا أتى الرجل من خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله: نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنتم شتمتم، يعني من خلف أو قدام، خلافاً لقول اليهود في أدبارهنّ.

وفيه عن الصادق عليه السلام في الآية فقال عليه السلام: من قدامها ومن خلفها في القبل. وفيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأتي أهله في

دبرها فكره ذلك وقال : وإيّاكم ومحاش النساء ، وقال : إنّما معنى نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم اه أى ساعة شئتم .

وفيه عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال : كتبت إلى الرضا عليه السلام في مثله ، فورد الجواب سألت عمّن أتى جارية في دبرها والمرأة لعبة لا تؤذي وهي حرث كما قال الله . أقول : والروايات في هذه المعاني عن أئمة أهل البيت كثيرة، مروية في الكافي والتهذيب وتفسيرى العياشي والقمي ، وهي تدل جميعاً : أن الآية لا تدل على أزيد من الإتيان من قدامهن . وعلى ذلك يمكن أن يحمل قول الصادق عليه السلام في رواية العياشي عن عبدالله بن أبي يعفور ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إتيان النساء في أعجازهن قال : لأبأس ثم تلا هذه الآية : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم .

أقول : الظاهر أن المراد بالإتيان في أعجازهن هو الإتيان من الخلف في الفرع ، والاستدلال بالآية على ذلك كما يشهد به خبر معمر بن خلاد المتقدم . وفي الدر المنثور : أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبدالله ، قال : كانت الأنصار تأتي نسائها مضاجعة ، وكانت قريش تشرح شرحاً كثيراً فتزوج رجل من قريش امرأة من الأنصار فأراد أن يأتيها فقالت : لا إلا كما يفعل فأخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل : « فأتوا حرثكم أنى شئتم » ، أى : قائماً وقاعداً ومضطجعاً بعد أن يكون في صمام واحد .

أقول : وقد روي في هذا المعنى بعدة طرق عن الصحابة في سبب نزول الآية . وقد مرّت الرواية فيه عن الرضا عليه السلام .

وقوله : في صمام واحد أي في مسلك واحد ، كناية عن كون الإتيان في الفرج فقط ، فإن الروايات متكاثرة من طرقهم في حرمة الإتيان من أدبار النساء ، وروها بطرق كثيرة عن عدّة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وقول أئمة أهل البيت وإن كان هو الجواز على كراهة شديدة على ما روته أصحابنا بطرقهم الموصولة إليهم عليهم السلام إلا أنّهم عليهم السلام لم يتمسكوا فيه بقوله تعالى : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم الآية كما مرّ بيانه بل استدلوا عليه بقوله تعالى حكاية عن لوط :

قال: «إن هؤلاء بناتي إن كنتم فاعلين» الحجر - ٧١ حيث عرض ﷺ عليهم بناته وهو يعلم أنهم لا يريدون الفروج ولم ينسخ الحكم بشيء من القرآن .
والحكم مع ذلك غير متفق عليه فيما روه من الصحابة ، فقد روي عن عبدالله بن عمر ومالك بن أنس وأبي سعيد الخدري وغيرهم: أنهم كانوا لا يرون به بأساً وكانوا يستدلون على جوازه بقوله تعالى: نسائكم حرث لكم الآية حتى أن المنقول عن ابن عمر أن الآية إنما نزلت لبيان جوازه .

ففي الدر المنثور عن الدارقطني في غرائب مالك مسنداً عن نافع قال: قال لي ابن عمر: أمسك على المصحف يا نافع! فقرأ حتى أتى علي؛ نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم؛ قال لي: تدري يا نافع فيمن نزلت هذه الآية؟ قلت: لا، قال: نزلت في رجل من الأنصار أصاب امرأته في دبرها فأعظم الناس ذلك، فأنزل الله نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم، الآية. قلت له: من دبرها في قبلها قال لا إلا في دبرها.

أقول: وروي في هذا المعنى عن ابن عمر بطرق كثيرة، قال: وقال ابن عبدالبر: الرواية بهذا المعنى عن ابن عمر صحيحة معروفة عنه مشهورة .
وفي الدر المنثور أيضاً: أخرج ابن راهويه وأبو يعلى وابن جرير والطحاوي في مشكل الآثار وابن مردويه بسند حسن عن أبي سعيد الخدري: أن رجلاً أصاب امرأته في دبرها، فأنكر الناس عليه ذلك، فأنزلت؛ نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم؛ الآية .

وفيه أيضاً أخرج الخطيب في رواة مالك عن أبي سليمان الجوزجاني، قال: سألت مالك بن أنس عن وطى الحلال في الدبر . فقال لي: الساعة غسلت رأسي عنه .
وفيه أيضاً: أخرج الطحاوي من طريق إصبع بن الفرج عن عبدالله بن القاسم، قال: ما أدركت أحداً أفتدي به في ديني يشك في أنه حلال يعني: وطى المرأة في دبرها ثم قرأ: نسائكم حرث لكم ثم قال: فأى شيء أبين من هذا؟
وفي سنن أبي داود عن ابن عباس قال: إن ابن عمر - والله يغفر له - أوهم إنما

كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحي من يهود وهم أهل كتاب ، وكان يرون لهم فضلاً عليهم في العلم ، فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب أن لا يأتوا النساء إلا على حرف ، وذلك أسراً ما تكون المرأة ، وكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك من فعلهم ، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً منكراً ، ويتلذذون مقبلات ومدبرات ومستلقيات فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه فقالت : إنما كنتانوتي على حرف فاصنع ذلك وإلا فأجتنبني فسرى أمرهما فبلغ ذلك رسول الله ، فأنزل الله عز وجل : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم أى مقبلات ومدبرات ومستلقيات ، يعني بذلك موضع الولد .

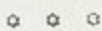
أقول : ورواه السيوطي في الدر المنثور بطرق أخرى أيضاً عن مجاهد ، عن ابن عباس .

وفيه أيضاً : أخرج ابن عبد الحكم : أن الشافعي ناظر محمد بن الحسن في ذلك ، فاحتج عليه ابن الحسن بأن الحرث إنما يكون في الفرج فقال له : فيكون ما سوى الفرج محرماً فالتزمه فقال : أرأيت لو وطئها بين ساقها أو في أعكانها (الأعكان جمع عكنة بضم العين : ما انطوى وثني من لحم البطن) أفي ذلك حرث ؟ قال : لا . قال : أفبحوم ؟ قال : لا . قال : فكيف تحتج بما لا تقولون به ؟

وفيه أيضاً : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير ، قال : بينا أنا ومجاهد جالسان عند ابن عباس إذ أتاه رجل فقال : ألا تشفيني من آية المحيض ؟ قال : بلي فأقرأ : ويسألونك عن المحيض إلى قوله : فأتوهن من حيث أمركم الله فقال : ابن عباس : من حيث جاء الدم من ثم أمرت أن تأتي فقال : كيف بالآية نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ؟ فقال : أي ، ويحك ، وفي الدبر من حرث ؟ لو كان ما تقول حقاً كان المحيض منسوخاً إذ اشغل من هيينا جئت من هيينا ، ولكن أنى شئتم من الليل والنهار .

أقول : واستدلله كما ترى مدخول ، فإن آية المحيض لا تدل على مزيد من

حرمة الإتيان من محلّ الدم عند المحيض فلودلت آية الحرث على جواز إتيان الأدبار لم يكن بينها نسبة التنافي أصلاً حتّى يوجب نسخ حكم آية المحيض ؛ على أنّك قد عرفت أنّ آية الحرث أيضاً لا تدلّ على ما راموه من جواز إتيان الأدبار . نعم يوجد في بعض الروايات المروية عن ابن عباس : الاستدلال على حرمة الإتيان من محاشيهنّ بالأمر السّذي في قوله تعالى : فأتوهنّ من حيث أمركم الله الآية . وقد عرفت فيما مرّ من البيان أنّه من أفسد الاستدلال ، وأنّ الآية تدلّ على حرمة الإتيان من محلّ الدم ما لم يطهرن وهي ساكتة عما دونه ، وأنّ آية الحرث أيضاً غير دالّة إلا على التوسعة من حيث الحرث ، والمسألة فقهية إنّما اشتغلنا بالبحث عنها بمقدار ما تتعلق بدلالة الآيات .



وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ
 سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٤) لَا يُوَاطِّئُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا
 كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٢٥) لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ
 أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاتُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٢٦) وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ
 اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٧)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم أن تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس ، العرضة
 بالضمّ من العرض وهو كرامة الشيء ، للشيء حتى يرى صلوحه لما يريد به و يقصده
 كعرض المال للبيع و عرض المنزل للمنزل و عرض الغذاء للأكل ، ومنه ما يقال للهدف :
 إنّه عرضة للسهم ، و للقتاة الصالحة للازدواج أنّها عرضة للنكاح ، و للدابة المعدة
 للسفر إنّها عرضة للسفر وهذا هو الأصل في معناها ، وأمّا العرضة بمعنى المانع المعترض
 في الطريق و كذا العرضة بمعنى ما ينصب ليكون معرضاً لتوارد الواردات و تواليها في
 الورد كالهدف للسهم حتى يفيد كثرة العوارض إلى غير ذلك من معانيها فهي ممّا
 لحقها من موارد استعمالها غير دخيلة في أصل المعنى .

والإيمان جمع يمين بمعنى الحلف مأخوذة من اليمين بمعنى الجارحة لكونهم
 يضبون بها في الحلف والعهد والبيعة و نحو ذلك فاشتقّ من آلة العمل اسم للعمل
 للملازمة بينها كما يشتقّ من العمل اسم لآلة العمل كالسبابة للإصبع التي يسبّ بها .
 ومعنى الآية (والله أعلم) : ولا تجعلوا الله عرضة تتعلق بها أيمانكم التي عقدتموها
 بحلفكم أن لا تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس فإنّ الله سبحانه لا يرضى أن يجعل
 اسمه ذريعة للامتناع عمّا أمر به من البرّ والتقوى و الإصلاح بين الناس . ويؤيد هذا

المعنى ماورد من سبب نزول الآية على ما سننقله في البحث الروائي إنشاء الله .
وعلى هذا يصير قوله تعالى : أن تبرّوا إلخ بتقدير ؛ لا ؛ أولاً تبرّوا ، وهو شائع
مع أن المصدرية كقوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلّوا » النساء - ١٧٥ . أي أن
لا تضلّوا أو كراهة أن تضلّوا ، ويمكن أن لا يكون بتقدير ؛ لا ؛ وقوله تعالى : أن تبرّوا
اه متعلقاً بما يدلّ عليه قوله تعالى : ولا تجعلوا اه من النهي أي ينهيكم الله عن الحلف
الكذائي أو يبين لكم حكمه الكذائي أن تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس . ويمكن أن
يكون العرضة بمعنى ما يكثر عليه العرض فيكون نهياً عن الإكثار من الحلف بالله
سبحانه . والمعنى لا تكثروا من الحلف بالله فإنكم إن فعلتم ذلك أدّيكم إلى أن لا تبرّوا
ولا تتقوا ولا تصلحوا بين الناس ، فإن الحلاف المكثّر من اليمين لا يستعظم ما حلف به
ويصغّر أمر ما أقسم به لكثرة تناوله فلا يبالي الكذب فيكثّر منه هذا عند نفسه ، و
كذا يهون خطبه وينزل قدره عند الناس لاستشعارهم أنه لا يرى لنفسه عند الناس قدم
صدق ويعتقد أنهم لا يصدقونه فيما يقول ، ولا أنه يوقّر نفسه بالاعتماد عليها ، فيكون
على حدّ قوله تعالى : « ولا تطع كل حلاف مهين » القلم - ١٠ . والأنسب على هذا المعنى
أيضاً عدم تقدير لا في الكلام بل قوله تعالى : أن تبرّوا وامنصب بنزع الخافض أو مفعولاً
له لما يدلّ عليه النهي في قوله ولا تجعلوا اه كما مرّ .

وفي قوله تعالى : والله سميع عليم نوع تهديد على جميع المعاني غير أن المعنى
الأوّل أظهرها كما لا يخفى .

قوله تعالى : لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم إلى آخر الآية ، اللغو من الأفعال
ما لا يستتبع أثراً ، وأثر الشيء ، يختلف باختلاف جهاته وهتعلقاته : فليمين أثر من حيث
إنه لفظ ، وأثر من حيث إنه مؤكّد للكلام ، وأثر من حيث إنه عقد ، وأثر من حيث
حنثه ومخالفة مؤداه ، وهكذا إلّا أن المقابلة في الآية بين عدم المؤاخذة على لغو اليمين
وبين المؤاخذة على ما كسبته القلوب وخاصة من حيث اليمين تدلّ على أن المراد بلغو
اليمين ما لا يؤثّر في قصد الحالف ، وهو اليمين الذي لا يعقد صاحبه على شيء من قول :
لا والله وبلى والله .

والكسب هو اجتلاب المنافع بالعمل بصفة أو حرفة أو نحوهما وأصله في اقتناء ما يرتفع به حوائج الإنسان المادية ثم استعير لكل ما يجتلبه الإنسان بعمل من أعماله : من خير أو شر ككسب المدح والفخر وحسن الذكر بحسن الخلق والخدمات النوعية وكسب الخلق الحسن والعلم النافع والفضيلة بالأعمال المناسبة لها ، وكسب اللوم والذم ، واللعن والطعن ، والذنوب والآثام ، ونحوها بالأعمال المستتعبة لذلك ، فهذا هو معنى الكسب والاكْتساب ، وقد قيل في الفرق بينهما أن الاكْتساب اجتلاب الإنسان المنفعة لنفسه ، والكسب أعم مما يكون لنفسه أو غيره مثل كسب العبد لسيده وكسب الولي للمولوي عليه ونحو ذلك .

وكيف كان فالكاسب والمكْتسب هو الإنسان لاغير .

﴿ كَلَامٌ فِي مَعْنَى الْقَلْبِ فِي الْقُرْآنِ ﴾

وهذا من الشواهد على أن المراد بالقلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح ، فإنّ التعقل والتفكير والحب والبغض والخوف وأمثال ذلك وإن أمكن أن ينسبها أحد إلى القلب باعتقاد أنه العضو المدرك في البدن على ما ربما يعتقد العامة كما ينسب السمع إلى الأذن والأبصار إلى العين والذوق إلى اللسان ، لكن الكسب والاكْتساب مما لا ينسب إلا إلى الإنسان البتة .

ونظير هذه الآية قوله تعالى : « فَإِنَّهُ آتَمُّ قَلْبِهِ » البقرة - ٢٨٣ وقوله تعالى : « وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ » ق - ٣٣ .

والظاهر : أن الإنسان لما شاهد نفسه وسائر أصناف الحيوان وتأمل فيها ورأى أن الشعور والإدراك ربما بطل أو غاب عن الحيوان بإغماء أو صرع أو نحوهما ، والحيوة المدلول عليها بحركة القلب ونبضانه باقيسة بخلاف القلب قطع على أن مبدء الحيوة هو القلب ؛ أي إن الروح التي يعتقدونها في الحيوان أوّل تعلقها بالقلب وإن سرت منه إلى جميع أعضاء الحيوة ، وإن الآثار والخواص الروحانية كالا حساسات الوجدانية مثل الشعور والإرادة والحب والبغض والرجاء والخوف

وأمثال ذلك كلها للقلب بعناية أنه أول متعلق للروح ، وهذا لا ينافي كون كل عضو من الأعضاء مبدئاً لفعله السدي يختص به كالدماغ للفكر والعين للإبصار والسمع للوعي والريئة للتنفّس ونحو ذلك ، فإنها جميعاً بمنزلة الآلات التي يفعل بها الأفعال المحتاجة إلى توسيط الآلة .

وربما يؤيد هذا النظر : ما وجدته التجارب العلميّة أن الطيور لا تموت بفقد الدماغ إلاّ أنّها تفقد الإدراك ولا تشعر بشيء ، وتبقى على تلك الحال حتى تموت بفقد المواد الغذائية ووقوف القلب عن ضربانه .

وربما أيده أيضاً : أن الأبحاث العلميّة الطبيعّية لم توفق حتى اليوم لتشخيص المصدر السدي يصدر عنه الأحكام البدنيّة أعني عرش الأوامر التي يمثلها الأعضاء الفعّالة في البدن الإنسانيّ ، إذ لا ريب أنّها في عين التشتت والتفرّق من حيث أنفسها وأفعالها مجتمعة تحت لواء واحد منقادة لأمر واحد واحدة حقيقيّة .

ولا ينبغي أن يتوهم أن ذلك كان ناشئاً عن الغفلة عن أمر الدماغ وما يخصّه من الفعل الإدراكيّ ، فإنّ الإنسان قد تنبّه لما عليه الرأس من الأهميّة منذ أقدم الأزمنة ، والشاهد عليه ما نرى في جميع الأمم والملل على اختلاف ألسنتهم من تسمية مبدء الحكم والأمر بالرأس ، واشتقاق اللغات المختلفة منه ، كالرأس والرئيس والرئاسة ، ورأس الخيط ، ورأس المدّة ، ورأس المسافة ، ورأس الكلام ، ورأس الجبل ، والرأس من الدوابّ والأنعام ، ورأس السيف .

فهذا - على ما يظهر - هو السبب في إسنادهم الإدراك والشعور وما لا يخلو عن شوب إدراك مثل الحب والبغض والرجاء والخوف والقصد والحسد والعفة والشجاعة والجرمة ونحو ذلك إلى القلب ، ومرادهم به الروح المتعلّقة بالبدن أو السّارية فيه بواسطته ، فينسبونها إليه كما ينسبونها إلى الروح وكما ينسبونها إلى أنفسهم . يقال : أحببته وأحببته روحي وأحببته نفسي وأحببته قلبي ثم استقرّ التجوّز في الاستعمال فأطلق القلب وأريد به النفس مجازاً كما ربّما تعدّوا عنه إلى المصدر فجعلوه لاشتماله على القلب مكاناً لآحاء الإدراك والأفعال والصفات الروحيّة .

وفي القرآن شيء كثير من هذا الباب. قال تعالى: «يشرح صدره للإسلام» الأنعام - ١٢٥ وقال تعالى: «أنتك يضيق صدرك» الحجر - ٩٧ وقال تعالى: «وبلغت القلوب الحناجر» الأحزاب - ١٠، وهو كناية عن ضيق الصدر وقال تعالى: «إن الله عليم بذات الصدور» المائدة - ٨. وليس من البعيد أن تكون هذه الإطلاقات في كتابه تعالى إشارة إلى تحقيق هذا النظر وإن لم يتضح كل الاتضاح بعد.

وقد رجح الشيخ أبو علي بن سينا كون الإدراك للقلب بمعنى أن دخالة الدماغ فيه دخالة الآلة للقلب الإدراك والدماغ الوساطة.

ولنرجع إلى الآية ولا يخلو قوله تعالى: «ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» اه عن مجاز عقلي فإن ظاهر الإضراب عن المؤاخذة في بعض أقسام اليمين وهو اللغو إلى بعض آخر أن تتعلق تنفسه ولكن عدل عنه إلى تعليقه بأثره وهو الإثم المترتب عليه عند العنت ففيه مجاز عقلي وإضراب في إضراب للإشارة إلى أن الله سبحانه لا شغل له إلا بالقلب كما قال تعالى: «إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» البقرة - ٢٨٤ وقال تعالى: «ولكن يناله التقوى منكم» الحجج - ٣٧.

وفي قوله تعالى: «والله غفورٌ حلِيم» اه إشارة إلى كراهة اللغو من اليمين، فإنه مما لا ينبغي صدوره من المؤمن. وقد قال تعالى: «وقد أفلح المؤمنون إلى أن قال والذين هم عن اللغو معرضون» المؤمنون - ٣.

قوله تعالى: للذين يؤلون من نسائهم الخ، الإيلاء من الألية بمعنى الحلف، وغلب في الشرع في حلف الزوج أن لا يأتي زوجته غضباً وإضراراً، وهو المراد في الآية، والترتب هو الانتظار، والفى هو الرجوع.

والظاهر أن تعدية الإيلاء بمن لتضمنه معنى الابتعاد ونحوه فيفيد وقوع الحلف على الاجتناب عن المباشرة، ويشعر به تحديد الترتيب بالأربعة أشهر فإنها الأمد المضروب للمباشرة الواجبة شرعاً؛ ومنه يعلم: أن المراد بالعزم على الطلاق العزم مع إيقاعه، ويشعر به أيضاً تذييله بقوله تعالى: «فإن الله سميع عليم» اه فإن السمع إنما يتعلق بالطلاق الواقع لا بالعزم عليه.

وفي قوله تعالى : فإن الله غفور رحيم اه دلالة على أن الإيلاء لا عقاب عليه على تقدير القبيء . وأما الكفارة فهي حكم شرعي لا يقبل المغفرة . قال تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين الآية » المائدة - ٩٢ .

فالمعنى أن من آلى من امرأته يترتب له العاكم أربعة أشهر فإن رجع إلى حق الزوجية وهو المباشرة وكفر وباشر فلا عقاب عليه وإن عزم الطلاق وأوقعه فهو المخلص الآخر ، والله سميع عليم .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم الآية ، قال عليه السلام : هو قول الرجل : لا والله وبلى والله :

وفيه أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام في الآية : يعني الرجل يحلف أن لا يكلم أخاه وما أشبه ذلك أو لا يكلم أمه .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في الآية ، قال : إذا دعيت لتصلح بين اثنين فلا تقل على يمين أن لا أفعل .

أقول : والرواية الأولى كما ترى تفسر الآية بأحد المعنيين ، والثانية والثالثة بالمعنى الآخر . ويقرب منهما ما في تفسير العياشي أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام قالاً : هو الرجل يصلح بين الرجل فيحمل ما بينهما من الإثم الحديث . فكأن المراد أنه ينبغي أن لا يحلف بل يصلح ويحمل الإثم والله يغفر له ، فيكون مصداقاً للعامل بالآية :

وفي الكافي عن مسعدة عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم الآية ، قال : اللغو قول الرجل : لا والله وبلى والله ولا يعقد على شيء .

أقول : وهذا المعنى مروى في الكافي عنه عليه السلام من غير الطريق ، وفي المجمع عنه وعن الباقر عليهما السلام .

وفي الكافي أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام أنهما قالا : إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر ، ولا إنم عليه في الكف عنها في الأربعة أشهر ، فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسهما فما سكتت ورضيت فهو في حل وسعة ، فإن رفعت أمرها قيل له : إما أن تفيء فتمسها وإما أن تطلق ، وعزم الطلاق أن يخلى عنها ، فإذا حاضت وطهرت طلقها ، وهو أحق برجعها ما لم يمض ثلثة قروء . فهذا الإيلاء الذي أنزل الله في كتابه وسنه رسول الله .

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام في حديث : والإيلاء أن يقول : والله لا أجامعك كذا وكذا أو يقول : والله لا أغيظنك ثم يغاظها ، الحديث .

أقول : وفي خصوصيات الإيلاء وبعض ما يتعلق به خلاف بين العامة والخاصة ، والبحث فقهي مذكور في الفقه .



والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن
في ذلك ان ارادوا اصلاحاً ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن
درجة والله عزيز حكيم (٢٢٨) الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح
باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئاً الا ان يخافا ان لا يقيما
حدود الله فان خفتما الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود
الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون (٢٢٩) فان
طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان
يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يعلمون
(٢٣٠) واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن
بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً ليعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه . ولا
تتخذوا آيات الله هزوا واذكرا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب
والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم (٢٣١) واذا طلقتم
النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم
بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم ازكى
لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون (٢٣٢) والوالدات يرضعن اولادهن

حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ
 بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ
 بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ
 فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
 سَأَلْتُمْ مَا تَأْتِيكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٣)
 وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
 فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا
 تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٣٤) وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ
 فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا
 قَوْلًا مَعْرُوفًا (٢٣٥) وَلَا تَعْرِضُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا
 أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٣٦) لَا
 جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لِهِنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ
 عَلَى الْمُوسَعِ قَدَرِهِ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (٢٣٧)
 وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لِهِنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ
 إِلَّا أَنْ يَعْنُونَ أَوْ يَعْنُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْنُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا
 تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٨) حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ
 وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢٣٩) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا

أَمِنْتُمْ فَأذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (٢٤٠) وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ
 مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ
 خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٤١)
 وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤٢) كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ
 آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٣)

﴿ بيان ﴾

الآيات في أحكام الطلاق والعدَّة وإرضاع المطلقة ولدها، وفي خلالها شيء من أحكام الصلوة.

قوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، أصل الطلاق التخلية عن وثاق وتقييد ثم استعير لتخلية المرثمة عن حباله النكاح وقيد الزوجية ثم صار حقيقة في ذلك بكثرة الاستعمال.

والتربص هو الانتظار والحبس، وقد قيد بقوله تعالى: بأنفسهن اه ليدل على معنى التمكين من الرجال فيفيد معنى العدَّة أعني عدَّة الطلاق، وهو حبس المرثمة نفسها عن الازدواج تحذراً عن اختلاط المياه، ويزيد على معنى العدَّة الإشارة إلى حكمة التشريع، وهو التحفظ عن اختلاط المياه وفساد الأنساب، ولا يلزم أطراد الحكمة في جميع الموارد فإن القوانين والأحكام إنما تدور مدار المصالح والحكم الغالبة دون العامة. فقوله تعالى يتربصن بأنفسهن اه بمنزلة قولنا: يعتدّن احترازاً من اختلاط المياه وفساد النسل بتمكين الرجال من أنفسهن. والجملة هو خبرٌ أريد به الإنشاء تأكيداً. والقروء جمع القرء، وهو لفظ يطلق على الطهر والحيض معاً، فهو على ما قيل من الأضداد، غير أن الأصل في مادة قرء هو الجمع لكن لا كل جمع بل الجمع الذي يتلوه الصرف والتحويل ونحوه. وعليه هذا فالأظهر أن يكون معناه الطهر لكونه حالة جمع الدم ثم استعمل في الحيض لكونه حالة قذفه بعد الجمع. وبهذه العناية أطلق على الجمع بين

الحروف للدلالة على معنى: القراءة، وقد صرح أهل اللغة بكون معناه هو الجمع، ويشعر بأن الأصل في مادة قرء الجمع قوله تعالى: «لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فذا قرأناه فاتبع قرآنه» القيامة - ١٨ وقوله تعالى: «وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث» بني إسرائيل - ١٠٦. حيث عبرت تعالى في الآيتين بالقرآن، ولم يعبر بالكتاب أو الفرقان أو ما يشبههما، وبه سمى القرآن قرآناً.

قال الراغب في مفرداته: والقرء في الحقيقة اسم للدخول في الحيض عن طهر ولما كان اسماً جامعاً للأمرين: الطهر والحيض المتعقب له أطلق على كل واحد لأن كل اسم موضوع لمعنيين معاً يطلق على كل واحد منهما إذا انفرد، كما مائة للخوان والطعام، ثم قد يسمي كل واحد منهما بانفراده به، وليس القرء اسماً للطهر مجرداً ولا للحيض مجرداً، بدليل أن الطاهر التي لم ترأثر الدم لا يقال لها: ذات قرء، وكذا الحائض التي استمر بها الدم لا يقال لها: ذلك، انتهى.

قوله تعالى: ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر، المراد به تحريم كتمان المطلقمة الدم أو الولد استعجالاً في خروج العدة أو إضراراً بالزوج في رجوعه ونحو ذلك. وفي تقييده بقوله: إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر مع عدم اشتراط أصل الحكم بالإيمان نوع ترغيب وحث لمطابوعة الحكم والتثبت عليه لما في هذا التقييد من الإشارة إلى أن هذا الحكم من لوازم الإيمان بالله واليوم الآخر الذي عليه بناء الشريعة الإسلامية فلا استغناء في الإسلام عن هذا الحكم، وهذا نظير قولنا: أحسن معاشرته الناس إن أردت خيراً، وقولنا للمريض: عليك بالحمية إن أردت الشفاء والبرء.

قوله تعالى: وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً، البعولة جمع البعل وهو الذكر من الزوجين ماداماً زوجين وقد استشعر منه معنى الاستعلاء والقوة والثبات في الشدائد لما أن الرجل كك بالنسبة إلى المرأة ثم جعل أصلاً يشق منه الألفاظ بهذا المعنى فليل لراكب الدابة بعلاً، وللأرض المستعيلة بعلاً، وللصنم بعلاً، وللنخل إذا عظم بعلاً ونحو ذلك.

والضمير في بعولتهنّ للمطلقات إلا أن الحكم خاص بالرجعيات دون مطلق المطلقات الأعمّ منها ومن البائنات ، والمشار إليه بذلك التربص الذي هو بمعنى العدة ، والتقيد بقوله إن أرادوا إصلاحاً له للدلالة على وجوب أن يكون الرجوع لغرض الإصلاح لغرض الإضرار المنهية عنه بعد بقوله : ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا ، الآية .
ولفظ أحقّ اسم تفضيل حقّه أن يتحقق معناه دائماً مع مفضل عليه كأن يكون للزوج الأول حقّ في المطلقة ولسائر الخطّاب حقّ ، والزوج الأول أحقّ بالسبق الزوجية ، غير أن الردّ المذكور لا يتحقق معناه إلا مع الزوج الأول .

ومن هنا يظهر : أن في الآية تقديراً لطيفاً بحسب المعنى ، والمعنى وبعولتهنّ أحقّ بهنّ من غيرهم ، ويحصل ذلك بالردّ والرجوع في أيام العدة . وهذه الأحقية إنما تتحقق في الرجعيات دون البائنات التي لا رجوع فيها ، وهذه هي القرينة على أن الحكم مخصوص بالرجعيات ، لا أن ضمير بعولتهنّ راجع إلى بعض المطلقات بنحو الاستخدام أو ما أشبه ذلك . والآية خاصة بحكم المدخول بهنّ من ذوات الحيض غير الحوامل ، وأمّا الغير المدخول بها والصفيرة واليائسة والحامل فلحكمها آيات آخر .

قوله تعالى : ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة ، والمعروف هو الذي يعرفه الناس بالذوق المكتسب من نوع الحياة الاجتماعية المتداولة بينهم . وقد كرّر سبحانه المعروف في هذه الآيات فذكره في إثني عشر موضعاً اهتماماً بأن يجري هذا العمل أعني الطلاق وما يلحق به على سنن الفطرة والسلامة ، فالمعروف تتضمن هداية العقل ، وحكم الشرع ، وفضيلة الخلق الحسن ، وسنن الأدب .

وحيث بنى الإسلام شريعته على أساس الفطرة والخلقة كان المعروف عنده هو الذي يعرفه الناس إذا سلكوا مسلك الفطرة ولم يتعدوا طور الخلقة . ومن أحكام الاجتماع المبني على أساس الفطرة أن يتساوى في الحكم أفرادها وأجزاؤها فيكون ما عليهم مثل ما لهم إلا أن ذلك التساوي إنما هو مع حفظ ما لكل من الأفراد من الوزن في الاجتماع والتأثير والكمال في شؤون الحياة فيحفظ للحاكم حكومته ، وللمحكوم محكوميته ، وللعالم علمه ، وللمجاهل حاله ، وللقوي من حيث العمل قوته ، وللضعيف ضعفه

ثم يبسط التساوي بينها بإعطاء كل ذي حق حقه، وعلى هذا جرى الإسلام في الأحكام المعجولة للمرأة وعلى المرأة فجعل لها مثل ما جعل عليها مع حفظ مالها من الوزن في الحيوة الاجتماعية في اجتماعها مع الرجل للتناكح والتناسل. والإسلام يرى في ذلك أن للرجال عليهن درجة، والدرجة المنزلة.

ومن هنا يظهر: أن قوله تعالى: وللرجال عليهن درجة اه قيد متمم للجملة السابقة، والمراد بالجميع معنى واحد وهو: أن النساء أو المطلقات قد سوى الله بينهن وبين الرجال مع حفظ ما للرجال من الدرجة عليهن، فجعل لهن مثل ما عليهن من الحكم. وسنعود إلى هذه المسألة بزيادة توضيح في بحث علمي مخصوص بها.

قوله تعالى: الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، المرة بمعنى الدفعة مأخوذة من المرور للدلالة على الواحد من الفعل كما أن الدفعة والكرّة والنزلة مثلها وزناً ومعنى واعتباراً.

والتسريح أصله الإطلاق في الرعي مأخوذ من سرّحت الإبل وهو أن ترعيه السرح، وهو شجر له ثمر يرعاه الإبل، وقد استعير في الآية لإطلاق المطلقة بمعنى عدم الرجوع إليها في العدة، والتخلية عنها حتى تنقضي عدتها على ما سيحیی.

و المراد بالطلاق في قوله تعالى: الطلاق مرتان اه الطلاق الذي يجوز فيه الرجعة ولذا أردفه بقوله بعد: فإمساك إلخ، وأما الثالث فالطلاق الذي يدل عليه قوله تعالى: فإن طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الآية.

و المراد بتسريحها بإحسان ظاهراً التخلية بينها وبين البيونة وتركها بعد كل من التخليقين الأولين حتى تبين بانقضاء العدة وإن كان الأظهر أنه التطليقة الثالثة كما هو ظاهر الإطلاق في تفريع قوله: فإمساك إلخ. وعلى هذا فيكون قوله تعالى بعد: فإن طلقها إلخ بياناً تفصيلياً للتسريح بعد البيان الإجمالي.

وفي تقييد الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان من لطيف العناية مالا يخفى، فإن الإمساك والرد إلى حبالة الزوجية ربما كان للإضرار بها وهو منكر غير معروف، كمن يطلق امرأته ثم يخليها حتى تبلغ أجلها فيرجع إليها ثم يطلق ثم

يرجع كذلك ، يريد بذلك إيذائها والإضرار بها وهو إضرار منكر غير معروف في هذه الشريعة منهى عنه ، بل الإمساك الذي يجوزه الشرع أن يرجع إليها بنوع من أنواع الالتيام ، ويتم به الأنس وسكون النفس الذي جعله الله تعالى بين الرجل والمرأة .

وكذلك التسريح ربما كان على وجه منكر غير معروف يعمل فيه عوامل السخط والغضب ، ويتصور بصورة الانتقام ، والذي يجوزه هذه الشريعة أن يكون تسريحاً بنوع يتعارفه الناس ولا ينكره الشرع ، وهو التسريح بالمعروف كما قال تعالى في الآية الآتية فأمسكوهن بمعروف أو سرّ حون بمعروف . وهذا التعبير هو الأصل في إفادة المطلوب الذي ذكرناه ، وأما ما في هذه الآية أو تسريح بإحسانه حيث قيّد التسريح بالإحسان وهو معنى زايد على المعروف فذلك لكون الجملة ملحوقه بما يوجب ذلك أعني قوله تعالى : ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهن شيئاً اه .

بيانه : أن التقييد بالمعروف والإحسان لنفي ما يوجب فساد الحكم المشرع المقصود ، والمطلوب بتقييد الإمساك بالمعروف نفي الإمساك الواقع على نحو المضارة كما قال تعالى : ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا اه ، والمطلوب في مورد التسريح نفي أن يأخذ الزوج بعض ما آتاه للزوجة من المهر ، ولا يكفي فيه تقييد التسريح بالمعروف كما فعل في الآية الآتية فإن مطالبة الزوج بعض ما آتاه زوجته وأخذته ربّما لم ينكره التعارف الدائم بين الناس فزيد في تقييده بالإحسان في هذه الآية دون الآية الآتية ليستقيم قوله تعالى : ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً اه وليتدارك بذلك ما يفوت المرأة من مزية الحياة التي في الزوجية والالتيام النكاحي ، ولوقيل : أو تسريح بمعروف ولا يحلّ لكم إلخ فاتت النكتة .

قوله تعالى : إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله اه ، والخوف هو الغلبة على ظنهما أن لا يقيما حدود الله ، وهي أوامره ونواهيه من الواجبات والمحرمات في الدين ، وذلك إنّما يكون بتباعد أخلاقهما وما يستوجبه حواججهما والتباغض المتولد بينهما من ذلك .

قوله تعالى : فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اه ، العدول عن التثنية إلى الجمع في قوله : خفتم اه كأنّه للإشارة إلى لزوم أن يكون الخوف

خوفاً يعرفه العرف والعادة ، لا ما ربمّا يحصل بالتهوؤس والتلهي أو بالسوسة ونحوها ، ولذلك عدل أيضاً عن الإضمار فقبل ألا يقيما حدود الله اه ولم يقل فإن خفتم ذلك ملكان اللبس .

وأما نفى الجناح عنهما مع أن النهي في قوله : ولا يحلّ لكم أن تأخذوا إلخ إنّما تعلق بالزوج فلأن حرمة الأخذ على الزوج توجب حرمة الإعطاء على الزوجة من باب الإعانة على الإثم والعدوان إلا في طلاق الخلع فيجوز توافقهما على الطلاق مع الفدية ، فلا جناح على الزوج أن يأخذ الفدية ، ولا جناح على الزوجة أن تعطي الفدية وتعين على الأخذ فلا جناح عليهما فيما افتدت به .

قوله تعالى : تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله إلخ ، المشار إليه هي المعارف المذكورة في الآيتين وهي أحكام فقهية مشوبة بمسائل أخلاقية ، وأخرى علمية مبتنية على معارف أصلية ، والاعتداد والتعدّي هو التجاوز .

وربمّا استشعر من الآية عدم جواز التفرقة بين الأحكام الفقهية والأصول الأخلاقية ، والاقتصار في العمل بمجرد الأحكام الفقهية والجمود على الظواهر والتشكّف فيها ، فإن في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحيوة الإنسانية ، فإن الإسلام كما مرّ مراراً دين الفعل دون القول ، وشريعة العمل دون الفرض ، ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط إلا بالاعتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها وباطن أمرها . ويدل على ذلك ما سيأتي من قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه الآية » البقرة - ٢٣٦ .

وفي الآية التفات عن خطاب الجمع في قوله : ولا يحلّ لكم اه ، وقوله : فإن خفتم اه إلى خطاب المفرد في قوله : تلك حدود الله اه ثم إلى الجمع في قوله : فلا تعتدوها اه ثم إلى المفرد في قوله : فأولئك هم الظالمون اه فيفيد تنشيط ذهن المخاطب وتنبيهه للتقيّد ورفع الكسل في الإصغاء .

قوله تعالى : فإن طلقها فلا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره إلى آخر الآية بيان لحكم التطليقة الثالثة وهو الحرمة حتى تنكح زوجاً غيره ، وقد نفى الحلّ عن نفس

الزوجة مع أن المحرم إنما هو عقدها أو وطئها ليدل به على تعلق الحرمة بهما جميعاً ،
وليشعر قوله تعالى : حتى تنكح زوجاً غيره اه على العقد والوطئ جميعاً ، فإن طلقها
الزوج الثاني فلا جناح عليهما أى على المرأة والزوج الأول أن يتراجعا إلى الزوجية
بالعقد ، بالتوافق من الجانبين ، وهو التراجع ، وليس بالرجوع الذي كان حقاً للزوج
في التلطيقين الأولين ، وذلك إن ظننا أن يقيما حدود الله .

و وضع الظاهر موضع المضمرة في قوله تعالى : و تلك حدود الله اه لأن المراد
بالحدود غير الحدود .

وفي الآية من عجيب الإيجاز ما بهت العقل ، فإن الكلام على قصره مشتمل على
أربعة عشر ضميراً مع اختلاف مراجعها واختلاطها من غير أن يوجب تعقيداً في الكلام ،
ولا إغلاقاً في الفهم .

وقد اشتملت هذه الآية والستى قبلها على عدد كثير من الأسماء المنكرة والكنيات
من غير دأمة في السياق كقوله تعالى : فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان اه أربعة أسماء
منكرة ، وقوله تعالى : مما آتيموهن شيئاً اه كنى به عن المهر ، وقوله تعالى : فإن خفتم
اه كنى به عن وجوب كون الخوف جارياً على مجرى العادة المعروفة ، وقوله تعالى : فيما
أفتدنت به اه كنى به عن مال الخلع ، وقوله تعالى : فإن طلقها اه أريد به التلطيق الثالثة
وقوله تعالى : فلا تحل له اه أريد به تحريم العقد والوطئ ، وقوله تعالى : حتى تنكح
زوجاً غيره اه أريد به العقد والوطئ معاً كناية مؤدبة ، وقوله تعالى : أن يتراجعا كنى
به عن العقد .

وفي الآيتين حسن المقابلة بين الإمساك والتسريح ، وبين قوله أن يخافا أن لا يقيما
حدود الله وبين قوله : إن ظننا أن يقيما حدود الله ، والتفنن في التعبير في قوله : فلا تعتدوها
وقوله : ومن يتعد .

قوله تعالى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن إلى قوله : لتعتدوا ، المراد ببلوغ
الأجل الإشراف على انقضاء العدة فإن البلوغ كما يستعمل في الوصول إلى الغاية كذلك
يستعمل في الاقتراب منها ، والدليل على أن المراد به ذلك قوله تعالى : فأمسكوهن بمعروف

أوسرّ حوهنّ بمعروف اه إذ لامعنى للإمسك ولا التسريح بعد انقضاء العدة . وفي قوله تعالى : ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا اه نهى عن الرجوع بقصد المضارة كما نهى عن التسريح بالأخذ من المهر في غير الخلع .

قوله تعالى : ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه إلى آخر الآية إشارة إلى حكمة النهى عن الإمساك للمضارة فإنّ التزوج لتتميم سعادة الحيوة ، ولا يتم ذلك إلا بسكون كل من الزوجين إلى الآخر وإعانتته في رفع حوائج الغرايز ، والإمساك خاصة رجوع إلى الاتصال والاجتماع بعد الانفصال والافتراق ، وفيه جمع الشمل بعد شتاته ، وأين ذلك من الرجوع بقصد المضارة ؟

فمن يفعل ذلك أى أمسك ضراراً فقد ظلم نفسه حيث حملها على الانحراف عن الطريقة التي تهدي إليها فطرته الإنسانية .

على أنه اتخذ آيات الله هزواً يستهزء بها فإن الله سبحانه لم يشرع ما شرعه لهم من الأحكام تشريعاً جامداً يقتصر فيه على أجرام الأفعال أخذاً وإعطائاً وإمساكاً وتسريحاً وغير ذلك ، بل بناها على مصالح عامة يصلح بها فاسد الاجتماع ، ويتم بها سعادة الحيوة الإنسانية ، وخلطها بأخلاق فاضلة تتربى بها النفوس ، وتطهر بها الأرواح ، وتصفو بها المعارف العالية : من التوحيد والولاية وسائر الاعتقادات الزاكية ، فمن اقتصر في دينه على ظواهر الأحكام ونبت غيرها ورآء ظهره فقد اتخذ آيات الله هزواً .

والمراد بالنعمة في قوله تعالى : واذكروا نعمة الله عليكم اه نعمة الدين أو حقيقة الدين وهي السعادة التي تنال بالعمل بشرائع الدين كسعادة الحيوة المختصة بتألف الزوجين ، فإنّ الله تعالى سمى السعادة الدينية نعمة كما في قوله تعالى : « وأتممت عليكم نعمتي » المائدة - ٤ وقوله تعالى : « وليتم نعمته عليكم » المائدة - ٧ وقوله تعالى : « فأصبحتم بنعمته إخواناً » آل عمران - ١٠٣ .

وعليهذا يكون قوله تعالى بعده : وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به اه كالمفسر لهذه النعمة ، ويكون المراد بالكتاب والحكمة ظاهر الشريعة وباطنها أعني أحكامها وحكمها .

ويمكن أن يكون المراد بالنعمة مطلق النعم الإلهية، التكوينية وغيرها فيكون المعنى: اذكروا حقيقة معنى حياتكم وخاصة المزايا ومحاسن التأليف والسكونة بين الزوجين وما ييسره الله تعالى لكم بلسان الوعظ من المعارف المتعلقة بها في ظاهر الأحكام وحكمها فإنكم إن تأملتم ذلك أو شك أن تلزموا صراط السعادة، ولا تفسدوا كمال حياتكم ونعمة وجودكم، واتقوا الله و لتتوجه نفوسكم إلى أن الله بكل شيء عليم، حتى لا يخالف ظاهركم باطنكم، ولا تجترئوا على الله بهدم باطن الدين في صورة تعبير ظاهره.

قوله تعالى: وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا ترضوا بينهم بالمعروف اه، العضل المنع. والظاهر أن الخطاب في قوله: فلا تعضلوهن اهأولياهن ومن يجري مجراهم ممن لا يسعهن مخالفته. والمراد بأزواجهن اه الأزواج قبل الطلاق، فالآية تدل على نهى الأولياء ومن يجري مجراهم عن منع المرأة أن تنكح زوجها ثانياً بعد انقضاء العدة سخطاً ولجاً كما يتفق كثيراً، ولادلالة في ذلك على أن العقد لا يصح إلا بولي.

أما أولاً: فلأن قوله: فلا تعضلوهن اه لولم يدل على عدم تأثير الولاية في ذلك لم يدل على تأثيره.

وأما ثانياً: فلأن اختصاص الخطاب بالأولياء فقط لادليل عليه بل الظاهر أنه أعم منهم، وأن النهى نهى إرشادي إلى ما يترتب على هذا الرجوع من المصالح والمنافع كما قال تعالى: ذلكم أذكى لكم وأطهر اه.

وربما قيل: إن الخطاب للأزواج جرياً على ما جرى به قوله: وإذا طلقتم النساء اه، والمعنى: وإذا طلقتم النساء يأيها الأزواج فانقضت عدتهن فلا تمنعهن أن ينكحن أزواجاً يكونون أزواجهن، وذلك بأن يخفى عنهن الطلاق لتضارب بطول العدة ونحو ذلك. وهذا الوجه لا يلائم قوله تعالى: أزواجهن اه فإن التعبير المناسب لهذا المعنى أن يقال: أن ينكحن أو أن ينكحن أزواجاً وهو ظاهر.

و المراد بقوله تعالى: فبلغن أجلهن اه انقضاء العدة، فإن العدة لولم تنقض

لم يكن لأحد من الأولياء وغيرهم أن يمنع ذلك وبعولتهن أحق بردهن في ذلك . على أن قوله تعالى : أن ينكحن اه دون أن يقال : يرجعن ونحوه ينافي ذلك .

قوله تعالى : ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ، هذا كقوله فيما مرّ : ولا يحلّ لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمن بالله واليوم الآخر الآية . وإنّما خصّ الموردان من بين الموارد بالتمديد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، وهو التوحيد ، لأنّ دين التوحيد يدعو إلى الاتّحاد دون الافتراق ، ويقضي بالوصل دون الفصل .

و في قوله تعالى : ذلك يوعظ به من كان منكم اه التفات إلى خطاب المفرد عن خطاب الجمع ثمّ التفات عن خطاب المفرد إلى خطاب الجمع ، والأصل في هذا الكلام خطاب المجموع أعني خطاب رسول الله ﷺ وأُمَّته جميعاً لكن ربّما التفّت إلى خطاب الرسول ﷺ وحده في غير جهات الأحكام كقوله : تلك حدود الله فلا تعتدوها اه وقوله فأولئك هم الظالمون اه وقوله : وبعولتهنّ أحق بردهنّ في ذلك اه وقوله : ذلك يوعظ به من كان يؤمن بالله اه حفظاً لقوام الخطاب ، ورعاية لحال من هو ركن في هذه المخاطبة وهو رسول الله ﷺ فإنّه هو المخاطب بالكلام من غير واسطة ، وغيره مخاطب بوساطته . وأمّا الخطابات المشتملة على الأحكام فجميعها موجّهة نحو المجموع ، ويرجع حقيقة هذا النوع من الالتفات الكلامي إلى توسعة الخطاب بعد توضيحه وتضييقه بعد توسعته فليتدبر فيه .

قوله تعالى : ذلكم أزكى لكم وأطهر اه ، الزكاة هو النموّ الصالح الطيّب ، وقد مرّ الكلام في معنى الطهارة ، والمشار إليه بقوله : ذلكم عدم المنع عن رجوعهنّ إلى أزواجهنّ أو نفس رجوعهنّ إلى أزواجهنّ ، والمآل واحد . وذلك أن فيه رجوعاً من الاثلام والانفصال إلى الائتيم والاتّصال ، وتقوية لغريزة التوحيد في النفوس فينمو على ذلك جميع الفضائل الدنيويّة ، وفيه تربية ملكة العقبة والحياء فيهنّ وهو أسترّ لهنّ وأطهر لنفوسهنّ ، ومن جهة أخرى فيه حفظ قلوبهنّ عن الوقوع على الأجانب إذا منعن عن نكاح أزواجهنّ .

والإسلام دين الزكاة والطهارة والعلم . قال تعالى : « ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب و

الحكمة « آل عمران - ١٦٤ » وقال تعالى : « ولكن يريد ليظهركم » المائدة - ٧ .
 قوله تعالى : والله يعلم وأنتم لا تعلمون اه أي إلا ما يعلمكم كما قال تعالى :
 « ويعلمهم الكتاب والحكمة » آل عمران - ١٦٤ وقال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه
 إلا بما شاء » البقرة - ٢٥٥ . فلاتناني بين هذه الآية وبين قوله تعالى : وتلك حدود الله يبينها
 لقوم يعلمون الآية أي يعلمون بتعليم الله .

قوله تعالى : والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة
 اه ، الوالدات هن الأمهات ، وإنما عدل عن الأمهات إلى الوالدات لأن الأم أعم
 من الوالدة كما أن الأب أعم من الوالد والابن أعم من الولد . والحكم في الآية
 مشروع في خصوص مورد الوالدة والولد والمولود له ، وأما تبديل الوالد بالمولود له :
 ففيه إشارة إلى حكمة التشريع فإن الولد لما كان مولوداً للوالد ملحقاً به في معظم
 أحكام حياته لا في جميعها كما سيحى ، بيامها في آية التحريم من سورة النساء إنشاءً إن شاء الله
 كان عليه أن يقوم بمصالح حياته ولو ازم تربيته ، ومنها كسوة أمها التي ترضعه ، ونفقتها ،
 وكان على أمه أن لا تضار والده لأن الولد مولود له .

ومن أعجب الكلام ما ذكر بعض المفسرين : أنه إنما قيل : المولود له دون الوالد :
 ليعلم أن الوالدات إنما ولدن لهن لأن الأولاد للآباء ولذلك ينسبون إليهم لا إلى
 الأمهات ، وأنشد المأمون ابن الرشيد :

وإنما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللآباء أبناء

انتهى ملخصاً ، وكأنه ذهل عن صدر الآية وذيلها حيث يقول تعالى : أولادهن
 اه ويقول : بولدها اه . وأما ما أنشده من شعر المأمون فهو وأمثاله أنزل قدراً من أن يتأيد
 بكلامه كلام الله تعالى وتقدس .

وقد اختلط على كثير من علماء الأدب أمر اللغة ، وأمر التشريع (حكم الاجتماع) ،
 وأمر التكوين فربما استشهدوا باللغة على حكم اجتماعي ، أو حقيقة تكوينية .
 وجملة الأمر في الولد أن التكوين يلحقه بالوالدين معاً لاستناده في وجوده
 إليهما معاً ، والاعتبار الاجتماعي فيه مختلف بين الأم : فبعض الأم يلحقه بالوالدة ،

وبعضهم بالوالد والآية تقرّ رقول هذا البعض، وتشير إليه بقوله: المولود له كما تقدم. والإرضاع إفعال من الرضاعة والرضع وهو مصّ الثدي بشرب اللبن منه، والحوول هو السنة سميت به لأنها تحول، وإنما وصف بالكمال لأنّ الحول والسنة لكونه ذا أجزاء كثيرة ربّما يسامح فيه فيطلق على الناقص كالكمال، فكثيراً ما يقال: أقمّت هناك حولاً أو حولين إذا أقيم مدّة تنقص منه أياماً.

وفي قوله تعالى: لمن أراد أن يتمّ الرضاعة اه دلالة على أنّ الحضانة والإرضاع حقّ للوالدة المطلقة موكول إلى اختيارها، والبلوغ إلى آخر المدّة أيضاً من حقّها فان شئت إرضاعه حولين كاملين فلها ذلك وإن لم تشأ التكميل فلها ذلك. وأمّا الزوج فليس له في ذلك حقّ إلا إذا وافقت عليه الزوجة بتراض منهما كما يشير إليه قوله تعالى فإن أرادوا فصلاً إلخ.

قوله تعالى: وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها، المراد بالمولود هو الوالد كما مرّ، والرزق والكسوة هما النفقة واللباس، وقد نزلهما الله تعالى على المعروف وهو المتعارف من حالهما، وقد علّل ذلك بحكم عام آخر رافع للحرّج، وهو قوله تعالى: لا تكلف نفس إلا وسعها، وقد فرّع عليه حكمين آخرين: أحدهما: حقّ الحضانة والارضاع الذي للزوجة وما أشبهه فلا يحقّ للزوج أن يحول بين الوالدة وولدها بمنعها عن حضانتها أو رؤيته أو ما أشبه ذلك فإنّ ذلك مضارّة وحرّج عليها. وثانيهما: نفى مضارّة الزوجة للزوج بولده بأن تمنعه عن الرؤية ونحو ذلك، وذلك قوله تعالى: لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده. والنكته في وضع الظاهر موضع الضمير أعني في قوله: بولده دون أن يقول به رفع التناقض المتوهم، فإنّه لو قيل: ولا مولود له به رجع الضمير إلى قوله ولدها وكان ظاهر المعنى: ولا مولود له بولد المرأة فأوهم التناقض لأنّ إسناد الولادة إلى الرجل يناقض إسنادها إلى المرأة. ففي الجملة مراعاة لحكم التشريع والتكوين معاً أي إنّ الولد لهما معاً تكويناً فهو ولده وولدها، وله فحسب تشريعاً لأنّه مولود له.

قوله تعالى: وعلى الوارث مثل ذلك اه، ظاهر الآية: أنّ الذي جعل على

الوالد من الكسوة والنفقة فهو مجعول على وارثه إن مات ، وقد قيل في معنى الآية أشياء أخرى يوافق ظاهرها ، وقد تركنا ذكرها لأنّها بالبحث الفقهي أمس فلتطلب من هناك ، والذي ذكرناه هو الموافق لمذهب أئمة أهل البيت فيما نقل عنهم من الأخبار ، وهو الموافق أيضاً لظاهر الآية .

قوله تعالى : فإن أرادوا فصلاً عن تراض منهما وتشاور إلى آخر الآية ، الفصل: الفطام . والتشاور : الاجتماع على المشورة . والكلام تفريع على الحق المجعول للزوجة ونفي الحرج عن البين ، فالحضانة والرضاع ليس واجباً عليها غير قابل للتغيير ، بل هو حق يمكنها أن تتركه .

فمن الجائز أن يراضيا بالتشاور على فصل الولد من غير جناح عليهما ولا بأس ، وكذا من الجائز أن يسترضع الزوج لولده من غير الزوجة الوالدة إذا ردت الولد إليه بالامتناع عن إرضاعه ، وأولعلة أخرى من انقطاع لبن أو مرض ونحوه إذا سلم لها ما تستحقها تسليمياً بالمعروف بحيث لا يزاحم في جميع ذلك حقها ، وهو قوله تعالى : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف .

قوله تعالى : واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير اه ، أمر بالتقوى وأن يكون هذا التقوى بإصلاح صورة هذه الأعمال ، فإنها أمور مرتبطة بالظاهر من الصورة ، ولذلك قال تعالى : واعلموا أن الله بما تعملون بصير اه ، وهذا بخلاف ما في ذيل قوله تعالى السابق : وإذا طلقتن النساء فبلغن أجلهن الآية من قوله تعالى : واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم اه فإن تلك الآية مشتملة على قوله تعالى : ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا اه والمضادة ربما عادت إلى النية من غير ظهور في صورة العمل إلا بحسب الأثر بعد .

قوله تعالى : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً اه ، التوفى هو الإماتة ، يقال: توفاه الله إذا مات فهو متوفى بصيغة اسم المفعول . ويذرون مثل يدعون بمعنى يتركون ولا ماضي لهما من مادتهما ، والمراد بالعشر الأيام حذفت لدلالة الكلام عليه .

قوله تعالى : فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف
 اه ، المراد ببلوغ الأجل انقضاء العدة ، وقوله : فلا جناح إلخ كناية عن إعطاء الاختيار لهن
 في أفعالهن فإن اخترن لأنفسهن الأزواج فلهن ذلك ، وليس لقرابة الميِّت منعهن عن
 شيء من ذلك استناداً إلى بعض العادات المبنيّة على الجهالة والعمى أو الشح والحسد
 فإن لهن حقاً في ذلك معروفاً في الشرع وليس لأحد أن ينهى عن المعروف .

وقد كانت الأمم على أهواء شتى في المتوفى عنها زوجها : بين من يحكم بإحراق
 الزوجة الحيّة مع زوجها الميِّت أو إلحادها وإقبارها معه ، وبين من يقضي بعدم جواز
 ازدواجها ما بقيت بعده إلى آخر عمرها كالنصارى ، وبين من يوجب اعتزالها عن الرجال
 إلى سنة من حين الوفاة كالعرب الجاهلي ، أو ما يقرب من السنة كتسعة أشهر كما هو
 كذلك عند بعض الملل الراقية ، وبين من يعتقد أن للزوج المتوفى حقاً على الزوجة
 في الكف عن الأزواج حيناً من غير تعيين للمدة ، كل ذلك لما يجدونه من أنفسهم
 أن الأزواج للاشتراك في الحيوة والامتزاج فيها ، وهو مبني على أساس الأُنس والالفة
 والحب ، وللحب حرمة يجب رعايتها ، وهذا وإن كان معني قائماً بالطرفين ، ومرتبباً
 بالزوج والزوجة معاً فكل منهما أخذته الوفاة كان على الآخر رعاية هذه الحرمة بعد
 صاحبه ، غير أن هذه المراعات على المرءة أوجب وألزم ، لما يجب عليها من مراعاة جانب
 الحياء والاحتجاب والعفة ، فلا ينبغي لها أن تبتذل فتكون كالسلعة المبتذلة الدائرة
 تعتورها الأيدي واحدة بعد واحدة ، فهذا هو الموجب لما حكم به هذه الأقوام المختلفة
 في المتوفى عنها زوجها ، وقد عيّن الإسلام هذا التربص بما يقرب من ثلث سنة ، أعني
 أربعة أشهر وعشراً .

قوله تعالى : والله بما تعملون خبير اه ، لمّا كان الكلام مشتملاً على تشريع
 عدة الوفاة و على تشريع حق الأزواج لهن بعدها ، وكان كل ذلك تشخيصاً للأعمال
 مستنداً إلى الخبرة الإلهية كان الأنسب تعليله بأن الله خير بالأعمال مشخص للمحذور
 منها عن المباح ، فعليهن أن يتربصن في مورد وأن يخترن ما شئن لأنفسهن في مورد آخر ،
 ولذا ذيل الكلام بقوله : والله بما تعملون خبير اه .

قوله تعالى : لاجنح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء أو أكنتم في أنفسكم اه ، التعريض هو الميل بالكلام إلى جانب ليفهم المخاطب أمراً مقصوداً للمتكلم لا يريد التصريح به ، من العرض بمعنى الجانب فهو خلاف التصريح . والفرق بين التعريض والكناية أن للكلام الذي فيه التعريض معنى مقصوداً غير ما اعترض به كقول المخاطب للمرأة : إنني حسن المعاشرة وأحب النساء ، أي لو تزوجت بي سعدت بطيب العيش وصرت محبوبة ، بخلاف الكناية إذ لا يقصد في الكناية غير الممكنة عنه كقولك : رأيت أسداً تريد زبداً ، وقولك : في الصيف ضيقت اللبن تريد أنه قد خاب السعي وانقضى وقت الطلب .

والخطبة بكسر الخاء من الخطاب بمعنى التكلم والمراجعة في الكلام ، يقال : خطب المرأة خطبة بالكسر إذا كلمها في أمر التزوج بها فهو خاطب و لا يقال : خطيب ، ويقال خطب القوم خطبة بضم الخاء إذا كلمهم ، وخاصة في الوعظ فهو خاطب من الخطاب وخطيب من الخطباء .

والإكنان من الكنّ بالفتح بمعنى الستر لكن يختص الإكنان بما يستر في النفس كما قال : أو أكنتم في أنفسكم و الكنّ بما يستر بشيء من الأجسام كحفظه أو ثوب أو بيت . قال تعالى : « كأنهنّ بيض مكنون » الصافات - ٤٩ و قال تعالى : « كأمثال اللؤلؤ المكنون » الواقعة - ٢٣ . والمراد بالآية نفى البأس عن التعريض في الخطبة أو إخفاء أمور في القلب في أمرها .

قوله تعالى : علم الله أنسكم ستذكرونهنّ اه في مورد التعليل لنفي الجناح عن الخطبة والتعريض فيها . والمعنى : أن ذكركم إيهنّ أمر مطبوع في طباعكم والله لا ينهي عن أمر تقضي به غريزتكم الفطرية ونوع خلقكم ، بل يجوّزه ، وهذا من الموارد الظاهرة في أن دين الإسلام مبنيٌّ على أساس الفطرة .

قوله تعالى : ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله اه ، العزم عقد القلب على الفعل وتثبيت الحكم بحيث لا يبقى فيه وهنٌّ في تأثيره إلا أن يبطل من رأس . والعقدة من العقد بمعنى الشدّ . وفي الكلام تشبيهه علاقة الزوجية بالعقدة التي يعقد بها أحد الخيطين بالأخر بحيث يصيران واحداً بالاتصال ، كأنّ حباله النكاح تصير الزوجين واحداً متصلاً ،

ثم في تعليق عقدة النكاح بالعزم الذي هو أمرٌ قلبيُّ إشارةً إلى أن نسخ هذه العقدة والعلاقة أمر قائم بالنية والاعتقاد فإنها من الاعتبارات العقلانية التي لا موطن لها إلا ظرف الاعتقاد والإدراك ، نظير الملك وسائر الحقوق الاجتماعية العقلانية كما مرَّ بيانه في ذيل قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة الآية » البقرة - ٢١٣ . ففي الآية استعارة وكناية . والمراد بالكتاب هو المكتوب أي المفروض من الحكم وهو الترتيب الذي فرضه الله على المعتدات .

فمعنى الآية : ولا تُجروا عقد النكاح حتى ينقضي عدتهن ، وهذه الآية تكشف أن الكلام فيها وفي الآية السابقة عليها أعني قوله تعالى : لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الآية إنما هو في خطبة المعتدات وفي عقدهن ، وعليها فاللام في قوله : النساء اه للعهد دون الجنس وغيره .

قوله تعالى : واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم الخ إيراد ما ذكر من صفاته تعالى في الآية ، أعني العلم والمغفرة والحكم يدل على أن الأمور المذكورة في الآيتين وهي خطبة المعتدات والتعرض بهن ومواعدتهن سرّاً من موارد الهلكات لا يرتضيها الله سبحانه كل الارتضاء وإن كان قد أجاز ما أجاز منها .

قوله تعالى : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا لهن فريضة اه ، المس كناية عن المواقعة ، والمراد بفرض الفريضة تسمية المهر ، والمعنى : أن عدم مس الزوجة لا يمنع عن صحة الطلاق وكذا عدم ذكر المهر .

قوله تعالى : وتمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف اه ، التمتع إعطاء ما يتمتع به ، والمتاع والمتعة ما يتمتع به ، ومتاعاً مفعول مطلق لقوله تعالى : وتمتعوهن ، اعترض بينهما قوله تعالى : على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اه . والموسع اسم فاعل من أوسع إذا كان على سعة من المال و كأنه من الأفعال المتعدية التي كثر استعمالها مع حذف المفعول اختصاراً حتى صار يفيد ثبوت أصل المعنى فصار لازماً . والمقتر اسم فاعل من أقر إذا كان على ضيق من المعاش . والقدر بفتح الدال وسكونها بمعنى واحد ومعنى الآية : يجب عليكم أن تمتعوا المطلقات عن غير فرض فريضة متاعاً بالمعروف ،

وإنما يجب على الموسع قدره أى ما يناسب حاله ويتقدّره وضعه من التمتع، وعلى المقتر قدره من التمتع. وهذا ينطبق على مهر المثل للمطلقة التي لم يسم مهرها، والدليل على أن هذا التمتع المذكور مختص بها ولا يعم المطلقة التي لم يدخل بها ما في الآية التالية من بيان حكمها.

قوله تعالى: حقاً على المحسنين اه أى حقّ الحكم حقاً على المحسنين، وظاهر الجملة وإن كان كون الوصف أعني الإحسان دخيلاً في الحكم، وحيث ليس الإحسان واجباً استلزم كون الحكم استحبابياً غير وجوبى، إلا أن النصوص من طرق أهل البيت تفسّر الحكم بالوجوب، ولعل الوجه فيه مامر من قوله تعالى: الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح باحسان الآية فأوجب الإحسان على المسرّحين وهم المطلّقون فهم - المحسنون، وقد حقّ الحكم في هذه الآية على المحسنين وهم المطلّقون، والله أعلم.

قوله تعالى: وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن إلخ أى وإن أوقعتم الطلاق قبل الدخول بهنّ وقد فرضتم لهنّ فريضة وسميتهن المهر فيجب عليكم تأدية نصف ما فرضتم من المهر إلا أن يعفون هؤلاء المطلقات أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح من وليهنّ فيسقط النصف المذكور أيضاً، أو الزوج فإنّ عقدة النكاح بيده أيضاً، فلا يجب على الزوجة المطلقة ردّ نصف المهر الذي أخذت، والعفو على أى حال أقرب للتقوى لأن من أعرض عن حقه الثابت شرعاً فهو على الإعراض عماليس له بحق من محارم الله سبحانه أقوى وأقدر.

قوله تعالى: ولا تنسوا الفضل بينكم إلخ، الفضل هو الزيادة كالفضول غير أن الفضل هو الزيادة في المكارم والمحامد والفضول هو الزيادة الغير المحمودة على ما قيل، وفي الكلام ذكر الفضل الذي ينبغى أن يؤثره الإنسان في جماعة الحيوة فيتفاضل به البعض على بعض، والمراد به الترغيب في الإحسان والفضل بالعفو عن الحقوق والتسهيل والتخفيف من الزوج للزوجة وبالعكس، والنكتة في قوله تعالى: إن الله على كلّ شيء بصير اه كالنكتة فيما مرّ في ذيل قوله تعالى: والوالدات يرضعن أولادهنّ الآية.

قوله تعالى: حافظوا على الصلوات إلى آخر الآية، حفظ الشيء ضبطه وهو في-

المعاني أعني حفظ النفس لما تستحضره أو تدركه من المعاني أغلب ، والوسطى مؤنث الأ وسط ، والصلوة الوسطى هي الواقعة في وسطها ، ولا يظهر من كلامه تعالى ما هو المراد من الصلوة الوسطى ، وإنما تفسره السنة ، وسيجيء ماورد من الروايات في تعيينه .

واللام في قوله تعالى : قوموا لله اه للغاية ، والقيام بأمر كناية عن تقلده والتلبس بفعله . والقنوت هو الخضوع بالطاعة . قال تعالى : « كل له قانتون » البقرة - ١١٧ وقال تعالى : « ومن يقنت منكن لله و لرسوله » الأحزاب - ٣١ . فمحصّل المعنى : تلبسوا بطاعة الله سبحانه بالخضوع مخلصين له ولا أجله .

قوله تعالى : فإن خفتن فرجالاً أو ركبانا إلى آخر الآية ، عطف الشرط على الجملة السابقة يدل على تقدير شرط محذوف أى حافظوا إن لم تخافوا ، وإن خفتن فقد روا - المحافظة بقدر ما يمكن من الصلوة راجلين وقوفاً أو مشياً أو راكبين ، والرجال جمع راجل والركبان جمع راكب ، وهذه صلوة الخوف .

والفاء في قوله تعالى : فإذا أمتتم اه للتفريع أى أن المحافظة على الصلوات أمر غير ساقط من أصله بل إن لم تخافوا شيئاً و أمكنت لكم وجبت عليكم وإن تعسر عليكم فقد رواها بقدر ما يمكن لكم ، وإن زال عنكم الخوف بتجدد الأمن ثانياً عاد الوجوب و وجب عليكم ذكر الله سبحانه .

والكاف في قوله تعالى : كما علمكم اه للتشبيه ، وقوله : ما لم تكونوا تعملون من قبيل وضع العام موضع الخاص دلالة على الامتنان بسعة النعمة والتعليم ؛ والمعنى علينا : فاذا ذكرنا الله ذكراً يعادل ما علمكم من الصلوة المفروضة المكتوبة في حال الأمن في ضمن ما علمكم من شرائع الدين .

قوله تعالى : والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجاً وصية لأزواجهم اه ، وصية مفعول مطلق لمقدّر ، والتقدير ليوصوا وصية ينتفع به أزواجهم ويتمتعن متاعاً إلى الحول بعد التوفي .

وتعريف الحول باللام لا يخلو عن دلالة على كون الآية نازلة قبل تشرية عدة الوفاة ، أعني الأربعة أشهر و عشرة أيام فإن عرب الجاهلية كانت نسأهم يقعدن بعد موت

أزواجهن حولا كاملا، فلا آية توصي بأن يوصي الأزواج لهن بمال يتمتعن به إلى تمام الحول من غير إخراجهن من بيوتهن، غير أن هذا لما كان حقاً لهن والحق يجوز تركه كان لهن أن يطالبن به، وأن يتركنه فإن خرجن فلاجناح للمورثة ومن يجري مجراهم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف. وهذا نظير ما أوصى الله به من حضره الموت أن يوصي للموالدين والأقربين بالمعروف. قال تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للموالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين» البقرة - ١٨٠.

ومما ذكرنا يظهر أن الآية منسوخة بآية عدة الوفاة وآية الميراث بالربع والثلث. قوله تعالى: وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين اه، الآية في حق مطلق المطلقات، وتعليق ثبوت الحكم بوصف التقوى مشعر بالاستحباب.

قوله تعالى: كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون اه، الأصل في معنى العقل العقد والإمساك وبه سمى إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميز بها بين الخير والشر والحق والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسهو والحمق والجهل باعتبارات مختلفة.

والألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة ربما بلغت العشرين، كالظن، والحسبان، والشعور، والذكر، والعرفان، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والفكر، والرأي، والزمع، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، والعقل، ويلحق بها مثل القوى، والفتوى، والبصيرة ونحو ذلك.

والظن هو التصديق الراجح وإن لم يبلغ حد الجزم والقطع، وكذا الحسبان، غير أن الحسبان كأن استعماله في الإدراك الظني استعمال استعاري، كالعد بمعنى - الظن وأصله من نحو قولنا: عدّ زيداً من الأبطال وحسبه منهم أي ألحقه بهم في العد والحساب.

والشعور هو الإدراك الدقيق مأخوذ من الشعور لدقته، ويقلب استعماله في المحسوس دون المعقول، ومنه إطلاق المشاعر للحواس.

والذكر هو استحضار الصورة المخزونة في الذهن بعد غيبته عن الإدراك أو حفظه

من أن يغيب عن الإدراك .

والعرفان والمعرفة تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة على ما هو مخزون في الذهن،
ولذا قيل : إنه إدراك بعد علم سابق .

والفهم : نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه .

والفقه : هو التثبت في هذه الصورة المنتقشة فيه والاستقرار في التصديق .

والدراية : هو التوغل في ذلك التثبت والاستقرار حتى يدرك خصوصية المعلوم

وخباياه ومزاياه ، ولذا يستعمل في مقام تفخيم الأمر وتعظيمه . قال تعالى : « الحاقّة ما

الحاقّة وما أدراك ما الحاقّة » الحاقّة - ٢ وقال تعالى : « إنا أنزلناه في ليلة القدر وما

أدراك ما ليلة القدر » القدر - ٢ .

واليقين : هو اشتداد الإدراك الذهني بحيث لا يقبل الزوال والوهن .

والفكر : نحو سير و مرور على المعلومات الموجودة الحاضرة لتحصيل ما

يلازمها من المعهولات .

والرأى : هو التصديق الحاصل من الفكر والرؤى ، غير أنه يغلب استعماله في

العلوم العملية مما ينبغي فعله و مالا ينبغي دون العلوم النظرية الراجعة إلى الأمور

التكوينية ، ويقرب منه البصيرة ، والإفتاء ، والقول ، غير أن استعمال القول كأنه استعمال

استعاري من قبيل وضع اللازم موضع الملزوم لأن القول في شيء ، يستلزم الاعتقاد بما

يدل عليه .

والزعم : هو التصديق من حيث أنه صورة في الذهن سواء كان تصديقاً راجحاً

أو جازماً قطعاً .

والعلم كما مرّ : هو الإدراك المانع من النقيض .

والحفظ : ضبط الصورة المعلومه بحيث لا يتطرق إليه التغيير والزوال .

والحكمة : هي الصورة العلمية من حيث إحكامها وإتقانها .

والخبرة : هو ظهور الصورة العلمية بحيث لا يخفى على العالم ترتب أي نتيجة

على مقدّماتها .

والشهادة : هونيل نفس الشيء ، وعينه إما بحس ظاهر كما في المحسوسات أو باطن كما في الوجدانيات نحو العلم والإرادة والحب والبغض أو ما يضاها ذلك .
والألفاظ السابقة على ما عرفت من معانيها لا تخلو عن ملابسة المادة والحركة والتغير ، ولذلك لا تستعمل في مورده تعالى غير الخمسة الأخيرة منها أعني العلم والحفظ والحكمة والخبرة والشهادة ، فلا يقال فيه تعالى : إنه يظن أو يحسب أو يزعم أو يفهم أو يفقه أو غير ذلك .

و أما الألفاظ الخمسة الأخيرة فلعدم استلزامها للنقص والفقدان تستعمل في مورده تعالى . قال سبحانه : « والله بكلّ شيء عليم » النساء - ٧٥ وقال تعالى : « وربك على كلّ شيء حفيظ » النساء - ٢١ وقال تعالى : « والله بما تعملون خبير » البقرة - ٢٣٤ وقال تعالى : « وهو العليم الحكيم » يوسف - ٨٣ وقال تعالى : « إنه على كل شيء شهيد » فصلت - ٥٣ .

ولنرجع إلى ما كتبنا فيه فنقول : لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك من حيث أن فيه عقد القلب بالتصديق ، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات ، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات حيث خلقه الله سبحانه خلقه يدرك نفسه في أول وجوده ، ثم جهزه بجواس ظاهره يدرك بها ظواهر الأشياء ، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة ، والحب والبغض ، والرجاء ، والخوف ، ونحو ذلك ، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم ، فيقضي فيها في النظريات والأمر الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظرياً ، وفي العمليات والأمر المربوبة بالعمل قضاءً عملياً ، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية ، وهذا هو العقل .

لكن ربّما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة والغضب فأبطل حكم الباقي أضعفه ، فخرج الإنسان به عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط ، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه على سلامته ، كالقاضي الذي يقضي

بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرّفة ، فإنّه يحيد في قضائه عن الحقّ و إن قضى غير قاصد للباطل ، فهو قاض وليس بقاض ، كك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي ، وإنّه و إن سمّي عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة ، لكنّه ليس بعقل حتمية لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة و سنن الصواب .

وعلى هذا أجرى كلامه تعالى ، فإنّه يعرف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف و صالح العمل ، وإذالم يجز على هذا المجزى فلا يسمّى عقلاً ، وإن عمل في الخير والشرّ الدنيوي فقط . قال تعالى : «وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير » الملك - ١٠ .

وقال تعالى : « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنّها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور » الحج - ٤٦ . فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الذي يستقلّ الإنسان بالقيام عليه بنفسه ، والسمع في الإدراك الذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك . وقال تعالى : « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » البقرة - ١٣٠ ، وقد مرّ أن الآية بمنزلة عكس النقيض لقوله ﷺ : العقل ما عبد به الرّسول من الحديث .

فقد تبين من جميع ما ذكرنا : أن المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته ، وبه يظهر معنى قوله سبحانه : كذلك يبين لكم آياته لعلّكم تعقلون ، فبالبيان يتمّ العلم ، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » الزمر - ٣٣ .

﴿ بحث روائي ﴾

في سنن أبي داود عن أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصاريّة ، قالت : طلّقت علي عهد رسول الله ﷺ ولم يكن للمطلّقة عدّة فأنزل حين طلّقت العدّة للطلاق : و المطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء فكانت أوّل من أنزلت فيها العدّة للطلاق . وفي تفسير العياشي في قوله تعالى : والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء عن زرارة ، قال : سمعت ربيعة الرأى وهو يقول : إن من رأي أن الأقرء التي سمّي الله

في القرآن إنما هي الطهر فيما بين الحيضين وليس بالحيض ، قال : فدخلت على أبي جعفر عليه السلام فحدثته بما قال ربعة فقال : ولم يقل برأيه إنما بلغه عن علي عليه السلام فقلت : أصلحك الله أكان علي عليه السلام يقول ذلك ؟ قال : نعم ، كان يقول : إنما القرء الطهر ، قرأ فيه الدم فجمعه فإذا جاءت دفعته ، قلت : أصلحك الله رجل طلق امرأته طاهراً من غير جماع بشهادة عدلين ؟ قال : إذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها وحلت للزواج ، الحديث .

أقول : هذا المعنى مروى بعدة طرق عنه عليه السلام ، وقوله : قلت : أصلحك الله أكان علي عليه السلام يقول ذلك إنما استفهم ذلك بعد قوله عليه السلام : إنما بلغه عن علي عليه السلام اه لما اشتهر بين العامة عن علي عليه السلام أنه كان يقول : إن القروء في الآية هي الحيض دون الأطهار كما في الدر المنثور عن الشافعي عليه السلام وعبدالرزاق وعبد بن حميد والبيهقي عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : تحل لزوجها الرجعة عليها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة وتحل للأزواج ، لكن أمة أهل البيت ينكرون ذلك وينسبون إليه عليه السلام : أن الأقرء الأطهار دون الحيض كما مرّت في الرواية ، وقد نسبوا هذا القول إلى عدة أخرى من الصحابة غيره عليه السلام كزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة ورووه عنهم .

وفي المجمع عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ الآية : الحبل والحيض .

و في تفسير القمي : وقد فوّض الله إلى النساء ثلاثة أشياء : الطهر والحيض والحبل .

وفي تفسير القمي أيضاً في قوله تعالى : وللرجال عليهنّ درجة ، قال : قال عليه السلام : حق الرجال على النساء أفضل من حق النساء على الرجال .

أقول : وهذا لا ينافي التساوي من حيث وضع الحقوق كما مرّ .

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى : الطلاق مرّتان فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : إن الله يقول الطلاق مرّتان فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان والتسريح بالإحسان هو التولية الثالثة .

وفي التهذيب عن أبي جعفر عليه السلام، قال: طلاق السنّة يطلقها تطليقة يعني على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين ثم يدعها حتى تمضي أقرانها فإذا مضت أقرانها فقد بانّت منه وهو خاطب من الخطّاب: إن شاءت نكحته، وإن شاءت فلا، وإن أراد أن يراجعها أشهد على رجعتها قبل أن تمضي أقرانها، فتكون عنده على التطليقة الماضية، الحديث.

وفي الفقيه عن الحسن بن فضال، قال: سألت الرضا عن العلة التي من أجلها لا تحل المطلقة لعدّة لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره فقال عليه السلام: إن الله عزّ وجلّ إنما أذن في الطلاق مرتين فقال عزّ وجلّ: الطلاق مرتان فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان، يعني في التطليقة الثالثة، ولدخوله فيما كره الله عزّ وجلّ من الطلاق الذي حرّمها عليه فلا تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره لئلا يوقع الناس في الاستخفاف بالطلاق ولا تضار النساء، الحديث.

أقول: مذهب أئمة أهل البيت: أن الطلاق بلفظ واحد أو في مجلس واحد لا يقع إلا تطليقة واحدة، وإن قال طلقك ثلاثاً على ما روته الشيعة. وأمّا أهل السنّة والجماعة فرواياتهم فيه مختلفة: بعضها يدلّ على وقوعه طلاقاً واحداً، وبعضها يدلّ على وقوع الثلاث، وربما روي ذلك عن عليّ و جعفر بن محمد عليهما السلام، لكن يظهر من بعض رواياتهم التي رواها أرباب الصحاح كمسلم والنسائي وأبي داود وغيرهم: أن وقوع الثلاث بلفظ واحد ممّا أجازّه عمر بعد مضي سنتين أو ثلاث من خلافته. ففي الدر المنثور: أخرج عبد الرزاق ومسلم وأبو داود والنسائي والحاكم والبيهقي عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث وأحد أقوال: عمر بن الخطّاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة فلو أمضينا عليهم فأمضاه عليهم.

وفي سنن أبي داود عن ابن عباس قال: طلق عبد يزيد أبو ركانة أمّ ركانة و نكح امرأة من مزينة فجاءت النبي صلى الله عليه وآله فقالت: ما يغني عني إلا كمانغني هذه الشعرة لشعرة أخذتها من رأسها، ففرّق بيني وبينه فأخذت النبي صلى الله عليه وآله حمية فدعا بركانة وإخوته.

ثم قال لجلساءه: أترون فلاناً يشبه منه كذا و كذا وفلان منه كذا و كذا؟ قالوا: نعم .
قال النبي ﷺ لعبد يزيد: طلقها ففعل ، قال : راجع امرأتك أم ركانة فقال : إنسي
طلقتها ثلاثاً يارسول الله ، قال : قد علمت ارجعها وتلا : ياأيها النبي إذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن .

وفي الدر المنثور عن البيهقي عن ابن عباس، قال : طلق ركانة امرأته ثلاثاً في مجلس
واحد فحزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ قال طلقتها ثلاثاً
في مجلس واحد، قال : نعم فإنما تلك واحدة فارجعها إن شئت فارجعها فكان ابن عباس
يرى أنما الطلاق عند كل طهر فتلك السنة الستة أمراً لله بها : فطلقوهن لعدتهن .
أقول : وهذا المعنى مروى في روايات أخرى أيضاً والكلام على هذه الإجازة
نظير الكلام المتقدم في متعة الحج .

وقد استدل على عدم وقوع الثلاث بلفظ واحد بقوله تعالى : الطلاق مرتان
فإن المرتين والثلاث لا يصدق على ما أنشئ بلفظ واحد كما في مورد اللعان بإجماع
الكل .

وفي المجمع في قوله تعالى : أو تسريحاً بإحسان ، قال : فيه قولان : أحدهما : أنه
الطليقة الثالثة ، والثاني : أنه يترك المعتدة حتى تبين بانقضاء العدة . عن السدي والضحاك ،
وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام .

أقول : والأخبار كما ترى تختلف في معنى قوله : أو تسريحاً بإحسان .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً
إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله الآية ، عن الصادق عليه السلام قال : الخلع لا يكون إلا أن
تقول المرأة لزوجها : لا أبر لك قمماً ، ولا أخرجن بغير إذنك ، ولا وطئن قراشك غيرك
ولا أغتسل لك من جنابة ، أو تقول : لا أطيع لك أمراً أو تطلقني ، فإذا قالت ذلك فقد
حل له أن يأخذ منها جميع ما أعطها وكل ما قدر عليه مما تعطيه من مالها ، فإذا
تراضيا على ذلك طلقها على طهر بشهود فقد بان من بواحدة ، وهو خاطب من الخطاب ،
فإن شامت زوجها نفسها ، وإن شامت لم تفعل ، فإن زوجها ففي عنده على اثنتين باقتين

وينبغي له أن يشترط عليها كما اشترط صاحب المبارة فإذا ارتفعت في شيء مما أعطيتني فأنا أملك ببضعك . وقال عليه السلام : لا خلع ولا مباراة ولا تخيير إلا على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين عدلين ، والمختلعة إذا تزوجت زوجاً آخر ثم طلقها يحل للأول أن يتزوج بها . وقال : لا رجعة للزوج على المختلعة ولا على المبارة إلا أن يبدو للمرأة فيرد عليها ما أخذ منها .

وفي الفقيه عن الباقر عليه السلام قال : إذا قالت المرأة لزوجها جملة : لا أطيعك أمراً مفسرة أو غير مفسرة حل له أن يأخذ منها ، وليس له عليها رجعة .

وفي الدر المنثور : أخرج أحمد عن سهل بن أبي حنمة ، قال : كانت حبيبة ابنة سهل تحت ثابت بن قيس بن شماس فكرهته ، وكان رجلاً دميماً فجاءت وقالت : يا رسول الله إنني لا أراه ، فلولا مخافة الله لبزقت في وجهه فقال لها : أتردين عليه حديقته التي أصدقك؟ قالت : نعم فردت عليه حديقته وفرق بينهما ، فكان ذلك أول خلع كان في الإسلام .

وفي تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى : وتلك حدود الله فلا تعدوها الآية فقال : إن الله غضب على الزاني فجعل له مائة جلدة فمن غضب عليه فزاد فأنا إلى الله منه برى ، فذلك قوله تعالى : تلك حدود الله فلا تعدوها .

وفي الكافي عن أبي بصير قال : المرأة التي لا تحل لزوجتها حتى تنكح زوجاً غيره ، قال : هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق الثالثة ، وهي التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره ويدوق عسيلتها .

أقول : العسيلة الجماع . قال في الصحاح : وفي الجماع العسيلة شبيهت تلك اللذة بالعسل ، وصغرت بالهاء لأن الغالب في العسل التأنيث ويقال : إنما أنت لأنه أريد به العسلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب : ذهبه انتهى .

وقوله عليه السلام : ويدوق عسيلتها اه كالاقتباس من كلمة رسول الله لا حتى تذوق عسيلته ويدوق عسيلتك اه في قصة دفاعة .

ففي الدر المنثور : عن البرز أزو الطبراني والبيهقي : أن دفاعة بن سموال طلق

امراته فأنت النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله قد تزوجني عبد الرحمن وما معه إلا مثل هذه - وأزمات إلى هدبة من ثوبها - فجعل رسول الله يعرض عن كلامها ثم قال لها : تريدن أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقني عسيلته ويزوق عُسيلتك .

أقول : والرواية من المشهورات ، رواها جمع كثير من الرواة من أرباب الصحاح وغيرهم من طرق أهل السنة، والجماعة وبعض الخاصة . وألفاظ الروايات وإن كانت مختلفة لكن أكثرها تشتمل على هذه اللفظة .

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام عن تزويج المتعة أيحلل؟ قال : لا لأن الله يقول : فإن طلقها فلا تحل له أن تنكح زوجها غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا، والمتعة ليس فيه طلاق .

وفيه أيضاً عن محمد بن مضارب قال : سئلت الرضا عليه السلام عن الخصي يحلل؟ قال : لا يحلل .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن إلى قوله ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا الآية ، قال : قال عليه السلام : إذا طلقها لم يجزله أن يراجعها إن لم يردھا .

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام قال : لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها، و ليس له فيها حاجة ثم يطلقها ، فهذا الضرار الذي نهى الله عنه ، إلا أن يطلق ثم يراجع وهو ينوى الإمساك .

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى : ولا تتخذوا آيات الله هزواً الآية، عن عمر بن الجميع رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام في حديث، قال : ومن قرء القرآن من هذه الأمة ثم دخل النار فهو ممن كان يتخذ آيات الله هزواً ، الحديث .

في صحيح البخاري في قوله تعالى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن ، الآية أن أخت معقل بن يسار طلقها زوجها فتركها حتى انقضت عدتها فخطبها فأبى معقل فنزلت : فلا تعضوهن أن ينكحن أزواجهن .

أقول : وروى هذا المعنى في الدر المنثور عنه وعن عدة من أرباب الصحاح

كالنسائي وابن ماجه والترمذي وأبي داود وغيرهم .

وفي الدر المنثور أيضاً عن السدي، قال : نزلت هذه الآية في جابر بن عبد الله الأنصاري كانت له ابنة عم فطلقها زوجها تطليقة وأنقضت عدتها فأراد مراجعتها فأبى جابر فقال : طلقت ابنة عمنا ثم تريد أن تنكحها الثانية وكانت المرأة تريد زوجها فأنزل الله وإذا طلقتم النساء، الآية .

أقول : لا ولاية للأخ ولا لابن العم على مذهب أئمة أهل البيت فلوسلمت إحدى الراويتين كان النهي في الآية غير مسوق لتحديد ولاية، ولا لجعل حكم وضعي بل للإرشاد إلى قبح الحيلولة بين الزوجين أو الكراهة أو حرمة تكليفية متعلقة بكل من يعضلن عن النكاح لا غير .

و في تفسير العياشي في قوله تعالى : والوالدات يرضعن أولادهن، الآية عن الصادق عليه السلام، قال : والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، قال : مادام الولد في الرضاع فهو بين الأبوين بالسوية فإذا فطم فالوالد أحق به من العصبة وإن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم، وقالت الأم : لا أرضعه إلا بخمسة دراهم فإن له أن ينزعه منها، إلا أن ذلك أجبر له وأقدم وأرفق به أن يترك مع أمه .

وفيه أيضاً عنه في قوله تعالى : لاتضارو الدة الآية، قال عليه السلام : كانت المرأة ممن ترفع يدها إلى الرجل إذا أراد مجامعتها فتقول : لا أدعك ؛ إنني أخاف أن أحمل على ولدي ؛ ويقول الرجل للمرأة : لا أجامعك إنني أخاف أن تعلقي فأقتل ولدي ، فنهي الله أن يضار الرجل المرأة والمرأة الرجل .

وفيه أيضاً عن أحدهما عليهما السلام في قوله تعالى : و على الوارث مثل ذلك قال : هو في النقطة : على الوارث مثل ما على الوالد .

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام في الآية، قال : لا ينبغي للوارث أيضاً أن يضار المرأة فيقول : لا أدع ولدها يأتيها ، و يضار ولدها إن كان لهم عنده شيء ، ولا ينبغي له أن يقتر عليه .

وفيه أيضاً عن حماد عن الصادق عليه السلام قال : لارضاع بعد فطام، قال : قلت له : جعلت

فذاك وما الفطام؟ قال: الحولين الذي قال الله عز وجل.

أقول: قوله: الحولين اه حكاية لما في لفظ الآية ولذا وصفه عليه السلام بقوله: الذي قال الله.

وفي الدر المنثور: أخرج عبدالرزاق في المصنف وابن عدي عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: لا يتم بعد حلم، ولا رضاع بعد فصال، ولا صمت يوم إلى الليل، ولا وصال في الصيام، ولا نذر في معصية، ولا نققة في المعصية ولا يمين في قطيعة رحم، ولا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح؛ ولا يمين لزوجته مع زوج، ولا يمين لولد مع والد؛ ولا يمين لمملوك مع سيده، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك. وفي تفسير العياشي عن أبي بكر الحضرمي عن الصادق عليه السلام قال: لمسا نزلت هذه الآية: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً تربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً جئن النساء يخاصمن رسول الله وقلن: لانصبر فقال لهن رسول الله: كانت إحديكن إذا مات زوجها أخذت بعة فألقمتها خلفها في دبرها في خدرها ثم قعدت فإذا كان مثل ذلك اليوم من الحول أخذتها ففتقتها، ثم أكتلمت بها، ثم تزوجت فوضع الله عنكن ثمانية أشهر.

وفي التهذيب عن الباقر عليه السلام: كل النكاح إذا مات الزوج فعلى المرأة حرّة كانت أو أمة، وعلى أي وجه كان النكاح منه متعة أو تزويجاً أو ملك يمين فالعدة أربعة أشهر وعشراً.

وفي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: جعلت فذاك كيف صارت عدة المطلقة ثلاث حيض أو ثلاثة أشهر وصارت عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً؟ فقال: أما عدة المطلقة ثلاث قروء فلاجل استبراء الرحم من الولد، وأما عدة المتوفى عنها زوجها فإن الله شرط للنساء شرطاً وشرط عليهن: وأما ما شرط لهن ففي الإيلاء أربعة أشهر إذ يقول: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فلن يجوز لأحد أكثر من أربعة أشهر لعلمه تبارك وتعالى أنها غاية صبر المرأة من الرجل، وأما ما شرط عليهن فإنه أمرها أن تعتد إذا مات زوجها أربعة

أشهر وعشراً فأخذ له منها عند موته ما أخذ لها منه في حياته .

أقول : وهذا المعنى مروى أيضاً عن الرضا والهادي عليهما السلام بطرق أخرى وفي تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء، الآية : المرأة في عدتها تقول لها قولاً جميلاً ترغبها في نفسك ، ولا تقول : إنني أصنع كذا أو كذا أو أصنع كذا القبيح من الأمر في البضع وكل أمر قبيح ، وفي رواية أخرى تقول لها وهي في عدتها : يا هذه لا أحب إلا ما أسرك ولو قد مضى عدتك لا تفوتيني إنشاء الله ، ولا تستبقي بنفسك ، وهذا كله من غير أن يعزموا عقده النكاح .

أقول : وفي هذا المعنى روايات أخر عنهم عليهم السلام .

وفي تفسير العياشي في قوله تعالى : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ، الآية ، عن الصادق عليه السلام ، قال : إذا طلق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها فلها نصف مهرها وإن لم يكن سمى لها مهرأ فمتاع بالمعروف على الموسع قدره وعلى المقتر قدره و ليس لها عدة وتزوج من شاءت من ساعتها .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في رجل طلق امرأته أن يدخل بها قال : عليه نصف المهر إن كان فرض لها شيئاً وإن لم يكن فرض لها فليمتعها على نحو ما يمتع مثلها من النساء .

أقول : وفيه تفسير المتاع بالمعروف .

وفي الكافي والتهديب وتفسير العياشي وغيرها عن الباقر والصادق عليهما السلام في قوله تعالى : الذي بيده عقدة النكاح ، قال : هو الولي .

أقول : والروايات فيه كثيرة ، وقد ورد في بعض الروايات من طرق أهل السنة والجماعة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام : إن الذي بيده عقدة النكاح الزوج .

في الكافي والفقيه وتفسير العياشي والقمي في قوله تعالى : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الآية بطرق كثيرة عن الباقر والصادق عليهما السلام : أن الصلوة

عن النبي و عدة من الصحابة ، وقد روى السيوطي في الدر المنثور فيه بضعاً و خمسين رواية ، وقيل : إنها صلوة المغرب ، وقيل : إنها مخفية بين الصلوات كليلة القدر بين الليالي وروي فيهما روايات عن الصحابة ، وقيل : إنها صلوة العشاء وقيل : إنها الجمعة وفي المجمع في قوله تعالى : وقوموا لله قانتين ، قال : هو الدعاء في الصلوة حال القيام ، وهو المراد عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام .

أقول : وروي ذلك عن بعض الصحابة .

و في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام في الآية : إقبال الرجل على صلوته و محافظته على وقتها حتى لا يلبيه عنها ولا يشغله شيء .

أقول : ولا منافاة بين الروایتين وهو ظاهر .

في الكافي عن الصادق في قوله تعالى : فإن خفتهم فرجالاً أو ركبانا الآية : إذا خاف من سبع أو لصر يكبر ويومي إيماناً .

وفي الفقيه عنه عليه السلام في صلوة الزحف ، قال : تكبير وتهليل ثم تلا الآية .

وفيه عنه عليه السلام : إن كنت في أرض مخوفة فخشيت لصاً أو سبعاً فصل الفريضة و

أنت على دابتك .

وفيه عن الباقر عليه السلام : الذي يخاف اللصوص يصلي إيماناً على دابته .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير قال : سألته عن قول الله : والذين يتوفون منكم

ويدرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج قال عليه السلام : هي منسوخة .

قلت : وكيف كانت ؟ قال : كان الرجل إذا مات أنفق على امرأته من صلب المال حولاً ثم

أخرجت بلا ميراث ثم نسختها آية الربع والثلث ، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها .

وفيه عن معاوية بن عمار قال : سألته عن قول الله : والذين يتوفون إلخ ، قال :

منسوخة نسختها آية يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر و عشرأ ، ونسختها آية الميراث .

وفي الكافي وتفسير العياشي : سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يطلق امرأته يمتعها ؟

قال : نعم . أما يجب أن يكون من المحسنين أما يجب أن يكون من المتقين ؟

﴿بحث علمي﴾

من المعلوم أن الإسلام - والذي شرّعه هو الله عزّ اسمه - لم يبن شرائعه على أصل التجارب كما بنيت عليه سائر القوانين لكننا في قضاء العقل في شرائعه ربّما احتجنا إلى التأمل في الأحكام والقوانين و الرسوم الدائرة بين الأمم الحاضرة والقرون الخالية ، ثمّ البحث عن السعادة الإنسانية ، وتطبيق النتيجة على المحصل من مذاهبهم ومسالكهم حتّى نزن به مكانته ومكانتها ، ونميّز به روحه الحيّة الشاعرة عن أرواحها ، وهذا هو الموجب للرجوع إلى تواريخ الملل و سيرها ، و استحضار ما عند الموجودين منهم من الخصائل والمذاهب في الحياة .

ولذلك فإننا نحتاج في البحث عمّا يراه الإسلام ويعتقده في :

- ١- هويّة المرأة والمقايمة بينها وبين هويّة الرجل .
 - ٢- وزنها في الاجتماع حتّى يعلم مقدار تأثيرها في حياة العالم الإنساني .
 - ٣- حقوقها والأحكام التي شرّعت لأجلها .
 - ٤- الأساس الذي بنيت عليه الأحكام المربوبة بها .
- إلى استحضار ما جرى عليه التاريخ في حياتها قبل طلوع الإسلام وما كانت الأمم الغير المسلمة يعاملها عليه حتّى اليوم من المتمدّنة وغيرها . والاستقصاء في ذلك وإن كان خارجاً عن طوق الكتاب ، لكننا نذكر طرفاً منه :

﴿حياة الهرثة في الامم الغير المتمدنة﴾

كانت حياة النساء في الأمم والقبائل الوحشيّة كالأمم القاطنين بإفريقيّة و أستراليا والجزائر المسكونة بالأوقيانوسيّة وإمريكا القديمة وغيرها بالنسبة إلى حياة الرجال كحياة الحيوانات الأهليّة من الأنعام وغيرها بالنسبة إلى حياة الإنسان . فكما أن الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه يرى لنفسه حقّاً أن يمتلك الأنعام و سائر الحيوانات الأهليّة ويتصرّف فيها كيفما شاء وفي أيّ حاجة من حوائجها شاء ، يستفيد من شعرها ووبرها ولحمها وعظمها ودمها وجلدها وحليبيها وحفظها وحر استنهاو

سفادها وتاجها ونماؤها ، وفي حمل الأثقال ، وفي الحرث ، وفي الصيد ، إلى غير ذلك من الأغراض التي لا تحصى كثرة .

وليس لهؤلاء العجم من الحيوانات من مبتغيات الحيوة وآمال القلوب في المأكل والمشرب والمسكن والسفاد والراحة إلا ما رضى به الإنسان الذي امتلكها ، ولن يرضى إلا بما لاينا في أغراضه في تسخيرها وله فيه نفع في الحيوة . وربما أدى ذلك إلى تهكمات عجيبة ومجازفات غريبة في نظر الحيوان المستخدم لو كان هو الناظر في أمر نفسه : فمن مظلوم من غير أي جرم كان أجرمه ، ومستغيث وليس له أي مغيث يغيثه ، ومن ظالم من غير مانع يمنعه . ومن سعيد من غير استحقاق كفحل الضراب يعيش في أنعم عيش وألذه عنده ، ومن شقي من غير استحقاق كحمار الحمل وفرس الطاحونة ،

وليس لها من حقوق الحيوة الأمازآه الإنسان المالك لها حقاً لنفسه فمن تعدى إليها لا يؤاخذ إلا لأنه تعدى إلى مالها في ملكه ، لا إلى الحيوان في نفسه . كل ذلك لأن الإنسان يرى وجودها تبعاً لوجود نفسه وحيوتها فرعاً لحيوته ومكانتها مكانة الطفيلي .

كذلك كانت حيوة النساء عند الرجال في هذه الأمم والقبائل حيوة تبعية . وكانت النساء مخلوقة عندهم « لأجل الرجال » بقول مطلق : كانت النساء تابعة الوجود والحيوة لهم من غير استقلال في حيوة ، ولا في حق فكان آباؤهن ما لم ينكحن ، وبعولتهن بعد النكاح أولياء لهم على الإطلاق .

كان للرجل أن يبيع المرأة ممن شاء وكان له أن يهبها لغيره ، وكان له أن يقرضها لمن استقرضها للفرائش أو الاستيلاء أو الخدمة أو غير ذلك ، وكان له أن يسوسها حتى بالقتل ، وكان له أن يخلي عنها ، ماتت أو عاشت ، وكان له أن يقتلها ويرتق بلحمها كالبيهمة وخاصة في المجاعة وفي المآذب ، وكان له مال المرأة من المال والعق وخاصة من حيث إيقاع المعاملات عن بيع وشري وأخذ ورد .

وكان على المرأة أن تطيع الرجل - أباه أو زوجها - في ما يأمر به طوعاً أو كرهاً . وكان عليها أن لاتستقل عنه في أمر يرجع إليه أو إليها . وكان عليها أن تلي أمور البيت

والأولاد وجميع ما يحتاج إليه حيوة الرجل فيه وكان عليها أن تتحمل من الأشغال أشقها كحمل الأثقال وعمل الطين وما يجري مجراها من الحرف والصناعات أزدبها وفسسافها وقد بلغ عجب الأمر إلى حيث أن المرأة الحامل في بعض القبائل إذا وضعت حملها قامت من فورها إلى حوايج البيت ، ونام الرجل على فراشها أياماً يتمرّض ويداوي نفسه . هذه كليات ماله وعليها ، ولكل جيل من هذه الأجيال الوحشية خصائل وخصائص من السنن والآداب القومية باختلاف عاداتها الموروثة مناطق حيوتها والأجواء المحيطة بها يطلع عليه من راجع الكتب المؤتمفة في هذه الشئون .

﴿ حيوة المرأة في الامم المتمدنة ﴾

قبل الاسلام

نعني بهم الأم التي كانت تعيش تحت الرسوم الملمية المحفوظة بالعادات الموروثة من غير استناد إلى كتاب أو قانون كالصين والهند ومصر القديم وإيران ونحوها .
تشترك جميع هؤلاء الأمم : في أن المرأة عندهم ما كانت ذات استقلال وحرية ، لا في إرادتها ولا في أعمالها ، بل كانت تحت الولاية والقيومة ، لاتنجز شيئاً من قبل نفسها ولا كان لها حق المداخلة في الشئون الاجتماعية من حكومة أو قضاء أو غيرهما .
وكان عليها : أن تشارك الرجل في جميع أعمال الحيوة من كسب وغير ذلك .
وكان عليها : أن تختصّ بأمور البيت والأولاد ، وكان عليها أن تطيع الرجل في جميع ما أمرها ويريد منها .

وكانت المرأة عند هؤلاء أرفه حالاً بالنسبة إليها في الأمم الغير المتمدنة ، فام تكن تقتل وتؤكل لحمها ، وام تحرم من تملك المال بالكلية بل كانت تملك في الجملة من إرث أو ازدواج أو غير ذلك وإن لم تكن لها أن تتصرف فيها بالاستقلال ، وكان للرجل أن يتخذ زوجات متعددة من غير تحديد وكان لها تطليق من شاء منهن ، وكان للزوج أن يتزوج بعد موت الزوجة ولا عكس غالباً ، وكانت ممنوعة عن معاشره خارج البيت غالباً .

ولكل أمة من هذه الأمم مختصات بحسب اقتضاء المناطق والأوضاع : كما أن

تمايز الطبقات في إيران ربما أوجب تمييزاً للنساء الطبقات العالية من المداخلة في الملك والحكومة أو نيل السلطنة و نحو ذلك أو الازدواج بالمحارم من أم أو بنت أو أخت أو غيرها .

وكما أنه كان بالصين الازدواج بالمرأة نوعاً من اشتراء نفسها ومملو كيتها . وكانت هي ممنوعة من الإرث ومن أن تشارك الرجال حتى أبنائها في التغذي . وكان للرجال أن يشارك أكثر من واحد منهم في الازدواج بمرأة واحدة يشتركون في التمتع بها - الاتتفاع من أعمالها ، ويأحق الأ ولاد بأقوى الأزواج غالباً .

و كما أن النساء كانت بالهند من تبعات أزواجهن لا يحلّ لهنّ الازدواج بعد توفّي أزواجهنّ أبداً ، بل إما أن يحرقن بالنار مع جسد أزواجهنّ أو يعشن مذابلات ، وهي في أيام الحيض أنجاس خبيثات لازمة الاجتناب و كذا ثيابها و كلّ ما لامستها بالبشرة .

ويمكن أن يلخص شأنها في هذه الأمم : أنها كالبرزخ بين الحيوان والإنسان يستفاد منها استفادة الإنسان المتوسط الضعيف الذي لا يحقّ له إلا أن يمدّ الإنسان المتوسط في أمور حيوته كالولد الصغير بالنسبة إلى وليته غير أنها تحت الولاية والقيومة دائماً :

﴿ و هيهنا أمم أخرى ﴾

كانت الأمم المذكورة آنفاً أمماً تجري معظم آدابهم ورسومهم الخاصة على أساس اقتضاء المناطق والعادات الموروثة ونحوها من غير أن تعتمد على كتاب أو قانون ظاهراً لكن هناك أمم أخرى كانت تعيش تحت سيطرة القانون أو الكتاب ، مثل الكلدان والروم واليونان .

أمم الكلدان والآشور فقد حكم فيهم شرع « هامورابي » تبعية المرأة لزوجها وسقوط استقلالها في الإرادة والعمل ، حتى أن الزوجة لو لم تطع زوجها في شيء ، من أمور المعاشرة أو استقل بشيء ، فيها كان له أن يخرجها من بيته ، أو يتزوج عليها و يعامل معها بعد ذلك معاملة ملك اليمين محضاً ولو أخطأت في تدبير البيت بإسراف أو تبذير كان

له أن يرفع أمرها إلى القاضي ثم يغرقها في الماء بعد إنبات الجرم .

وأما الروم فهي أيضاً من أقدم الأمم وضعت للقوانين المدنية ، وضع القانون فيها أول ما وضع في حدود سنة أربعمئة قبل الميلاد ثم أخذوا في تكميله تدريجاً ، وهو يعطي للبيت نوع استقلال في إجراء الأوامر المختصة به ، ولرب البيت وهو زوج المرأة وأبو أولادها نوع ربوبية كان يعبده لذلك أهل البيت كما كان يعبد هو من تقدمه من آباءه السابقين عليه في تأسيس البيت ، وكان له الاختيار التام والمشية النافذة في جميع ما يريد به ويأمر به على أهل البيت من زوجة وأولاد حتى القتل لورأى أن الصلاح فيه ، ولا يعارضه في ذلك معارض ، وكانت النساء نساء البيت كالزوجة والبنات والأخت أردد ، حالاً من الرجال حتى الأبناء التابعين محضاً لرب البيت ، فإنتهن لم يكن أجزاء للاجتماع المدني فلا تسمع لهن شكاية ، ولا ينفذ منهن معاملة ، ولا تصح منهن في الأمور الاجتماعية مداخلة لكن الرجال أعني الإخوة والذكور من الأولاد حتى الأعداء (فإن التبنّي وإلحاق الولد بغير أبيه كان معمولاً شائعاً عندهم وكذا في يونان وإيران والعرب) كان من الجائز أن يأذن لهم رب البيت في الاستقلال بأموال الحيوة مطلقاً لأنفسهم .

ولم يكن أجزاء أصيلة في البيت بل كان أهل البيت هم الرجال ، وأما النساء فتبع . فكانت القرابة الاجتماعية الرسمية الموثرة في التوارث ونحوها مختصة بما بين الرجال . وأما النساء فلا قرابة بينهن أنفسهن كالأُم مع البنت أو الأخت مع الأخت ، ولا بينهن وبين الرجال كالزوجين أو الأُم مع الإبن أو الأخت مع الأخ أو البنت مع الأب ولا توارث فيما لا قرابة رسمية . نعم القرابة الطبيعية (وهي التي يوجبها الاتصال في الولادة) كانت موجودة بينهم ، وربما يظهر أثرها في نحو الأزواج بالمعالم ، وولاية رئيس البيت وربته لها .

وبالجملة كانت المرأة عندهم طفيلية الوجود تابعة الحيوة في المجتمع (المجتمع المدني والبيتي) زمام حيوتها وإرادتها بيد رب البيت من أبيها إن كانت في بيت الأب أو زوجها إن كانت في بيت الزوج أو غيرها ، يفعل بها ربها ما يشاء ، ويحكم فيها ما يريد ، وربما باعها ، وربما وهبها ، وربما أقرضها للتمتع ، وربما أعطاها في حق يراد استيفائه

منه كدين وخراج ونحوهما ، وربما ساسها بقتل أو ضرب أو غيرهما ، ويده تدير مالها إن ملكت شيئاً بالازدواج أو الكسب مع إذن وليها لا بالارث لأنها كانت محرمة منه ، وبدأيها أو واحد من سراة قومها تزويجها ، ويده زوجها تطليقها .

وأما اليونان فالأمر عندهم في تكوّن البيوت و ربويّة أربابها فيها كان قريب الوضع من وضع الروم .

فقد كان الاجتماع المدني وكذا الاجتماع البيتي عندهم متقوّماً بالرجال ، والنساء تبع لهم ، ولذا لم يكن لها استقلال في إرادة ولا فعل إلا تحت ولاية الرجال . لكنهم جميعاً ناقضوا أنفسهم بحسب الحقيقة في ذلك ، فإنّ قوانينهم الموضوعة كانت تحكم عليهنّ بالاستقلال ولا تحكم لهنّ إلا بالتبع إذا وافق نفع الرجال ، فكانت المرأة عندهم تعاقب بجميع جرائمها بالاستقلال ، ولا تثاب لحسناتها ولا تراعى جانبها إلا بالتبع وتحت ولاية الرجل .

وهذا بعينه من الشواهد الدالة على أنّ جميع هذه القوانين ما كانت تراها جزئياً ضعيفاً من المجتمع الإنساني ذات شخصية تبيعية ، بل كانت تقدّر أنّها كالجرائم المضرة مفسدة لمزاج الاجتماع مضرة بصحتها غير أنّ للمجتمع حاجة ضرورية إليها من حيث بقاء النسل ، فيجب أن يعتنى بشأنها ، وتذاق وبال أمرها إذا جنت أو أجمت ، ويجتلب الرجال درّها إذا أحسنت أو نفعت ، ولا تترك على حيال إرادتها صوتاً من شرّها كالعدو القوي الذي يغلب فيؤخذ أسيراً مسترقاً يعيش طول حياته تحت القهر ، إن جاء بالسيئة يؤخذ بها وإن جاء بالحسنة لم يشكر لها .

وهذا الذي سمعته : أنّ الاجتماع كان متقوّماً عندهم بالرجال هو الذي ألزمهم أن يعتقدوا أنّ الأولاد بالحقيقة هم الذكور ، وأنّ بقاء النسل ببقائهم ، وهذا هو منشأ ظهور عمل التبني والإلحاق بينهم ، فإنّ البيت الذي ليس لربّه ولد ذكر كان محكوماً بالخراب ، والنسل مكتوباً عليه الفناء والانقراض ، فاضطرّ هؤلاء إلى اتّخاذ أبناء صوتاً عن الانقراض وموت الذكر ، فدعوا غير أبناءهم لأصلاهم أبناءماً لأنفسهم فكانوا أبناءاً رسمياً يرثون ويورثون ويرتب عليهم آثار الأبناء الصليبيين . وكان الرّجل منهم إذا زعم أنّه

عافر لا يولد منه ولد عمد إلى بعض أقاربه كأخيه وابن أخيه فأورده فرائس أهله لتعلق منه فتلد ولداً يدعو لنفسه ، ويقوم بقاء بيته .

وكان الامر في التزويج والتطليق في اليونان قريباً منهما في الروم ، وكان من الجائز عندهم تعدد الزوجات غير أن الزوجة إذا زادت على الواحدة كانت واحدة منهن زوجة رسمية والباقية غير رسمية .

﴿ حال المهرئة عند العرب و محيط حيوتهم ﴾

محيط نزول القرآن

وقد كانت العرب قاطنين في شبه الجزيرة وهي منطقة حارة جدبة الأرض ، والمعظم من أمتهم قبائل بدوية بعيدة عن الحضارة والمدنية ، يعيشون بشن الغارات ، وهم متصلون بإيران من جانب وبالروم من جانب وبلاد الحبشة والسودان من آخر .

ولذلك كانت العمدة من رسومهم رسوم التوحش ، وربما وجد خلالها شيء من عادات الروم وإيران ، ومن عادات الهند ومصر القديم أحياناً .

كانت العرب لا ترى للمرأة استقلالاً في الحيوة ولا حرمة ولا شرافة إلا حرمة البيت وشرافته ، وكانت لا تورث النساء ، وكانت تجوز تعدد الزوجات من غير تحديد بعدد معين كاليهود ، وكذا في الطلاق ، وكانت تمد البنات ، ابتداءً بذلك بنو تميم لوقعة كانت لهم مع النعمان بن المنذر ، أسرت فيه عدة من بناتهم ، والقصة معروفة فأغضبهم ذلك فابتدروا به ، ثم أسرت السجسية في غيرهم ، وكانت العرب تتشأم إذا ولدت للرجل منهم بنت تعدها عاراً لنفسه ، يتوارى من القوم من سوء ما يبشر به ، لكن يسره الابن مهما كثر ولو بالداء والإلحاق حتى أنهم كانوا يتبنون الولد لزننا محصنة ارتكبه ، وربما نازع رجال من صنابدهم وأولي الطول منهم في ولد ادعاه كل لنفسه .

وربما لاح في بعض البيوت استقلال لنسائهم وخاصة للبنات في أمر الازدواج فكان يراعى فيه رضى المرأة وانتخابها ، فيشبه ذلك منهم دأب الأشراف بإيران الجاري على تمايز الطبقات .

وكيف كان فمعاملتهم مع النساء كانت معاملة مر كبة من معاملة أهل المدينة

من الروم وإيران كتحريم الاستقلال في الحقوق، والشركة في الأمور العامة الاجتماعية كالحكم والحرب وأمر الازدواج إلا استثناءً، ومن معاملة أهل التوحش والبربرية. فلم يكن حرمانهن مستنداً إلى تقديس رؤساء البيوت وعبادتهم، بل من باب غلبة القوي واستخدامه للضعيف.

وأما العبادة فكانوا يعبدون جميعاً (رجالاً ونساءً) أصناماً يشبهه أمرها أمر الأصنام عند الصابئين أصحاب الكواكب وأرباب الأنواع، وتمييز أصنامهم بحسب تمييز القبائل وأهوائها المختلفة، فيعبدون الكواكب والملائكة (وهم بنات الله سبحانه بزعمهم) ويتخذونها على صور صورتها لهم أوهاهم، ومن أشياء مختلفة كالحجارة والخشب، وقد بلغ هواهم في ذلك إلى مثل ما نقل عن بني حنيفة أنهم اتخذوا لهم صنماً من الحيس فعبدوه دهرًا طويلاً ثم أصابتهم مجاعة فأكوه فقيل فيهم:

أكلت حنيفة ربها * زمن التفجيم والمجاعة

لم يحذروا من ربهم * سوء العواقب والتباعة

وربما عبدوا حجراً حتى إذا وجدوا حجراً أحسن منه طرحوا الأول وأخذوا بالثاني، وإذا لم يجدوا شيئاً جمعوا حفنة من تراب ثم جاؤا بغنم فحلبوه عليها ثم طافوا بها يعبدونها -

وقد أودعت هذا الحرمان والشقاء في نفوس النساء ضعفاً في الفكرة يصور لها أوهاماً وخرافات عجيبة في الحوادث والوقائع المختلفة ضبطتها كتب السير والتاريخ. فهذه جمل من أحوال المرأة في المجتمع الإنساني من أدواره المختلفة قبل الإسلام وزمن ظهوره، آثرنا فيها الاختصار التام، ويستنتج من جميع ذلك: أولاً: أنهم كانوا يرونها إنساناً في أفق الحيوان العجم، أو إنساناً ضعيف الإنسانية منحنطاً لا يؤمن شره وفساده لو أطلق من قيد التبعية، واكتسب الحرية في حياته. والنظر الأول أنسب لسيرة الأم الوحشية والثاني لغيرهم. وثانياً: أنهم كانوا يرون في وزنها الاجتماعي أنها خارجة من هيكل المجتمع المركب غير داخله فيه، وإنما هي من شرائطه التي لا غناء عنها كالمسكن لاغناء عن الالتجاء إليه، أو أنها كالأسير المسترق

الذي هي من توابع المجتمع الغالب ، ينتفع من عمله ولا يؤمن كيدته على اختلاف المسلمين . وثالثاً : أنهم كانوا يرون حرمانها في عامّة الحقوق التي أمكن انتفاعها منها إلا بمقدار يرجع انتفاعها إلى انتفاع الرجال القيمين بأمرها . ورابعاً : أن أساس معاملتهم معها فيما عملوا هو غلبة القوي على الضعيف ، وبعبارة أخرى قريحة الاستخدام . هذا في الأمم الغير المتمدّنة ، وأمّا الأمم المتمدّنة فيضاف عندهم إلى ذلك ما كانوا يعتقدونه في أمرها : أنها إنسان ضعيف الخلقة لا تقدر على الاستقلال بأمرها ، ولا يؤمن شرّها ، وربما اختلط الأمر اختلاطاً باختلاف الأمم والأجيال .

﴿ ماذا أبدعه الإسلام في أمرها ﴾

لا زالت الدنيا بأجمعها ترى في أمر المرأة ما قصصناه عليك ، وتحبسها في سجن الذلّة والهوان حتّى صار الضعف والصغار طبيعة ثانية لها ، عليها نبئت لحمها وعظماها وعليها كانت تحيا وتموت ، وعادت ألفاظ المرأة والضعف والهوان كاللغات المترادفة بعد ما وضعت متبائنة ، لا عند الرجال فقط بل عند النساء - ومن العجب ذلك - ولا ترى أمة من الأمم وحشيتها ومدنيّتها إلا وعندهم أمثال سائرة في ضعفها وهوان أمرها ، وفي لغاتهم على اختلاف أصولها وسياقاتها وألحانها أنواع من الاستعارة والكناية والتشبيه مربوطة بهذه اللفظة (المرأة) يقرّع بها الجبان ، ويؤنّب بها الضعيف ، ويؤلام بها المخذول المستهان والمستذلّ المنظلم ، ويوجد من نحو قول القائل :

وما أدري وليت إخال أدري ❖ أقوم آل حصن أم نساء

مئات وألوف من النظم والنثر في كلّ لغة .

وهذا في نفسه كافٍ في أن يحصل للباحث ما كانت تعتقده الجامعة الإنسانية في أمر المرأة وإن لم يكن هناك ما جمعه كتب السير والتواريخ من مذاهب الأمم والملل في أمرها ، فإنّ الخصائل الروحيّة والجهات الوجوديّة في كلّ أمة تنجلي في لغتها وآدابها .

ولم يورث من السابقين ما يعنني بشأنها ويهمّ بأمرها إلا بعض ما في التوراة وما وصّى به عيسى بن مريم عليهما السلام من لزوم التسهيل عليها والإرفاق بها .

وأما الإسلام أعني الدين الحنيف النازل به القرآن فإنه أبداع في حقها أمراً ما كانت تعرفه الدنيا منذ قطن بها قاطنوها ، وخالفهم جميعاً في بناء بنية فطرية عليها كانت الدنيا هدمتها من أول يوم وأعت آثرها ، وألغى ما كانت تعتقده الدنيا في هويتها اعتقاداً وما كانت تسير فيها سيرتها عملاً .

أما هويتها : فإنه يبين أن المرأة كالرجل إنسان وأن كل إنسان ذكراً أو أنثى فإنه إنسان يشترك في مادته وعنصره إنسانان ذكراً وأنثى ولا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى . قال تعالى : « يا أيها الناس إننا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، الحجرات - ١٣ » فجعل تعالى كل إنسان مأخوذاً مؤلفاً من إنسانين ذكراً وأنثى هما معاً ونسبة واحدة مادة كونه ووجوده ، وهو سواء كان ذكراً أو أنثى بمجموع المادة المأخوذة منهما ، ولم يقل تعالى : مثل ما قاله القائل :
وإنما أمهات الناس أوعية

ولا قال مثل ما قاله الآخر :

بنونا بنوا أبائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباة
بل جعل تعالى كلاً مخلوقاً مؤلفاً من كل . فعاد الكل أمثالا ، ولا بيان أتم ولا أبلغ من هذا البيان ، ثم جعل الفضل في التقوى .

وقال تعالى : « إنني لأضيق عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضهم من بعض » آل عمران - ١٩٥ فصرح أن السعي غير خائب والعمل غير مضيع عند الله ، وعلل ذلك بقوله : بعضهم من بعض فعبّر صريحاً بما هو نتيجة قوله في الآية السابقة : « إننا خلقناكم من ذكر وأنثى » ، وهو أن الرجل والمرأة جميعاً من نوع واحد من غير فرق في الأصل والسنخ .

ثم يبين بذلك أن عمل كل واحد من هذين الصنفين غير مضيع عند الله لا يبطل في نفسه ، ولا يعدوه إلى غيره ، كل نفس بما كسبت رهينة ، لا كما كان يقول الناس : إن عليهن سيئاتهن ، وللرجال حسناتهن من منافع وجودهن ، وسيجيء لهذا الكلام مزيد توضيح . وإذا كان لكل منهما ما عمل ولاكرامة إلا بالتقوى ، ومن التقوى الأخلاق الفاضلة كالإيمان بدرجاته ، والعلم النافع ، والعقل الرزين ، والخلق الحسن ، والصبر ، والحلم فالمرأة

المؤمنة بدرجات الإيمان ، أو المليئة علماً ، أو الرزينة عقلاً ، أو الحسنة خلقاً أكرم ذاتاً وأسمى درجة تمن لا يعادلها في ذلك من الرجال في الإسلام ، كان من كان ، فلا كرامة إلا للتقوى والفضيلة .

وفي معنى الآية السابقة وأوضح منها قوله تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حيوه طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » النحل - ٩٧ وقوله تعالى : « ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » المؤمن - ٤ . وقوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً » النساء - ١٢٤ .

وقد ذم الله سبحانه الاستهانة بأمر البنات بمثل قوله وهو من أبلغ الذم : « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب الأساء ما يحكمون » النحل - ٥٩ . ولم يكن تواربهم إلا لعددهم ولادتها عاراً على المولود له ، وعمدة ذلك أنهم كانوا يتصورون أنها ستكبر فتصير لعبة لغيره يتمتع بها ، وذلك نوع غلبة من الزوج عليها في أمر مستهجن ، فيعود عاره إلى بيتها وأبيها ، ولذلك كانوا يمدون البنات وقد سمعت السبب الأول فيه فيما مر ، وقد بالغ الله سبحانه في التشديد عليه حيث قال : « وإذا المومودة سئلت بأى ذنب قتلت » التكوبر - ٩ .

وقد بقي من هذه الخرافات بقايا عند المسلمين ورثوها من أسلافهم ، ولم يغسل رينها من قلوبهم المربوبون ، فتراهم يعدون الزنا عاراً لازماً على المرأة وبيتها وإن تابت دون الزاني وإن أصر ، مع أن الإسلام قد جمع العار والقبح كله في المعصية ، والزاني والزانية سواء فيها .

وأما وزنها الاجتماعي : فإن الإسلام ساوى بينها وبين الرجل من حيث تدبير شؤون الحيوة بالإرادة والعمل فإنهما متساويان من حيث تعلق الإرادة بما تحتاج إليه البنية الإنسانية في الأكل والشرب وغيرهما من لوازم البقاء ، وقد قال تعالى : « بعضكم من بعض » آل عمران - ١٩٥ فلها أن تستقل بالإرادة ولها أن تستقل بالعمل وتمتلك نتاجهما

كما للرجل ذلك من غير فرق ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت .

فهما سواء فيما يراه الإسلام ويحقه القرآن والله يحق الحق بكلماته غير أنه قرّر فيها خصلتين ميّزها بهما الصنع الإلهي : أحديهما : أنها بمنزلة الحرث في تكون النوع ونماؤه فعليها يعتمد النوع في بقائه فتختص من الأحكام بمثل ما يختص به الحرث ، وتمتاز بذلك عن الرجل . والثانية أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقمة الشعور ، ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الاجتماعية المحوالة إليها .

فهذا وزن الاجتماع . وبذلك يظهر وزن الرجل في المجتمع ، وإليه تنحل جميع الأحكام المشتركة بينهما وما يختص به أحدهما في الإسلام . قال تعالى : « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسئلو الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً » النساء - ٣٢ . يريد أن الأعمال التي يهديها كل من الفريقين إلى المجتمع هي الملائك لما اختص به من الفضل ، وأن من هذا - الفضل ماتعتين لحقوقه بالبعض دون البعض كفضل الرجل على المرأة في سهم الإرث ، وفضل المرأة على الرجل في وضع النفقة عنها ، فلا ينبغي أن يتمناه متمن ، ومنه مالم يتعين إلا بعمل العامل كإتمام من كان كفضل الإيمان والعلم والعقل والتقوى وسائر الفضائل التي يستحسنها الدين ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، واسئلو الله من فضله . والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى بعده : الرجال قوامون اه على ما سيجيء بيانه .

وأما الأحكام المشتركة والمختصة : فهي تشارك الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الاجتماعية فلها أن تستقل فيما يستقل به الرجل من غير فرق في إرث ولا كسب ولا معاملة ولا تعليم وتعلم ولا اقتناء حق ولادفاع عن حق وغير ذلك إلا في موارد يقتضي طباعها ذلك .

ومعدة هذه الموارد : أنها لا تتولى الحكومة والقضاء ، ولا تتولى القتال بمعنى المقارعة لا مطلق الحضور والإعانة على الأمر كمداداة الجرحى مثلاً ، ولها نصف سهم الرجل في الإرث ، وعليها : الحجاب وستر مواضع الزينة ، وعليها : أن تطيع زوجها فيما يرجع إلى التمتع منها . وتدور ما فاتها بأن تفقتها في الحياة على الرجل : الأب

أو الزوج ، و أن عليه أن يحمي عنها منتهى ما يستطيعه ، وأن لها حق تربية الولد و حضاته .

وقد سهّل الله لها أن تميّ النفس والعرض حتّى عن سوء الذكر ، وأنّ العبادة موضوعة عنها أيام عاداتها ونفاسها ، وأنّها لازمة الإرفاق في جميع الأحوال . والمتحصّل من جميع ذلك : أنّها لا يجب عليها في جانب العلم إلا العلم بأصول - المعارف والعلم بالفروع الدينيّة (أحكام العبادات والقوانين الجارية في الاجتماع) . وأمّا في جانب العمل فأحكام الدين وطاعة الزوج فيما يمتنع به منها ، وأمّا تنظيم العمارة الفردية بعمل أو كسب بحرفة أو صناعة وكذا الورود فيما يقوم به نظام البيت وكذا - المداخلة في ما يصلح المجتمع العامّ كتعلّم العلوم واتخاذ الصناعات والحرف المفيدة - للعامة والنافعة في الاجتماعات مع حفظ الحدود الموضوعّة فيها فلا يجب عليه شيء من ذلك ، ولازمه أن يكون الورود في جميع هذه الموارد من علم أو كسب أو شغل أو تربية ونحو ذلك كلّها فضلاً لها تتفاضل به ، و فخرأ لها تتفاخر به ، و قد جوز الإسلام بل ندب إلى التفاخر بينهم ، مع أن الرجال نهوا عن التفاخر في غير حال الحرب .

والسنة النبويّة تؤيد ما ذكرناه ، ولولا بلوغ الكلام في طوله إلى ما لا يسعه هذا المقام لذكرنا طرفاً من سيرة رسول الله ﷺ مع زوجته خديجة ومع بنته سيّدة النساء فاطمة (ع) ومع نسائه ومع نساء قومه وما وصي به في أمر النساء والمأثور من طريقة أئمة أهل البيت ونسائهم كزينب بنت علي وفاطمة وسكينة بنتي الحسين وغيرهن على جماعتهم السلام ، ووصاياهم في أمر النساء . ولعلنا نوفق لنقل شطر منها في الأبحاث الروائيّة المتعلقة بآيات النساء فليرجع المراجع إليها .

وأما الأساس الذي بنيت عليه هذا الأحكام والحقوق فهو الفطرة ، و قد علم من الكلام في وزنها الاجتماعيّة كيفية هذا البناء و زيده ههنا إيضاحاً فنقول :

لا ينبغي أن يرتاب الباحث عن أحكام الاجتماع وما يتصل بها من المباحث العلميّة أن الوظائف الاجتماعيّة والتكاليف الاعتباريّة المتفرّعة عليها يجب انتهائها بالأخوة إلى الطبيعة ، فخصوصيّة البنية الطبيعيّة الإنسانيّة هي التي هدت الإنسان إلى هذا .

الاجتماع النوعي الذي لا يكاد يوجد النوع خالياً عنه في زمان ، و إن أمكن أن يعرض لهذا الاجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة ما يخرجها عن مجرى الصحة إلى مجرى الفساد كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعي ما يخرجها عن تمامه الطبيعي إلى نقص الخلقة ، أو عن صحته الطبيعية إلى السقم والعاهة .

فالاتحاد بجميع شئونه وجهاته سواء كان اجتماعاً فاضلاً أو اجتماعاً فاسداً ينتهي بالأخرة إلى الطبيعة وإن اختلف القسمان من حيث أن الاجتماع الفاسد يصادف في طريق الانتهاء ما يفسده في آثاره بخلاف الاجتماع الفاضل .

فهذه حقيقة ، وقد أشار إليها تصريحاً أو تلويحاً الباحثون عن هذه المباحث وقد سبقهم إلى بيانها الكتاب الإلهي فيبينه بأبداع البيان . قال تعالى : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » طه - ٥٠ وقال تعالى : « الذي خلق فسوياً والذي قدر فهدى » الأعلى - ٣ وقال تعالى : « ونفس وما سوأها فألهمها فجورها وتقيها » الشمس - ٨ . إلى غير ذلك من آيات القدر .

فالأشياء ومن جعلتها الإنسان إنتما تهتدي في وجودها وحيوتها إلى ما خلقت له وجهت بما يكفيه ويصلح له من الخلقة . والحيوة القيمة بسعادة الإنسان هي التي تنطبق أعمالها على الخلقة الفطرة انطباقاً تاماً ، وتنتهي وظائفها وتكاليفها إلى الطبيعة انتهائاً صحيحاً . وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » الروم - ٣٠ .

والذي تقتضيه الفطرة في أمر الوظائف والحقوق الاجتماعية بين الأفراد - على أن الجميع إنسان ذو فطرة بشرية - أن يساوي بينهم في الحقوق والوظائف من غير أن يحبا بعض و يضهد آخرون بإبطال حقوقهم . لكن ليس مقتضى هذه التسوية التي يحكم بها العدل الاجتماعي أن يبذل كل مقام اجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع ، فيتقصد الصبي مثلاً على صباوته والسفيه على سفاهته ما يتقده الإنسان العاقل المجرب ، أو يتناول الضعيف العاجز ما يتناوله القوي المقتدر من الشئون والدرجات ، فإن في تسوية حال الصالح وغير الصالح إفساداً لحالهما معاً .

بل الذي يقتضيه العدل الاجتماعي ويفسره به معنى التسوية: أن يعطى كل ذي حق حقه و ينزل منزلته ، فالمتساوي بين الأفراد والطبقات إنما هو في نيل كل ذي حق خصوص حقه من غير أن يزاحم حق حقاً ، أو يهمل أو يبطل حق بغيراً أو تحكماً ونحو ذلك. وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى: ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة الآية كما مر بيانه ، فإن الآية تصرح بالتساوي في عين تقرير الاختلاف بينهن وبين الرجال .

ثم إن أشتر الكقبيلين أعني الرجال و النساء في أصول المواهب الوجودية أعني- الفكر والإرادة المولودتين للاختيار يستدعي اشتراكها مع الرجل في حرّبة الفكر و الإرادة أعني الاختيار ، فلها الاستقلال بالتصرف في جميع شؤون حيوتها الفردية والاجتماعية عدا ما منع عنه مانع . وقد أعطاه الإسلام هذا الاستقلال والحرّية على أتم الوجوه كما سمعت فيما تقدّم ، فصارت بنعمة الله سبحانه مستقلة بنفسها منفكة الإرادة والعمل عن الرجال و ولايتهم و قيمومتهم ، واجدة لما لم يسمح لها به الدنيا في جميع أدوارها و خلت عنه صحائف تاريخ وجودها. قال تعالى : « لاجنح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف الآية » البقرة - ٢٣٤ .

لكنها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها تختلف مع الرجال من جهة أخرى ، فإن المتوسط من النساء تتأخّر عن المتوسط من الرجال في الخصوصيات الكمالية من بنيتها كالدماع و القلب و الشرايين و الأعصاب و القامة و الوزن على ما شرحه فن وظائف الأعضاء ، و استوجب ذلك أن جسمها اللطيف و أنعم كما أن جسم الرجل أخشن و أصلب ، وأن الإحساسات اللطيفة كالحب و رقّة القلب و الميل إلى الجمال و الزينة أغلب عليها من الرجل كما أن التعقل أغلب عليه من المرأة ، فحيوتها حيوة إحساسية كما أن حيوة الرجل حيوة تعقلية .

و لذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف و التكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل ، و الإحساس ، فخص مثل الولاية و القضاء و القتال بالرجال لاحتياجها المبرم إلى التعقل و الحيوة التعقلية ، إنما هي للرجل دون المرأة ، و

خصّ مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدير المنزل بالمرأة، وجعل نفقتها على الرجل ، وجبر ذلك له بالسهمين في الإرث (وهو في الحقيقة بمنزلة أن يقتسما الميراث نصفين ثم تعطي المرأة ثلث سهمها للرجل في مقابل نفقتها أي للانتفاع بنصف ما في يده فيرجع بالحقيقة إلى أن تلتى المال في الدنيا للرجال ملكاً وعيناً وثلثها للنساء انتفاعاً بالتدبير الغالب إنما هو للرجال لغلبة تعقلهم، والانتفاع والتمتع الغالب للنساء لغلبة إحساسهن . وسنزيده إيضاحاً في الكلام على آيات الإرث إن شاء الله تعالى) ثم تمّم ذلك بتسهيلات وتخفيفات في حق المرأة مرّت الإشارة إليها .

فإن قلت : ما ذكر من الإرفاق البالغ للمرأة في الإسلام يوجب انعطالها في العمل فإن ارتفاع الحاجة الضرورية إلى لوازم الحياة بتخديرها، وكفاية مؤنتها بإيجاب الإنفاق على الرجل يوجب إهمالها وكسلها وتناقلها عن تحمّل مشاق الأعمال والأشغال فتمنوا على ذلك نمائاً رديئاً وتنبت نباتاً سيئاً غير صالح لتكامل الاجتماع ، وقد أبدت التجربة ذلك .

قلت : وضع القوانين المصلحة لحال البشر أمر وإجراء ذلك بالسيرة الصالحة والتربية الحسنة التي تنبت الإنسان نباتاً حسناً أمر آخر ، والذي أصيب به الإسلام في مدة سيرها الماضي هو فقدان أولياء الصالحين والقوأم المجاهدين فارتدت بذلك أنفاس الأحكام ، وتوقفت التربية ثم رجعت قهقري . ومن أوضح ما أفاده التجارب القطعي : أن مجرد النظر والاعتقاد لا يثمر أثره ما لم يثبت في النفس بالتبليغ والتربية الصالحين، والمسلمون في غير برهة يسيرة لم يستفيدوا من الأولياء المتظاهرين بولايتهم القيميين بأمرهم تربية صالحة يجتمع فيها العلم والعمل ، فهذا معوية ، يقول على منبر الكوفة حين غلب على أمر الخلافة ما حاصله : إنني ما كنت أقاتلكم لتصلوا أو تصوموا فذلك إليكم وإنما كنت أقاتلكم لأتأمّر عليكم وقد فعلت ، وهذا غيره من الأمويين والعباسيين فمن دونهم . ولو لا استئذان هذا الدين بنور الله الذي لا يطفأ والله متمّ نوره ولو كره الكافرون لقضى عليه منذ عهد قديم .

﴿ حرية المرأة في المدنية الغربية ﴾

لا شك أن الإسلام له التقدم الباهر في إطلاقها عن قيد الأسارة، وإعطائها الاستقلال في الإرادة والعمل، وأن أمم الغرب فيما صنعوا من أمرها إنما قلّدوا الإسلام - وإن أساؤوا التقليد والمحاذاة - فإن سيرة الإسلام حلقة بارزة مؤثرة أتمّ التأثير في سلسلة السير الاجتماعية وهي متوسطة متخلّطة، ومن المحال أن يتصل ذيل السلسلة بصدرها دونها.

و بالجملة فهؤلاء بنوا على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق في هذه الأزمنة بعد أن اجتهدوا في ذلك سنين مع ما في المرأة من التأخر الكمالي بالنسبة إلى الرجل كما سمعت إجماله.

و الرأي العامّ عندهم تقريباً: أن تأخر المرأة في الكمال والفضيلة مستند إلى سوء التربية التي دامت عليها و مكثت قروناً لعلها تعادل عمر الدنيا مع تساوي طباعها طباع الرجل.

و يتوجّه عليه: أن الاجتماع منذ أقدم عهود تكوّن نه قضى على تأخرها عن الرجل في الجملة، ولو كان الطبايعان متساويين لظهر خلافه ولو في بعض الأحيان ولتغيّرت خلقة أعضائها الرئيسية وغيرها إلى مثل ما في الرجل.

و يؤيد ذلك أن المدنية الغربية مع غاية عنايتها في تقديم المرأة ما قدرت بعد على إيجاد التساوي بينهما، ولم يزل الإحصاءات في جميع ماقدّم الإسلام فيه الرجل على - المرأة كالولاية والقضاء والقتال تقدّم الرجال وتؤخر النساء، وأمّا ما السني أورثته هذه التسوية في هيكل الاجتماع الحاضر فنشرح ما تبسّر لنا منه في محله إن شاء الله تعالى.

﴿ بحث علمي آخر ﴾

عمل النكاح من أصول الأعمال الاجتماعية، والبشر منذ أوّل تكوّن نه و تكثّره حتّى اليوم لم يخل عن هذا العمل الاجتماعي، وقد عرفت أن هذه الأعمال لا بد لها من أصل طبيعيّ ترجع إليه ابتداءً أو بالأخرة.

وقد وضع الإسلام هذا العمل عند تقنينه على أساس خلقه الفحولة والأناث إذ من اليقين أن هذا التجهيز المتقابل الموجود في الرجل والمرأة - وهو تجهيز دقيق يستوعب جميع بدن الذكور والأناث - لم يوضع هبائماً باطلاً، ومن اليقين عند كل من أجاد التأمل أن طبيعة الإنسان الذكور في تجهيزها لا تريد إلا الأناث وكذا العكس، وأن هذا - التجهيز لا غاية له إلا توليد المثل وإبقاء النوع بذلك، فعمل النكاح يبتني على هذه الحقيقة وجميع الأحكام المتعلقة به تدور مدارها، ولذلك وضع التشريع على ذلك أى على البضع، ووضع عليه أحكام العفة والمواقة واختصاص الزوجة بالزوج وأحكام الطلاق والعدّة والأولاد والإرث ونحو ذلك.

وأما القوانين الأخرى الحاضرة فقد وضعت أساس النكاح على تشريك الزوجين مساعيها في الحياة، فالنكاح نوع اشترك في العيش هو أضيّق دائرة من الاجتماع البلدي ونحو ذلك، ولذلك لا ترى القوانين الحاضرة متعرّضة لشيء مما تعرّض له الإسلام من أحكام العفة ونحو ذلك.

وهذا البناء على ما يتفرّع عليه من أنواع المشكلات والمحاذير الاجتماعية على ما سنبين إنشاءً الله العزيز لا ينطبق على أساس الخلقة والفطرة أصلاً، فإن غاية ما نجده في الإنسان من الداعي الطبيعي إلى الاجتماع وتشريك المساعي هو أن بنيته في سعادة حياته تحتاج إلى أمور كثيرة وأعمال شتى لا يمكنه وحده أن يقوم بها جميعاً إلا بالاجتماع والتعاون فالجميع يقوم بالجميع، والأشواق الخاصة المتعلقة كلواحد منها بشغل من الأشغال ونحو من أنحاء الأعمال متفرقة في الأفراد يحصل من مجموعها مجموع الأشغال والأعمال.

وهذا الداعي إذ ما يدعو إلى الاجتماع والتعاون بين الفرد والفرد أيضاً ما كانا، وأما الاجتماع الكائن من رجل وامرأة فلا دعوة من هذا الداعي بالنسبة إليه. فبناء - الأزواج على أساس التعاون الحيوي انحرف عن صراط الاقتضاء الطبيعي للتناسل والتوالد إلى غيره مما لا دعوة من الطبيعة والفطرة بالنسبة إليه.

ولو كان الأمر على هذا، أعني وضع الأزواج على أساس التعاون والاشترك في -

الحيوة كان من اللازم أن لا يختص أمر الازدواج من الأحكام الاجتماعية بشيء أصلاً إلا الأحكام العامة للموضوعة لمطلق الشركة والتعاون، وفي ذلك إبطال فضيلة العفة رأساً وإبطال أحكام الأنساب والموارث كما التزمته الشيوعية، وفي ذلك إبطال جميع الغرائز الفطرية التي جهت بها الذكور والأنث من الإنسان، وسنزيده إيضاحاً في محل يناسبه إنشاء الله. هذا إجمال الكلام في النكاح. وأما الطلاق فهو من مفاخر هذه الشريعة الإسلامية، و قد وضع جوازه على الفطرة إذ لا دليل من الفطرة يدل على المنع عنه، وأما خصوصيات القيود المأخوذة في تشريعه فسيجيء الكلام فيها في سورة الطلاق إنشاء الله العزيز. وقد اضطرت الملل المعظمة اليوم إلى إدخاله في قوانينهم المدنية بعد ما لم يكن.



أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ
مُوتُوا أَنَّهُمْ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (٢٤٣)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت اه ؛
الرؤية هي هنا بمعنى العلم ، عبر بذلك لدعوى ظهوره بحيث يعد فيه العلم رؤية فهو كقوله
تعالى : « ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق » إبراهيم - ١٩ و قوله تعالى :
« ألم تر وكيف خلق الله سبع سموات طباقاً » النوح - ١٥ .

وقد ذكر الزمخشري أن لفظ ألم تر جرى مجرى المثل ، يؤتى به في مقام التعجب
فقولنا : ألم تر كذا وكذا معناه ألا تعجب لكذا وكذا ، وحذر الموت مفعول له . ويمكن أن
يكون مفعولاً مطلقاً ، والتقدير يحذرون الموت حذراً .

قوله تعالى : فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم اه ، الأمر تكويني ولا ينافي كون
موتهم واقعاً عن مجرى طبيعي كما ورد في الروايات : أن ذلك كان بالطاعون . وإنما
عبر بالأمر ، دون أن يقال : فأماهم الله ثم أحياهم ليكون أدل على نفوذ القدرة وغلبة
الأمر ، فإن التعبير بالإنشاء في التكوينية أقوى وأكدم من التعبير بالإخبار كما أن التعبير
بصورة الإخبار الدال على الوقوع في التشريعات أقوى وأكدم من الإنشاء ، ولا يخلو
قوله تعالى : ثم أحياهم عن الدلالة على أن الله أحياهم ليعيشوا فعاشوا بعد حيوتهم ، إذ
لو كان إحيائهم لغيره يعتبر بها غيرهم أولاً تمام حجة أوليان حقيقة لذكر ذلك على ما
هو دأب القرآن في بلاغته كما في قصة أصحاب الكهف . على أن قوله تعالى بعد : إن
الله لذو فضل على الناس اه يشعر بذلك أيضاً .

قوله تعالى : ولكن أكثر الناس لا يشكرون اه ، الإظهار في موضع الإضمار
أعني تكرار لفظ الناس ثانياً لما فيه من الدلالة على انخفاض سطح أفكارهم . على أن

هؤلاء الذين تفضل الله عليهم بالإحياء طائفة خاصة ، وليس المراد كون الأكثر منهم بعينهم غير شاكرين بل الأكثر من جميع الناس . وهذه الآية لا تخلو عن مناسبة ما مع ما بعدها من الآيات المتعرضة لفرض القتال ، لما في الجهاد من إحياء الملّة بعد موتها .

وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ الآية مثل ضربه الله لحال الأمة في تأخيرها و موتها باستخزاء الأجنبيّات بإيهاها ببسط السلطة والسيطرة عليها ، ثمّ حيوتها بنهضتها و دفاعها عن حقوقها الحيويّة واستقلالها في حكومتها على نفسها .

قال ما حاصله : أنّ الآية لو كانت مسوقة لبيان قصّة من قصص بني إسرائيل كما يدلّ عليه أكثر الروايات أو غيرهم كما في بعضها لكان من الواجب الإشارة إلى كونهم من بني إسرائيل ، و إلى النبيّ الذي أحياهم كما هو دأب القرآن في سائر قصصه مع أنّ الآية خالية عن ذلك . على أنّ التوراة أيضاً لم تتعرض لذلك في قصص حزقيل النبيّ على نبيّنا وآله و عليه السلام فليست الروايات إلاّ من الإسرائيليات التي دستها اليهود . مع أنّ الموت و الحيوة الدنيويّتين ليستا إلاّ موتاً واحداً أو حيوةً واحدة كما يدلّ عليه قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى » الدخان - ٥٦ و قوله تعالى : « وأحييتنا اثنتين » المؤمن - ١١ . فلا معنى لحيوتين في الدنيا هذا . فالآية مسوقة سوق المثل ، و المراد بها قوم هجم عليهم أولوا القدرة والقوّة من أعدائهم باستذلالهم و استخزائهم و بسط السلطة فيهم و التحكّم عليهم فلم يدافعوا عن استقلالهم ، و خرجوا من ديارهم وهم ألوّف لهم كثرة و عزيمة حذر الموت ، فقال لهم الله موتوا موت الخزيّ والجهل ، فإنّ الجهل والخمود موت كما أنّ العلم و إباء الضيمّ حيوة . قال تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا استجبوا لله و للرسول إذا دعاكم لما يحييكم » الأنفال - ٢٤ و قال تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام - ١٢٢ .

وبالجملة فهؤلاء يموتون بالخزيّ وتمكّن الأعداء منهم و يبقون أمواتاً ، ثمّ أحياهم الله بإلقاء روح النهضة والدفاع عن الحقّ فيهم ، فقاموا بحقوق أنفسهم واستقلّوا في

أمرهم ، وهؤلاء الذين أحياهم الله وإن كانوا بحسب الأشخاص غير الذين أماتهم الله إلا أن الجميع أمة واحدة ماتت في حين وحييت في حين بعد حين ، وقد عدَّ الله تعالى القوم واحداً مع اختلاف الأشخاص كقوله تعالى في بني إسرائيل : « أنجيناكم من آل فرعون ، الأعراف - ٤٠ وقوله تعالى : « ثم بعثناكم من بعد موتكم » البقرة - ٥٦ . ولولا ما ذكرناه من كون الآية مسوقة للتمثيل لم يستقم ارتباط الآية بما يتلوها من آيات القتال وهو ظاهر ، انتهى ما ذكره ملخصاً .

وهذا الكلام كما ترى مبني أولاً : على إنكار المعجزات وخوارق العادات أو بعضها كإحياء الموتى وقدمر إنباتها . على أن ظهور القرآن في إنبات خرق العادة بإحياء الموتى ونحو ذلك مما لا يمكن إنكاره ولولم يسع لنا إنبات صحته من طريق العقل .

وثانياً : على دعوى أن القرآن يدل على امتناع أكثر من حيوة واحدة في الدنيا كما استدلل بمثل قوله تعالى : « لا يدوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » الدخان - ٥٦ وقوله تعالى : « أحييتنا اثنتين » المؤمن - ١١ .

وفيه : أن جميع الآيات الدالة على إحياء الموتى كما في قصص إبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأصحاب الكهف - بحيث لا تدفع دلالتها - يكفي في رد ما ذكره . على أن الحيوة الدنيا لا تصير بتخلل الموت حيوتين كما يستفاد أحسن الاستفادة من قصة عزير وأصحاب الكهف - حيث لم ينتهوا بموتهم الممتد . والمراد بما أورده من الآيات الدالة على نوع الحيوة .

وثالثاً : على أن الآية لو كانت مسوقة لبيان القصة لتعرضت لتعيين قومهم و تشخيص النبي الذي أحياهم .

وأنت تعلم أن مذاهب البلاغة مختلفة متشعبة ، والكلام كما ربما يجري مجرى الإطناب كذلك يجري الإيجاز ، وللاية نظام في القرآن كقوله تعالى : « قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود إذ هم عليها قعود وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود » البروج - ٥ وقوله تعالى : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » الأعراف - ١٨٠ .

و رابعا : على أن الآية لولم تحمل على التمثيل لم ترتبط بما بعدها من الآيات بحسب المعنى . وأنت تعلم أن نزول القرآن نجوماً يغني عن كل تكلف بارد في ربط الآيات بعضها ببعض إلا ما كان منها ظاهرا لارتباط ، ييسر الاتصال على ماهو شأن الكلام البليغ .

فالحق أن الآية كما هو ظاهرها مسوقة لبيان القصة ، وليت شعري أى بلاغة في أن يلقي الله سبحانه للناس كلاماً لا يرى أكثر الناظرين فيه إلا أنه قصة من قصص الماضين ، وهو في الحقيقة تمثيل مبني على التخيل من غير حقيقة .
مع أن دأب كلامه تعالى على تمييز المثل عن غيره في جميع الأمثال الموضوعة فيه بنحو قوله : « مثلهم كمثل الذي » البقرة - ١٧ وقوله : « إنما مثل الحيوة الدنيا » يونس - ٢٤ وقوله : « مثل الذين حملوا » الجمعة - ٥ ، إلى غير ذلك .

﴿ بحث روائي ﴾

في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام في حديث قال عليه السلام : أحبب الله قوماً خرجوا من أوطانهم هاربين من الطاعون ، لا يحصى عددهم ، فأماهم الله دهرأ طويلاً حتى بليت عظامهم ، وتقطعت أوصالهم ، وصاروا تراباً ، فبعث الله في وقت أحب أن يرى خلقه نبياً يقال له : حزقيل ، فدعاهم فاجتمعت أبدانهم ، ورجعت فيها أرواحهم ، وقاموا كهيئة يوم ماتوا ، لا يفتقدون في أعدادهم رجلاً فعاشوا بعد ذلك دهرأ طويلاً .
أقول : وروى هذا المعنى الكليني والعباسي بنحو أبسط ، وفي آخره : وفيهم نزلت هذه الآية .



وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٤٤) مَنْ ذَا الَّذِي
يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ (٢٤٥) أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَاءِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذِ قَالُوا
لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ
دِيَارِنَا وَابْنَانَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَاوَأُوا إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ (٢٤٦) وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا
أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ
قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧) وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ
التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ
الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٤٨) فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ
بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ
فَأِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ
وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ
يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللَّهِ كُمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ

الصَّابِرِينَ (٢٤٩) وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا
وَبِتَّ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٥٠) فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ
قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (٢٥١)
تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (٢٥٢)

(بيان)

الاتصال اليبين بين الآيات أعني الارتباط الظاهر بين فرض القتال ، والترغيب في
القرض الحسن ، والمعنى المحصل من قصة طالوت وداود وجالوت يعطي أن هذه الآيات
نزلت دفعة واحدة ، والمراد بيان ما للقتال من شئون الحيوة ، والروح الذي به تقدم
الأمّة في حياتهم الدنيوية ، والدنيوية ، وسعادتهم الحقيقية ، يبين سبحانه فيها فرض
الجهاد ، ويدعو إلى الإنفاق والبذل في تجهيز المؤمنين وتهيئة العدو والقوة ، وسمّاه
إقراضاً لله لكونه في سبيله ، مع ما فيه من كمال الاسترسال والإيدان بالقرب ، ثم يقصّ
قصة طالوت وجالوت وداود ليعتبر بها هؤلاء المؤمنون المأمورون بالقتال مع أعداء الدين
ويعلموا أن الحكومة والغلبة للإيمان والتقوى وإن قلّ حاملوهما ، والخزي والغناء
للنفاق والفسق وإن كثر جمعهما ، فإنّ بني إسرائيل - وهم أصحاب القصة - كانوا
أدلاء مخزيين ماداموا على الخمود والكسل والتواني ، فلما قاموا لله وقاتلوا في سبيل
الله واستظهروا بكلمة الحق وإن كان الصادق منهم في قوله القليل منهم ، وتولّى
أكثرهم عند إنجاز القتال أولاً ، وبالاعتراض على طالوت ثانياً ، والشرب من النهر
ثالثاً ، وبقولهم : لا طاقة لنا بجالوت وجنوده رابعاً ، نصرهم الله تعالى على عدوّهم
فهزمهم بإذن الله وقتل داود جالوت واستقرّ الملك فيهم ، وعادت الحيوة إليهم ، ورجع
إليهم سوّددهم وقوتهم ، ولم يكن ذلك كلّه إلا لكلمة أجزاها الإيمان والتقوى على

لسانهم لمّا برزوا لجالوت وجنوده ، وهي قولهم : ربّنا أفرغ علينا صبراً وانصرنا على القوم الكافرين ، فكذلك ينبغي للمؤمنين أن يسيروا بسيرة الصالحين من الماضين ، فهم الأعلون إن كانوا مؤمنين .

قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الآية فرض وإيجاب للجهاد ، وقد قيّده تعالى ههنا وسائر المواضع من كلامه بكونه في سبيل الله لئلا يسبق إلى الوهم ولا يستقرّ في الخيال أن هذه الوظيفة الدينية المهمة لإيجاد السلطة الدينية الجافة ، وتوسعة المملكة الصورية ، كما تخيّله الباحثون اليوم في التقدّم الإسلامي من الاجتماعيين وغيرهم ، بل هو لتوسعة سلطة الدين التي فيها صلاح الناس في دنياهم وآخرتهم .
وفي قوله تعالى : واعلموا أن الله سميعٌ عليمٌ اه تحذيرٌ للمؤمنين في سيرهم هذا السير أن لا يخالفوا بالقول إذا أمر الله ورسوله بشيء ، ولا يضمروا نفاقاً كما كان ذلك من بني إسرائيل حيث تكلموا في أمر طالوت فقالوا : أنسى يكون له الملك علينا إن نخ، وحيث قالوا : لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ، وحيث فشلوا وتولّوا ما كتب عليهم القتال ، وحيث شربوا من النهر بعدما نهاهم طالوت عن شربه .

قوله تعالى : من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً إلى قوله أضعافاً كثيرة، القرض معروف وقد عدّ الله سبحانه ما ينفقونه في سبيله قرضاً لنفسه لما مرّ أنّه للترغيب ، ولأنّه إنفاق في سبيله ، ولأنّه ممّا سيردّ إليهم أضعافاً مضاعفة .

وقد غير سياق الخطاب من الأمر إلى الاستفهام فقيل بعد قوله : وقاتلوا في سبيل الله اه : من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً اه ولم يقل : قاتلوا في سبيل الله وأقرضوا اه لتنشط بذلك ذهن المخاطب بالخروج من حيز الأمر الغير الخالي من كلفة التكليف إلى حيز الدعوة والندب فتستريح بذلك وتتهيج .

قوله تعالى : والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون اه ، القبض الأخذ بالشيء ، إليك ويقابله البسط ، والبسط هو البسط قلب سينه صاداً لمجاورته حرف الإطباق والتفخيم وهو الطاء .

وإيراد صفاته الثلاث أعني : كونه قابضاً وباسطاً ومرجعاً إليه للإشعار

بأن ما أنفقوه بإقراضه تعالى لا يعود باطلاً ولا يستبعد تضعيفه أضعافاً كثيرة فإن الله هو القابض الباسط ، ينقص ما شاء ، ويزيد ما شاء ، وإليه يرجعون فيوفّيهم ما أقرضوه أحسن التوفية .

قوله تعالى : ألم تر إلى الملائكة من بني إسرائيل إلى قوله : في سبيل الله ، الملائكة كما قيل : الجماعة من الناس على رأي واحد ، سميت بالملائكة لكونها تملأ العيون عظمة وأبهة .

وقولهم لنبيهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله على ما يعطيه السياق يدل على أن الملك المسمى بجالوت كان قد تملكهم ، وسار فيهم بما افتقدوا به جميع شئون حياتهم المستقلة من الديار والأولاد بعد ما كان الله أنجاهم من آل فرعون ، يسومونهم سوء العذاب ببعثة موسى وولايته وولاية من بعده من أوصيائه ، وبلغ من اشتداد الأمر عليهم ما انتبه به الخادم من قويمهم الباطنة ، وعاد إلى أنفسهم العصبية الزائلة المضعفة فعند ذلك سأل الملائكة منهم نبيهم أن يبعث لهم ملكاً ليرتفع به اختلاف الكلمة من بينهم وتجمع به قويمهم المتفرقة الساقطة عن التأثير ، ويقاتلوا تحت أمره في سبيل الله .

قوله تعالى : قال : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا ، كان بنو إسرائيل سألوا نبيهم أن يبعث لهم ملكاً يقاتلون معه في سبيل الله وليس ذلك للنبي بل الأمر في ذلك إلى الله سبحانه ، ولذلك أرجع نبيهم الأمر في القتال وبعث الملك إلى الله تعالى ، ولم يصرح باسمه تعظيماً لأن الذي أجابهم به هو السؤال عن مخالفتهم وكانت مرجوة منهم ظاهرة من حالهم بوحيه تعالى فنزّه اسمه تعالى من التصريح به بل إنما أشار إلى أن الأمر منه وإليه تعالى بقوله : إن كتب اه ، والكتابة وهي الفرض إنما تكون من الله تعالى .

وقد كانت المخالفة والتولي عن القتال مرجوآ منهم لكنه أوردته بطريق الاستفهام ليتسم الحجّة عليهم بإنكارهم فيما سيجيبون به من قولهم : ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله .

قوله تعالى : قالوا : ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا ، الإخراج

من البلاد لما كان ملازماً للترفة بينهم وبين أوطانهم المألوفة ، ومنعهم عن التصرف فيها والتمتع بها، كمنى به عن مطلق التصرف والتمتع ، ولذلك نسب الإخراج إلى الأبناء أيضاً كما نسب إلى البلاد .

قوله تعالى : فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلا قليلاً منهم والله عليم بالظالمين اه
تفريع على قول نبيهم : هل عسيتم إن يخ وقولهم : وما لنا أن لا نقاتل اه ، وفي قوله تعالى :
والله عليم بالظالمين اه دلالة على أن قول نبيهم لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال
أن لا تقاتلوا اه إنما كان لوحى من الله سبحانه : أنتم سيتولّون عن القتال .

قوله تعالى : وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث إلى قومه من المال في جوابه ^{عليه السلام}
هذا حيث نسب بعث الملك إلى الله تنبيه بما فات منهم إذ قالوا لنبيهم ابعث لنا ملكاً
نقاتل ولم يقولوا : اسأل الله أن يبعث لنا ملكاً ويكتب لنا القتال .

و بالجملة التصريح باسم طالوت هو الذي أوجب منهم الاعتراض على ملكه ،
وذلك لوجود صفتين فيه كانتا تنافيان عندهم الملك ، وهما ما حكاها الله تعالى من قولهم :
أتى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه اه ، ومن المعلوم أن قولهم هذا لنبيهم .
ولم يستدلوا على كونهم أحق بالملك منه بشيء يدل على أن دليله كان أمراً يتينا لا
يحتاج إلى الذكر ، وليس إلا أن بيت النبوة وبيت الملك في بني إسرائيل وهما بيتان
مفتخران بموهبة النبوة والملك كانتا غير البيت الذي كان منه طالوت ، وبعبارة أخرى
لم يكن طالوت من بيت الملك ولا من بيت النبوة ولذلك اعترضوا على ملكه بأننا
- وهم أهل بيت الملك أو الملك والنبوة معاً - أحق بالملك منه لأن الله جعل الملك
فينا فكيف يقبل الانتقال إلى غيرنا ، وهذا الكلام منهم من فروع قولهم بنفى البداء وعدم
جواز النسخ والتغيير حيث قالوا : يد الله مغلولة غلّت أيديهم ، وقد أجاب عنه نبيهم
بقوله : إن الله اصطفاه عليكم فهذه إحدى الصفتين المنافيتين للملك عندهم ، و الصفة
الثانية ما في قولهم : ولم يؤت سعة من المال وقد كان طالوت فقيراً ، وقد أجاب عنه نبيهم
بقوله : وزاده بسطة في العلم والجسم إنخ .

قوله تعالى : قال : إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم اه ، الاصطفاء

والاستصفاء الاختيار وأصله الصفو ، والبسطة هي السعة والقدرة ، وهذان جوابان عن اعتراضهم .

أما اعتراضهم بكونهم أحقّ بالملك من طالبوت لشرف بيتهم ، فجوابه : أن هذه مزية كان الله سبحانه خصّ بيتهم بها وإذا اصطفى عليهم غيرهم كان أحقّ بالملك منهم ، وكان الشرف والتقدّم لبيته على بيوتهم ولشخصه على أشخاصهم ، فإنّما الفضل يتبع تفضيله تعالى .

وأما اعتراضهم بأنه لم يؤت سعة من المال فجوابه : أن الملك وهو استقرار السلطة على مجتمع من الناس حيث كان الغرض الوحيد منه أن يتلائم الإيرادات المتفرقة من الناس وتجتمع تحت إرادة واحدة وتتحد الأزيمة باتصالها بزمام واحد فيسير بذلك كلّ فرد من أفراد المجتمع طريق كماله اللائق به فلا يزاحم بذلك فرد فرداً ، ولا يتقدّم فرد من غير حقّ ، ولا يتأخّر فرد من غير حقّ . وبالجملة الغرض من الملك أن يدبّر صاحبه المجتمع تدبيراً يوصل كلّ فرد من أفرادها إلى كماله اللائق به ، ويدفع كلّ ما يمانع ذلك . والتذييل يلزم وجوده في نيل هذا المطلوب أمران : أحدهما : العلم بجميع مصالح حيوة الناس ومفاسدها . وثانيهما : القدرة الجسميّة على إجراء ما يراه من مصالح المملكة . وهما اللذان يشير إليهما قوله تعالى : وزاده بسطة في العلم والجسم . وأما سعة المال فعدّه من مقومات الملك من الجهل .

ثمّ جمع الجميع تحت حجة واحدة ذكرها بقوله تعالى : والله يؤتي ملكه من يشاء اه ، وهو أن الملك لله وحده ليس لأحد فيه نصيب إلا ما آتاه الله سبحانه منه وهو مع ذلك لله كما يفيد الإضافة في قوله تعالى : يؤتي ملكه اه ، وإذا كان كذلك فله تعالى التصرف في ملكه كيف شاء وأراد ، ليس لأحد أن يقول : لماذا أو بماذا (أى أن يسأل عن علّة التصرف لأنّ الله تعالى هو السبب المطلق ، ولا عن متمم العليّة وأداة الفعل لأنّ الله تعالى تامّ لا يحتاج إلى متمم) فلا ينبغي السؤال عن نقل الملك من بيت إلى بيت ، أو تقليده أحداً ليس له أسبابه الظاهرة من الجمع والمال .

والإيتاء والإفاضة الإلهيّة وإن كانت كيف شاء ولمن شاء غير أنّها مع ذلك لاتقع

جزافاً خالية عن الحكم والمصالح ، فإنَّ المقصود من قولنا: إنَّه تعالى يفعل ما يشاء ، ويؤتي الملك من يشاء ونظائر ذلك ليس أنَّ الله سبحانه لا يراعي في فعله جانب المصلحة ، أو أنَّه يفعل فعلاً فإنَّ اتَّفَق أن صادف المصلحة فقد صادف وإن لم يصادف فقد صار جزافاً ولا محذور لأنَّ الملك له فله أن يفعل ما يشاء هذا . فإنَّ هذا تماماً يبطله الظواهر الدينية والبراهين العقلية .

بل المقصود بذلك : أنَّ الله سبحانه حيث ينتهي إليه كلُّ خلقٍ وأمر فالمصالح وجهات الخير مثل سائر الأشياء مخلوقة له تعالى ، وإذا كان كذلك لم يكن الله سبحانه في فعله مقهوراً لمصلحة من المصالح محكوماً بحكمها ، كما أننا في أفعالنا كذلك ، فإذا فعل سبحانه فعلاً أو خلق خلقاً ولا يفعل إلا الجميل ، ولا يخلق إلا الحسن كان فعله ذا مصلحة مرعياً فيه صلاح العباد غير أنَّه تعالى غير محكوم ولا مقهور للمصلحة .

ومن هنا صحَّ اجتماع هذا التعليل مع ما تقدّمه ، أعني اجتماع قوله تعالى : والله يؤتي ملكه من يشاء مع قوله تعالى : إنَّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم اه فإنَّ الحجّة الأولى مشتملة على التعليل بالمصالح والأسباب والحجّة الثانية على إطلاق الملك الذي يفعل ما يشاء . ولولا أن إطلاق الملك وكونه تعالى يفعل ما يشاء لا ينافي كون أفعاله مقارنة للمصالح والحكم لم يصحَّ الجمع بين الكلامين فضلاً عن تأييد أحدهما أو تميمه بالآخر .

وقد أوضح هذا المعنى أحسن الإيضاح تذييل الآية بقوله تعالى : والله واسعٌ عليمٌ اه فإنَّ الواسع يدلُّ على عدم ممنوعيته تعالى عن فعل وإتياء أصلاً والعليم يدلُّ على أنَّ فعله تعالى يقع عن علم ثابت غير مخطئٍ فهو سبحانه يفعل كل ما يشاء ولا يفعل إلا فعلاً ذا مصلحة .

والوسعة والسعة في الأصل حال في الجسم به يقبل أشياء أخر من حيث التمكن كسعة الأناء لما يصبُّ فيه ، والصندوق لما يوضع فيه ، والدار لمن يحلُّ فيها ثم استعير للمعنى ولكن لا كلُّ غنى ومن كلِّ جهة ، بل من جهة إمكان البذل معه كأن المال يسع بذل ما أريد بذله ، وبهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، فهو سبحانه واسعٌ أي غنيٌّ لا يعجزه

بذل ما أراد بذله بل يقدر على ذلك .

قوله تعالى : وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم اه؛ التابوت هو الصندوق، وهو على ما قيل فعلوت من التوب بمعنى الرجوع لأن الإنسان يرجع إلى الصندوق رجوعاً بعد رجوع .

﴿ كلام في معنى السكينه ﴾

والسكينه من السكون خلاف الحركة وتعمل في سكون القلب وهو استقرار الإنسان وعدم اضطراب باطنه في تصميم إرادته على ما هو حال الإنسان الحكيم (من الحكمة باصطلاح فن الأخلاق) صاحب العزيمة في أفعاله . والله سبحانه جعلها من خواص الإيمان في مرتبة كماله ، وعدّها من مواهبه السامية .

بيان ذلك : أنّ الإنسان بغريزته الفطريّة يصدر أفعاله عن التعقل ، وهو تنظيم مقدّمات عقليّة شتملة على مصالح الأفعال ، وتأثيرها في سعادته في حيوته والخير المطلوب في اجتماعه ، ثمّ استنتاج ما ينبغي أن يفعله وما ينبغي أن يتركه .

وهذا العمل الفكريّ إذا جرى الإنسان على أسلوب فطرته ولم يقصد إلا ما ينفعه نفعاً حقيقياً في سعادته يجري على قرار من النفس وسكون من الفكر من غير اضطراب وتزلزل ، وأمّا إذا أخذ الإنسان في حيوته إلى الأرض واتبع الهوى اختلط عليه الأمر ، وداخل الخيال بتزييناته وتنميطاته في أفكاره وعزائمه فأورث ذلك انحرافه عن سنن الصواب تارة ، وتردّده واضطرابه في عزمه وتصميم إرادته وإقدامه على شذاهد الأمور وهزاهزها أخرى .

والمؤمن بإيمانه بالله تعالى مستند إلى سناد لا يتحرك وركن لا ينهدم ، بانياً أمورهم على معارف حقّة لا تقبل الشكّ والريب ، مقدّماً في أعماله عن تكليف إلهي لا يرتاب فيها ، ليس إليه من الأمر شيء حتّى يخاف فوته ، أو يحزن لفقدته ، أو يضطرب في تشخيص خيره عن شرّه .

وأمّا غير المؤمن فلا وليّ له يتولّى أمره ، بل خيره وشرّه يرجعان إليه نفسه فهو

واقف في ظلمات هذه الأفكار التي تهجم عليه من كل جانب من طريق الهوى والخيال والإحساسات المشؤومة . قال تعالى « والله وليّ المؤمنين » آل عمران - ٦٨ وقال تعالى : « ذلك بأنّ الله مولىّ الذين آمنوا وأنّ الكافرين لا مولى لهم » نحل - ١١ وقال تعالى : « الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » البقرة - ٢٥٧ وقال تعالى : « إنّنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون » الأعراف - ٢٦ وقال تعالى : « ذلكم الشيطان يخوف أولياءه » آل عمران - ١٧٥ وقال تعالى : « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة » البقرة - ٢٦٨ وقال تعالى : « ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنّيهم وما يعدهم الشيطان إلاّ غروراً - إلى أن قال - وعد الله حقاً ومن صدق من الله قيلاً » النساء - ١٢١ وقال تعالى : « ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » يونس - ٦٢، والآيات كما ترى تضع كلّ خوف وحزن واضطراب وغرور في جانب الكفر ، وما يقابلها من الصفات في جانب الإيمان .

وقد بيّن الأمر أوضح من ذلك بقوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام - ١٢٢ . فدلّ على أنّ خبط الكافر في مشيه لكونه واقعاً في الظلمات لا يبصر شيئاً ، لكن المؤمن له نور إلهي يبصر به طريقه ، ويدرك به خيره وشره ، وذلك لأنّ الله أفاض عليه حياة جديدة على حيوته التي يشاركه فيها الكافر ، وتلك الحياة هي المستتعبة لهذا النور الذي يستنير به ، و في معناه قوله تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به ويغفر لكم » الحديد - ٢٨ .

ثمّ قال تعالى : « ولا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه » المجادلة - ٢٢ . فأفاد أنّ هذه الحياة إنّما هي بروح منه ، وتلازم لزوم الإيمان واستقراره في القلب فهو لاء المؤمنون مؤيدون بروح من

الله تستتبع استقرار الإيمان في قلوبهم ، والحيوة الجديدة في قلوبهم ، والنور المضي قد أمهم .

وهذه الآية كما ترى قريبة الانطباق على قوله تعالى : « هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم والله جنود السموات والأرض وكان الله عليهم حكيماً » الفتح - ٤ فالسكينة في هذه الآية تنطبق على الروح في الآية السابقة وازدياد الإيمان على الإيمان في هذه على كتابة الإيمان في تلك ، ويؤيد هذا التطبيق قوله تعالى في ذيل الآية : « والله جنود السموات والأرض اه فإن القرآن يطلق الجند على مثل الملائكة والروح .

ويقرب من هذه الآية سياقاً قوله تعالى : « فأنزل الله سكنته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها » الفتح- ٢٦ وكذا قوله تعالى : « فأنزل الله سكنته عليه وأيده بجنود لم ترها » التوبة- ٤١ .

وقد ظهر مما مر أنه يمكن أن يستفاد من كلامه تعالى أن السكينة روح إلهي أو تستلزم روحاً إلهياً من أمر الله تعالى يوجب سكينة القلب واستقرار النفس وربط الجأش . ومن المعلوم أن ذلك لا يوجب خروج الكلام عن معناه الظاهر واستعمال السكينة التي هي بمعنى سكون القلب وعدم اضطرابه في الروح الإلهي . وبهذا المعنى ينبغي أن يوجه ما سيأتي من الروايات .

قوله تعالى : « وبقيّة مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إنخ ، آل الرجل خاصته من أهله ويدخل فيهم نفسه إذا أطلق ، فآل موسى وآل هرون هم موسى وهرون وخاصتهم من أهلها ، وقوله : تحمله الملائكة اه حال عن التابوت . وفي قوله تعالى : إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين اه كسياق صدر الآية دلالة على أنهم سألوا نبيهم آية على صدق ما أخبر به : إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً .

قوله تعالى : « فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر إلى قوله منهم . الفصل هي هنا مفارقة المكان كما في قوله تعالى : « فلما فصلت العير » يونس- ٩٤ ، وربما استعمل بمعنى القطع وهو إيجاد المفارقة بين الشيئين كما قال تعالى : « وهو خير

الفاصلين ، الأنعام ٥٧ . فالكلمة مما يتعدى ولا يتعدى .

والجند المجتمع الغليظ من كل شيء ، وسمي العسكر جنداً لتراكم الأشخاص فيه وغلظتهم ، وفي جمع الجند في الكلام دلالة على أنهم كانوا من الكثرة على حدّ يعنى به وخاصة مع ما فيه المؤمنين من القلّة بعد جواز النهر وتفرّق الناس ، ونظير هذه النكتة موجود في قوله تعالى : فلما فصل طالوت بالجنود .

وفي مجموع الكلام إشارة إلى حق الأمر في شأن بني إسرائيل وإيفائهم بميثاق الله ، فإنهم سألوا بعث الملك جميعاً وشدوا الميثاق ، وقد كانوا من الكثرة بحيث لمّا تولّوا إلا قليلاً منهم عن القتال كان ذلك القليل الباقي جنوداً ، وهذه الجنود أيضاً لم تغن عنهم شيئاً بل تخلفوا بشرب النهر ولم يبق إلا القليل من القليل مع شائبة فشل ونفاق بينهم من جهة المغترفين ، ومع ذلك كان النصر للذين آمنوا وصبروا مع ما كان عليه جنود طالوت من الكثرة .

و الابتلاء الامتحان ، والنهر مجرى الماء الفائض ، والاعتراف والغرف رفع الشيء ، وتناوله . يقال : غرف الماء غرفة واغترفه غرفة إذا رفعه ليتناوله ويشربه .

وفي استثناء قوله تعالى : إلا من اغترف غرفة بيده عن مطلق الشرب دلالة على أنه كان المنهي عنه هو الشرب على حالة خاصة ، وقد كان الظاهر أن يقال : فمن شرب منه فليس مني إلا من اغترف غرفة بيده غير أن وضع قوله تعالى : ومن لم يطعم فإنه مني اه في الكلام مع تبديل الشرب بالطعم ومعناه الذوق أوجب تحوّلًا في الكلام من جهة المعنى إذ لولم تضاف الجملة الثانية كان مفاد الكلام أن جميع الجنود كانوا من طالوت ، والشرب يوجب انقطاع جمع منه والاعتراف يوجب الانقطاع من المنقطع أي الاتصال ، وأمّا لو اضيفت الجملة الثانية ، أعني قوله تعالى : ومن لم يطعمه فإنه مني إلى الجملة الأولى كان مفاد الكلام أن الأمر غير مستقرّ بحسب الحقيقة بعد إلا بحسب الظاهر فالجنود في الظاهر مع طالوت لكن لم يتحقّق بعد أن الذين هم مع طالوت من هم . ثمّ النهر الذي سيبتليهم الله به سيحقّق كلا الفريقين ويشخصهما فيعين به من ليس منه وهو من شرب من النهر ، ويتعيّن به من هو منه وهو من لم يطعمه ، وإذا

كان هذا هو المفاد من الكلام لم يفد قوله في الاستثناء إلا من اغترف غرفة بيده كون المعتبرين من طالوت لأن ذلك إنما كان مفاداً لو كان المذكور هناك الجملة الأولى فقط . وأما مع وجود الجملتين فيتعيّن الطائفتان : أعني الذين ليسوا منه وهم الشاربون والذين هم منه وهم الغير الطاعمين . ومن المعلوم أن الإخراج من الطائفة الأولى إنما يوجب الخروج منها بالدخول في الثانية ، ولازم ذلك أن الكلام يوجب وجود ثلاث طوائف : الذين ليسوا منه ، والذين هم منه ، والمغترفون ، وعلى هذا فالباقون معه بعد الجواز طائفتان : الذين هم منه ، والذين ليسوا من الخارجين ، فجاز أن يختلف حالهم في الصبر والجزع والاعتماد بالله والقلق والاضطراب .

قوله تعالى : فلمّا جاوزه هو والذين آمنوا معه إلى آخر الآية ، الفئة القطعة من الناس . والتدبير في الآيات يعطي أن يكون القائلون : لاطاقة لنا اه هم المغترفون ، والمجيبون لهم هم الذين لم يطعموه أصلاً ، والظن بقاء الله إمّا بمعنى اليقين به وإمّا كناية عن الخشوع .

ولم يقولوا : يمكن أن تغلب الفئة القليلة الفئة الكثيرة بإذن الله ، بل قالوا : كم من فئة إلخ أخذاً بالواقع في الاحتجاج بإراءة المصداق ليكون أقنع للخصم .
قوله تعالى : ولما برزوا الجالوت وجنوده إلخ ، البروز هو الظهور ، ومنه البرازو هو الظهور للحرب . و الإفراغ صب نحو المادة السيالة في القالب ، والمراد إفاضة الله سبحانه الصبر عليهم على قدر ظرفيتهم فهو استعارة بالكناية لطيفة ، وكذا تبييت الأقدام كناية عن الثبات وعدم الفرار .

قوله تعالى : فهزمهم بإذن الله إلخ ، الهزم الدفع .

قوله تعالى : ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض إلى آخر الآية . من المعلوم أن المراد بفساد الأرض فساد من على الأرض أي فساد الاجتماع الإنساني ولو استتبع فساد الاجتماع فساداً في أديم الأرض فإنما هو داخل في الغرض بالتبع لا بالذات ، وهذه حقيقة من الحقائق العلميّة ينبّه بها القرآن .

بيان ذلك : أن سعادة هذا النوع لا تتم إلا بالاجتماع والتعاون . ومن المعلوم أن

هذا الأمر لا يتم إلا مع حصول وحدة ما في هيكل الاجتماع بها تتحد أعضاء الاجتماع وأجزائه بعضها مع بعض بحيث يعود الجميع كالفرد الواحد يفعل وينفعل عن نفس واحدة وبدن واحد، والوحدة الاجتماعية و مركبها الذي هو اجتماع أفراد النوع حالهما شبيه حال الوحدة الاجتماعية التي في الكون ومركبها الذي هو اجتماع أجزاء هذا العالم المشهود، ومن المعلوم أن وحدة هذا النظام أعني نظام التكوين إنما هي نتيجة التأثير والتأثر الموجودين بين أجزاء العالم فلولا المغالبة بين الأسباب التكوينية وغلبة بعضها على بعض واندفاع بعضها الآخر عنه ومغلوبتها له لم يرتبط أجزاء النظام بعضها ببعض بل بقي كل على فعليته التي هي له، وعند ذلك بطل الحركات فبطل عالم الوجود.

كذلك نظام الاجتماع الإنساني لولم يقم على أساس التأثير والتأثر، والدفع والغلبة لم يرتبط أجزاء النظام بعضها ببعض، ولم يتحقق حينئذ نظام وبطلت سعادة النوع، فإننا لو فرضنا ارتفاع الدفع بهذا المعنى، وهو الغلبة وتحميل الإرادة من اليمين كان كل فرد من أفراد الاجتماع فعل فعلاً ينافي منافع الآخر (سواء منافع المشروعة أو غيرها) لم يكن للآخر إرجاعه إلى ما يوافق منفعته ويلامها وهكذا، وبذلك تنقطع الوحدة من بين الأجزاء وبطل الاجتماع. وهذا البحث هو الذي بحثنا عنه فيما مر: أن الأصل الأول الفطري للإنسان المكون للاجتماع هو الاستخدام. وأما التعاون والمدنية فمتفرع عليه وأصل ثانوي، وقد مر تفصيل الكلام في تفسير قوله تعالى: «كان الناس أمة واحدة» البقرة - ٢١٣.

وفي الحقيقة معني الدفع والغلبة معني عام سار في جميع شؤون الاجتماع الإنساني، وحقيقته حمل الغير بأي وجه أمكن على ما يريد الإنسان، ودفعه عما يزاوجه ويمانعه عليه. وهذا معني عام موجود في الحرب والسلام معاً، وفي الشدة والرخاء، والراحة والعناء جميعاً، وبين جميع الأفراد في جميع شعوب الاجتماع، نعم إنما يتنبه الإنسان به عند ظهور المخالفة ومزاوجة بعض الأفراد بعضهم في حقوق الحيوة أو في الشهوات والميول ونحوها، فيشرع الإنسان في دفع الإنسان المزارح الممانع عن حقه أو عن مشتهاه. ومعلوم أن هذا على مراتب ضعيفة وشديدة، والقتال والحرب إحدى مراتبه.

وأنت تعلم أن هذه الحقيقة أعني كون الدفع والغلبة من الأصول الفطرية عند الإنسان أصل فطري أعم من أن يكون هذا الدفع دفعاً بالعدل عن حق مشروع أو بغير ذلك، إذ لو لم يكن في فطرة الإنسان أصل مسلم على هذه الوتيرة لم يتحقق منه، لا دفاع مشروع على الحق ولا غيره، فإن أعمال الإنسان تستند إلى فطرته كما مر بيانه سابقاً فلولا اشتراك الفطرة بين المؤمن والكافر لم يمكن أن يختص المؤمن بفطرة يبني عليها أعماله.

وهذا الأصل الفطري ينتفع به الإنسان في إيجاد أصل الاجتماع على مامر من الميكان، ثم ينتفع به في تحميل إرادته على غيره وتمالك ما بيده تغلباً وبعياً، و ينتفع به في دفعه واسترداد ما تملكه تغلباً وبعياً، و ينتفع به في إحياء الحق بعد موته جهلاً بين الناس وتحميل سعادتهم عليهم. فهو أصل فطري ينتفع به الإنسان أكثر مما يستنصر به.

وهذا الذي ذكرناه «لعله» هو المراد بقوله تعالى: ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض اه، ويؤيد ذلك تذييله بقوله تعالى: «ولكن الله ذو فضل على العالمين اه».

وقد ذكر بعض المفسرين أن المراد بالدفع في الآية دفع الله الكافرين بالمؤمنين كما أن المورد أيضاً كذلك، وربما أيده أيضاً قوله تعالى: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله» الحج - ٤٠ وفيه: أنه في نفسه معنى صحيح لكن ظاهر الآية أن المراد بصلاح الأرض مطلق الصلاح الدائم المبقي للاجتماع دون الصلاح الخاص الموجود في أحيان يسيرة كقصّة طالوت وقصص أخرى يسيرة معدودة.

وربما ذكر آخرون: أن المراد بها دفع الله العذاب والهلاك عن الفاجر بسبب البر، وقد وردت فيه من طرق العامة والخاصة روايات كما في المجمع والدر المنثور عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله يصلح صلاح الرجل المسلم ولده وولد ولده وأهل دويرته ودويرات حوله، ولا يزالون في حفظ الله مادام فيهم، وفي الكافي

وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام، قال: إن الله ليدفع بمن يصلي من شيعتنا عمن لا يصلي من شيعتنا ولو اجتمعوا على ترك الصلوة لهلكوا، وإن الله ليدفع بمن يزكي من شيعتنا عمن لا يزكي ولو اجتمعوا على ترك الزكوة لهلكوا، وإن الله ليدفع بمن يحج من شيعتنا عمن لا يحج ولو اجتمعوا على ترك الحج لهلكوا الحديث، ومثاهما غيرهما. وفيه: أن عدم انطباق الآيتين على معنى الحديثين مما لا يخفى إلا أن تنطبق عليهما من جهة أن موردهما أيضاً من مصاديق دفع الناس.

وربما ذكر بعضهم: أن المراد دفع الله الظالمين بالظالمين، وهو كما ترى. قوله تعالى: تلك آيات الله إلخ كالخاتمة يختم بها الكلام والقصة غير أن آخر الآية: وإنك لمن المرسلين اه لا يخلو عن ارتباط بالآية التالية.

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور: أخرج عبدالرزاق وابن جرير عن زيد بن أسلم، قال: لما نزلت من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً الآية جاء أبو الدحداح إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا نبي الله ألا أرى ربنا يستقرضنا مما أعطانا لأنفسنا وإن لي أرضين إحداهما بالعالية والأخرى بالسافلة، وإنني قد جعلت خيرهما صدقة، وكان النبي صلى الله عليه وآله يقول: كم من عذق مدلل لأبي الدحداح في الجنة؟ أقول: والرواية مروية بطرق كثيرة.

وفي المعاني عن الصادق عليه السلام: لما نزلت هذه الآية: من جاء بالحسنة فله خير منها قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم زدني فأنزل الله: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم زدني فأنزل الله: من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة، فعلم رسول الله أن الكثير من الله لا يحصى وليس له منتهى.

أقول: وروى الطبرسي في المجمع والعياشي في تفسيره نظيره وروي قريب منه من طرق أهل السنة أيضاً. قوله عليه السلام: فعلم رسول الله اه يؤمى إليه آخر الآية: والله يقبض ويبسط اه إذ لا حدّ بعد عطائه تعالى، وقد قال: «وما كان عطاء ربك محظوراً» الإسراء - ٢٠.

وفي تفسير العياشي عن أبي الحسن عليه السلام في الآية ، قال : هي صلة الإمام .
 أقول : وروى مثله في الكافي عن الصادق عليه السلام وهو من باب عدّ المصدق .
 وفي المجمع في قوله تعالى : إذ قالوا : لنبيّ لهم الآية هو أشموئيل ، وهو بالعريّة
 إسماعيل .
 أقول : وهو مروى من أهل السنّة أيضاً : وشموئيل هو الذي يوجد في العهدين
 بلفظ صموئيل .

وفي تفسير القمي عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن هرون بن
 خارجة عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام : أن بني إسرائيل بعد موت موسى عملوا بالمعاصي ،
 وغير وادين الله، وعتوا عن أمر ربهم ، وكان فيهم نبيّ يأمرهم وينهيهم فلم يطيعوه. وروى أنه
 أرميا النبيّ على نبيسناو آله وعليه السلام فسلب الله عليهم جالوت وهو من القبط ، فأذلتهم وقتل
 رجالهم وأخرجهم من ديارهم وأموالهم ، واستعبد نساءهم ، ففرعوا إلى نبيسهم ، وقالوا : سل الله
 أن يبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله وكانت النبوة في بني إسرائيل في بيت ، والملك
 والسلطان في بيت آخر ، ولم يجمع الله النبوة والملك في بيت واحد ، فمن أجل ذلك
 قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله ، فقال لهم نبيسهم : هل عسيتم إن كتب
 عليكم القتال أن لا تقاتلوا؟ فقالوا : وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من
 ديارنا وأبنائنا ، فكان كما قال الله : فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلا قليلاً منهم والله
 عليهم بالظالمين فقال لهم نبيسهم : إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً ، فغضبوا من ذلك
 وقالوا : أنسى يكون له الملك علينا؟ ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال
 وكانت النبوة في بيت لاري ، والملك في بيت يوسف ، وكان طالوت من ولد ابنيامين
 أخي يوسف لأمه وأبيه ، ولم يكن من بيت النبوة ولا من بيت المملكة ، فقال لهم
 نبيسهم : إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء
 والله واسع عليم ، وكان أعظمهم جسماً وكان قوياً وكان أعلمهم ، إلا أنه كان فقيراً فعبأوه
 بالفقر ، فقالوا لم يؤت سعة من المال ، فقال لهم نبيسهم : إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه
 سكينه من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ، وكان التابوت

الذي أنزل الله على موسى فوضعه فيه أمه وألقته في اليم فكان في بني إسرائيل يتبركون به ، فلما حضر موسى الوفاة وضع فيه الألواح ودرعه وما كان عنده من آيات النبوة ، وأودعه عند يوشع وصيه ، ولم يزل التابوت بينهم حتى استخفوا به ، وكان الصبيان يلعبون به في الطرقات ، فلم يزل بنوا إسرائيل في عز وشرف مادام التابوت عندهم ، فلما عملوا بالمعاصي واستخفوا بالتابوت رفعه الله عنهم ، فلما سألوا النبي بعث الله عليهم طالوت ملكاً فقاتل معهم فرد الله عليهم التابوت كما قال : إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكيناً من ربكم وبقيته مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ، قال : البقية ذرية الأنبياء .

أقول : قوله : وروي أنه أرميا النبي أمرواية معترضة في رواية . قوله عليه السلام : فكان كما قال الله الخ أي تؤلى الكيرون ولم يبق على تسليم حكم القتال إلا قليل منهم ، وفي بعض الأخبار أن هذا القليل كانوا ستمين ألفاً ، روى ذلك القمي في تفسيره عن أبيه عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام ، ورواه العياشي عن الباقر عليه السلام . وقوله : وكانت النبوة في بيت لاوي ، والملك في بيت يوسف اه ، وقد قيل : إن الملك كان في بيت يهوذا وقد اعترض عليه أن لم يكن بينهم ملك قبل طالوت وداود وسليمان حتى يكون في بيت يهوذا ، وهذا يؤيد ما ورد في أحاديث أئمة أهل البيت أن الملك في بيت يوسف فإن كون يوسف ملكاً مما لا ينكر .

وقوله : قال : والبقية ذرية الأنبياء اه وهم من الراوي ، وإنما فسّر عليه السلام بقوله : ذرية الأنبياء قوله : آل موسى وآل عمران اه ، ويؤيد ما ذكرناه ما في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام : أنه سئل عن قول الله : وبقيته مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة فقال : ذرية الأنبياء .

وفي الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن محمد بن خالد ، والحسين بن سعيد عن النصر بن سويد عن يحيى الحلبي عن هرون بن خارجة عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث : وقال الله : إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني فشربوا منه إلا ثلثمائة وثلثة عشر رجلاً ، منهم من اغترف ، ومنهم من لم يشرب .

فلمّا برزوا لجالوت قال الذين اغترفوا : لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ، وقال الذين لم يغترفوا : كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين .
أقول : وأمّا كون الباقيين مع طالوت ثلثمائة وثلاثة عشر رجلاً بعدد أهل بدر فقد كثر فيه الروايات من طرق الخاصة والعامّة ، وأمّا كون القائمين : لا طاقة لنا بهم المغتربين ، وكون القائمين كم من فئة إلخ هم الذين لم يشربوا أصلاً فيمكن استفادته من نحو الاستثناء في الآية على ما بيناه في بيان معنى الاستثناء .

وفي الكافي بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن يحيى الحلبي عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : إن آية ملكه إلى قوله تحمله الملائكة قال : كانت تحمله في صورة البقرة .

واعلم أن الوجه في ذكر سند هذا الحديث مع أنه ليس من دأب الكتاب ذلك لأن إسقاط الأسانيد فيه إنما هو لمكان موافقة القرآن و معه لا حاجة إلى ذكر سند الحديث ، أمّا فيما لا يطرد فيه الموافقة ولا يتأتى التطبيق فلا بدّ من ذكر الإسناد ، ونحن مع ذلك نختار للإيراد روايات صحيحة الإسناد أو مؤيدة بالقرائن .

وفي تفسير العياشي عن محمد الحلبي عن الصادق عليه السلام ، قال : كان داود وإخوة له أربعة ، ومعهم أبوهم شيخ كبير ، وتخلّف داود في غنم لأبيه ، ففصل طالوت بالجنود فدعاه أبو داود وهو أصغرهم ، فقال : يا بني اذهب إلى إخوتك بهذا الذي صنعناه لهم يتقوّوا به على عدوّهم وكان رجلاً قصيراً أرزق قليل الشعر طاهر القلب ، فخرج وقد تقارب القوم بعضهم من بعض فذكر عن أبي بصير ، قال سمعته يقول : فمرّ داود على حجر فقال الحجر : يا داود خذني واقتل بي جالوت فإنّي إنمّا خلقت لقتله ، فأخذ فوضعه في مخالته التي تكون فيها حجارته التي يرمي بها عن غنمه بمقدافه ، فلمّا دخل العسكر سمعهم يتعظّمون أمر جالوت ، فقال لهم داود ما تعظّمون من أمره فوالله لئن عاينته لأقتلنّه فحدّثوا بخبره حتّى أدخل على طالوت ، فقال يا فتى وما عندك من القوّة ؟ وما جرّبت من نفسك ؟ قال : كان الأسد يعدو على الشاة من غنمي فأدركه فأخذ برأسه فأفكّ لحية منها فأخذها من فيه قال : فقال : ادع لي بدرع سابغة فأتي بدرع فقدفها في عنقه فتملأ منها حتّى راع

طالوت ومن حضره من بني إسرائيل ، فقال طالوت : والله لعسى الله أن يقتله به ، قال : فلمّا أن أصبحوا ورجعوا إلى طالوت والتقى الناس قال داود : أروني جالوت فلمّا رآه أخذ الحجر فجعله في مقذافه فرماه فصكّ به بين عينيه فدمغه ونكس عن دابّته ، وقال الناس : قتل داود جالوت ، وملكه الناس حتّى لم يكن يسمع لطلوت ذكر ، واجتمعت بنو إسرائيل على داود ، وأنزل الله عليه الزبور ، وعلمه صنعة الحديد فليّسه له ، وأمر الجبال والطيور بسبحن معه ، قال : ولم يعط أحد مثل صوته ، فأقام داود في بني إسرائيل مستخفياً ، وأعطى قوّة في عبادته .

أقول : المقذاف المقلاع الذي يكون للرعاة يرمون به الأحجار ، وقد اتفقت السنة الأخبار من طرق الفريقين أنّ داود قتل جالوت بالحجر .
في المجمع ، قال : إن السكينة التي كانت فيه ريح هفانة من الجنة لها وجه كوجه الإنسان عن عليّ عليه السلام .

أقول : وروى هذا المعنى في الدر المنثور عن سفيان بن عيينة وابن جرير من طريق سلمة بن كهيل عن عليّ عليه السلام وكذا عن عبد الرزاق وأبي عبيد وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم ، وصحّحه وابن عساكر والبيهقي في الدلائل من طريق أبي الأحوص عن عليّ عليه السلام مثله .

وفي تفسير القميّ عن أبيه عن عليّ بن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام : السكينة ريح من الجنة لها وجه كوجه الإنسان .

أقول : وروى هذا المعنى أيضاً الصدوق في المعاني والعياشي في تفسيره عن الرضا عليه السلام ، وهذه الأخبار الواردة في معنى السكينة وإن كانت آحاداً إلا أنّها قابلة للتوجيه والتقريب إلى معنى الآية ، فإن المراد بها على تقدير صحّتها : أنّ السكينة مرتبة من مراتب النفس في الكمال توجب سكون النفس وطمأنيتها إلى أمر الله ، وأمثال هذه التعبيرات المشتملة على التمثيل كثيرة في كلام الأئمّة ، فينطبق حينئذ على روح الإيمان ، وقد عرفت في البيان السابق أنّ السكينة منطبقة على روح الإيمان ، وسيجيء شطر من الكلام على روح الإيمان في قوله تعالى : «ونفخت فيه من روحي» الحجر -

٢٩ ، وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل ما في المعاني عن أبي الحسن عليه السلام في السكينة ، قال عليه السلام : روح الله يتكلم ، كانوا إذا اختلفوا في شيء كلمهم وأخبرهم ، الحديث فإِنَّمَا هو روح الإيمان يهدي المؤمن إلى الحق المختلف فيه .

(بحث علمي و اجتماعي)

ذكر علماء الطبيعة أن التجارب العلمي ينتج أن هذه الموجودات الطبيعية المجبولة على حفظ وجودها وبقائها ، والفعالة بقواها المقتضية لما يناسبها من الأفعال ينزع بعضها البعض في البقاء ، وحيث كانت هذه المنازعة من جهة بسط التأثير في الغير والتأثر المتقابل من الغير وبالعكس كانت الغلبة للأقوى منهما والأكمل وجوداً ، ويستنتج من ذلك أن الطبيعة لا تزال تنتخب من بين الأفراد من نوع أو نوعين أكملها وأمثلها فيتوحد للبقاء ، ويفنى سائر الأفراد وينقرض تدريجاً ، فهناك قاعدتان طبيعيتان : إحداهما : تنازع البقاء ، والثانية : الانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل .

وحيث كان الاجتماع متسكناً في وجوده على الطبيعة جرى فيه أيضاً نظير القانونين : أعني : قانوني تنازع البقاء ، والانتخاب وبقاء الأمثل .

فالاتحاد الكامل وهو الاجتماع المبني على أساس الاتحاد الكامل المحكم المرعي فيه حقوق الأفراد : الفردية والاجتماعية أحق بالبقاء ، وغيره أحق بالفناء والانقراض ، والتجارب قاض ببقاء الأهم أهمية المراقبة لوظائفها الاجتماعية المحافظة على سلوك صراطها الاجتماعي ، وانقراض الأهم بتفرق القلوب ، وفشوا النفاق وشيوع الظلم والفساد وإتلاف الكبراء وانهدام بنيان الجدد فيهم ، والاجتماع يحاكي في ذلك الطبيعة كما ذكر . فالبحث في الآثار الأرضية يوصلنا إلى وجود أنواع من الحيوان في العهود الأولية الأرضية هي اليوم من الحيوانات المنقرضة الأنواع كالحيوان المسسمى بروتوساروس أو التي لم يبق من أنواعها إلا أنموذجات يسيرة كالتمساح والضفدع ولم يعمل في إفنائها وانقراضها إلا تنازع البقاء ، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأمثل ، وكذلك الأنواع الموجودة اليوم لا تزال تتغير تحت عوامل التنازع والانتخاب ، ولا يصلح منها للبقاء إلا الأمثل

والأقوى وجوداً ثمّ يجرّه حكم الوراثة إلى استمرار الوجود وبقاء النوع ، وعلى هذه الوتيرة كانت الأنواع والتراكيب الموجودة في أصل تكوّنها فإنّما هي أجزاء المادة المنبثّة في الجوّ حدثت بتراكمها وتجمّعها الكرات والأنواع الحادثة فيها ، فما كان منها صالحاً للبقاء بقي ثمّ توارث الوجود ، وما كان منها غير صالح لذلك لمنزعة ما هو أقوى منه معه فسد وانقرض ، فهذا ما ذكره علماء الطبيعة والاجتماع ...

وقد ناقضه المتأخرون بكثير من الأنواع الضعيفة الوجود الباقية بين الأنواع حتّى اليوم ، وبكثير من أصناف الأنواع النباتيّة والحيوانيّة ، فإنّ وقوع التربية بتأهيل كثير من أنواع النبات والحيوان وإخراجها من البريّة والوحشيّة ، وسيرها بالتربية إلى جودة الجنس وكمال النوع مع بقاء البرّي والوحشيّ منها على الرداة ، وسيرهما إلى الضعف يوماً فيوماً ، واستقرار التوارث فيها على تلك الصفة ، كل ذلك يقضي بعدم أطراد القاعدتين أعني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعيّ .

ولذلك علّل بعضهم هذه الصفة الموجودة بين الطبيعيات بفرضيّة أخرى ، وهي تبعيّة المحيط فالمحيط الموجود وهو مجموع العوامل الطبيعيّة تحت شرائط خاصّة زمانية ومكانية يستدعي تبعيّة الموجود في جهات وجوده له ، وكذلك الطبيعة الموجودة في الفرد توجب تطبيق وجوده بالخصوصيات الموجودة في محيط حيوته ، ولذلك كانت لكل نوع من الأنواع التي تعيش في البرّ أو البحر أو في مختلف المناطق الأرضيّة القطبيّة أو الإستوائية وغير ذلك ، من الأعضاء والأدوات والقوى ما يناسب منطقة حيوته وعيشته ، فمحيط الحيوة هو الذي يوجب البقاء عند انطباق وجود الموجود بمقتضياته والزوال والفناء عند عدم انطباقه بمقتضياته ، فالقاعدتان ينبغي أن تنتزعا من هذا القانون أعني : أن الأصل في قانوني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي هو تبعيّة المحيط ، ف فيما لا أطراد للقاعدتين لا محيط مؤثّر يوجب التأثير . ولكن لقاعدة تبعيّة المحيط من النقص في أطرادها نظير ما للقاعدتين ، وقد فصلوها في مظانّها .

ولو كان تبعيّة المحيط تامّة في تأثيرها ومطرّدة في حكمها كان من الواجب أن لا يوجد نوع أو فرد غير تابع ، ولا أن يتغيّر محيط في نفسه كما أن القاعدتين لو كانتا

تأمّنين مطّردتين في حكمهما وجب أن لا يبقى شيء من الموجودات الضعيفة الوجود مع القويّة منها ولا أن يجري حكم التوارث في الأصناف الرديّة من النبات والحيوان فالهقّ كما ربّما اعترف به الأبحاث العلميّة أن هذه القواعد على ما فيها من الصحّة في الجملة غير مطّردة .

والنظر الفلسفيّ الكليّ في هذا الباب : أن أمر حدوث الحوادث الماديّة سواء كان من حيث أصل وجودها أو التبدّلات والتغيّرات الحادثّة في أطراف وجودها يدور مدار قانون العليّة والمعلوليّة ، فكلّ موجود من الموجودات الماديّة بمالها من الصورة الفعّالة لنفع وجوده بوجه أثره إلى غيره لوجود فيه صورة تناسب صورة نفسه ، وهذه حقيقة لا محيص عن الاعتراف بها عند التأمّل في حال الموجودات بعضها مع بعض ، و يستوجب ذلك أن ينقص كلّ من كلّ لنفع وجود نفسه فيضمّ ما نقصه إلى وجود نفسه بنحو ، ولازم ذلك أن يكون كلّ موجود فعّالاً لإبقاء وجوده وحيوته ، وعلى هذا صحّ أن يقال : إن بين الموجودات تنازعا في البقاء ، وكذلك لازم التأثير العلميّ أن يتصرّف الأقوى في الأضعف بإفناؤه لنفع نفسه أو بتغييره بنحو ينفع به لنفسه . وبذلك يمكن أن يوجّه القانونان أعني : الانتخاب الطبيعيّ وتبعيّة المحيط ، فإنّ النوع لما كان تحت تأثير العوامل المضادّة فإنّما يمكنه أن يقاومها إذا كان قويّ الوجود قادراً على الدفاع عن نفسه . وكذلك الحال في أفراد نوع واحد ، إنّما يصلح للبقاء منها ما قويّ وجوده قبال المنافيات والأضداد التي تتوجّه إليه ، وهذا هو الانتخاب الطبيعيّ وبقاء الأمثل ، وكذا إذا اجتمعت عدّة كثيرة من العوامل ثمّ اتحدت أكثرها أو تقاربت من حيث العمل فلا بدّ أن يتأثر منها الموجود الذي توسّط بينها الأثر الذي يناسب عملها ، وهذا هو تبعيّة المحيط .

ومما يجب أن يعام : أن أمثال هذه النوايس أعني : تبعيّة المحيط وغيرها إنّما يؤثّر فيما صحّ أن يؤثّر ، في عوارض وجود الشيء ولو احقه ، وأمّا نفس الذات بأن يصير نوعاً آخر فلا ، لكنّ القوم حيث كانوا لا يقولون بوجود الذات الجوهريّ بل ينون البحث على أن كلّ موجود مجموع من العوارض المجتمعة الطارئة على المادّة ،

وبذلك يمتاز نوع عن نوع ، وبالحقيقة لانوع جوهرى يباين نوعاً جوهرياً آخر ، بل جميع الأنواع تتحلل إلى المادة الواحدة نوعاً المختلفة بحسب التراكم المتنوعة ، ومن هنا تراهم يحكمون بتبدل الأنواع وبتبعية المحيط أو تأثير سائر العوامل الطبيعية ولايبالون بتبدل الذات فيها ، وللبحث ذيل ممتد سيمر بك إنشاء الله تفصيل القول فيه .
ونرجع إلى أوّل الكلام فنقول : ذكر بعض المفسرين : أن قوله تعالى . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين الآية إشارة إلى قانونى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي .

قال : ويعزز ذلك قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلوة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور » الحج - ٤١ فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحق ، وأنه ينتمى ببقاء الأمثل وحفظ الأفضل .

ومما يدل على هذه القاعدة من القرآن المجيد قوله تعالى : « أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » الرعد - ١٩ . فهو يفيد أن سيول الحوادث وميزان التنازع تقذف زبد الباطل الضار في الاجتماع و تدفعه وتبقى إبليز^(١) الحق النافع الذي ينمو فيه العمران ، وإبريز المصلحة التي يتحلى به الإنسان ، أنتهى .

أقول : أما أن قاعدة تنازع البقاء وكذا قاعدة الانتخاب الطبيعي (بالمعنى الذي مرّ بيانه) حق في الجملة ، وأن القرآن يعتني بهما فلا كلام فيه ، لكن هذين الصنفين الذين أوردهما من الآيات غير مسوقين لبیان شيى من القاعدتين ، فإن الصنف الأوّل

(١) الإبليز : الطين الذي يأتي به النيل في أيتام الطينيان ، والإبريز الذهب الغالص المصفى وهما كلمتان عبرتان أصلهما آب ليز أو آب ليس ، وآب ريز .

من الآيات مسوق لبيان أن الله سبحانه غير مغلوب في إرادته ، وأن الحق وهو الذي يرتضيه الله من المعارف الدينية غير مغلوب ، وأن حامله إذا حمله على الحق والصدق لم يكن مغلوباً البتة . وعلى ذلك يدل قوله تعالى أولاً : بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير اه ، وقوله تعالى ثانياً : الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله اه فإن الجمليتين في مقام بيان أن المؤمنين سيغلبون أعدائهم لا ملكان التنازع وبقاء الأمثل الأقوى ، فإن الأمثل والأقوى عند الطبيعة هو الفرد القوي في تجهيزه الطبيعي دون القوي من حيث الحق والأمثل بحسب المعنى ، بل سيغلبون لأنهم مظلومون ظلموا على قول الحق والله سبحانه حق وينصر الحق في نفسه ، بمعنى أن الباطل لا يقدر على أن يدحض حجة الحق إذا تقابلا ، وينصر حامل الحق إذا كان صادقاً في حمله كما ذكره الله بقوله : ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلوة لإخ أي هم صادقون في قولهم الحق وحملهم إياه ثم ختم الكلام بقوله تعالى : والله عاقبة الأمور ، يشير به إلى عدة آيات تفيد أن الكون يسير في طريق كماله إلى الحق والصدق والسعادة الحقيقية ، ولا ريب أيضاً في دلالة القرآن على أن الغلبة لله ولجنده البتة كما يدل عليه قوله : « كتب الله لأغلبن أنا ورسلي » المجادلة - ٢١ وقوله تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون » الصافات - ١٧٣ وقوله تعالى : « والله غالب على أمره » يوسف - ٢١ .

وكذا الآية الثانية التي أوردتها أعني قوله تعالى : أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها إلهج مسوقة لبيان بقاء الحق وزهوق الباطل سواء كان على نحو التنازع كما في الحق والباطل الذين هم مأمعون سنخ الماديات والبقاء بينهما بنحو التنازع ، أو لم يكن على نحو التنازع والمضادة كما في الحق والباطل الذين هما بين الماديات والمعنويات فإن المعنى - ونعني به الموجود المجرد عن المادة - مقدم على المادة غير مغلوب في حال أصلاً ، فالتقدم والبقاء للمعنى على الصورة من غير تنازع ، وكما في الحق والباطل الذين هما معاً من سنخ المعنويات والمجردات ، وقد قال تعالى : « وعنت الوجوه للحى القيوم »

ط - ١١١ وقال تعالى : « له ما في السموات والأرض كل له قانتون » البقرة - ١١٧ وقال تعالى : « وإن إلى ربك المنتهى » النجم - ٤٢ . فهو تعالى . غالب على كل شيء وهو الواحد القهار .

وأما الآية التي نحن فيها أعني قوله تعالى : ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض الآية فقد عرفت أنها في مقام الإشارة إلى حقيقة يتكفي عليه الاجتماع الإنساني الذي به عمارة الأرض ، وباختلاله يختل العمران وتفسد الأرض ، وهي غريزة الاستخدام الذي جبل عليه الإنسان ، وتأديتها إلى التصالح في المنافع أعني التمدن والاجتماع التعاوني ، وهذا المعنى وإن كان بعض أعرافه وأصوله التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعي ، لكنّه مع ذلك هو السبب القريب الذي يقوم عليه عمارة الأرض ومصونيتها عن الفساد ، فينبغي أن تحمل الآية التي تريد إعطاء السبب في عدم طروق الفساد على الأرض عليه لا على ما ذكر من القاعدتين .

وبعبارة أخرى واضحة : القاعدتان وهما التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعي توجبان انحلال الكثرة وعودتها إلى الوحدة فإن كلاً من المتنازعين يريد بالنزاع إفساء الآخر وضمّ ماله من الوجود ومزاياءه إلى نفسه ، والطبيعة بالانتخاب تريد أن يكون الواحد الذي هو الباقي منهما أقويهما وأمثلهما فنتيجة جريان القاعدتين فساد الكثرة وبطلانها وتبدلها إلى واحد أمثل ، وهذا أمر ينافي الاجتماع والتعاون والاشتراك في الحياة الذي يطلبه الإنسان بفطرته ويهتدي إليه بغريزته وبه عمارة الأرض بهذا النوع ، لإفناء قوم منه قوماً ، وأكل بعضهم بعضاً ، والدفع الذي تعمر به الأرض ويصان عن الفساد هو الدفع الذي يدعو إلى الاجتماع والاتحاد المستقر على الكثرة والجماعة دون الدفع الذي يدعو إلى إبطال الاجتماع وإيجاد الوحدة المفنية للكثرة ، فالقتال سبب لعمارة الأرض وعدم فسادها من حيث أنه يحيي به حقوق اجتماعية حيوية لقوم مستهلكين مستنذلين لا من حيث يتشتت به الجمع ويهلك به العين ويمحى به الأثر فافهم .

(بحث في التاريخ وما يعتنى به القرآن منه)

التاريخ النقليّ ونعني به ضبط الحوادث الكليّة والجزئية بالنقل والحديث مما لم يزل الإنسان من أقدم عهود حيوته وأزمان وجوده في الأرض مهتمّاً به ، ففي كل عصر من الأعصار على ما نعلمه عدّة من حفظته أو كتّابه والمؤلّفين فيه ، وآخرون يعثرون ماضبطه أو ولك وبأخذون ما أتفقوه به ، والإنسان ينتفع به في جهات شتى من حيوته كالاتّباع والاعتبار والقصّ والحديث والتفكّه وأمور أخرى سياسيّة أو اقتصاديّة أو صناعيّة وغير ذلك .

وإنّه على شرافته وكثرة منافعه لم يزل ولا يزال يعمل فيه عاملان بالفساد يوجبان انحرافه عن صحّة الطبع وصدق البيان إلى الباطل والكذب :

أحدهما : أنّه لا يزال في كل عصر محكوماً للحكومة الحاضرة التي بيدها القوّة والقدرة يميل إلى إظهار ما ينفعها ويغمرض عمّا يضرّها ويفسد الأمر عليها ، وليس ذلك إلا ما لانك فيه أنّ الحكومات المقتدرة في كل عصر تهتمّ بإفشاء ما تنتفع به من الحقائق وستر ما تستضرّ به أو تليسها بلباس تنتفع به أو تصوير الباطل والكذب بصورة الحقّ والصدق ، فإنّ الفرد من الإنسان والمجتمع منه مفضوران على جانب النفع ودفع الضرر بأيّ نحو أمكن ، وهذا أمر لا يشكّ فيه من له أدنى شعور يشعر به الأوضاع العامّة الحاضرة في زمان حيوته ويتأمّل به في تاريخ الأمم الماضية والبعيدة .

وثانيهما : أنّ المتحمّلين للأخبار والناقلين لها والمؤلّفين فيها جميعهم لا يخلون من أعمال الإحساسات الباطنيّة والعصبيّات القوميّة فيما يتحمّلون فيها أو يقضون فيها ، فإنّ حملة الأخبار في الماضي - والحكومة في أعصارهم حكومة الدين - كانوا منتحلين بنحلة ومتديّنين كلّ بدين ، وكانت الإحساسات المذهبيّة فيهم قويّة والعصبيّات القوميّة شديدة فلا محالة كانت تداخل الأخبار التاريخيّة من حيث اشتغالها على أحكام وأقضية ، كما أنّ العصبيّة الماديّة والإحساسات القويّة اليوم للحريّة على الدين وللهوى على العقل يوجب مداخلات من أهل الأخبار اليوم نظير مداخلات القدماء فيما ضبطوه أو نقلوه ، ومن هنا

إنك لا ترى أهل دين ونحلة فيما ألف أو جمع من الأخبار أودع شيئاً يخالف مذهبه فما ضبطه أهل كل مذهب موافق لأصول مذهبه ، وكذا الأمر في النقل اليوم لا ترى كلمة تاريخية عملته أيديهم إلا وفيه بعض التأييد للمذهب المادي .

على أن هيهنا عوامل أخرى تستدعي فساد التاريخ ، وهو فقدان وسائل الضبط والأخذ والتحمل والنقل والتأليف والحفظ عن التغير والفقدان سابقاً . وهذه النقيصة وإن ارتفعت اليوم بتقارب البلاد وترآكُم وسائل الاتصال وسهولة نقل الأخبار والانتقال والتحوّل لكن عمّت البليّة من جهة أخرى وهي : أن السياسة داخلت جميع شئون الإنسان في حياته ، فالدنيا اليوم تدور مدار السياسة الفنيّة ، وبحسب تحوّلها تتحوّل الأخبار من حال إلى حال ، وهذا مما يوجب سوء الظن بالتاريخ حتى كاد أن يورده مورد السقوط . ووجود هذه النواقص أو النواقض في التاريخ النقلي هو السبب أو عمدة السبب في إعراض العلماء اليوم عنه إلى تأسيس القضايا التاريخية على أساس الآثار الأرضية ، وهذا وإن سلمت عن بعض الإشكالات المذكورة كالأول مثلاً ، لكنّها غير خالية عن الباقي ، وعمدته مداخلة المورخ بما عنده من الإحساس والعصبية في الأقضية ، وتصرف السياسة فيها إفشاماً وكنماناً وتغييراً وتبديلاً ، فهذا حال التاريخ وما معه من جهات الفساد الذي لا يقبل الإصلاح أبداً .

ومن هنا يظهر : أن القرآن الشريف لا يعارض في قصصه بالتاريخ إذا خالفه ، فإنّه وحى إلهي منزّه عن الخطأ ، مبرى عن الكذب ، فلا يعارضه من التاريخ ما لا يؤمن له يؤمنه من الكذب والخطأ ، فأغلب القصص القرآنية (كنفس هذه القصة قصة طالوت) يخالف ما يوجد في كتب العهدين ، ولا يضر فيه فإن كتب العهدين لا تزيد على التواريخ المعمولة التي قد علمت كيفية تلاعب الأيدي فيها وبها . على أن مؤلف هذه القصة وهي قصة صموئيل وشارل بلسان العهدين ؛ غيره معلوم الشخص أصلاً ، وكيف كان فلان بالي بمخالفة القرآن لما يوجد منافيّاً له في التواريخ وخاصة في كتب العهدين ، فالقرآن هو الكلام الحق من الحق عز اسمه .

على أن القرآن ليس بكتاب تاريخ ولا أنه يريد في قصصه بيان التاريخ على حدّ ما

يرومه كتاب التاريخ، وإنما هو كلام إلهي مفرغ في قالب الوحي يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام، ولذلك لا تراه يقص قصة بتمام أطرافها وجہات وقوعها، وإنما يأخذ من القصة نكات متفرقة يوجب الإمعان والتأمل فيها حصول الغاية من عبرة أو حكمة أو موعظة أو غيرها. كما هو مشهود في هذه القصة قصة طالوت وجالوت حيث يقول تعالى: ألم تر إلى الملاء من بني إسرائيل اه، ثم يقول: وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً إلیخ، ثم يقول: وقال لهم نبيهم: إن آية ملكه اه ثم يقول: فلما فصل طالوت إلیخ، ثم يقول فلما برزوا لجالوت اه. ومن المعلوم أن اتصال هذه الجمل بعضها إلى بعض في تمام الكلام يحتاج إلى قصة طويلة، وقد نبهناك بمثله فيما مر من قصة البقرة، وهو مطرد في جميع القصص المقتصة في القرآن، لا يختص بالذكر منها إلا مواضع الحاجة فيها: من عبرة وموعظة وحكمة أو سنة إلهية في الأيام الخالية والأمم الغابرة. قال تعالى: «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب» يوسف - ١١١ وقال تعالى: «يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم» النساء - ٢٥ وقال تعالى: «قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين» آل عمران - ١٣٧. إلى غير ذلك من الآيات.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ
 دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ
 مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ
 آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (٢٥٣)
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا
 خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٥٤)

﴿بيان﴾

سياق هاتين الآيتين لا يبعد كل البعد من سياق الآيات السابقة التي كانت تأمر بالجهاد
 وتندب إلى الإنفاق ثم تقص قصة قتال طالوت ليعتبر به المؤمنون ، وقد ختمت القصة
 بقوله تعالى : وإِنَّكَ لَمِنَ المرسلين الآية ، وافتتحت هاتان الآيتان بقوله : تلك الرسل
 فضلنا بعضهم على بعض ثم ترجع إلى شأن فتسال أمم الأنبياء بعدهم ، وقد قال في
 القصة السابقة أعني : قصة طالوت : ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى
 اه فأتى بقوله : من بعد موسى اه قيدا ، ثم ترجع إلى الدعوة إلى الإنفاق من قبل أن
 يأتي يوم اه فهذا كله يؤيد أن تكون هاتان الآيتان ذيل الآيات السابقة ، والجميع
 نازلة معا .

وبالجملة الآية في مقام دفع ما ربماتوههم : أن الرسالة وخاصة من حيث كونها
 مشفوعة بالآيات البيِّنات الدالَّة على حقيسة الرسالة ينبغي أن يختم بها بليسة القتال :
 إيمان جهة أن الله سبحانه لما أراد هداية الناس إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية بأرسال
 الرسل وإيتاء الآيات البيِّنات كان من الحري أن يصرِّفهم عن القتال بعد ، ويجمع

كلمتهم على الهداية فما هذه الحروب والمشاجرات بعد الأنبيا في أممهم وخاصة بعد انتشار دعوة الإسلام الذي يعدّ الاتحاد والاتفاق من أركان أحكامه وأصول قوانينه؛ وإما من جهة أن إرسال الرسل وإيتاء بيّنات الآيات للدعوة إلى الحق لغرض الحصول على إيمان القلوب، والإيمان من الصفات القلبية التي لا توجد في القلب عنوة وقهراً فماذا يفيد القتال بعد استقرار النبوة؟ وهذا هو الإشكال الذي تقدم تقريره والجواب عنه في الكلام على آيات القتال.

والذي يجب تعالى به: أن القتال معلول الاختلاف الذي بين الامم إذ لولا وجود الاختلاف لم ينجر أمر الجماعة إلى الاقتتال؛ فعلة الاقتتال الاختلاف الحاصل بينهم ولو شاء الله لم يوجد اختلاف فلم يكن اقتتال رأساً، ولو شاء لأعقم هذا السبب بعد وجوده لكن الله سبحانه يفعل ما يريد، وقد أراد جري الأمور على سنة الأسباب، فوجد الاختلاف فوجد القتال فهذا إجمال ما يفيد الآية.

قوله تعالى: تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض اه إشارة إلى فخامة أمر الرسل وعلو مقامهم ولذلك جيء في الإشارة بكلمة تلك الدالة على الإشارة إلى بعيد. وفيه دلالة على التفضيل الإلهي الواقع بين الأنبياء عليهم السلام ففهم من هو أفضل وفيهم من هو مفضل عليه، وللجميع فضل فإن الرسالة في نفسها فضيلة وهي مشتركة بين الجميع. ف فيما بين الرسل أيضاً اختلاف في المقامات وتفاوت في الدرجات كما أن بين الذين بعدهم اختلافاً على ما يدل عليه ذيل الآية إلا أن بين الاختلافين فرقاً، فإن الاختلاف بين الأنبياء اختلاف في المقامات وتفاضل في الدرجات مع اتّحادهم في أصل الفضل وهو الرسالة، واجتماعهم في مجمع الكمال وهو التوحيد، وهذا بخلاف الاختلاف الموجود بين أمم الأنبياء بعدهم فإنه اختلاف بالإيمان والكفر، والنفي والإثبات، ومن المعلوم أن لاجماع في هذا النحو من الاختلاف، ولذلك فرق تعالى بينهما من حيث التعبير فسمّى ما للأنبيا تفضيلاً ونسبه إلى نفسه، وسمّى ما عند الناس بالاختلاف ونسبه إلى أنفسهم، فقال في مورد الرسل فضلنا اه، وفي مورد أممهم اختلفوا اه. ولما كان ذيل الآية متعرّضاً لمسئلة القتال مرتباً بها والآيات المتقدمة على

الآية أيضاً راجعة إلى القتال بالأمر فيه والاقتصاص فيه لم يكن مناص من كون هذه القطعة من الكلام أعني قوله تعالى: تلك الرسل فضلنا إلى قوله بروح القدس مقدّمة لتبيين ما في ذيل الآية من قوله: ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم إلى قوله تعالى: ولكن الله يفعل ما يريد.

وعليه هذا فصدر الآية لبيان أن مقام الرسالة على اشتراكه بين الرسل عليهم السلام مقام تنمو فيه الخيرات والبركات، وتنبع فيه الكمال والسعادة ودرجات القربى والزلفى كالتكليم الإلهي وإيتاء البيّنات والتأييد بروح القدس، وهذا المقام على ما فيه من الخير والكمال لم يوجب ارتفاع القتال لاستناده إلى اختلاف الناس أنفسهم.

وبعبارة أخرى محصل معنى الآية أن الرسالة على ما هي عليه من الفضيلة مقام تنمو فيه الخيرات كلما انعطفت إلى جانب منه وجدت فضلاً جديداً، وكلامات إلى نحو من أنعم الله ألفت غضاً طرياً؛ وهذا المقام على ما فيه من البهاء والسناء والإيمان بالآيات البيّنات لا يتم به رفع الاختلاف بين الناس بالكفر والإيمان، فإن هذا الاختلاف إنما يستند إلى أنفسهم، فهم أنفسهم أوجدوا هذا الاختلاف كما قال تعالى في موضع آخر: «إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم» آل عمران-١٩ وقد مرّ بيانه في قوله تعالى: «كان الناس أمة واحدة» البقرة-٢١٣. ولو شاء الله لمنع من هذا القتال الواقع بعدهم منعاً تكوئياً، لكنهم اختلفوا فيما بينهم بغياً وقد أجرى الله في سنة الإيجاد سبيبة ومسبباً بين الأشياء، والاختلاف من علل التنازع. ولو شاء الله تعالى لمنع من هذا القتال منعاً تشريعياً أو لم يأمر به؛ ولكنه تعالى أمره وأراد بأمره البلاء والامتحان ليميز الله الخبيث من الطيب وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن الكاذبين.

و بالجمله القتال بين الأمم الأنبياء بعدهم لا مناص عنه لمكان الاختلاف عن بغى، والرسالة وبيّناتها إنماتدحض الباطل وتزيل الشبه. وأمّا البغى واللجاج وما يشابههما من الرذائل فلا سبيل إلى تصفية الأرض منها، وإصلاح النوع فيها إلا القتال، فإن التجارب يعطي أن الحجّة لم تنجح وحدها قط إلا إذا شفع بالسيف، ولذلك كان كلما

اقتضت المصلحة أمر الله سبحانه بالقيام للحق والجهاد في سبيل الله كما في عهد إبراهيم وبنى إسرائيل، و بعد بعثة رسول الله ﷺ ، وقد مر بعض الكلام في هذا المعنى في تفسير آيات القتال سابقاً

قوله تعالى : منهم من كلف الله ورفع بعضهم درجات اه، في الجملتين التفات من الحضور إلى الغيبة، والوجه فيه - والله أعلم - أن الصفات الفاضلة على قسمين : منها ما هو بحسب نفس مدلول الاسم يدل على الفضيلة كآيات البيّنات، و كالتأييد بروح القدس كما ذكر لعيسى عليه السلام فإن هذه الخصال بنفسها عالية سامية . ومنها : ما ليس كذلك، وإنما يدل على الفضيلة و يستلزم المنقبة بواسطة الإضافة كالتكليم، فإنه لا يعد في نفسه منقبة وفضيلة إلا أن يضاف إلى شيء فيكتسب منه البهاء والفضل كما ضافته إلى الله عز اسمه، و كذا رفع الدرجات لافضيلة فيه بنفسه إلا أن يقال : رفع الله الدرجات مثلاً فينسب الرفع إلى الله . إذا عرفت هذا علمت : أن هذا هو الوجه في الالتفات من الحضور إلى الغيبة في اثنتين من العجل الثلاث حيث قال تعالى : فمنهم من كلف الله ورفع بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البيّنات اه فحوّل وجه الكلام من التكلم إلى الغيبة في الجملتين الأولين حتى إذا استوفى الغرض عاد إلى وجه الكلام الأوّل وهو التكلم فقال تعالى : و آتينا عيسى بن مريم اه .

وقد اختلف المفسرون في المراد من الجملتين من هو ؟ فقيل المراد بمن كلف الله : موسى عليه السلام لقوله تعالى : «وكلم الله موسى تكليماً» النساء-١٦٣، وغيره من الآيات . وقيل المراد به رسول الله محمد ﷺ لما كلمه الله تعالى ليلة المعراج حيث قرّبه إليه تقريباً سقطت به الوسائط جملة فكلمه بالوحي من غير واسطة . قال تعالى : «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى» النجم-١٠ . وقيل المراد به الوحي مطلقاً لأن الوحي تكليم خفي، وقد سماه الله تعالى تكليماً حيث قال : «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب الآية» الشورى - ٥١ . وهذا الوجه لا يلائم من التبعية التي في قوله تعالى : منهم من كلف الله اه

والأوفق بالمقام كون المراد به موسى عليه السلام لأن تكليمه هو المعهود من كلامه تعالى

النازل قبل هذه السورة المدنية . قال تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه إلى أن قال : قال ياموسى : إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي » الاعراف - ١٤٣ وهي آية مكية فقد كان كون موسى مكلماً معهوداً عند نزول هذه الآية .

وكذا في قوله : ورفع بعضهم درجات اه ، قيل المراد به محمد ﷺ لأن الله رفع درجاته في تفضيله على جميع الرسل ببعثته إلى كافة الخلق كما قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » السباء - ٢٨ وبجعله رحمة للعالمين كما قال تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » الأنبياء - ١٠٧ وبجعله خاتماً للنبوّة كما قال تعالى : ولكن رسول الله وخاتم النبيين » الأحزاب - ٤٠ وبآياته قرآناً مهيمناً على جميع الكتب وتبياناً لكل شئى ومحفوظاً من تحريف المبطلين ، ومعجزاً باقياً ببقاء الدنيا كما قال تعالى : « وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه » المائدة - ٥١ وقال تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئى » النحل - ٨٩ وقال تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنّسأله حافظون » الحجر - ٩ وقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » الإسراء - ٨٨ وباختصاصه بدين قيّم يقوم على جميع مصالح الدنيا والآخرة . قال تعالى : « فأقم وجهك للدين القيم » الروم - ٤٣ . وقيل المراد به ما رفع الله من درجة غير واحد من الأنبياء كما يدل عليه قوله تعالى في نوح : « سلام على نوح في العالمين » الصافات - ٧٩ وقوله تعالى في إبراهيم عليه السلام : « وإذا ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً » البقرة - ١٢٤ وقوله تعالى فيه « واجعل لي لسان صدق في الآخرين » الشعراء - ٨٤ وقوله تعالى في إدريس عليه السلام « ورفعناه مكاناً عليماً » مريم - ٧٦ وقوله تعالى في يوسف : « نرفع درجات من نشاء » يوسف - ٧٦ وقوله في داود عليه السلام : « وآتينا داود زبوراً » النساء - ١٦٢ ، إلى غير ذلك من مختصّات الأنبياء

وكذا قيل : إن المراد بالرسول في الآية هم النبيّين اختصّوا بالذكر في سورة البقرة كما إبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأرميا وشموئيل وداود ومحمد ﷺ ، وقد ذكر موسى وعيسى من بينهم وبقي الباقيون ، فالبعض المرفوع الدرجة هو محمد ﷺ بالنسبة إلى الباقيين .

وقيل : لما كان المراد بالرسول في الآية هم الذين ذكرهم الله قبيل الآية في القصة وهم موسى وداود وشموئيل ومحمد ، وقد ذكر ما اختص به موسى من التكليم ثم ذكر رفع الدرجات وليس له إلا محمد ﷺ . ويمكن أن يوجه التصريح باسم عيسى على هذا القول : بأن يقال : أن الوجه فيه عدم سبق ذكره ﷺ فيمن ذكر من الأنبياء في هذه الآيات والسدي ينبغي أن يقال : أنه لا شك أن ما رفع الله به درجة النبي ﷺ مقصود في الآية غير أنه لا وجه لتخصيص الآية به ، ولا بمن ذكر في هذه الآيات أعني أرميا وشموئيل وداود ومحمد ﷺ ، ولا بمن ذكر في هذه السورة من الأنبياء فإن كل ذلك تحكّم من غير وجه ظاهر ، بل الظاهر من إطلاق الآية شمول الرسول لجميع الرسل عليهم السلام وشمول البعض في قوله تعالى : ورفع بعضهم درجاته لكل من انعم الله عليه منهم برفع الدرجة . وما قيل : أن الأسلوب يقتضي كون المراد به محمد ﷺ لأن السياق في بيان العبرة للأمم التي تقتتل بعد رسلهم مع كون دينهم ديناً واحداً ، والموجود منهم اليهود والنصارى والمسلمون فالمناسب تخصيص رسلهم بالذكر ، وقد ذكر منهم موسى وعيسى بالفضل في الآية ، فتعيّن أن يكون البعض الباقي محمداً ﷺ .

فيه : أن القرآن يقضي بكون جميع الرسل رسلاً إلى جميع الناس . قال تعالى : « لا نفرق بين أحد منهم » البقرة - ١٣٦ . فإتيان الرسل جميعاً بالآيات البيّنات كان ينبغي أن يقطع دابر الفساد والقتال بين الذين بعدهم لكن اختلفوا بغياً بينهم فكان ذلك أصلاً يتفرّع عليه القتال فأمر الله تعالى به حين تقتضيه المصلحة ليحقّ الحقّ بكلماته ويقطع دابر المبطلين ، فالعموم وجيه في الآية .

﴿ كلام في الكلام ﴾

ثم إن قوله تعالى : منهم من كلم الله اه يدلّ على وقوع التكليم منه لبعض الناس في الجملة أي أنه يدلّ على وقوع أمر حقيقيّ من غير مجاز وتمثيل وقد سماه الله في كتابه بالكلام ، سواء كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقياً أو إطلاقاً مجازياً ، فالبحث في المقام من جهتين :

الجهة الاولى : أن كلامه تعالى يدل على أن ما خص الله تعالى به أنبيائه ورسوله من النعم التي تخفى على إدراك غيرهم من الناس مثل الوحي والتكليم ونزول الروح والملائكة ومشاهدة الآيات الإلهية الكبرى ، أو أخبرهم به كملك والشيطان واللوح والقلم وسائر الآيات الخفية على حواس الناس ، كل ذلك أمور حقيقية واقعية من غير مجاز في دعواهم مثل أن يسموا القوى العقلية الداعية إلى الخير ملائكة ، وما تلقيه هذه القوى إلى إدراك الإنسان بالوحي ، والمرتبة العالية من هذه القوى وهي التي ترشح منها الأفكار الطاهرة المصلحة للاجتماع الإنساني بروح القدس والروح الأمين ، والقوى الشهوية والغضبية النفسانية الداعية إلى الشر والفساد بالشياطين والجن ، والأفكار الرديئة المفسدة للاجتماع الصالح أو الموقعة لسيء العمل بالسوسة والنزعة ، وهكذا .

فإن الآيات القرآنية وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل ، بحيث لا يشك فيه إلا مكابر متعسف ولا كلام لنا معه ، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهية من غير استثناء إلى المادية المحضة النافية لكل ما وراء المادة ، وقد مر بعض الكلام في المقام في بحث الإعجاز . ففي مورد التكليم الإلهي لا محالة أمر حقيقي متحقق يترتب عليه من الآثار ما يترتب على التكلمات الموجودة فيما بيننا .

توضيح ذلك : أنه سبحانه عبّر عن بعض أفعاله بالكلام والتكليم كقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » النساء - ١٦٣ وقوله تعالى : « منهم من كلم الله الآية ، وقد فسّر تعالى هذا الإطلاق الملبهم الذي في هاتين الآيتين وما يشبههما بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء » الشورى - ٥١ . فإن الاستثناء في قوله تعالى : « إلا وحياً إلخ لا يتم إلا إذا كان التكليم المدلول عليه بقوله : أن يكلمه الله اه تكليماً حقيقة ، فتكليم الله تعالى للبشر تكليم لكن بنحو خاص ، فحد أصل التكليم حقيقة غير منفي عنه .

والذي عندنا من حقيقة الكلام : هو أن الإنسان لمكان احتياجه إلى الاجتماع والمدنية يحتاج بالفطرة إلى جميع ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التعاوني ، ومنها التكلم ، وقد ألجأت الفطرة الإنسان أن يسلك إلى الدلالة على الضمير من طريق الصوت المعتمد على مخارج الحروف من الفم ، ويجعل الأصوات المؤلفة والمختلطة إمارات دالة على المعاني المكونة في الضمير التي لا طريق إليها إلا من جهة العلام الاعترافية الوضعية ، فالإنسان محتاج إلى التكلم من جهة أنه لا طريق له إلى التفهيم والتفهم إلا جعل الألفاظ والأصوات المؤلفة علامات جعلية وإمارات وضعية ؛ ولذلك كانت اللغات في وسعها دائرة مدار الاحتياجات الموجودة ، أعني : الاحتياجات التي تنبئ بها الإنسان في حياته الحاضرة ؛ ولذلك أيضاً كانت اللغات لانزال تزيد وتوسع بحسب تقدم الاجتماع في صراطه ، وتكثر الحوامج الإنسانية في حياته الاجتماعية . ومن هنا يظهر : أن الكلام أعني تفهيم ما في الضمير بالأصوات المؤلفة الدالة عليه بالوضع والاعتبار إنما يتم في الإنسان وهو واقع في ظرف الاجتماع ، وربما لحق به بعض أنواع الحيوان مما لنوعه نحو اجتماع وله شبي ، من جنس الصوت (على ما نحسب) وأما الإنسان في غير ظرف الاجتماع التعاوني فلا تحقق للكلام معه ، فلو كان ثم إنسان واحد من غير أي اجتماع فرض لم تمس الحاجة إلى التكلم قطعاً لعدم مساس الحاجة إلى التفهيم والتفهم ، وكذلك غير الإنسان مما لا يحتاج في وجوده إلى التعاون الاجتماعي والحيوة المدنية كالمملك والشيطان مثلاً .

فالكلام لا يصدر منه تعالى على حد ما يصدر الكلام منّا أعني بنحو خروج الصوت من الحنجرة واعتماده على مقاطع النفس من الفم المنضمة إليه الدلالة الاعتبارية الوضعية ، فإنه تعالى أجل شأنًا وأنزله ساحة أن يتجهز بالتجهيزات الجسمانية ، أو يستكمل بالدعوي الوهمية الاعتبارية وقد قال تعالى : « ليس كمثل شيء » الشورى - ١١ .

لكنه سبحانه فيما مر من قوله : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا رحيماً أو من وراء حجاب » الشورى - ٥١ . يثبت لشأنه وفعله المذكور حقيقة التكليم وإن نفى

عنه المعنى العادي المعهود بين الناس ، فالكلام بحدّه الاعتباري المعهود مسلوب عن الكلام الإلهي لكنّه بخواصّه وآثاره ثابت له ، ومع بقاء الأثر والغاية يبقى المحدود في الأمور الاعتبارية الدائرة في اجتماع الإنسان نظير الذرع والميزان والمكيال والسراج و السلاح ونحو ذلك ، وقد تقدّم بيانه .

فقد ظهر أن ما يكشف به الله سبحانه عن معنى مقصود إفهامه للنبي ككلام حقيقة ، وهو سبحانه وإن يسن لنا إجمالاً أنّه كلام حقيقة على غير الصفة التي نعدّها من الكلام الذي نستعمله ، لكنّه تعالى لم يبيّن لنا ولا نحن تنبّهنا من كلامه أن هذا الذي يسميه كلاماً يكلم به أنبيائه ما حقيقته ؟ وكيف يتحقّق ؟ غير أنّه على أي حال لا يسلب عنه خواصّ الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه آثاره وهي تفهيم المعاني المقصودة وإلقائها في ذهن السامع .

وعليهذا فالكلام منه تعالى كالإحياء والإماتة والرزق والهداية والتوبة وغيرها فعل من أفعاله تعالى يحتاج في تحقّقه إلى تماميّة الذات قبله لا كمثل العلم والقدرة والحيوة ممّا لا تمام للذات الواجبة بدونه من الصفات التي هي عين الذات ، كيف ولا فرق بينه وبين سائر أفعاله التي تصدر عنه بعد فرض تمام الذات ؟ وربما قبل الانطباق على الزمان . قال تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أنظر إليك قال لن تراني » الأعراف - ١٤٢ وقال تعالى « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » مريم - ٨ وقال تعالى : « فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم » البقرة - ٢٤٣ وقال تعالى : « نحن نرزقكم وإياهم » الأنعام - ١٥١ وقال تعالى : « الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » طه - ٥٠ وقال تعالى : « ثمّ تاب عليهم ليتوبوا » التوبة - ١١٩ . فالآيات كما ترى تفيد زمانية الكلام كما تفيد زمانية غيره من الأفعال كالخلق والإماتة والإحياء والرزق والهداية والتوبة على حدّ سواء .

فهذا هو الذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى ، والبحث التفسيري المقصود على الآيات القرآنية في معنى الكلام . أمّا ما يقتضيه البحث الكلامي على ما اشتغل به السلف من المتكلمين أو البحث الفلسفي فسيأتيك نبأه .

واعلم : أن الكلام أو التكليم مما لم يستعمله تعالى في غير مورد الإنسان ، نعم الكلمة أو الكلمات قد استعملت في غير مورد . قال تعالى : « وكلمته ألقاها إلى مريم » النساء - ١٧٠ ، أريد به نفس الإنسان ، وقال تعالى : « وكلمة الله هي العليا » التوبة - ٤١ . وقال تعالى : « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً » الأنعام - ١١٥ وقال تعالى : « ما نفدت كلمات الله » لقمان - ٢٧ ، وقد أريد بها القضاء أو نوع من الخلق على ما سيجيء الإشارة إليه .

وأما لفظ القول فقد عمّ في كلامه تعالى الإنسان وغيره فقال تعالى في مورد الإنسان : « قلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك » طه - ١١٧ وقال تعالى في مورد الملائكة : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » البقرة - ٣٠ وقال أيضاً : « وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين » ص - ٧١ . وقال في مورد إبليس : « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » الأعراف - ١١ . وقال تعالى في غير مورد أولي العقل : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فصلت - ١١ وقال تعالى : « قلنا يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » الأنبياء - ٦٩ وقال تعالى : « وقيل يا أرض ابلعي ما أمك ويا سماء اقلعي » هود - ٤٤ . ويجمع الجميع على كثرة موارد وتشتتها قوله : تعالى : « إنمأ أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » يس - ٨٢ وقوله تعالى : « إذا قضى أمراً فإنمأ يقول له كن فيكون » مريم - ٣٥ .

والسذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى (حيث يستعمل القول في الموارد المذكورة مما له سمع وإدراك بالمعنى المعهود عندنا كالأإنسان مثلاً ، ومما سبيله التكوين وليس له سمع وإدراك بالمعنى المعهود عندنا كالأرض والسماء ، وحيث أن الآيتين الأخيرتين بمنزلة التفسير لما يتقدّمهما من الآيات) أن القول منه تعالى إيجاد أمر يدل على المعنى المقصود .

فأمّا في التكوينية فنفس الشيء ، السذي أوجده تعالى وخلقه هوشياً ، مخلوق موجود ، وهو بعينه قول له تعالى لدالته بوجوده على خصوص إرادته سبحانه فإن من

المعلوم أنه إذا أراد شيئاً فقال له كن فكان ليس هناك لفظ متوسط بينه تعالى وبين الشيء، وليس هناك غير نفس وجود الشيء، فهو بعينه مخلوق وهو بعينه قوله؛ كن؛ فقوله في التكوينيات نفس الفعل وهو الإيجاد وهو الوجود وهو نفس الشيء.

وأما في غير التكوينيات كمورد الإنسان مثلاً فبإيجاده تعالى أمراً يوجب علماً باطنياً في الإنسان بأن كذا كذا، وذلك إما بإيجاد صوت عند جسم من الأجسام، أو بنحو آخر لا ندركه، أو لا ندرك كيفية تأثيره في نفس النبي بحيث يوجد معه علم في نفسه بأن كذا كذا على حد ما مر في الكلام.

وكذلك القول في قوله تعالى للملائكة أو الشيطان، لكن يختص هذان النوعان وما شابههما لو كان لهما شبيه بخصوصية، وهي أن الكلام والقول المعهود فيما بيننا إنما هو باستخدام الصوت أو الإشارة بضميمة الاعتبار الوضعي الذي يستوجه فينا فطرنا الحيوانية الاجتماعية، ومن المعلوم (على ما يعطيه كلامه تعالى) أن الملك والشيطان ليس وجودهما من سنخ وجودنا الحيواني الاجتماعي وليس في وجودهما هذا التكامل التدريجي العلمي الذي يستدعي وضع الأمور الاعتبارية.

ويظهر من ذلك: أن ليس فيما بين الملائكة ولا فيما بين الشياطين هذا النوع من التفهيم والتفهم الذهني المستخدم فيه الإعتبار اللغوي والأصوات المؤلفة الموضوعية للمعاني. وعليه فلا يكون تحقق القول فيما بينهم أنفسهم نظير تحققه فيما بيننا أفراد الإنسان بصدور صوت مؤلف تأليفاً لفظياً وضعياً من فهم مشقوق ينضم إليه أعضاء فعالة للصوت من واحد، والتأثر من ذلك بإحساس أذن مشقوقة ينضم إليها أعضاء آخذة للصوت المقروع من واحد آخر وهو ظاهر، لكن حقيقة القول موجودة فيما بين نوعيهما بحيث يترتب عليه أثر القول وخاصته وهو فهم المعنى المقصود وإدراكه فيين الملائكة أو الشياطين قول لا كنعو قولنا، وكذا بين الله سبحانه وبينهم قول لا بنحو إيجاد الصوت واللفظ الموضوع وإسماعه لهم كما سمعت.

وكذلك القول في ما ينسب إلى نوع الحيوانات العجم من القول في القرآن الكريم كقوله تعالى: « قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » النمل - ١٨ .

وقال تعالى: « قال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ نبياً يقين » النمل - ٢٢ .
وكذا ما يذكر فيه من قول الله تعالى و وحيه إليهم كقوله تعالى : « وأوحى ربك
إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون » النحل - ٦٨ .
وهناك ألفاظ أخر ربما استعمل في معنى القول والكلام أو ما يقرب من معناهما
كالوحي . قال تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى النبيين من قبلك » النساء - ١٦٢
والإلهام . قال تعالى : « و نفس ما سواها فألهمها فجورها وتقواها » الأعلى - ٨ .
والنبا . قال تعالى : « قال نبأني العليم الخبير » التحريم - ٣ والقص . قال تعالى : « يقص
الحق » الأنعام - ٥٧ . والقول في جميع هذه الألفاظ من حيث حقيقة المعنى هو الذي
قلناه في أول الكلام من لزوم تحقق أمر حقيقي معه يترتب عليه أثر القول وخاصته
سواء علمنا بحقيقة هذا الأمر الحقيقي المتحقق بالضرورة أو لم نعلم بحقيقته تفصيلاً .
وفي الوحي خاصة كلام سيأتي التعرض له في سورة الشورى إنشاء الله .

و أما اختصاص بعض الموارد ببعض هذه الألفاظ مع كون المعنى المشترك
المذكور موجوداً في الجميع كتسمية بعضها كلاماً وبعضها قولاً وبعضها وحياً مثلاً لا
غير فهو يدور مدار ظهور انطباق العناية اللفظية على المورد ، فالقول يسمى كلاماً
نظراً إلى السبب الذي يفيد وقوع المعنى في الذهن ولذلك سمى هذا الفعل الإلهي
في مورد بيان تفضيل الأنبياء وتشريفهم كلاماً لأن العناية هناك إنما هو بالمخاطبة
والتكليم . ويسمى قولاً بالنظر إلى المعنى المقصود إلقائه وتفهمه ولذلك سمى هذا
الأمر الإلهي في مورد القضاء والقدر والحكم والتشريع ونحو ذلك قولاً كقوله تعالى :
« قال الحق والحق أقول لأملأن » ص - ٨٠ ، ويسمى وحياً بعناية كونه خفياً عن
غير الأنبياء ولذلك عبر في مورد هم عليهم السلام بالوحي كقوله : « إنا أوحينا إليك
كما أوحينا إلى النبيين من قبلك الآية » النساء - ١٦٢ .

الجهة الثانية : وهي البحث من جهة كيفية الاستعمال فقد عرفت أن مفردات
اللغة إنما انتقل إلى معانيها ووضع الألفاظ بعذائها واستعملها فيها في
المحسوسات من الأمور الجسمانية ابتداءً ثم انتقل تدريجاً إلى المعنويات ، وهذا

وإن أوجب كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المحسوس في المعنى المعقول استعمالاً مجازياً ابتداءً لكنّه سيعود حقيقة بعد استقرار الاستعمال وحصول التبادر، وكذلك نرقي الاجتماع وتقدم الإنسان في المدنية والحضارة يوجب التغيير في الوسائل التي ترفع حاجته الحيويّة، والتبدّل فيها دائماً مع بقاء الأسماء، فالأسماء لا تزال تتبدّل مصاديق معانيها مع بقاء الأغراض المرتبّة، وذلك كما أنّ السراج في أوّل ما تنبّه الإنسان بإمكان رفع بعض الحوائج به كان مثلاً شيئاً من الدهن أو الدهنيّات مع فتيلة متصلة بها في ظرف يحفظها فكانت تشتعل الفتيلة للاستضاءة بالليل، فركبته الصناعة على هذه الهيئة أوّلاً وسمّاه الإنسان بالسراج، ثمّ لم يزل يتحوّل طوراً بعد طور، ويركب طبقاً عن طبق، حتّى انتهت إلى هذه السرج الكهربيّة التي لا يوجد فيها ومعيها شيء من أجزاء السراج المصنوع أوّلاً، الموضوع بهذائه لفظ السراج من دهن وفتيلة وقصعة خزفيّة أو فلزيّة، ومع ذلك نحن نطلق لفظ السراج عليها وعلى سائر أقسام السراج على حدّ سواء ومن غير عناية، وليس ذلك إلاّ أنّ الغاية والغرض من السراج أعني الأثر المقصود منه المترتب على المصنوع أوّلاً يترتب بعينه على المصنوع أخيراً من غير تفاوت، وهو الاستضاءة، ونحن لانقصد شيئاً من وسائل الحيوة ولا نعرفها إلاّ بغايتها في الحيوة وأثرها المترتب، فحقيقة السراج ما يستضاء بضوئه بالليل، ومع بقاء هذه الخاصّة والأثر يبقى حقيقة السراج ويبقى اسم السراج على حقيقة معناه من غير تغيير وتبدّل، وإنّ تغيير الشكل أحياناً أو الكيفيّة أو الكميّة أو أصل أجزاء الذات كما عرفت في المثال، وعليهذا فالملاك في بقاء المعنى الحقيقي وعدم بقائه بقاء الأثر المطلوب من الشيء، على ما كان من غير تغيير، وقلّما يوجد اليوم في الأمور المصنوعة ووسائل الحيوة - وهي ألوف و الوف - شيء لم يتغير ذاته عمّا حدث عليه أوّلاً، غير أنّ بقاء الأثر والخاصّة أبقى لكلّ واحد منها اسمه الأوّل الذي وضع له. وفي اللغات شيء كثير من القسم الأوّل وهو اللفظ المنقول من معنى محسوس إلى معنى معقول يعثر عليه المتنبّع البصير.

فقد تحصل أن استعمال الكلام والقول فيما مرّ مع فرض بقاء الأثر والخاصّة

استعمال حقيقي لا مجازي .

فظهر من جميع ما بينناه : أن إطلاق الكلام والقول في موردته تعالى يحكي عن أمر حقيقي واقعي ، وأنه من مراتب المعنى الحقيقي لهاتين اللفظتين وإن اختلف من حيث المصداق مع ما عندنا من مصداق الكلام ، كما أن سائر الألفاظ المشتركة الاستعمال بيننا وبينه تعالى كالحيوة والعلم والإرادة والإعطاء كذلك .

واعلم : أن القول في معنى رفع الدرجات من قوله تعالى : ورفع بعضهم درجاته من حيث اشتماله على أمر حقيقي واقعي غير اعتباري كالقول في معنى الكلام بعينه فقد توهم أكثر الباحثين في المعارف الدينية : أن ما اشتملت عليه هذه البيانات أمور اعتبارية ومعاني وهيمية نظير ما يوجد بيننا معاشر أهل الاجتماع من الإنسان من مقامات الرئاسة والزعامة والفضيلة والتقدم والتصدر ونحو ذلك ، فلزمهم أن يجعلوا ما يرتبط بها من الحقائق كمقامات الآخرة من جنّة ونار وسؤال وغير ذلك مرتبطة مترتبة نظير ترتب الآثار الخارجية على هذه المقامات الاجتماعية الاعتبارية ، أي إن الرابطة بين المقامات المعنوية المذكورة وبين النتائج المترتبة عليها رابطة الاعتبار والوضع ، ولزمهم - اضطراراً - كون جاعل هذه الروابط وهو الله تعالى وتقدس محكوماً بالأراء الاعتبارية ومبعوثاً عن الشعور الوهمي كالأشخاص الواقع في عالم المادة ، والنازل في منزل الحركة والاستكمال ، ولذلك تراهم يستنكفون عن القول باختصاص المقرّبين من أنبيائه وأوليائه بالكمالات الحقيقية المعنوية التي تثبت لهم ظواهر الكتاب والسنة إلا أن تنسلخ عن حقيقتها وترجع إلى نحو من الاعتباريات .

قوله تعالى : وآتيناه عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس اه رجوع إلى أصل السياق وهو التكلم دون الغيبة كما مر .

والوجه في التصريح باسم عيسى مع عدم ذكر غيره من الرسل في الآية : أن ما ذكر له **الآيات** من جهات التفضيل وهو إيتاء البينات ، والتأييد بروح القدس مشترك بين الرسل جميعاً ليس ممّا يختص ببعضهم دون بعض . قال تعالى : « ولقد أرسلنا رسلاً بالبينات » الحديد - ٢٥ وقال تعالى : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء »

من عباده أن أنذر ، النمل - ٢ لكنهما في عيسى بنحو خاص فجميع آياته كإحياء الموتى وخلق الطير بالنفخ وإبراء الأكمه والأبرص ، والإخبار عن المغيبات كانت أموراً متسكئة على الحيوة مترشحة عن الروح ، فلذلك نسبها إلى عيسى عليه السلام وصرح باسمه إذ لولا التصريح لم يدل على كونه فضيلة خاصة كما لو قيل : و آتينا بعضهم البيّنات وأيدناه بروح القدس اه ، إذ البيّنات وروح القدس كما عرفت مشتركة غير مختصة ، فلا يستقيم نسبتها إلى البعض بالاختصاص إلا مع التصريح باسمه ليعلم أنها فيه بنحو خاص غير مشترك تقريباً ، على أن في اسم عيسى عليه السلام خاصة أخرى وآية بيّنة وهي : أنه ابن مريم لا أب له . قال تعالى : « وجعلناها وابنها آية للعالمين » الأَنْبياء - ٩١ . فمجموع الابن والأم آية بيّنة إلهية وفضيلة اختصاصية أخرى .

قوله تعالى : ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم البيّنات اه ، العدول إلى الغيبة ثانياً لأنّ المقام مقام إظهار أن المشيئة والإرادة الربانية غير مغلوبة ، والقدرة غير باطلة ، فجميع الحوادث على طرفي إثباتها ونفيها غير خارجة عن السلطنة الإلهية . وبالجملة وصف الألوهية هي التي تنافي تقيّد القدرة وتوجب إطلاق تعلّقها بطرفي الإيجاب والسلب فمستحاجة المقام إلى إظهار هذه الصفة المتعالية أعني الألوهية للذكر فقيل : ولو شاء الله ما اقتتل اه ولم يقل : ولو شئنا ما اقتتل ، وهذا هو الوجه أيضاً في قوله تعالى في ذيل الآية : ولو شاء الله ما اقتتلوا اه ، وقوله : ولكن الله يفعل ما يريد اه ، وهو الوجه أيضاً في العدول عن الإضمار إلى الإظهار .

قوله تعالى : ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر اه ، نسب الاختلاف إليهم لا إلى نفسه لأنّه تعالى ذكر في مواضع من كلامه : أن الاختلاف بالإيمان والكفر وسائر المعارف الأصلية المبيّنة في كتب الله النزلة على أنبيائه إنما حدث بين الناس بالبغي ، وحاشا أن ينتسب إليه سبحانه بغي أو ظلم .

قوله تعالى : ولو شاء ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد اه ، أي ولو شاء الله لم يؤتّر الاختلاف في استدعاء القتال ولكن الله يفعل ما يريد اه ، وقد أراد أن يؤتّر

هذا الاختلاف في سوقه الناس إلى الاقتتال جرياً على سنة الأسباب .
وعصّل معنى الآية والله العالم : أن الرسل التي أرسلوا إلى الناس عباد لله
مقرّبون عند ربهم ، مرتفع عن الناس أفقهم و هم مفضل بعضهم على بعض على ما لهم
من الاصل الواحد والمقام المشترك ، فهذا حال الرسل وقد أتوا للناس بآيات بيّنات
أظهروا بها الحقّ كلّ الإظهار و بيّنوا طريق الهداية أتمّ البيان ، و كان لازمه أن
لا ينساق الناس بعدهم إلا إلى الوحدة والألفة والمحبة في دين الله من غير اختلاف و قتال
لكن كان هناك سبب آخر أعقم هذا السبب ، و هو الاختلاف عن بغى منهم و انشعابهم
إلى مؤمن و كافر ، ثمّ انفرّق بعد ذلك في سائر شئون الحيوة والسعادة ، ولو شاء الله
لأعقم هذا السبب أعني الاختلاف فلم يوجب الاقتتال و ما اقتتلوا ، و لكن لم يشأ
و أجرى هذا السبب كسائر الأسباب والعلل على سنة الأسباب التي أرادها الله في عالم
الصنع والإيجاد ، والله يفعل ما يريد .
قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا إلخ ، معناه واضح وفي ذيل الآية
دلالة على أن الاستنكاف عن الإنفاق كفر وظلم .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى : تلك الرسل فضلنا إلخ ، في هذا ما
يستدلّ به على أن أصحاب محمد قد اختلفوا من بعده فمنهم من آمن ومنهم من كفر .
و في تفسير العياشي عن إصبغ بن نباته ، قال : كنت واقفاً مع أمير المؤمنين
عليّ بن أبي طالب عليه السلام يوم الجمل فجا ، رجل حتسى وقف بين يديه فقال : يا أمير المؤمنين
كبر القوم وكبرنا ، وهلك القوم وهلكنا ، وصلى القوم وصلينا ، فعلى ما نقاتلهم ؟
فقال عليه السلام : على هذه الآية تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلف الله ورفع
بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل
الذين من بعدهم - ففحن الذين من بعدهم - ولكن اختلفوا فمنهم من آمن
و منهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ففحن الذين

آمنا وهم الذين كفروا فقال الرجل : كفر القوم و رب الكعبة ثم حمل فقاتل حتى قُتل - رحمه الله - .

أقول : وروى هذه القصة المفيد و الشيخ في أماليهما و القمي في تفسيره ، و الرواية تدل على أنه ﷺ أخذ الكفر في الآية بالمعنى الأعم من الكفر الخاص المصطلح الذي له أحكام خاصة في الدين ، فإن النقل المستفيض و كذا التاريخ يشهدان أنه ﷺ ما كان يعامل مع مخالفيه من أصحاب الجمل و أصحاب صفين و الخوارج معاملة الكفار من غير أهل الكتاب و لا معاملة أهل الكتاب و لا معاملة أهل الردة من الدين ، فليس إلا أنه عدّهم كافرين على الباطن دون الظاهر ، و قد كان ﷺ يقول : أقاتلهم على التأويل دون التنزيل .

و ظاهر الآية يساعد هذا المعنى ، فإنه يدل على أن البيّنات التي جاءت بها الرسل لم تنفع في رفع الاقتتال من الذين بعدهم ما كان الاختلاف المستند إليهم أنفسهم فوقوع الاختلاف مما لا تنفع فيه البيّنات من الرسل بل هو مما يؤدي إليه الاجتماع الإنساني الذي لا يخلو عن البغى و الظلم ، فالآية في مساق قوله تعالى : « ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا و لولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم فيما فيه يختلفون » يونس - ١٩ و قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة - إلى أن قال - : و ما اختلف فيه إلا الذين أوتوه بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » البقرة - ٢١٣ و قوله تعالى : « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك » هود - ١١٩ . كل ذلك يدل على أن الاختلاف في الكتاب - وهو الاختلاف في الدين - بين أتباع الأنبياء بعدهم مما لا مناص عنه . و قد قال تعالى في خصوص هذه الأمة : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة و لمّا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم » البقرة - ٢٢٤ و قال تعالى حكاية عن رسوله ليوم القيمة : « وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً » الفرقان - ٣٠ ، وفي مطاوى الآيات تصريحات وتلويحات بذلك .

وأما أن ذيل هذا الاختلاف منسحب إلى زمان الصحابة بعد الرحلة فالمعتمد

من التاريخ والمستفيض أو المتواتر من الأخبار يدل على أن الصحابة أنفسهم كان يعامل بعضهم مع بعض في الفتن والاختلافات الواقعة بعد رسول الله ﷺ هذه المعاملة ، من غير أن يستثنوا أنفسهم من ذلك استناداً إلى عصمة أو بشارة أو اجتهاد أو استثناء من الله ورسوله ، والزائد على هذا المقدار من البحث لا يناسب وضع هذا الكتاب .

و في أمالي المفيد عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لم يزل الله جل اسمه علماً بذاته ولا معلوم ، و لم يزل قادراً بذاته ولا مقدر . قلت : - جعلت فداك - فلم يزل متكماً ؟ قال : الكلام محدث ، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام .

و في الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سألت أبا قرّة المحدث عن الرضا عليه السلام فقال : أخبرني - جعلت فداك - عن كلام الله لموسى فقال : الله أعلم بأى لسان كلمه بالسريانية أم بالعبرانية فأخذ أبو قرّة بلسانه فقال : إنما أسئلك عن هذا اللسان فقال أبو الحسن عليه السلام : سبحان الله عما تقول و معاذ الله أن يشبه خلقه أو يتكلم بمثل ما هم متكلمون ولكنّه سبحانه ليس كمثل شئ ، ولا كمثل قائل فاعل . قال : كيف ؟ قال : كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق ، ولا يلفظ بشق فم ولسان ، ولكن يقول له كن فكان ، بمشيئته ما خاطب به موسى من الأمر والنهي من غير تردد في نفس - الخبر - . و في نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام : متكلم لا بروية ، مريد لا بهمة ، الخطبة . و في النهج أيضاً في خطبة له عليه السلام : السذي كلم موسى تكليماً ، وأراه من آياته عظيماً ، بلاجوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات ، الخطبة .

اقول : والأخبار المروية عن أئمة أهل البيت في هذا المعنى كثيرة ، وهي مطبقة على أن كلامه تعالى السذي يسميه الكتاب والسنة كلاماً صفة فعل لا صفة ذات .

﴿ بحث فلسفي ﴾

ذكر الحكماء : أن ما يسمي عند الناس قولاً وكلاماً وهو نقل الإنسان المتكلم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلفة موضوعة لمعنى فإذا قرع سمع المخاطب أو السامع

نقل المعنى الموضوع له الذي في ذهن المتكلم إلى ذهن المخاطب أو السامع ، فحصل بذلك الغرض منه وهو التفهيم والتفهيم ، قالوا : وحقيقة الكلام متقومة بما يدل على معنى خفي مضمّر ، وأما بقية الخصوصيات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ومروره من طريق الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم وكونه بحيث يقبل أن يقع مسموعاً لا أزيد عدداً أو أقلّ مما ركبت عليه أسماعنا فهذه خصوصيات تابعة للمصاديق وليست بدخيلة في حقيقة المعنى الذي يتقوم بها الكلام .

فالكلام اللفظي الموضوع الدال على ما في الضمير كلام ، وكذا الإشارة الوافية لا رائة المعنى كلام كما أن إشارتك بيدك : أن اقعّد أو تعال ونحو ذلك أمر وقول ، وكذا الوجودات الخارجية لما كانت معلولة لعلها ، ووجود المعلول لمساخته وجود علته وكونه رابطاً متنزلاً له يحكى بوجوده وجود علته ، ويدل بذاته على خصوصيات ذات علته الكامنة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها . فكلّ معاول بخصوصيات وجوده كلام لعلته تتكلم به عن نفسها وكمالها ، ومجموع تلك الخصوصيات بطور اللف كلمة من كلمات علته ، فكل واحد من الموجودات بما أن وجوده مثال لكمال علته الفيضاة ، وكلّ مجموع منها ، ومجموع العالم الإمكانى كلام الله سبحانه يتكلم به فيظهر الممكنون من كمال أسمائه وصفاته ، فكما أنه تعالى خالق للعالم والعالم مخلوقه كذلك هو تعالى متكلم بالعالم مظهر به خبايا الأسماء والصفات والعالم كلامه .

بل الدقة في معنى الدلالة على المعنى يوجب القول بكون الذات بنفسه دالاً على نفسه فإنّ الدلالة بالأخرة شأن وجودي ليس ولا يكون لشيء بنحو الأصاله إلا لله وبالله سبحانه ، فكلّ شيء دلالة على بارئه ووجوده فرع دلالة ما منه على نفسه ودلالته لله بالحقيقة ، والله سبحانه هو الدال على نفس هذا الشيء الدال ، وعلى دلالته لغيره . فهو سبحانه هو الدال على ذاته بذاته وهو الدال على جميع مصنوعاته فيصدق على مرتبة الذات الكلام كما يصدق على مرتبة الفعل الكلام بالتقريب المتقدم ، فقد تحصل بهذا البيان أن من الكلام ما هو صفة الذات وهو الذات من حيث دلالاته على الذات ، ومنه ما هو صفة الفعل ، وهو الخلق والإيجاد من حيث دلالة الموجود على ما

عند موجدته من الكمال .

أقول : ما نقلنا عنهم على تقدير صحته لا يساعد عليه اللفظ اللغوي ، فإن الذي أنبته الكتاب والسنة هو أمثال قوله تعالى : منهم من كالم الله وقوله : وكلم الله موسى تكليماً وقوله : قال الله يا عيسى وقوله : وقلنا يا آدم وقوله : إنا أوحينا إليك ، وقوله : نبأني العليم الخبير . ومن المعلوم أن الكلام والقول به معنى عين الذات لا ينطبق على شيء من هذه الموارد .

واعلم أن بحث الكلام من أقدم الأبحاث العلمية التي اشتغلت به الباحثون من المسلمين (وبذلك سمى علم الكلام به) وهي أن كلام الله سبحانه هل هو قديم أو حادث ؟

ذهبت الأشاعرة إلى التقدم غير أنهم فسروا الكلام بأن المراد بالكلام هو المعاني الذهنية التي يدلّ عليه الكلام اللفظي ، وتلك المعاني علوم الله سبحانه قائمة بذاته قديمة بقدمها ، وأما الكلام اللفظي وهو الأصوات والنعمة فهي حادثه زائدة على الذات بالضرورة .

و ذهبت المعتزلة إلى الحدوث غير أنهم فسروا الكلام بالألفاظ الدالة على المعنى التام دلالة وضعية فهذا هو الكلام عند الغر . قالوا : وأما المعاني النفسية التي تسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً فهي صور علمية وليست بالكلام .

وبعبارة أخرى : إنا لا نجد في نفوسنا عند التكلم بكلام غير المفاهيم الذهنية التي هي صور علمية فإن أريد بالكلام النفسي ذلك كان علماً لا كلاماً ، وإن أريد به أمر آخر وراء الصورة العلمية فإننا لا نجد ورائها شيئاً بالوجدان ، هذا .

وربما أمكن أن يورد عليه بجواز أن يكون شيء واحد بجهتين أو باعتبارين مصداقاً لصفتين أو أزيد وهو ظاهر . فلم لا يجوز أن تكون الصورة الذهنية علماً من جهة كونه انكشافاً للواقع ، وكلاماً من جهة كونه علماً يمكن إفاضته للغير ؟

أقول : والذي يحسم مادة هذا النزاع من أصله أن وصف العلم في الله سبحانه بأي معنى أخذناه أي سواء أخذ علماً تفصيلياً بالذات وجمالياً بالغير ، أو أخذ علماً

تفصيلياً بالذات وبالغير في مقام الذات. وهذان المعنيان من العلم الذي هو عين الذات، أو أخذ علماً تفصيلياً قبل الإيجاد بعد الذات أو أخذ علماً تفصيلياً بعد الإيجاد و بعد الذات جميعاً، فالعلم الواجبي على جميع تصاويره علم حضوري غير حصولي. والذي ذكره وتنازعوا عليه إنما هو من قبيل العلم الحصولي الذي يرجع إلى وجود مفاهيم ذهنية مأخوذة من الخارج بحيث لا يترتب عليها آثارها الخارجية فقد أقمنا البرهان في محله: أن المفاهيم والمهيات لا تتحقق إلا في ذهن الإنسان أو ما قاربه جنساً من أنواع الحيوان التي تعمل الأعمال الحيوية بالحواس الظاهرة والإحساسات الباطنة.

وبالجملة فالله سبحانه أجل من أن يكون له ذهن يذهن به المفاهيم والمهيات الاعتبارية مما لا ملاك لتحقيقه إلا الوهم فقط نظير مفهوم عدم و المفاهيم الاعتبارية في ظرف الاجتماع، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدسة محلاً للتركيب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكذب إلى غير ذلك من وجوه الفساد تعالى عنها وتقدس.

وأما معنى علمه بهذه المفاهيم الواقعة تحت الألفاظ فسيجيء، إنشاء الله بيانه في موضع يليق به.



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا
خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : الله لا إله إلا هو الحي القيوم اه ، قد تقدم في سورة الحمد بعض
الكلام في لفظ الجلالة ، وأنه سواء أخذ من أله الرجل بمعنى تاه ووله أو من أله بمعنى
عبد فلازم معناه الذات المستجمع لجميع صفات الكمال على سبيل التلميح .
وقد تقدم بعض الكلام في قوله تعالى : لا إله إلا هو اه في قوله تعالى : « وإلهكم
إله واحد » البقرة - ١٦٣ ، وضمير هو وإن رجع إلى اسم الجلالة لكن اسم الجلالة
لمّا كان علماً بالغلبة يدلّ على نفس الذات من حيث إنه ذات وإن كان مشتملاً على
بعض المعاني الوصفية التي يلمح باللام أو بالإطلاق إليها ، فقوله : لا إله إلا هو يدلّ
على نفى حقّ الثبوت عن الآلهة التي تثبت من دون الله .
وأما اسم الحيّ فمعناه ذو الحيوة الثابتة على وزان سائر الصفات المشبهة في
دالتها على الدوام والثبات .

والناس في بادي مطالعتهم لحال الموجودات وجدوها على قسمين : قسم منها لا يختلف
حاله عند الحسن مادام وجوده ثابتاً كالأحجار وسائر الجمادات . وقسم منها ربما تغيرت
حاله وتعطلت قواه وأفعاله مع بقاء وجودها على ما كان عليه عند الحسن ، وذلك كالإنسان
وسائر أقسام الحيوان والنبات فإنّها ربما نجدتها تعطلت قواها ومشاعرها وأفعالها ثم
يطرأ عليها الفساد تدريجاً ، وبذلك أذعن الإنسان بأن هناك وراء الحواسّ أمراً آخر

هو المبدء للإحساسات والإدراكات العلمية والأفعال الملتبئية على العلم والإرادة وهو المسمى بالحيوة ويسمى بطلانه بالموت . فالحيوة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة . وقد ذكر الله سبحانه هذه الحيوة في كلامه ذكر تقرير لها . قال تعالى : « اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها » الحديد - ١٧ و قال تعالى : « إنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحيها ما يحيي الموتى » فصلت - ٣٩ و قال تعالى : « وما يستوي الأحياء ولا الأموات » الفاطر - ٢٢ و قال تعالى : « وجعلنا من الماء كل شئ حى » الأنبياء - ٣٠ . فهذه تشمل حيوة أقسام الحي من الإنسان و الحيوان والنبات .

وكذلك القول في أقسام الحيوة . قال تعالى : « ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأننوا بها » يونس - ٧ و قال تعالى : « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين » المؤمن - ١١ . و الإحياءان المذكوران يشتملان على حيوتين : إحداهما : الحيوة البرزخية ، والثانية : الحيوة الآخرة ، فللحيوة أقسام كما للحي أقسام .

والله سبحانه مع ما يقرر هذه الحيوة الدنيا يعدّها في مواضع كثيرة من كلامه شيئاً ردياً هيناً لا يعبأ بشأنه كقوله تعالى : « وما الحيوة الدنيا في الآخرة إلا متاع » الرعد - ٢٨ وقوله تعالى : « تبتغون عرض الحيوة الدنيا » النساء - ٩٣ وقوله تعالى : « تريد زينة الحيوة الدنيا » الكهف - ٢٨ وقوله تعالى : « وما الحيوة الدنيا إلا لعب و لهو » الأنعام - ٣٢ وقوله تعالى : « وما الحيوة الدنيا إلا متاع الغرور » الحديد - ٢٠ . فوصف الحيوة الدنيا بهذه الأوصاف فعدّها متاعاً والمتاع ما يقصد لغيره ، وعدّها عرضاً والعرض ما يعترض ثم يزول ، وعدّها زينة والزينة هو الجمال الذي يضم على الشئ ، ليقصد الشئ ، لأجله فيقع غير ما قصد ويقصد غير ما وقع ، وعدّها لهواً واللهو ما يلهيك ويشغلك بنفسه عما يهتك ، وعدّها لعباً واللعب هو الفعل الذي يصدر لرغاية خيالية لاحقيقية ، وعدّها متاع الغرور وهو ما يغرّبه الإنسان .

ويفسر جميع هذه الآيات ويوضحها قوله تعالى : « وما الحيوة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » العنكبوت - ٣٤ ، يبيّن أن

الحيوة الدنيا إنما تسلب عنها حقيقة الحيوة أى كمالها في مقابل ما تثبت للحيوة الآخرة حقيقة الحيوة وكمالها ، وهي الحيوة التي لاموت بعدها. قال تعالى : « آمين لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » الدخان - ٥٦ و قال تعالى : « لهم فيها ما يشاؤون ولدنيا مزيد » ق - ٣٥ . فلهم في حياتهم الآخرة أن لا يعتر بهم الموت ، ولا يعترضهم نقص في العيش وتنغص ، لكن الأول من الوصفين أعني الأمن هو الخاصّة الحقيقية للحيوة الضرورية له .

فالحيوة الأخرى هي الحيوة بحسب الحقيقة لعدم إمكان طرؤ الموت عليها بخلاف الحيوة الدنيا ، لكن الله سبحانه مع ذلك أفاد في آيات أخر كثيرة أنه تعالى هو المفيض للحيوة الحقيقية الأخرى والمحيي للإنسان في الآخرة ، ويده تعالى أزمة الأمور . فأفاد ذلك أن الحيوة الأخرى أيضاً مملوكة لا مالكة ومسخرة لا مطلقة أعني أنها إنما ملكت خاصتها المذكورة بالله لانفسها .

ومن هنا يظهر أن الحيوة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طرؤ الموت عليها لذاتها ولا يتصور ذلك إلا بكون الحيوة عين ذات الحي غير عارضة لها ولا طارية عليها بتمليك الغير وإفاضته . قال تعالى : « وتوكل على الحي الذي لا يموت » الفرقان - ٥٨ . و عليها فالحيوة الحقيقية هي الحيوة الواجبة ، وهي كون وجوده بحيث يعلم و يقدر بالذات .

ومن هنا يعلم : أن القصر في قوله تعالى : « هو الحي لا إله إلا هو » قصر حقيقي غير إضافي ، وأن حقيقة الحيوة التي لا يشوبها موت ولا يعتر بها فناؤه وزواله هي حيوته تعالى . فالأوفق فيما نحن فيه من قوله تعالى : الله لا إله إلا هو الحي القيوم الآية ، و « كذا في قوله تعالى : « آم الله لا إله إلا هو الحي القيوم » آل عمران - ١ أن يكون لفظ الحي خبراً بعد خبر فيفيد الحصر لأن التقدير ، الله الحي فالآية تفيد أن الحيوة لله محضاً إلا ما أفاضه لغيره

وأما اسم القيوم فهو على ما قيل : فيعول كالقيام فيعال من القيام وصف يدل على المبالغة ، والقيام هو حفظ الشيء ، وفعله وتديره وتربيته والمراقبة عليه والقدرة عليه . كل

ذلك مأخوذ من القيام بمعنى الانتصاب للملازمة العادية بين الانتصاب وبين كل منها .
وقد أثبت الله تعالى أصل القيام بأمر خلقه لنفسه في كلامه حيث قال تعالى :
« أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » الرعد - ٣٥ وقال تعالى - وهو أشمل من الآية
السابقة - : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو
العزیز الحكيم » آل عمران - ١٨ . فأفاد أنه قائم على الموجودات بالعدل فلا يعطي ولا
يمنع شيئاً في الوجود (وليس الوجود إلا الإعطاء والمنع) إلا بالعدل بإعطاء كل
شيء ما يستحقه ثم يبين أن هذا القيام بالعدل مقتضى اسمه الكريمين : العزیز الحكيم
فبعبارة يقوم على كل شيء ، وبحكمته يعدل فيه .

وبالجملة لما كان تعالى هو المبدء الذي يتبدى منه وجود كل شيء وأوصافه
وآثاره لا مبدء سواه إلا وهو ينتهي إليه ، فهو القائم على كل شيء من كل جهة بحقيقة
القيام الذي لا يشوبه فتور وخلل ، وليس ذلك لغيره قط إلا بإذنه بوجه ، فليس له
تعالى إلا القيام من غير ضعف وفتور ، وليس لغيره إلا أن يقوم به ، فهناك حصران : حصر
القيام عليه ، وحصره على القيام . وأول الحصرين هو الذي يدل عليه كون القيوم في
الآية خبراً بعد خبر الله (الله القيوم) . والحصر الثاني هو الذي يدل عليه الجملة التالية
أعني قوله : لا تأخذه سنة ولا نوم اه .

وقد ظهر من هذا البيان أن اسم القيوم أم الأسماء الإضافية الثابتة له تعالى
جميعاً وهي الأسماء التي تدل على معان خارجة عن الذات بوجه كالخالق والرازق
والمبدي، والمعيد والمحيي والمميت والغفور والرحيم والودود وغيرها .

**قوله تعالى : لا تأخذه سنة ولا نوم اه ، السنة بكسر السين الفتور الذي يأخذ
الحيوان في أول النوم ، والنوم هو الركون الذي يأخذ حواس الحيوان لعوامل طبيعية
تحدث في بدنه ، والرؤيا غيره وهي ما يشاهده النائم في منامه .**

وقد أورد على قوله : سنة ولا نوم أنه على خلاف الترتيب الذي تقتضيه البلاغة
فإن المقام مقام الترقى ، والترقي في الإثبات إنما هو من الأضعف إلى الأقوى كقولنا : فلان
يقدر على حمل عشرة أمان بل عشرين ، وفلان يوجد بالمئات بل بالألوف وفي النسي

بالعكس كما نقول : لا يقدر فلان على حمل عشرين ولا عشرة ، ولا يوجد بالألوف ولا بالملئات ، فكان ينبغي أن يقال : لا تأخذه نوم ولا سنة .

والجواب : أن الترتيب المذكور لا يدور مدار الإثبات والنفي دائماً كما يقال :

فلان يجهده حمل عشرين بل عشرة ولا يصح العكس ، بل المراد هو صحة الترتيب وهي مختلفة بحسب الموارد ، ولما كان أخذ النوم أقوى تأثيراً وأضر على القيومية من السنة كان مقتضى ذلك أن ينفي تأثير السنة وأخذها أولاً ثم يترقى إلى نفي تأثير ما هو أقوى منه تأثيراً ، ويعود معنى لا تأخذه سنة ولا نوم إلى مثل قولنا : لا يؤثر فيه هذا العامل الضعيف بالفتور في أمره ولا ما هو أقوى منه .

قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ، ما كانت القيومية التامة التي له تعالى لا تتم إلا بأن يملك السموات والأرض وما فيهما بحقيقة الملك ذكره بعدهما ، كما أن التوحيد التام في الألوهية لا يتم إلا بالقيومية ، ولذلك ألحقها بها أيضاً ،

وهاتان جملتان كل واحد منهما مقيدة أو كالمقيد بقيد في معنى دفع الدخل ، أعنى قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض مع قوله تعالى : من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ، وقوله تعالى : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم مع قوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

فأما قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض فقد عرفت معنى ملكه تعالى (بالكسر) للموجودات وملكه تعالى (بالضم) لها ، والملك بكسر الميم وهو قيام ذوات الموجودات وما يتبعها من الأوصاف والآثار بالله سبحانه هو الذي يدل عليه قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض ، فالجملة تدل على ملك الذات وما يتبع الذات من نظام الآثار .

وقد تم بقوله : القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض أن السلطان المطلق في الوجود لله سبحانه لا تصرف إلا وهو له ومنه ، فيقع من ذلك في الوهم أنه إذا كان الأمر على ذلك فهذه الأسباب والعلل الموجودة في العالم

ما شأنها ؛ وكيف يتصور فيها ومنها التأثير ولا تأثير إلا لله سبحانه ؛
فأجيب بأن تصرف هذه العلل والأسباب في هذه الموجودات الملعولة توسط
في التصرف ، و بعبارة أخرى شفاعا في موارد المسببات بإذن الله سبحانه ، فإنما
هي شفعا ، والشفاعة - وهي بنحو توسط في إيصال الخير أو دفع الشر ، وتصرف ما
من الشفيع في أمر المستشفع - إنما تنافي السلطان الإلهي والتصرف الربوبي المطلق
إذا لم ينته إلى إذن الله ، ولم يعتمد على مشيئة الله تعالى بل كانت مستقلة غير مرتبطة
وما من سبب من الأسباب ولا علة من العلل إلا وتأثيره بالله ونحو تصرفه بإذن الله .
فتأثيره وتصرفه نحو من تأثيره وتصرفه تعالى فلا سلطان في الوجود إلا سلطانه ولا
قيوميته إلا قيوميته المطلقة عز سلطانه .

وعلى ما بيناه فالشفاعة هي التوسط المطلق في عالم الأسباب والوسائط أعم
من الشفاعة التكوينية وهي توسط الأسباب في التكوين ، والشفاعة التشريعية
أعني التوسط في مرحلة المجازاة التي تثبتها الكتاب والسنة في يوم القيامة على ما تقدم
البحث عنها في قوله تعالى : « واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً » البقرة - ٤٨ .
وذلك أن الجملة أعني قوله تعالى : من ذا الذي يشفع عنده اه مسبوقة بحديث القيومية
والملك المطلق الشاملين للتكوين والتشريع معاً ، بل المتماشين بالتكوين ظاهراً فلا
موجب لتمييزهما بالقيومية والسلطنة التشريعيين حتى يستقيم تذييل الكلام بالشفاعة
المخصوصة بيوم القيمة .

فمساق هذه الآية في عموم الشفاعة مساق قوله تعالى : « إن ربكم الله الذي
خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد
إذنه » يونس - ٣ وقوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام
ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع » أم السجدة - ٤ . وقد
عرفت في البحث عن الشفاعة أن حدّها كما ينطبق على الشفاعة التشريعية كذلك
ينطبق على السببية التكوينية ، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله بسببه
بالتمسك بصفات فضله وجوده ورحمته لا إيصال نعمة الوجود إلى مسببه ، ف نظام

السبب به بعينه ينطبق على نظام الشفاعة كما ينطبق على نظام الدعاء والمسئلة. قال تعالى:
 « يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن » الرحمن - ٥٥ وقال تعالى:
 « وآتاكم من كل ما سئلتموه » إبراهيم - ٣٤ . وقد مرّ بيانه في تفسير قوله تعالى:
 « وإذا سئلك عبادي عني » البقرة - ١٨ .

فوله تعالى: يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء اه ، سياق الجملة مع مسبوقيتها بأمر الشفاعة يقرب من سياق قوله تعالى : بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون « الأنبياء - ٢٨ . فالظاهر أن ضمير الجمع الغائب راجع إلى الشفعاء الذي تدلّ عليه الجملة السابقة معنى فعلمه تعالى بما بين أيديهم وما خلفهم كناية عن كمال إحاطته بهم ، فلا يقدرّون بواسطة هذه الشفاعة والتوسط المأذون فيه على إنفاذ أمر لا يريد الله سبحانه ولا يرضى به في ملكه ، ولا يقدرّ غيرهم أيضاً أن يستفيد سوماً من شفاعتهم ووساطتهم فيدخل في ملكه تعالى فيفعل فيه ما لم يقدرّ به .

وإلى نظير هذا المعنى يدلّ قوله تعالى : « وما ننزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسيماً » مريم - ٦٤ وقوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً » الجن - ٢٨ . فإن الآيات تبيّن إحاطته تعالى بالملائكة والأنبياء لثلاً يقع منهم ما لم يرده ، ولا ينتزلوا إلا بأمره ، ولا يبلغوا إلا ما يشاءه . وعلى ما بيننا فامراد بما بين أيديهم : ما هو حاضر مشهود معهم ، وبما خلفهم : ما هو غائب عنهم بعيد منهم كالمستقبل من حالهم ، ويؤل المعنى إلى الشهادة والغيب .

وبالجملة قوله : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم اه كناية عن إحاطته تعالى بما هو حاضر معهم موجود عندهم وبما هو غائب عنهم آت خلفهم ، ولذلك عقبه بقوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء اه تبيناً لتمام الإحاطة الربوبية والسلطة

الإلهية أي إنه تعالى عالم محيط بهم ويعلمهم وهم لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

ولا ينافي إرجاع الجمع المذكور العاقل وهو قوله « هم » في المواضع الثلث إلى الشفعاء ماقدّمناه من أن الشفاعة أعم من السبيبية التكوينية والتشريعية ، وأن الشفعاء هم مطلق العلل والأسباب . وذلك لأن الشفاعة والوساطة والتسييح والتحميد لما كان المعهود من حالها أنها من أعمال أرباب الشعور والعقل شاع التعبير عنها بما يخص أولي العقل من العبارة . وعلى ذلك جرى ديدن القرآن في بياناته كقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » الأسرء-٤٤ . وقوله تعالى : « ثم أستوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فصلت- ١١ ، إلى غير ذلك من الآيات .

وبالجملة قوله : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء يفيد معنى تمام التدبير وكمالها ، فإن من كمال التدبير أن يجهل المدبّر (بالفتح) بما يريد المدبّر (بالكسر) من شأنه ومستقبل أمره لئلا يحتمل في التخلص عما يكرهه من أمر التدبير فيفسد على المدبّر (بالكسر) تدييره ، كجماعة مسيرين على خلاف مشتهاهم ومرادهم فيبالغ في التعمية عليهم حتى لا يدروا من أين سيروا ، وفي أين نزلوا ، وإلى أين يقصد بهم .
فيبين تعالى بهذه الجملة أن التدبير له ويعلمه بر وابط الأشياء التي هو الجاعل لها ، وبقيّة الأسباب والعلل وخاصة أولوا العلم منها وإن كان لها تصرف وعلم لكن ما عندهم من العلم الذي ينتفعون به ويستفيدون منه فإنما هو من علمه تعالى وبمشيئته وإرادته ، فهو من شؤون العلم الإلهي ، وما تصرفوا به فهو من شؤون التصرف الإلهي وأنحاء تدييره ، فلا يسع لمقدم منهم أن يقدم على خلاف ما يريد الله سبحانه من التدبير الجاري في مملكته إلا وهو بعض التدبير .

وفي قوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء اه على تقدير أن يراد بالعلم المعنى المصدرى أو معنى اسم المصدر لا المعلوم دلالة على أن العلم كله لله ولا يوجد من العلم عند عالم إلا وهو شيء من علمه تعالى ، ونظيره ما يظهر من كلامه تعالى من

اختصاص القدرة والعزّة والحيوة بالله تعالى. قال تعالى: «ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أنّ القوّة لله جميعاً» البقرة - ١٣٥ و قال تعالى: «أيبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جميعاً» النساء - ١٣٨ و قال تعالى «هو الحيّ لا إله إلا هو» المؤمن - ٦٥. ويمكن أن يستدلّ على ما ذكرناه من انحصار العلم بالله تعالى بقوله: «إنّهُ هو العليم الحكيم» يوسف - ٨٣ و قوله تعالى: «والله يعلم وأنتم لا تعلمون» آل عمران - ٦٦، إلى غير ذلك من الآيات. وفي تبديل العلم بالإحاطة في قوله: ولا يحيطون بشيء من علمه اه لطف ظاهر.

قوله تعالى: وسع كرسيه السموات والأرض اه، الكرسيّ معروف وسمّي به لتراكم بعض أجزائه بالصناعة على بعض، وربما كُنّي بالكرسيّ عن الملك فيقال: كرسيّ الملك، ويراد منطقة نفوذه ومتّسع قدرته.

وكيف كان فالجمل السابقة على هذه الجملة أعني قوله: له ما في السموات وما في الأرض إلخ تفيد أنّ المراد بسعة الكرسيّ إحاطة مقام السلطنة الإلهيّة، فيتعيّن للكرسيّ من المعنى: أنّه المقام الربوبيّ الذي يقوم به ما في السموات والأرض من حيث إنّها مملوكة مدبّرة معلومة، فهو من مراتب العلم؛ ويتعيّن للسعة من المعنى: أنّها حفظ كلّ شيء، ممّا في السموات والأرض بذاته وآثاره، ولذلك ذيل به بقوله: ولا يؤده حفظهما اه.

قوله تعالى: ولا يؤده حفظهما وهو العليّ العظيم اه، يقال: آده يؤده أوداً إذا نقل عليه وأجهده وأتعبه، والظاهر أنّ مرجع الضمير في يؤده اه هو الكرسيّ وإنّ جاز رجوعه إليه تعالى، ونفى الأود والتعب عن حفظ السموات والأرض في ذيل الكلام ليناسب ما افتتح به من نفى السنة والنوم في القيومية على ما في السموات والأرض. ومحصّل ما تفيد الآيّة من المعنى: أنّ الله لا إله إلا هو له كلّ الحيوة وله القيومية المطلقة من غير ضعف ولا فتور، ولذلك وقع التعليل بالاسمين الكريمين: العليّ العظيم فإنّهُ تعالى لعلوّه لا تناله أيدي المخلوقات فيوجبوا بذلك ضعفاً في وجوده وفتوراً في أمره، ولعظّمته لا يجهده كثرة الخلق ولا يطيقه عظمة السموات

والأرض. وجملة: وهو العليّ العظيم اه لا تخلو عن الدلالة على الحصر، وهذا الحصر إما حقيقي كما هو الحق، فإنّ العلوّ والعظمة من الكمال وحقيقة كلّ كمال له تعالى. وإمّا دعوى لمسيس الحاجة إليه في مقام التعليل ليختصّ العلوّ والعظمة به تعالى دعوى، فيسقط السموات والأرض عن العلوّ والعظمة في قبال علوه وعظمته تعالى.

(بحث روائي)

في تفسير العيّاشي عن الصادق عليه السلام قال: قال أبوذر: يا رسول الله ما أفضل ما نزل عليك؟ قال: آية الكرسي، ما السموات السبع والأرضون السبع في الكرسيّ إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ثمّ قال: وإنّ فضل العرش على الكرسيّ كفضل الفلاة على الحلقة.

أقول: وروى صدر الرواية السيوطي في الدر المنثور عن ابن راهويه في مسنده عن عوف بن مالك عن أبي ذر، ورواه أيضاً عن أحمد و ابن الضريس والحاكم وصححه والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي ذر.

وفي الدر المنثور أخرج أحمد والطبراني عن أبي أمامة، قال: قلت: يا رسول الله أيّ ما نزل عليك أعظم؟ قال: الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم، آية الكرسيّ.

أقول: وروى فيه هذا المعنى أيضاً عن الخطيب البغدادي في تاريخه عن أنس عنه عليه السلام.

وفيه أيضاً عن الدارمي عن أيفع بن عبد الله الكلاغي، قال: قال رجل: يا رسول الله أيّ آية في كتاب الله أعظم؟ قال: آية الكرسيّ: الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم، الحديث.

أقول: تسمية هذه الآية بآية الكرسيّ بما قد اشتهرت في صدر الإسلام حتى في زمان حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى في لسانه كما تفيد الروايات المنقولة عنه عليه السلام و عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وعن الصحابة، وليس إلا للاعتناء التامّ بها وتعظيم أمرها، وليس إلا لشرافة ما تدلّ عليه من المعنى ورقته ولطفه، وهو التوحيد الخالص

المدلول عليه بقوله : الله لا إله إلا هو ، ومعنى القيومية المطلقة التي يرجع إليه جميع الأسماء الحسنی ماعدا أسماء الذات على ما مر بيانه ، وتفصيل جريان القيومية في ما دقّ وجلّ من الموجودات من صدرها إلى ذيلها بيان أنّ ما خرج منها من السلطنة الإلهية فهو من حيث إنّه خارج منها داخل فيها ، ولذلك ورد فيها أنّها أعظم آية في كتاب الله ، وهو كذلك من حيث اشتغالها على تفصيل البيان ، فإنّ مثل قوله تعالى : « الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنی » طه - ٨ وإن اشتملت على ما تشتمل عليه آية الكرسيّ غير أنّها مشتملة على إجمال المعنى دون تفصيله ، ولذا ورد في بعض الأخبار أنّ آية الكرسيّ سيّدة آي القرآن رواها في الدر المنثور عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ، وورد في بعضها أنّ لكلّ شيء ذروة وذروة القرآن آية الكرسيّ ، رواها العياشيّ في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام .

وفي أمالي الشيخ بإسناده عن أبي أمامة الباهليّ : أنّه سمع عليّ بن أبي طالب عليه السلام يقول : ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام أو ولد في الإسلام يبيت ليلة سوادها . قلت : وما سوادها ؟ قال : جميعها حتّى يقرء هذه الآية : الله لا إله إلا هو الحي القيوم فقرء الآية إلى قوله : ولا يؤده حفظهما وهو العليّ العظيم . قال : فلو تعلمون ما هي أو قال : ما فيها ما تركتموها على حال ، إنّ رسول الله ﷺ قال : أعطيت آية الكرسيّ من كنز تحت العرش ، ولم يؤتها نبيّ كان قبليّ . قال عليّ فما بت ليلة قطّ منذ سمعتها من رسول الله إلا قرئتها ، الحديث .

أقول : وروى هذا المعنى في الدر المنثور عن عبيد وابن أبي شيبه والدارميّ ومجّد بن نصر وابن الضريس عنه عليه السلام ، ورواه أيضاً عن الديلميّ عنه عليه السلام . والروايات من طرق الشيعة وأهل السنّة في فضلها كثيرة ، وقوله عليه السلام : إنّ رسول الله قال : أعطيت آية الكرسيّ من كنز تحت العرش . وروى في هذا المعنى أيضاً في الدر المنثور عن البخاريّ في تاريخه وابن الضريس عن أنس أنّ النبيّ قال : أعطيت آية الكرسيّ من تحت العرش . وفيه إشارة إلى كون الكرسيّ تحت العرش ومحاطاً له وسيأتي الكلام في بيانه .

وفي الكافي عن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : وسع كرسیه السموات والأرض، السموات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السموات والأرض؟ فقال عليه السلام : إن كل شيء في الكرسي .

أقول : وهذا المعنى مروى عنهم في عدة روايات بما يقرب من هذا السؤال والجواب وهو بظاهره غريب ، إذ لم يرو قرائمة كرسیه بالنصب والسموات والأرض بالرفع حتى يستصح بها هذا السموال ، والظاهر أنه مبني على ما يتوهمه الأفهام العامية أن الكرسي جسم مخصوص موضوع فوق السموات أو السماء السابعة (أعني فوق عالم الأجسام) منه يصدر أحكام العالم الجسماني ، فيكون السموات والأرض وسعته إذ كان موضوعاً عليها كهيئة الكرسي على الأرض، فيكون معنى السؤال أن الأنسب أن السموات والأرض وسعت الكرسي فما معنى سعته لها ؟ ، وقد قيل بنظير ذلك في خصوص العرش فأجيب بأن الوسعة من غير سنخ سعة بعض الأجسام لبعض ..

وفي المعاني عن حفص بن الغياث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : وسع كرسیه السموات والأرض، قال : علمه .

وفيه أيضاً عنه عليه السلام في الآية : السموات والأرض وما بينهما في الكرسي ، والعرش هو العلم الذي لا يقدر أحد قدره .

أقول : و يظهر من الروایتين : أن الكرسي من مراتب علمه تعالى كما مر استظهاره، وفي معناهما روايات أخرى .

وكذا يظهر منهما ومما سيجيء : أن في الوجود مرتبة من العلم غير محدودة أعني أن فوق هذا العالم الذي نحن من أجزائها عالماً آخر موجوداتها أمور غير محدودة في وجودها بهذه الحدود الجسمانية ، والتعيّنات الوجودية التي لوجوداتنا ، وهي في عين أنها غير محدودة معلومة لله سبحانه أي أن وجودها عين العلم ، كما أن الموجودات المحدودة التي في الوجود معلومة لله سبحانه في مرتبة وجودها أي إن وجودها نفس علمه تعالى بها وحضورها عنده ، ولعلنا نوفق لبيان هذا العلم المسمى بالعلم الفعلي فيما سيأتي من قوله تعالى : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في السموات ولا في

الأرض ، يونس - ٦١ .

وما ذكرناه من علم غير محدود هو الذي يرشد إليه قوله ﷻ في الرواية ، والعرش هو العلم الذي لا يقدر أحد قدره اه ، ومن المعلوم أن عدم التقدير والتحديد ليس من حيث كثرة معلومات هذا العلم عدداً ، لاستحالة وجود عدد غير متناه ، وكل عدد يدخل الوجود فهو متناه ، لكونه أقل مما يزيد عليه بواحد ، ولو كان عدم تناهي العلم أعني العرش لعدم تناهي معلوماته كثرة لكان الكرسي بعض العرش لكونه أيضاً علماً وإن كان محدوداً ، بل عدم التناهي والتقدير إنما هو من جهة كمال الوجود أي إن الحدود والقيود الوجودية يوجب التكثّر والتميز والتمايز بين موجودات عالمنا المادي ، فتوجب انقسام الأنواع بالأصناف والأفراد ، والأفراد بالحالات ؛ والإضافات غير موجودة فينطبق على قوله تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » الحجر - ٢١ . وسيجيء تمام الكلام فيه إنشاء الله تعالى .

وهذه الموجودات كما أنها معلومة بعلم غير مقدر أي موجودة في ظرف العلم وجوداً غير مقدر كذلك هي معلومة بحدودها ، موجودة في ظرف العلم بأقدارها وهذا هو الكرسي على ما يستظهر .

وربما لوح إليه أيضاً قوله تعالى فيها : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم اه حيث جعل المعلوم : ما بين أيديهم وما خلفهم ، وهما أعني ما بين الأيدي وما هو خلف غير مجتمع الوجود في هذا العالم المادي ، فهناك مقام يجتمع فيه جميع المتفرقات الزمانية ونحوها ، وليست هذه الوجودات وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقدرة وإلا لم يصح الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء اه فلا محالة هو مقام يمكن لهم الإحاطة ببعض ما فيه ، فهو مرحلة العلم بالمحدودات والمقدرات من حيث هي محدودة مقدرة والله أعلم .

وفي التوحيد عن حنّان قال سألت أبا عبد الله ﷻ عن العرش والكرسي فقال ﷻ : إن للعرش صفات كثيرة مختلفة له في كل سبب وصنع في القرآن صفة على حدة ، فقوله : رب العرش العظيم يقول : رب الملك العظيم ، وقوله : الرحمن على العرش استوى ،

يقول: على الملك احتوى، وهذا علم الكيفويّة في الأشياء، ثمّ العرش في الوصل مفرد عن الكرسيّ، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلّها، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والمشية وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء، فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسيّ، وعلمه أغيب من علم الكرسيّ، فمن ذلك قال: ربّ العرش العظيم، أي صفته أعظم من صفة الكرسيّ، وهما في ذلك مقرونان. قلت: جعلت فداك فلم صار في الفضل جارا للكرسيّ، قال ﷺ: إنّه صار جارا لأنّ علم الكيفويّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وإنشيتها وحدّ رتقها وفتقها، فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الظرف، وبمثل صرف العلماء، وليستدلّوا على صدق دعواهما لأنّه يختصّ برحمته من يشاء وهو القويّ العزيز.

أقول: قوله ﷺ: لأنّ الكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب اه، قد عرفت الوجه فيه إجمالاً، فمرتبة العلم المقدر المحدود أقرب إلى عاملنا الجسمانيّ المقدر المحدود ممّا لا قدر له ولا حدّ، وسيجيء شرح فقرات الرواية في الكلام على قوله تعالى: «إنّ ربّكم الله الذي خلق السموات» يونس - ٣. وقوله ﷺ: وبمثل صرف العلماء اه إشارة إلى أنّ هذه الألفاظ من العرش والكرسيّ ونظائرهما أمثال مصرّفة مضروبة للناس وما يعقلها إلاّ العالمون.

وفي الاحتجاج عن الصادق ﷺ: في حديث: كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسيّ خلا عرشه فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسيّ.

أقول: وقد تقدّم توضيح معناه، وهو الموافق لسائر الروايات. فما وقع في بعض الأخبار أنّ العرش هو العلم الذي أطلع الله عليه أنبياءه ورسله، والكرسيّ هو العلم الذي لم يطلع عليه أحداً كما رواه الصدوق عن المفضل عن الصادق ﷺ كأنّه من وهم الراوي بتبديل موضعيّ اللفظين أعني العرش والكرسيّ، أو أنّه مطروح

كالرواية المنسوبة إلى زينب العطاردة ،

وفي تفسير العياشي عن علي بن أبي طالب قال : إن السماء والأرض وما بينهما من خلق مخلوق في جوف الكرسي ، وله أربعة أملاك يحملونه بأمر الله .

أقول : ورواه الصدوق عن الأصبح بن نباته عنه عليه السلام . ولم يرو عنهم عليهم السلام للكرسي حملة إلا في هذه الرواية ، بل الأخبار إنما تثبت الحملة للعرش وفقاً لكتاب الله تعالى كما قال : « الذين يحملون العرش ومن حوله الآية » المؤمن - ٧ و قال تعالى ، « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » الحاقة - ١٧ . ويمكن أن يصحح الخبر بأن الكرسي - كما سيبيح ، بيانه يتحدد مع العرش بوجه اتحاد ظاهر الشئ بباطنه . وبذلك يصح عد حملة أحدهما حملة للأخر .

وفي تفسير العياشي أيضاً عن معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال : قلت : من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه قال : نحن أولئك الشافعون .

أقول : ورواه البرقي أيضاً في المحاسن ، وقد عرفت أن الشفاعة في الآية مطلقة يشمل الشفاعة التكوينية والتشريعية معاً ، فيشمل شفاعتهم عليهم السلام ، فالرواية من باب الجرى .





لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُوْمِنْ
 بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) اللَّهُ
 وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ
 الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
 خَالِدُونَ (٢٥٧)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي اه، الإكراه هو الإيجاب
 والحمل على الفعل من غير رضى ، والرشد بالضم والضممتين : إصابة وجه الأمر وعجبة
 الطريق ويقابله الغي ، فهما أعم من الهدى والضلال ، فإنهما إصابة الطريق الموصل وعدمها
 على ما قيل ، والظاهر أن استعمال الرشد في إصابة محجة الطريق من باب الانطباق
 على المصداق ، فإن إصابة وجه الأمر من سالك الطريق أن يركب المحجة وسواء السبيل ،
 فلزومه الطريق من مصاديق إصابة وجه الأمر ، فالحق أن معنى الرشد والهدى معنيان
 مختلفان ينطبق أحدهما بعناية خاصة على مصاديق الآخر وهو ظاهر . قال تعالى : « فإن
 آنتم منهم رشداً » النساء - ٥٠ و قال تعالى : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل »
 الأنبياء - ٥١ . وكذلك القول في الغي والضلال ، ولذلك ذكرنا سابقاً : أن الضلال
 هو العدول عن الطريق مع ذكر الغاية والمقصد ، والغى هو العدول مع نسيان الغاية
 فلا يدري الإنسان الغوي ماذا يريد وماذا يقصد .

وفي قوله تعالى : لا إكراه في الدين اه نفي الدين الإجابي ، لما أن الدين
 وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها أنها اعتقادات ،
 والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإيجاب ، فإن الإكراه

إنما يؤثر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، وأما الاعتقاد القلبيّ فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تواءم المقدمات الغير العلمية تصديقاً علمياً، فقولُه: لا إكراه في الدين اه إن كان قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين أنتج حكماً دينياً بنفى الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله: قد تبين الرشد من الغيّ كان نهيّاً عن العمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهي متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مرّ بيانها أن الإكراه إنما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات القلبية.

وقد تبين تعالى هذا الحكم بقوله: قد تبين الرشد من الغيّ اه وهو في مقام التعليل، فإن الإكراه والإجبار إنما يركن إليه الأمر الحكيم والمرتبّي العاقل في الأمور المهمة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحق فيها لبساطة فهم المأمور وردائه ذهن المحكوم، أو لأسباب وجّهات أخرى، فيتسبب الحاكم في حكمه بالإكراه أو الأمر بالتقليد ونحوه، وأما الأمور المهمة التي تبين وجه الخير والشرّ فيها، وقرّر وجه الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب، والدين لمّا انكشفت حقائقه واتضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضحة بالسنة النبوية فقد تبين أن الدين رشد والرشد في اتباعه، والغى في تركه والرغبة عنه، وعليهذا لا موجب لأن يكره أحد أحداً على الدين.

وهذه إحدى الآيات الدالة على أن الإسلام لم يبتز على السيف والدم، ولم يفت بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدّة من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أن الإسلام دين السيف واستدلوا عليه: بالجهاد الذي هو أحد أركان هذا الدين.

وقد تقدّم الجواب عنه في ضمن البحث عن آيات القتال وذكرنا هناك أن القتال الذي ندب إليه الإسلام ليس لغاية إحراز التقدّم وبسط الدين بالقوة والإكراه، بل لإحياء الحق والدفاع عن أنفس متاع للفطرة وهو التوحيد، وأما بعد انبساط

التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوة ولو بالتهود والتنصير فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال، فالإشكال ناش عن عدم التدبر .

ويظهر مما تقدم أن الآية أعني قوله : لا إكراه في الدين غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم .

و من الشواهد على أن الآية غير منسوخة التعليل الذي فيها أعني قوله : قد تبين الرشد من الغي ، فإن الناسخ مالم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم ، فإن الحكم باق ببقاء سببه ؛ ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف ، فإن قوله : فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم مثلاً ، أو قوله : وقتلوا في سبيل الله الآية لا يؤثران في ظهور حقيقة الدين شيئاً حتى ينسخا حكماً معلولاً لهذا الظهور .

وبعبارة أخرى الآية تعلل قوله : لا إكراه في الدين بظهور الحق ، وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله ، فهو ثابت على كل حال ، فهو غير منسوخ .

قوله تعالى : فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى إلخ، الطاغوت هو الطغيان والتجاوز عن الحد ولا يخلو عن مبالغة في المعنى كملكوت والجبروت ، ويستعمل فيما يحصل به الطغيان كأقسام المعبودات من دون الله كالأصنام والشياطين والجن وأئمة الضلال من الإنسان وكل متبوع لا يرضى الله سبحانه باتباعه، ويستوي فيه المذكور والمؤنث والمفرد والتثنية والجمع .

وإنما قدم الكفر على الإيمان في قوله : فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله اه ليوافق الترتيب الذي يناسبه الفعل الواقع في الجزء أعني الاستمسك بالعروة الوثقى ، لأن الاستمسك بشيء إنما يكون بترك كل شيء ، والأخذ بالعروة ، فهناك ترك ثم أخذ ، فقدم الكفر وهو ترك على الإيمان وهو أخذ ليوافق ذلك ، والاستمسك هو الأخذ والإمسك بشدة ، والعروة : ما يؤخذ به من الشيء كعروة الدلو وعروة الإناه ، والعروة

هي كل ماله أصل من النبات وما لا يسقط ورقه ؛ وأصل الباب التعلق يقال : عراه واعتريه أى تعلق به

والكلام أعني قوله : فقد استمسك بالعروة الوثقى موضوع على الاستعارة للدلالة على أن الإيمان بالنسبة إلى السعادة بمنزلة عروة الإناء بالنسبة إلى الإناء وما فيه ، فكما لا يكون الأخذ أخذاً مطمئناً حتى يقبض على العروة كذلك السعادة الحقيقية لا تستقر أمرها ولا يرجى نيلها إلا أن يؤمن الإنسان بالله ويكفر بالطاغوت .

قوله تعالى : لا انفصام لها والله سميع عليم اه ، الانفصام : الانقطاع والانكسار ، والجملة في موضع الحال عن العروة تؤكد معنى العروة الوثقى ، ثم عقبه بقوله : والله سميع عليم اه لكون الإيمان والكفر متعلقاً بالقلب واللسان .

قوله تعالى : الله وليّ المؤمنين آمنوا يخرجهم إلى آخر الآية ، فدمر شطر من الكلام في معنى إخراجهم من النور إلى الظلمات ، وقد بيننا هناك أن هذا الإخراج وما يشاكله من المعاني أمور حقيقية غير مجازية خلافاً لما توهمه كثير من المفسرين وسائر الباحثين أنها معان مجازية يراد بها الأعمال الظاهرية من الحركات والسكنات البدنية ، وما ترتب عليها من الغايات الحسنة والسيئة ؛ فالنور مثلاً هو الاعتقاد الحق بما يرتفع به ظلمة الجهل وحيرة الشك واضطراب القلب ؛ والنور هو صالح العمل من حيث أن رشده يبين ، وأثره في السعادة جلّي ، كما أن النور الحقيقي على هذه الصفات . والظلمة هو الجهل في الاعتقاد والشبهة والريبة وطالح العمل ، كل ذلك بالاستعارة . والإخراج من الظلمة إلى النور الذي ينسب إلى الله تعالى كالإخراج من النور إلى الظلمات الذي ينسب إلى الطاغوت نفس هذه الأعمال والعقائد ، فليس وراء هذه الأعمال والعقائد لا فعل من الله تعالى وغيره كإخراج مثلاً ولا أثر لفعل الله تعالى وغيره كالنور والظلمة وغيرهما . هذا ما ذكره قوم من المفسرين والباحثين .

وذكر آخرون : أن الله يفعل فعلاً كإخراج من الظلمات إلى النور وإعطائه الحيوية والسعة والرحمة وما يشاكلها وترتب على فعله تعالى آثار كالنور والظلمة والروح والرحمة ونزول الملائكة ، لا ينالها أفهامنا ولا يسعها مشاعرنا ، غير أننا نؤمن

بحسب ما أخبر به الله - وهو يقول الحق - بأن هذه الأمور موجودة وأنّها أفعال له تعالى وإن لم نحط بها خبراً . ولازم هذا القول أيضاً كالتقول السابق أن يكون هذه الألفاظ أعني أمثال النور والظلمة والإخراج ونحوها مستعملة على المجاز بالاستعارة، وإنّما الفرق بين القولين أن مصاديق النور والظلمة ونحوها على القول الأوّل نفس أعمالنا وعقائدنا، وعلى القول الثاني أمور خارجة عن أعمالنا وعقائدنا، لاسيّما لنا إلى فهمها، ولا طريق إلى نيلها والوقوف عليها .

والقولان جميعاً خارجان عن صراط الاستقامة كالمفرط والمفرط، والحق في ذلك أن هذه الأمور التي أخبر الله سبحانه بإيجادها وفعلها عند الطاعة والمعصية إنّما هي أمور حقيقية واقعية من غير تجوّز غير أنّها لا تفارق أعمالنا وعقائدنا بل هي لوازمها التي في باطنها، وقد مرّ الكلام في ذلك . وهذا لا ينافي كون قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه وقوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه كنايةين عن هداية الله سبحانه وإضلال الطاغوت ، لما تقدّم في بحث الكلام أن النزاع في مقامين : أحدهما كون النور والظلمة وما شابهها ذات حقيقة في هذه النشأة أو مجرد تشبيه لا حقيقة له . وثانيهما : أنّه على تقدير تسليم أنّ لها حقائق وواقعيّات هل استعمال اللفظ كالنور مثلاً في الحقيقة التي هي حقيقة الهداية حقيقة أو مجاز ؛ وعلى أيّ حال فالجملتان أعني : قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه وقوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه كنايةتان عن الهداية والإضلال ، وإلّا لزم أن يكون لكلّ من المؤمن والكافر نور وظلمة معاً ، فإنّ لازم إخراج المؤمن من الظلمة إلى النور أن يكون قبل الإيمان في ظلمة وبالعكس في الكافر ، فعامة المؤمنين والكفار - وهم الذين عاشوا مؤمنين فقط أو عاشوا كفّاراً فقط - إذا بلغوا مقام التكليف فإن آمنوا خرجوا من الظلمات إلى النور ، وإن كفروا خرجوا من النور إلى الظلمات ، فهم قبل ذلك في نور وظلمة معاً وهذا كما ترى .

لكن يمكن أن يقال : إنّ الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة ، هو نور إجماليّ يقبل التفصيل ، وأمّا بالنسبة إلى المعارف الحقّة والأعمال الصالحة تفصيلاً

فهو في ظلمة بعد لعدم تبيين أمره ، و النور والظلمة بهذا المعنى لا يتنافيان ولا يمتنع اجتماعهما . والمؤمن بإيمانه يخرج من هذه الظلمة إلى نور المعارف والطاعات تفصيلاً ، والكافر بكفره يخرج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر والمعاصي التفصيلية . والإتيان بالنور مفرداً وبالظلمات جمعاً في قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه وقوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه للإشارة إلى أن الحق واحد لا اختلاف فيه كما أن الباطل متشتمت مختلف لاوحدة فيه . قال تعالى : « وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم » الأنعام - ١٥٣ .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور أخرج أبو داود والنسائي وابن المنذر وابن أبي حاتم والنسائي في ناسخه وابن منده في غرائب شعبه وابن حبان وابن مردويه والبيهقي في سننه والضياء في المختارة عن ابن عباس قال : كانت المرمة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد ، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده ، فلما أجليت بنوا النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا : لا ندع أبناءنا فنزل الله لإكراه في الدين .

أقول : وروي أيضاً هذا المعنى بطرق أخرى عن سعيد بن جبير وعن الشعبي .

وفيه : أخرج عبد الحميد وابن جرير وابن المنذر عن مجاهد قال : كانت النضير أرضت رجالاً من الأوس ، فلما أمر النبي ﷺ بإجلائهم ، قال أبناءهم من الأوس : لنذهبن معهم ولندينن دينهم ، فمنعهم أهلهم وأكرهوهم على الإسلام ، فقيهم نزلت هذه الآية لإكراه في الدين .

أقول : وهذا المعنى أيضاً مروى بغير هذا الطريق ، وهو لا ينافي ما تقدم من

نذر النساء اللاتي ماكن يعيش أولادهن أن يهودنهم .

وفيه أيضاً : أخرج ابن إسحق وابن جرير عن ابن عباس في قوله : لا إكراه في

الدين قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصين كان له

ابنان نصرانيان ، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما فإنهما قد أيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : قال: النور آل محمد والظلمات أعدائهم .

أقول : وهو من قبيل الجري أو من باب الباطن أو التأويل.





أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَيْهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩) وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ تَمُوتَ قَالَ بَلَى وَ لَكِن لِيُطَهِّرَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠).

﴿بيان﴾

الآيات مشتملة على معنى التوحيد ولذلك كانت غير خالية عن الارتباط بما قبلها من الآيات فمن المحتمل أن تكون نازلة معها .

قوله تعالى : ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه اه ، المحاجة إلقاء الحجّة قبل الحجّة لإثبات المدعى أو لإبطال ما يقابله ، وأصل الحجّة هو القصد ، غلب استعماله فيما يقصد به إثبات دعوى من الدعاوي . وقوله : في ربه متعلق بحاج ، والضمير لإبراهيم كما يشعر به قوله تعالى فيما بعد : قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت اه ، وهذا الذي حاج إبراهيم ﷺ في ربه هو الملك الذي كان يعاصره وهو نمرود من ملوك

بابل على ما يذكره التاريخ والرواية .

وبالتأمل في سياق الآية ، والذي جرى عليه الأمر عند الناس ولا يزال يجري عليه يعلم معنى هذه المحاجة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية ، والموضوع الذي وقعت فيه حاجتهما .

بيان ذلك : أن الإنسان لا يزال خاضعاً بحسب الفطرة للقوى المستعلية عليه ، المؤثرة فيه ، وهذا مما لا يرتاب فيه الباحث عن أطوار الأمم الخالية المتأمل في حال الموجودين من الطوائف المختلفة ، وقد بيننا ذلك فيما مرّ من المباحث . وهو بفطرته يثبت للعالم صناعاتاً مؤثراً فيه بحسب التكوين والتدبير ، وقد مرّ أيضاً بيانه . وهذا أمر لا يختلف في القضاء عليه حال الإنسان سواء قال بالتوحيد كما يبتني عليه دين الأنبياء وتعتمد عليه دعوتهم أو ذهب إلى تعدد الآلهة كما عليه الوثنيون أو نفى الصانع كما عليه الدهريون والماديون ، فإن الفطرة لا تقبل البطلان مادام الإنسان إنساناً وإن قبلت الغفلة والذهول .

لكن الإنسان الأولي الساذج لما كان يقيس الأشياء إلى نفسه ، وكان يرى من نفسه أن أفعاله المختلفة تستند إلى قواه وأعضائه المختلفة ، وكذا الأفعال المختلفة الاجتماعية تستند إلى أشخاص مختلفة في الاجتماع ، وكذا الحوادث المختلفة إلى علل قريبة مختلفة وإن كانت جميع الأزمات تجتمع عند الصانع الذي يستند إليه مجموع عالم الوجود لاجرم أثبت لأنواع الحوادث المختلفة أرباباً مختلفة دون الله سبحانه فتارة كان يثبت ذلك باسم أرباب الأنواع كرب الأرض ورب البحار ورب النار ورب الهواء والأرياح وغير ذلك ؛ وتارة كان يثبته باسم الكواكب وخاصة السيارات التي كان يثبت لها على اختلافها تأثيرات مختلفة في عالم العناصر والمواليد كما نقل عن الصابئين ثم كان يعمل صوراً وتمائيل لتلك الأرباب فيعبدونها لتكون وسيلة الشفاعة عند صاحب الصنم ويكون صاحب الصنم شقيقاً له عند الله العظيم سبحانه ، ينال بذلك سعادة الحيوة والممات .

ولذلك كانت الأصنام مختلفة بحسب اختلاف الأمم والأجيال لأن الآراء كانت

مختلفة في تشخيص الأنواع المختلفة وتخييل صور أبواب الأنواع المحكيّة بأصنافها، وربما لحقت بذلك أميال و تهورات أخرى، وربما انجرّ الأمر تدريجاً إلى التشبّث بالأصنام و نسيان أربابها حتّى ربّ الأرباب لأنّ الحسّ والخيال كان يزيّن ما ناله لهم، وكان يذكّرها وينسى ما ورائها، فكان يوجب ذلك غلبة جانبها على جانب الله سبحانه، كل ذلك إنّما كان منهم لأنّهم كانوا يرون لهذه الأرباب تأثيراً في شئون حيوتهم بحيث تغلب إرادتها إرادتهم، وتستعلي تدبيرها على تدبيرهم.

وربّما كان يستفيد بعض أولي القوّة والسطوة والسلطة من جبايرة الملوك من اعتقادهم ذلك و نفوذ أمره في شئون حيوتهم المختلفة، فيطمع في المقام و يدعي الألوهيّة كما ينقل عن فرعون و نمرود وغيرهما، فيسلك نفسه في سلك الأرباب وإن كان هو نفسه يعبد الأصنام كعبادتهم. وهذا وإن كان في بادئ الأمر على هذه الوتيرة لكن ظهور تأثيره و نفوذ أمره عند الحسّ كان يوجب تقدّمه عند عباده على سائر الأرباب و غلبة جانبه على جانبها، وقد تقدّمت الإشارة إليه آنفاً كما يحكيه الله تعالى من قول فرعون لقومه: «أنا ربكم الأعلى» النازعات - ٢٤. فقد كان يدعي أنّه أعلى الأرباب مع كونه ممّن يتخذ الأرباب كما قال تعالى: «ويذكرك وآلهتك» الأعراف - ١٢٦، وكذلك كان يدعي نمرود على ما يستفاد من قوله: «أنا حيي وأميت اه في هذه الآية على ما سنيين.

وينكشف بهذا البيان معنى هذه المحاجة الواقعة بين إبراهيم عليه السلام و نمرود، فإنّ نمرود كان يرى لله سبحانه ألوهيّة، و لولا ذلك لم يسلم لإبراهيم عليه السلام قوله: «إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأنت بها من المغرب، و لم يبهت عند ذلك بل يمكنه أن يقول: أنا آتي بها من المشرق دون من زعمت أو أنّ بعض الآلهة الأخرى يأتي بها من المشرق؛ و كان يرى أنّ هناك آلهة أخرى دون الله سبحانه، و كذلك قومه كانوا يرون ذلك كما يدلّ عليه عامّة قصص إبراهيم عليه السلام كقصّة الكوكب و القمر و الشمس و ما كلّم به أباه في أمر الأصنام و ما خاطب به قومه و جعله الأصنام جذاذاً إلاّ كبيراً لهم و غير ذلك؛ فقد كان يرى لله تعالى ألوهيّة، و أنّ معه آلهة أخرى لكنّه

كان يرى لنفسه ألوهية ، وأنه أعلى الآلهة ، ولذلك استدلّ على ربوبيته عند ما حاجّ إبراهيم عليه السلام في ربه ، ولم يذكر من أمر الآلهة الأخرى شيئاً .

ومن هنا يستنتج أن المحاجة التي وقعت بينه وبين إبراهيم عليه السلام هي : أن إبراهيم عليه السلام كان يدعي أن ربه الله لا غير ونمرود كان يدعي أنه رب إبراهيم وغيره ، ولذلك لمّا احتج إبراهيم عليه السلام على دعواه بقوله : ربّي الذي يحيي ويميت اه قال : أنا أحيي وأميت اه فادّعى أنه متّصف بما وصف به إبراهيم ربه فهو ربه الذي يجب عليه أن يخضع له ويشغل بعبادته دون الله سبحانه ودون الأصنام ، ولم يقل : وأنا أحيي وأميت لأنّ لازم العطف أن يشارك الله في ربوبيته ولم يكن مطلوبه ذلك بل كان مطلوبه التعيّن بالتفوّق كما عرفت ، ولم يقل أيضاً : والآلهة تحيي وتميت .

ولم يعارض إبراهيم عليه السلام بالحق ، بل بالتمويه والمغالطة وتلبيس الأمر على من حضر ، فإن إبراهيم عليه السلام إنما أراد بقوله : ربّي الذي يحيي ويميت اه الحيوية والموت المشهودين في هذه الموجودات الحيّة الشاعرة المريدة فإنّ هذه الحيوية المجهولة الكنه لا يستطيع أن يوجد إلا من هو واجد لها فلا يمكن أن يعلّل بالطبيعة الجامدة الفاقدة لها ، ولا بشيء من هذه الموجودات الحيّة ، فإنّ حيوتها هي وجودها ، وموتها عدمها ، والشئ لا يقوى لا على إيجاد نفسه ولا على إعدام نفسه . ولو كان نمرود أخذ هذا الكلام بالمعنى الذي له لم يمكنه معارضته بشيء لكنّه غالط فأخذ الحيوية والموت بمعناهما المجازي أو الأعمّ من معنأهما الحقيقيّ والمجازي فإنّ الإحياء كما يقال على جعل الحيوية في شيء كالجنين إذا نفخت فيه الحيوية كذلك يقال على تخليص إنسان من ورطة الهلاك ، وكذا الإماتة تطلق على التوفي وهو فعل الله وعلى مثل القتل بآلة قتالة ، وعند ذلك أمر بإحضار رجلين من السجن فأمر بقتل أحدهما وإطلاق الآخر فقتل هذا وأطلق ذلك فقال : أنا أحيي وأميت اه ولبس الأمر على الحاضرين فصدّقوه فيه ، ولم يستطع لذلك إبراهيم عليه السلام أن يبيّن له وجه المغالطة ، وأنه لم يرد بالإحياء والإماتة هذا المعنى المجازي ، وأنّ الحجّة لاتعارض الحجّة ، ولو كان في وسعه عليه السلام ذلك لبيّنه ، ولم يكن ذلك إلا لأنّه شاهد حال نمرود في تمويهه ، وحال الحضار في

تصديقهم لقوله الباطل على العمياء ، فوجد أنه لو بين وجه المغالطة لم يصدق أحد ، فعدل إلى حجة أخرى لا يدع المكابر أن يعارضه بشيء فقال إبراهيم عليه السلام : إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب اه، وذلك أن الشمس وإن كانت من جملة الآلهة عندهم أو عند بعضهم كما يظهر من ما يرجع إلى الكوكب والقمر من قصته عليه السلام لكنها وما يلحق وجودها من الأفعال كالطلوع والغروب مما يستند بالأخرة إلى الله الذي كانوا يرونه رب الأرباب ، والفاعل الإرادي إذا اختار فعلاً بالإرادة كان له أن يختار خلافه كما اختار نفسه فإن الأمر يدور مدار الإرادة ، وبالجملة لما قال إبراهيم ذلك بهت نمرود ، إذ ما كان يسمعه أن يقول : إن هذا الأمر المستمر الجاري على وتيرة واحدة وهو طلوعها من المشرق دائماً أمر اتفريقي لا يحتاج إلى سبب ، ولا كان يسمعه أن يقول : إنه فعل مستند إليها غير مستند إلى الله فقد كان يسلم خلاف ذلك ، ولا كان يسمعه أن يقول : إنني أنا الذي آتيتها من المشرق وإلا طولب بإتيانها من المغرب ، فألقمه الله حجراً وبهته، والله لا يهدي القوم الظالمين .

قوله تعالى : أن آتية الله الملك اه، ظاهر السياق : أنه من قبيل قول القائل : أساء إلى فلان لأنني أحسنت إليه يريد : أن إحساني إليه كان يستدعي أن يحسن إليّ نكته بدل الإحسان بالإساءة فأساء إليّ ، وقولهم : واتق شر من أحسنت إليه . قال الشاعر :

جزى بنوه أبا الغيلان عن كبر * وحسن فعل كما يجزى سنمار

فالجملَةُ أعني قوله : أن آتية الله الملك بتقدير لام التعليل وهي من قبيل وضع الشيء موضع ضده للشكوى والاستعداد ونحوه ، فإن عدوان نمرود وطغيانه في هذه المحاجة كان ينبغي أن يعلل بضد إنعام الله عليه بالملك ، لكن لما لم يتحقق من الله في حقه إلا الإحسان إليه وإتيائه الملك فوضع العلة فدل على كفرانه لنعمة الله فهو بوجه كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » القصص - ٨ . فهذه نكتة في ذكر إتيائه الملك .

وهنا نكتة أخرى وهي : الدلالة على رداثة دعواه من رأس ، وذلك أنه إنما

كان يدعي هذه الدعوى ملك آتاه الله تعالى من غير أن يملكه لنفسه، فهو إنما كان نمرود الملك ذا السلطنة والسطوة بنعمة من ربه، وأما هو في نفسه فلم يكن إلا واحداً من سواد الناس لا يعرف له وصف، ولا يشار إليه بنعت، ولهذا لم يذكر اسمه وعبر عنه بقوله: الذي حاج إبراهيم في ربه اه دلالة على حقارة شخصه وخسة أمره.

وأما نسبة ملكه إلى إبتاء الله تعالى فقد مر في المباحث السابقة: أنه لا محذور فيه، فإن الملك وهو نوع سلطنة منبسطة على الأمة كسائر أنواع السلطنة والقدرة نعمة من الله وفضل يؤتیه من يشاء، وقد أودع في فطرة الإنسان معرفته، والرغبة فيه، فإن وضعه في موضعه كان نعمة وسعادة. قال تعالى: «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة» القصص-٦٧، وإن عدا طوره وانحرف به عن الصراط كان في حقه نقمة وبواراً. قال تعالى: «ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار» إبراهيم-٢٨. وقد مر بيان أن لكل شئ نسبة إليه تعالى على ما يليق بساحة قدسه تعالى وتقدس من جهة الحسن الذي فيه دون جهة القبح والمساةة.

ومن هنا يظهر سقوط ما ذكره بعض المفسرين: أن الضمير في قوله: أن آتاه الله الملك اه يعود إلى إبراهيم عليه السلام. والمراد بالملك ملك إبراهيم كما قال تعالى: «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً» النساء-٥٣، لأملاك نمرود لكونه ملك جور ومعصية لا يجوز نسبته إلى الله سبحانه.

ففيه أولاً: أن القرآن ينسب هذا الملك وما في معناه كثيراً إليه تعالى كقوله حكاية عن مؤمن آل فرعون: «يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض» المؤمن-٢٩ وقوله تعالى حكاية عن فرعون- وقد أمضاه بالحكاية-: «يا قوم أليس لي ملك مصر» الزخرف-٥١ وقد قال تعالى: «له الملك» التغابن-١ فقصر كل الملك لنفسه فإما من ملك إلا وهو منه تعالى، وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رب إنك آتيت فرعون وقومه زينة» يونس-٨٨ وقال تعالى في قارون: «وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة» القصص-٧٦ وقال تعالى خطاباً لنبيه:

« ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً - إلى أن قال - : « مهتد له تمهيداً ثم يطمع أن أزيد » المدثر - ١٤ ، إلى غير ذلك .

وثانياً : أن ذلك لا يلائم ظاهر الآية فإن ظاهرها أن نمرود كان ينازع إبراهيم في توحيدِهِ وإيمانه لا أنه كان ينازعه ويحاجه في ملكه ، فإن ملك الظاهر كان لنمرود ، وما كان يرى لإبراهيم ملكاً حتى يشاجرهِ فيه وثالثاً : أن لكل شيء نسبة إلى الله سبحانه والملك من جملة الأشياء ولا عذر في نسبه إليه تعالى وقد مر تفصيل بيانه .

قوله تعالى : قال إبراهيم ربّي الذي يحيي ويميتاه ، الحيوة والموت وإن كانا يوجدان في غير جنس الحيوان أيضاً كالنبات ، وقد صدقهُ القرآن كما مرّ بيانه في تفسير آية الكرسي ، لكن مراده **الحيوة** منهُما إما خصوص الحيوة والمعات الحيوانيتين أو الأعمّ الشامل له لإطلاق اللفظ ، والدليل على ذلك قول نمرود : أنا أحيي وأميت اه فإن هذا الذي ادّعا لنفسه لم يكن من قبيل إحياء النبات بالحرث والغرس مثلاً ، ولا إحياء الحيوان بالسفاد والتوليد مثلاً ، فإن ذلك وأشباهه كان لا يختصّ به بل يوجد في غيره من أفراد الإنسان ، وهذا يؤيد ماوردت به الروايات : أنه أمر بأحضار رجلين ممن كان في سجنه فأطلق أحدهما وقتل الآخر ، وقال عند ذلك : أنا أحيي وأميت .

وإنما أخذ **الحيوة** في حجته الإحياء والإماتة لأنهما أمران ليس للطبيعة الفاقدة للحيوة فيهما صنع ، وخاصة الحيوة التي في الحيوان حيث تستمتع الشعور والإرادة وهما أمران غير ماديين قطعاً ، وكذا الموت المقابل لها ، والحجة على ما فيها من السطوع والوضوح لم تنجح في حقهم ، لأن انحطاطهم في الفكر وخبثهم في التعقل كان فوق ما كان يظنّه عليه السلام ، فلم يفهموا من الإحياء والإماتة إلا المعنى المجازي الشامل لمثل الإطلاق والقتل ، فقال نمرود : أنا أحيي وأميت وصدقهُ من حضره . ومن سياق هذه المحاجة يمكن أن يحس المتأمل ما بلغ إليه الانحطاط الفكري يومئذ في المعارف والمعنويات . ولا ينافي ذلك الارتقاء الحضاري والتقدم

المدني الذي يدل عليه الآثار والرسوم الباقية من بابل كلدو ومصر الفراعنة وغيرهما، فإن المدنية المادية أمر والتقدم في معنويات المعارف أمر آخر . وفي ارتقاء الدنيا الحاضرة في مدينتها و انحطاطها في الأخلاق والمعارف المعنوية ما تسقط به هذه الشبهة .

ومن هنا يظهر : وجه عدم أخذه عليه السلام في حجته مسئلة احتياج العالم بأسره إلى الصانع الفاطر للسموات والأرض كما أخذ به في استبصار نفسه في بادي أمره على ما يحكيه الله عنه بقوله : إنني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين ، الأنعام - ٧٩ . فإن القوم على اعترافهم بذلك بفطرتهم إجمالاً كانوا أنزل سطحاً من أن يعقلوه على ما ينبغي أن يعقل عليه بحيث ينجح احتجاجة ويتضح مراده ^{الخلا} ، وناهيك في ذلك ما فهموه من قوله : ربّي الذي يحيي ويميت اه .

قوله تعالى : قال أنا أحيي وأميت اه أي فأنا ربك الذي وصفته بأنه يحيي

ويميت .

قوله تعالى : قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر اه ، لما أيس عليه السلام من مضي احتجاجة بأن ربّه الذي يحيي ويميت ، لسوء فهم الخصم وتمويهه وتليسه الأمر على من حضر عندهما عدل عن بيان ما هو مراده من الإحياء والإماتة إلى حجة أخرى ، إلا أنه بنى هذه الحجة الثانية على دعوى الخصم في الحجة الأولى كما يدل عليه التفريع بالفاء في قوله : فإن الله إلح، والمعنى : إن كان الأمر كما تقول : إنك ربّي ومن شأن الرب أن يتصرف في تدبير أمر هذا النظام الكوني فالله سبحانه يتصرف في الشمس بإتيانها من المشرق فتصرف أنت بإتيانها من المغرب حتى يتضح أنك رب كما أن الله رب كل شيء ، أو أنك الرب فوق الأرباب فبهت الذي كفر ، وإنما فرّع الحجة على ما تقدمها لتلاظن أن الحجة الأولى تمت لنمرود وأنتجت ما ادّعاها ، ولذلك أيضاً قال : فإن الله ولم

يقول : فإن ربي لأنّ الخصم استفاد من قوله : ربي سوئاً وطبقه على نفسه بالمغالطة فأتى **عَلَيْهِ** ثانياً بلفظة الجلالة ليكون مصوناً عن مثل التطبيق السابق ! وقد مرّ بيان أنّ نمرود ما كان يسعه أن يتفوّه في مقابل هذه الحجّة بشيء دون أن يبتهت فيسكت.

قوله تعالى : والله لا يهدي القوم الظالمين اه، ظاهر السياق أنّه تعليل لقوله فبهت السذي كفر فبهته هو عدم هداية الله سبحانه إيّاه لا كفره وبعبارة أخرى معناه أنّ الله لم يهده فبهت لذلك ولو هداه لغلب على إبراهيم في الحجّة لأنّه لم يهده فكفر لذلك وذلك لأنّ العناية في المقام متوجّهة إلى محاجّته إبراهيم **عَلَيْهِ** لا إلى كفره وهو ظاهر .

ومن هنا يظهر : أنّ في الوصف إشعاراً بالعلية أعني : أنّ السبب لعدم هداية الله الظالمين هو ظلمهم كما هو كذلك في سائر موارد هذه الجملة من كلامه تعالى كقوله : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين » الصف - ٧ وقوله : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين » الجمعة - ٥ . ونظير الظلم الفسق في قوله تعالى : « فلما زانوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين » الصف - ٥ .

وبالجملة الظلم وهو الانحراف عن صراط العدل والعدول عمّا ينبغي من العمل إلى غير ما ينبغي موجب لعدم الاهتمام إلى الغاية المقصودة ، ومؤدّى إلى النخبة والخسران بالأخيرة . وهذه من الحقائق الناصعة التي ذكرها القرآن الشريف وأكّد القول فيها في آيات كثيرة .

﴿كلام في الاحسان وهدايته والظلم واضلاله﴾

هذه حقيقة ثابتة بيّنها القرآن الكريم كما ذكرناه آنفاً ، وهي كَيْسَةٌ لا تقبل الاستثناء وقد ذكرها بالسنة مختلفة ، وبنى عليها حقائق كثيرة من معارفه . قال تعالى : « الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى » طه - ٥٠ . دلّ على أن كلَّ شَيْءٍ بعد تمام خلقه يهتدي بهداية من الله سبحانه إلى مقاصد وجوده وكمالات ذاته ، وليس ذلك إلا بارتباطه مع غيره من الأشياء واستفادته منها بالفعل و الانفعال بالاجتماع و الافتراق والاتصال والانفصال والقرب والبعد و الأخذ والترك ونحو ذلك ، ومن المعلوم أن الأمور التكوينية لا تغلظ في آثارها ، والقصود الواقعية لا تخطي ولا تخبط في تشخيص غاياتها ومقاصدها ، فالنار في مسّها الحطب مثلاً وهي حارّة لا تريد تبريده ، والنامي كالنبت مثلاً وهو نام لا يقصد إلا عظم الحجم دون صغره وهكذا ، وقد قال تعالى : « إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » هود - ٥٦ . فلا تخلف ولا اختلاف في الوجود .

ولازم هاتين المقدّمتين أعني عموم الهداية واتفاء الخطأ في التكوين أن يكون لكلّ شَيْءٍ روابط حقيقية مع غيره ، وأن يكون بين كلّ شَيْءٍ وبين الآثار والغايات التي يقصد لها طريق أو طرق مخصوصة هي المسلوكة للبلوغ إلى غايته والأثر المخصوص المقصود منه ، وكذلك الغايات والمقاصد الوجودية إنما تنال إذا سلك إليها من الطرق الخاصة بها والسبل الموصلة إليها ، فالبذرة إنما تنبت الشجرة التي في قوتها إنباتها مع سلوك الطريق المؤدّي إليها بأسبابها وشرائطها الخاصة ، وكذلك الشجرة إنما تثمر الثمرة التي من شأنها إثمارها ، فما كلّ سبب يؤدّي إلى كلّ مسبب . قال تعالى : « وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا » الأعراف - ٥٧ . والعقل والحس يشهدان بذلك وإلا اختل قانون العليّة العام .

وإذا كان كذلك فالصنع والإيجاد يهدي كلّ شَيْءٍ إلى غاية خاصة ، ولا يهديه إلى غيره ، ويهدي إلى كلّ غاية من طريق خاص لا يهدي إليه من غيره ، صنع الله التي

أتقن كل شيء ، فكل سلسلة من هذه السلاسل الوجودية الموصلة إلى غاية وأثر إذا فرضنا تبدل حلقة من حلقاتها أوجب ذلك تبدل أثرها لا محالة . هذا في الأمور التكوينية .

والأمور الغير التكوينية من الاعتبارات الاجتماعية وغيرها على هذا الوصف أيضاً من حيث إنها نتائج الفطرة المتكسمة على التكوين ، فالشئون الاجتماعية والمقامات التي فيه والأفعال التي تصدر عنها كل منها مرتبط بآثار وغايات لا تتولد منه إلا تلك الآثار والغايات ولا تتولد هي إلا منه ، فالترية الصالحة لا تتحقق إلا من مرب صالح ، والمربي الفاسد لا يترتب على تربيته إلا الأثر الفاسد (ذلك الفساد المكمون في نفسه) وإن تظاهر بالصلاح ولازم الطريق المستقيم في تربيته ، وضرب على الفساد المطوي في نفسه بمأة ستر واحتجب دونه بألف حجاب . وكذلك العاظم المتغلب في حكومته ، والقاضي الوائب على مسند القضاء بغير لياقة في قضائه ، وكل من تقلد منصباً اجتماعياً من غير طريقه المشروع ، وكذلك كل فعل باطل بوجه من وجوه البطلان إذا تشبه بالحق وحل بذلك محل الفعل الحق ، والقول الباطل إذا وضع موضع القول الحق كالخيانة موضع الأمانة والإسائة موضع الإحسان والمكر موضع النصح والكذب موضع الصدق فكل ذلك سيظهر أثرها ويقطع دابرها وإن اشتبه أمرها أياماً ، وتلبس بلباس الصدق والحق أحياناً ، سنة الله التي جرت في خلقه ولن تجد لسنة الله تحويلاً ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

فالحق لا يموت ولا يتزلزل أثره ، وإن خفي على إدراك المدركين أو يفت ، والباطل لا يثبت ولا يبقى أثره ، وإن كان ربما اشتبه أمره ووباله . قال تعالى : « ليحق الله الحق بكلماته ويبطل الباطل » الأنفال - ٨ ، ومن تحقيق الحق تثبيت أثره ، ومن إبطال الباطل ظهور فساده وانتزاع ما تلبس به من لباس الحق بالتشبه والتمويه وقال تعالى : « مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار يثبت الله الذين آمنوا بالقول

الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضلّ الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء » إبراهيم
 ٢٧. وقد أطلق الظالمين فالله يضلّهم في شأنهم ، ولا شأن لهم إلا أنهم يريدون أنار الحقّ
 من غير طريقها أعني : من طريق الباطل كما قال تعالى -حكاية عن يوسف- الصدّيق :
 « قال كلاً إنّه ربّي أحسن مثواي إنّه لا يفلح الظالمون » يوسف - ٢٣ . فالظالم لا يفلح
 في ظلمه، ولا أن ظلمه يهديه إلى ما يهتدي إليه المحسن بإحسانه و المتقي بتقواه. قال
 تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين » العنكبوت - ٦٩
 وقال تعالى : « والعاقبة للمتقوى » طه - ١٣٢ .

والآيات القرآنية في هذه المعاني كثيرة على اختلافها في مضامينها المتفرقة ، و
 من أجمعها و أتمّها بياناً فيه قوله تعالى : « أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها
 فاحتمل السيل زبداً رايياً ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك
 يضرب الله الحقّ والباطل فأما الزبد فيذهب جفاً وأما ما ينفع الناس فيمكث في
 الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » الرعد - ١٩ .

وقد مرّت الإشارة إلى أن العقل يؤيّدّه ، فإن ذلك لازم ككلمة قانون العليّة
 والمعلوليّة الجارية بين أجزاء العالم ، وأن التجربة القطعية الحاصلة من تكرّر الحسّ
 تشهد به ، فما منّا من أحد إلا وفي ذكره أخبار محفوظة من عاقبة أمر الظالمين واقطاع
 دابرهم .

قوله تعالى : أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها ، الخاوية هي
 الخالية، يقال : خوت الدار تخوي خواها إذا خلت ، والعروش جمع العرش وهو ما يعمل
 مثل السقف للكرم قائماً على أعمدة . قال تعالى : « جنّات معروشات وغير معروشات »
 الأنعام - ١٦١ . ومن هنا أطلق على سقف البيت العرش ، لكنّ بينهما فرقاً ، فإنّ
 السقف هو ما يقوم من السطح على الجدران والعرش هو السقف مع الأركان التي
 يعتمد عليها كهيئة عرش الكرم ولذا صحّ أن يقال في الديار أنّها خالية على عروشها
 ولا يصحّ أن يقال : خالية على سقفها .

وقد ذكر المفسّرون وجوهاً في توجيه العطف في قوله تعالى : أو كالذي اه : فقيل :

إنه عطف على قوله في الآية السابقة: الذي حاج إبراهيم اه والكاف اسمية، والمعنى أو هل رأيت مثل الذي مر على قرية الخ وقد جيء بهذا الكاف للتنبيه على تعدد الشواهد. وقيل: بل الكاف زائدة، والمعنى: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم أو الذي مر على قرية الخ. وقيل: إنه عطف محمول على المعنى، والمعنى: ألم تر كالذي حاج إبراهيم أو كالذي مر على قرية. وقيل: إنه من كلام إبراهيم جواباً عن دعوى الخصم أنه يحيي ويميت، والتقدير: وإن كنت تحيي فأحيى كإحياء الذي مر على قرية الخ فهذه وجوه ذكره في الآية لتوجيه العطف لكن الجميع كما ترى.

وأظن - والله أعلم - أن العطف على المعنى كما مر في الوجه الثالث إلا أن التقدير غير التقدير. توضيحه: أن الله سبحانه لما ذكر قوله: الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات تحصل من ذلك: أنه يهدي المؤمنين إلى الحق ولا يهدي الكافر في كفره بل يضله أولياهم الذين اتخذهم من دون الله أولياء، ثم ذكر لذلك شواهد ثاث يبين بها أقسام هدايته تعالى، وهي مراتب ثلاث مترتبة:

أولها: الهداية إلى الحق بالبرهان والاستدلال كما في قصة الذي حاج إبراهيم في ربه، حيث هدى إبراهيم إلى حق القول، ولم يهد الذي حاجه بل أبته وأضله كفره، وإنما لم يصرح بهداية إبراهيم بل وضع عمدة الكلام في أمر خصمه ليبدل على فائدة جديدة يدل عليها قوله: والله لا يهدي القوم الظالمين.

والثانية: الهداية إلى الحق بالإقامة والإشهاد كما في قصة الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها فإنه يبين له ما أشكل عليه من أمر الإحياء بإماتته وإحيائه وسائر ما ذكره في الآية، كل ذلك بالإقامة والإشهاد.

الثالثة: الهداية إلى الحق وبيان الواقعة بإشهاد الحقيقة والعلة التي ترشح منه الحادثة، وبعبارة أخرى بإقامة السبب والمسبب معاً، وهذا أقوى مراتب الهداية والبيان وأعلىها وأسناها كما أن من كان لم ير الجبن مثلاً وارتاب في أمره تراح شبهته تارة بالاستشهاد بمن شاهده وأكل منه وذاق طعمه. وتارة بإرائته قطعة من الجبن

وإذا فقه طعمه وتارة بإحضار الحليب وعصارة الإنفحة وخلط مقدار منها به حتى يجمد ثم إذا فقه شيئاً منه وهي أنقى المراتب للشبهة .

إذا عرفت ما ذكرناه علمت أن المقام في الآيات الثلث - وهو مقام الاستشهاد - يصح فيه جميع السياقات الثلث في إلقاء المراد إلى المخاطب بأن يقال : إن الله يهدي المؤمنين إلى الحق : ألم تر إلى قصة إبراهيم ونمرود ، وألم تر إلى قصة النبي مرعى قرية ، وألم تر إلى قصة إبراهيم والطير ، أو يقال : إن الله يهدي المؤمنين إلى الحق : إما كما هدى إبراهيم في قصة المحاجة وهي نوع من الهداية ، أو كالنبي مرعى قرية وهي نوع آخر ، أو كما في قصة إبراهيم والطير وهي نوع آخر ، أو يقال : إن الله يهدي المؤمنين إلى الحق وأذكر ما يشهد بذلك فاذكر قصة المحاجة ، واذكر النبي مرعى قرية ، واذكر إذ قال إبراهيم رب أرني .

فهذا ما يقبله الآيات الثلث من السياق بحسب المقام ، غير أن الله سبحانه أخذ بالتفتن في البيان وخص كل واحدة من الآيات الثلث بواحد من السياقات الثلث تنشيطاً لذهن المخاطب واستيفاءً لجميع الفوائد السياقية الممكنة الاستيفاء .

ومن هنا يظهر : أن قوله تعالى : أو كالنبي مرعى مقدر يدل عليه الآية السابقة ، والتقدير : إما كالنبي حاج إبراهيم أو كالنبي مرعى قرية . ويظهر أيضاً أن قوله في الآية التالية : وإذ قال إبراهيم اه معطوف على مقدر مدلول عليه بالآية السابقة والتقدير : اذكر قصة المحاجة وقصة النبي مرعى قرية ، واذكر إذ قال إبراهيم رب أرني إلخ .

وقد أبهم الله سبحانه اسم هذا النبي مرعى على قرية واسم القرية والقوم الذين كانوا يسكنونها ، والقوم النبي بعث هذا المار آية لهم كما يدل عليه قوله ولنجعلك آية للناس ، مع أن الأنسب في مقام الاستشهاد بالإشارة إلى أسمائهم ليكون أنقى للشبهة .

لكن الآية وهي الإحياء بعد الموت وكذا أمر الهداية بهذا النحو من الصنع لما

كانت أمراً عظيماً ، وقد وقعت موقع الاستبعاد والاستعظام ، كان مقتضى البلاغة أن يعبر عنها المتكلم الحكيم القدير بلحن الاستهانة والاستصغار لكسر سورة استبعاد المخاطب والسامعين كما أن العظماء يتكلمون عن عظماء الرجال وعظام الأمور بالتصغير والتهوين تعظيماً ل مقام أنفسهم ، ولذلك أبهم في الآية كثير من جهات القصة مما لا يتقوم به أصلها ليدل على هو ان أمرها على الله ، ولذلك أيضاً أبهم خصم إبراهيم في الآية السابقة وأبهم جهات القصة من أسماء الطيور وأسماء الجبال وعدد الأجزاء وغيرها في الآية اللاحقة .

وأما التصريح باسم إبراهيم عليه السلام فإن للقرآن عناية تشریف به عليه السلام . قال تعالى : « وتلك حجتنا آتينها إبراهيم على قومه » الأنعام - ٨٣ وقال تعالى : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » الأنعام - ٧٥ ففي ذكره عليه السلام بالاسم عناية خاصة .

ولما ذكرناه من النكتة ترى أنه تعالى يذكر أمر الإحياء والإماتة في غالب الموارد من كلامه بما لا يخلو من الاستهانة والاستصغار . قال تعالى : « وهو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » الروم - ٢٧ و قال تعالى : « قال رب أنى يكون لى غلام - إلى قوله - : قال هو على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » مريم - ٨ .

قوله تعالى : قال أنى يحيى هذه الله أه أنى يحيى الله أهل هذه القرية ففيه مجاز كما في قوله تعالى : « واسأل القرية » يوسف - ٨٢ .

وإنما قال هذا القول استعظاماً للأمر ولقدرة الله سبحانه من غير استبعاد يؤدى إلى الإنكار أو ينشأ منه ، والدليل على ذلك قوله على ما حكى الله تعالى عنه في آخر القصة : أعلم أن الله على كل شىء قدير ولم يقل : الآن كما في ما يماثله من قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز : « الآن حصحص الحق » يوسف - ٥١ و سيجي توضيحه قريباً .

على أن الرجل نبي مكلّم وآية مبعوثة إلى الناس والأنبياء معصومون حاشاهم

عن الشكّ والارتياب في البعث التّذي هو أحد أصول الدين .

قوله تعالى: فأَمَاتَهُ اللهُ مائة عامٍ ثمَّ بعثه اه ظاهره توفيقه بقبض روحه وإبقائه على هذا الحال مائة عامٍ ثمَّ إحيائه برّد روحه إليه .

وقد ذكر بعض المفسّرين : أنّ المراد بالموت هو الحال المسمّى عند الأطباء بالسبات ، وهو أن يفقد الموجود الحيّ الحسّ والشعور مع بقاء أصل الحيوة مدّة من الزمان ، أيّاماً أو شهوراً أو سنين ، كما أنّه الظاهر من قصّة أصحاب الكهف ورقودهم ثلثمائة وتسع سنين ثمَّ بعثهم عن الرقدة واحتجاجة تعالى به على البعث فالقصّة تشبه القصّة . قال : والتّذي وجد من موارد اتّفاقه لا يزيد سنين معدودة فسبات مائة سنة أمر غير مألوف و خارق للعادة لكنّ القادر على توفّي الإنسان بالسبات زماناً كهذّة سنين قادر على إلقاء السبات مائة سنة ، ولا يشترط عندنا في التسليم بما تواتر به النصّ من آيات الله تعالى وأخذها على ظاهرها إلّا أن تكون من الممكنات دون المستحيلات . فقد احتجّ الله بهذا السبات ورجوع الحسّ والشعور إليه ثانياً بعد سلبه مائة سنة على إمكان رجوع الحيوة إلى الأموات بعد سلبها عنهم ألوفاً من السنين ، هذا ماخصّ ما ذكره . وليت شعري كيف يصحّ الحكم بكون الإماتة المذكورة في الآية من قبيل السبات من جهة كون قصّة أصحاب الكهف من قبيل السبات (على تقدير تسليمه) بمجرد شباهة ما بين القصّتين مع ظهور قوله تعالى : فأَمَاتَهُ اللهُ اه في الموت المعهود دون السبات التّذي اختلقه للآية ؟ وهل هو إلّا قياس فيما لم يقل بالقياس فيه أحد ، وهو أمر الدلالة ؛ وإذا جاز أن يلقي الله على رجل سبات مائة سنة مع كونه خرقاً للعادة فليجزله إماتته مائة سنة ثمَّ إحيائه ، فلا فرق عنده تعالى بين خارق وخارق إلّا أن هذا القائل يرى إحياء الموتى في الدنيا محالاً من غير دليل يدلّ عليه . وقد تأوّل لذلك أيضاً قوله تعالى في ذيل الآية : وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمَّ نكسوها لحمًا اه ، وسيجيء التعرّض له .

وبالجملة دلالة قوله تعالى : فأَمَاتَهُ اللهُ مائة عامٍ اه من حيث ظهور اللفظ وبالنظر إلى قوله قبله : أنسى يحيي هذه الله اه وقوله بعده : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه

وانظر إلى حمارك اه وقوله : وانظر إلى العظام اه مما لاريب فيه .
قوله تعالى : قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام اه ،
 اللبث هو المكث وترديد الجواب بين اليوم وبعض اليوم يدل على اختلاف وقت إمامته
 وإحيائه كأوائل النهار وأواخره ، فحسب الموت والحيوة يوماً وانتباهاً ، ثم شاهد
 اختلاف وقتيهما فتردد في تخلل الليلة بين الوقتين وعدم تخللها فقال يوماً (لوتخللت
 الليلة) أو بعض يوم (لولم تتخلل) قال : بل لبثت مائة عام .

قوله تعالى : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه إلى قوله لحماء ، سياق هذه
 الجمل في أمره عجيب فقد كرر فيها قوله : انظر ثلث مرّات وكان الظاهر أن يكفي
 بواحد منها ، وذكر فيها أمر الطعام والشراب والحمار والظاهر السابق إلى الذهن أنه
 لم يكن إلى ذكرها حاجة ، وجيء بقوله : ولنجعلك متخللاً في الكلام وكان الظاهر
 أن يتأخّر عن جملة : وانظر إلى العظام . على أن يبين ما استعظمه هذا الماز بالقرية -
 وهو إحياء الموتى بعد طول المدّة وعروض كل تغيير عليها - قد حصل بإحيائه نفسه
 بعد الموت فما الموجب لأن يؤمر ثانياً بالنظر إلى العظام ؛ لكن التدبّر في أطراف
 الآية الشريفة يوضح خصوصيات القصّة إيضاحاً ينحل به العقدة و تنجلي به الشبهة
 المذكورة .

﴿ القصة ﴾

التدبّر في الآية يعطي أن الرجل كان من صالحى عباد الله ، عالماً بمقام ربه ،
 مراقباً لأمره ، بل نبياً مكلفاً فإن ظاهر قوله : أعلم أن الله اه أنه بعد تبيين الأمر
 له رجع إلى ما لم يزل يعلمه من قدرة الله المطلقة . وظاهر قوله تعالى : ثم بعثه قال كم
 لبثت اه أنه كان مانوساً بالوحي والتكليم ، وأن هذا لم يكن أوّل وحي يوحى إليه
 وإلا كان حق الكلام أن يقال : فلمّا بعثه قال الخ أو ما يشبهه كقوله تعالى في موسى عليه السلام :
 « فلمّا أتيتها نودي يا موسى إنني أنا ربك » طه - ١١ و قوله تعالى فيه أيضاً : فلمّا أتيتها
 نودي من شاطىء الوادي الأيمن « القصص - ٣٠ .

وكيف كان فقد كان عليه السلام خرج من داره قاصداً مكاناً بعيداً عن قريته التي كان بها ، والدليل عليه خروجه مع حمار يركبه ، وحمله طعاماً وشرباً يتغذى بهما ، فلمّا سار إلى ما كان يقصده مرّ بالقرية التي ذكر الله تعالى أنّها كانت خاوية على عروشها ، ولم يكن قاصداً نفس القرية ، وإنما مرّ بها مروراً ثمّ وقف معتبراً بما يشاهده من أمر القرية الخربة التي كان قد أيد أهلها وشملتهم نازلة الموت وعظامهم الرميعة بمرمي ومنظر منه عليه السلام ، فإنّه يشير إلى الموتى بقوله : أنى يحيي هذه الله أه ولو كان مراده بذلك عمران نفس القرية بعد خرابها والإشارة إلى نفس القرية لكان حقّ الكلام أن يقال : أنى يعمر هذه الله . على أنّ القرية الخربة ليس من المترقّب عمرانها بعد خرابها ، ولا أن عمرانها بعد الخراب ممّا يستعظم عادة . ولو كانت الأموات المشار إليهم مقبورين وقد اعتبر بمقابرهم لكان من اللازم ذكره والصفح عن ذكر نفس القرية على ما يليق بأبلغ الكلام .

ثمّ إنّّه تعمق في الاعتبار فهاله ما شاهده منها فاستعظم طول مدّة مكثها مع ما يصاحبه من تحوّلها من حال إلى حال ، وتطوّرها من صورة إلى صورة بحيث يصير الأصل نسياً منسياً ، وعند ذلك قال : أنى يحيي هذه الله أه وقد كان هذا الكلام ينحلّ إلى جبهتين : « أحديهما » : استعظام طول المدّة والإحياء مع ذلك . « والثانية » : استعظام رجوع الأجزاء إلى صورتها الأولى الفانية بعد عروض هذه التغيّرات الغير المحصورة ، فيبين الله له الأمر من الجهتين جميعاً : أمّا من الجهة الأولى فبإماتته ثمّ إحيائه وسؤاله وأمّا من الجهة الثانية فبإحياء العظام بمنظر ومرمي منه .

فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه ، وقد كان الإماتة والإحياء في وقتين مختلفين من النهار كما مرّ ذكره ، قال كم لبثت ، قال لبثت يوماً أو بعض يوم نظراً إلى اختلاف الوقتين ، وقد كان موته في الطرف المقدّم من النهار وبعثه في الطرف المؤخّر منه ولو كان بالعكس من ذلك لقال : لبثت يوماً من غير ترديد ، فردّ الله سبحانه عليه وقال : بل لبثت مائة عام ، فرأى من نفسه أنّه شاهد مائة سنة كيوم أو بعض يوم ، فكان فيه جواب ما استعظمه من طول المكث .

ثم استشهد تعالى على قوله : بل لبثت مائة عام بقوله : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ؛ وذلك : أن قوله : لبثت يوماً أو بعض يوم يدل على أنه لم يحس بشيء من طول المدّة وقصره ، وإنما استدلّ على ما ذكره بما شاهد من حال النهار من شمس أو ظلّ ونحوهما ، فلمّا أُجيب بقوله تعالى : بل لبثت مائة عام كان الجواب في مظنّة أن يرتاب فيه من جهة ما كان يشاهد نفسه ولم يتغيّر شيء من هيئة بدنه ، والإنسان إذا مات ومضى عليه مائة سنة على طولها تغيّر لا محالة بدنه عمّا هو عليه من النضارة والطراوة وكان تراباً وعظاماً رميمة ، فدفع الله تعالى هذا الذي يمكن أن يخطر بباله بأمره أن ينظر إلى طعامه وشرابه لم يتغيّر شيء منهما عمّا كان عليه ، وأن ينظر إلى الحمار وقد صار عظاماً رميمة ، فحال الحمار يدلّ على طول مدّة المكث وحال الطعام والشراب يدلّ على إمكان أن يبقى طول هذه المدّة على حال واحد من غير أن يتغيّر شيء من هيئته عمّا هي عليه .

ومن هنا يظهر أن الحمار أيضاً قد أميت وكان رميماً وكان السكوت عن ذكر إمامته معه لما عليه القرآن من الأدب البارع .

وبالجملة تمّ عند ذلك البيان الإلهي : أن استعظامه طول المدّة قد كان في غير محلّه حيث أخذ الله منه الاعتراف بأنّ مائة سنة - مدّة لبثه - كيوم أو بعض يوم كما يأخذ اعتراف أهل الجمع يوم القيمة بمثل ما اعترف به ، فيبين له أن تخلّل الزمان بين الإماتة والإحياء بالطول والقصر لا يؤثّر في قدرته الحاكمة على كل شيء ، فليست قدرة مادّيّة زمنيّة حتّى يتخلّف حالها بعروض تغيّرات أقلّ أو أزيد على المحلّ ، فيكون إحياء الموتى القديمة أصعب عليه من إحياء الموتى الجديدة ، بل البعيد عنده كالقريب من غير فرق كما قال تعالى : « إنهم يرونه بعيداً و نريه قريباً » المعارج - ٦ وقال تعالى : « وما أمر الساعة إلاّ كلمح البصر » النحل - ٧٧ .

ثمّ قال تعالى : ولنجعلك آية للناس اه ، عطف الغاية يدلّ على أنّ هناك غيرها من الغايات ، والمعنى أننا فعلنا بك ما فعلنا لنبيّن لك كذا وكذا ولنجعلك آية للناس فيبين أنّ الغرض الإلهي لم يكن في ذلك منحصرّاً في بيان الأمر له نفسه بل هناك

غاية أخرى وهي جعله آية للناس . فالغرض من قوله : وانظر إلى العظام إنخ بيان الأمر له فقط، ومن إمامته وإحيائه بيان الأمر له وجعله آية للناس، ولذلك قدّم قوله : ولنجعلك إنخ على قوله : وانظر إلى العظام إنخ .

ومما يبيّننا يظهر وجه تكرار قوله انظر اه ثلث مرّات في الآية ، فلكل واحد من الموارد الثلث غرض خاصّ به لا يشاركه فيه غيره .

وكان في إمامته وإحيائه وبيان ذلك له بيان ما يجده الميّت من نفسه إذا أحياه الله ليوم البعث كما قال تعالى : «ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون » الروم - ٥٦ .

ثم يبيّن الله له الجهة الثانية التي يشتمل عليه قوله : أنى يحيي هذه الله وهو : أنه كيف يعود الأجزاء إلى صورتها بعد كل هذه التغيرات والتحوّلات الطارئة عليها واستلقت نظره إلى العظام فقال : وانظر إلى العظام كيف ننشزها والإنشاز الإِنماء ، و ظاهر الآية أن المراد بالعظام عظام الحمار إذ لو كانت عظام أهل القرية لم تكن الآية منحصرة فيه كما هو ظاهر قوله : ولنجعلك آية بل شاركه فيه الموتى الذين أحياهم الله تعالى !

ومن الغريب ما ذكره بعض المفسّرين أن المراد بالعظام العظام التي في الأبدان الحيّة فإنّها في نمائها واكتسائها باللحم من آيات البعث ، فإنّ الذي أعطاهم الرشد والنماء بالحيوة لمحيي الموتى إنّه على كل شيء قدير ، وقد احتجّ الله على البعث بمثلها وهو الأرض الميتة التي يحييها الله بالإنبات ، هذا كما ترى تكلف من غير موجب . وقد تبيّن من جميع ما مرّ أن جميع ما تشتمل عليه الآية من قوله : فأمامته الله إلى آخر الآية جواب واحد غير مكرّر لقوله : أنى يحيي هذه الله .

قوله تعالى : فلمّا تبيّن له قال أعلم أنّ الله على كل شيء قدير اه رجوع منه بعد التبيّن إلى علمه الذي كان معه قبل التبيّن ، كأنّه يبيّن أنّه لمّا خطر بباله المخاطر الذي ذكره بقوله : أنى يحيي هذه الله أقنع نفسه بما عنده من العلم بالقدرّة المطلقة

ثم لما بين الله له الأمر بيان إلهاد وعيان رجوع إلى نفسه وصدق ما اعتمد عليه من العلم ، وقال لم تزل تنصح لي ولا تخونني في هدايتك وتقويمك وليس ما لا تزال نفسي تعتمد عليه من كون القدرة مطلقة جهلاً ، بل علم يليق بالاعتماد عليه .

وهذا أمر كثير النظائر فكثيراً ما يكون للإنسان علم بشيء ثم يخطر بباله ويهجم في نفسه خاطر ينافيه ، لا للشك وبطلان العلم ، بل لأسباب وعوامل أخرى فيقنع نفسه حتى تنكشف الشبهة ثم يعود فيقول أعلم أن كذا كذا و ليس كذا كذا فيقرر بذلك علمه ويطيّب نفسه !

وليس معنى الكلام : أنه لما تبين له الأمر حصل له العلم وقد كان شاكاً قبل ذلك فقال أعلم الخ كما مرّت الإشارة إليه لأن الرجل كان نبياً مكلماً وساحة الأنبياء منزّه عن الجهل بالله وخاصة في مثل صفة القدرة التي هي من صفات الذات أولاً . ولأن حق الكلام حينئذ أن يقال : علمت أو ما يؤدّي معناه ثانياً . ولأن حصول العلم بتعلّق القدرة بإحياء الموتى لا يوجب حصول الحدس بذلك في بعض النفوس كمن يستعظم أمر الإحياء شياً قدير ، نعم ربما يحصل الحدس بذلك في بعض النفوس كمن يستعظم أمر الإحياء في القدرة فإذا شاهدتها له ما شاهده و ذهلت نفسه عن سائر الأمور فحكم بأن السذي يحيي الموتى يقدر على كل ما يريد أو أريد منه ، لكنّه اعتقاد حدسي معلول الروع والاستعظام النفسانيين المذكورين ، يزول بزوالهما ولا يوجد لمن لم يشاهد ذلك ، وعلى أي حال لا يستحقّ التعويل والاعتماد عليه ، وحاشا أن يعدّ الكلام الإلهي مثل هذا الاعتقاد والقول نتيجة حسنة مدوحة لبيان إلهي كما هو ظاهر قوله تعالى بعد سرد القصّة : فلما تبين له قال : أعلم أن الله على كلّ قدير . على أنه خطأ في القول لا يليق بساحة الأنبياء ثالثاً .

قوله تعالى : وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى اه ، قد مرّ أنه معطوف على مقدّر والتقدير : واذكر إذ قال الخ وهو العامل في الظرف . وقد احتمل بعضهم أن يكون عامل الظرف هو قوله : قال أولم تؤمن اه وترتيب الكلام : وقال أولم تؤمن إذ قال إبراهيم ربّ أرني الخ وليس بشيء .

وفي قوله : أرني كيف تحيي الموتى اه دلالة :

أولاً على أنه عليه السلام إنما سأل الرؤية دون البيان الاستدلالي ، فإن الأنبياء وخاصة مثل النبي الجليل إبراهيم الخليل أرفع قدراً من أن يعتقد البعث ولا حجة له عليه ، والاعتقاد النظري من غير حجة عليه إما اعتقاد تقليدي أو ناش عن اختلال فكري وشيئ ، منهما لا ينطبق على إبراهيم عليه السلام . على أنه ﷺ إنما سأل ما سأل بلفظ كيف ، وإنما يستفهم بكيف عن خصوصية وجود الشيء ، لا عن أصل وجوده فانك إذا قلت : رأيت زيدا كان معناه السؤال عن تحقق أصل الرؤية ، وإذا قلت : كيف رأيت زيدا كان أصل الرؤية مفروغاً عنه وإنما السؤال عن خصوصيات الرؤية . فظهر أنه ﷺ إنما سأل البيان بالإقامة والإشهاد لا بالاحتجاج والاستدلال .

وثانياً : على أن إبراهيم ﷺ إنما سأل أن يشاهد كيفية الإحياء لا أصل الإحياء كما أنه ظاهر قوله : كيف تحيي الموتى . وهذا السؤال متصور على وجهين :

الوجه الأول : أن يكون سؤالاً عن كيفية قبول الأجزاء المادية الحيوة ، وتجمعها بعد التفريق والتبدد ، وتصورها بصورة الحى ، ويرجع محصله إلى تعلق القدرة بالإحياء بعد الموت والغناء

الوجه الثاني : أن يكون عن كيفية إفاضة الله الحيوة على الأموات وفعله بأجزائها الذى به تلبس الحيوة ، ويرجع محصله إلى السؤال عن السبب وكيفية تأثيره . وهذا بوجه هو الذى يسميه الله سبحانه بملكوت الأشياء في قوله عز من قائل : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء » . يس - ٨٣ .

وإنما سأل إبراهيم ﷺ عن الكيفية بالمعنى الثانى دون المعنى الأول : أما أولاً : فلا أنه قال : كيف تحيي الموتى اه بضم التاء من الإحياء فسأل عن كيفية الإحياء الذى هو فعل ناعت لله تعالى وهو سبب حيوة الحى بأمره ، ولم يقل : كيف تحيي الموتى اه بفتح التاء من الحيوة حتى يكون سؤالاً عن كيفية تجمع الأجزاء وعودها إلى صورتها الأولى وقبولها الحيوة ، ولو كان السؤال عن الكيفية بالمعنى الثانى لكان من الواجب

أن يرد على الصورة الثانية . وأما ثانيا : فلا نته لو كان سؤاله عن كيفية قبول الأجزاء للحياة لم يكن لأجراء الأمر بيد إبراهيم وجه ، ولكفى في ذلك أن يريد الله إحياء شئ من الحيوان بعد موته . وأما ثالثا : فلا نته كان اللازم على ذلك أن يختم الكلام بمثل أن يقال : واعلم أن الله على كل شئ قدير لبقوله : واعلم أن الله عزيز حكيم اه على ما هو المعهود من دأب القرآن الكريم فإن المناسب للسؤال المذكور هو صفة القدرة دون صفتي العزة والحكمة فإن العزة والحكمة - وهما وجدان الذات كل ماتفقده وتستحقه الأشياء وإحكامه في أمره - إنما ترتبطان بإفاضة الحياة لا استفاضة المادة لها فافهم ذلك .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره بعض المفسرين : أن إبراهيم عليه السلام إنما سأل بقوله : رب أرني حصول العلم بكيفية حصول الإحياء دون مشاهدة كيفية الإحياء ، وأن السدى أوجب به في الآية لا يدل على أزيد من ذلك . قال : ما حصله : أنه ليس في الكلام ما يدل على أن الله سبحانه أمره بالإحياء ، ولا أن إبراهيم عليه السلام فعل ما أمره به ، فما كل أمر يقصد به الامتثال ، فإن من الخبر ما يأتي بصورة الإنشاء كما إذا سألك سائل كيف يصنع العبر مثلا ؟ فتقول : خذ كذا وكذا وافعل به كذا وكذا يكن حبرا تريد أن هذه كفييته ، ولا تريد به أن تأمره أن يصنع العبر بالفعل .

قال : وفي القرآن شئ كثير مما ورد فيه الخبر في صورة الأمر ، والكلام ههنا مثل لإحياء الموتى . ومعناه خذ أربعة من الطير فضمها إليك وآنسها بك حتى تأنس وتصير بحيث تجيب دعوتك إذا دعوتها ، فإن الطيور من أشد الحيوان استعدادا لذلك ، ثم اجعل كل واحد منها على جبل ثم ادعها فإنها تسرع إليك من غير أن يمنعها تفرق أمكنتها وبعدها ، كذلك أمر ربك إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمة التكوين : كونوا أحياء ؛ فيكونون أحياء كما كان شأنه في بدء الخلق ، ذلك إذ قال للسموات والأرض امتنيا طوعا أو كرها قالتا : أتينا طائعين .

قال : والدليل على ذلك من الآية قوله تعالى : فصرهنَّ اه فإن معناه أملهنَّ أي أوجد مياها إليك وآنسها بك ، ويشهد به تعديته بالي فإن صار إذا تعدى بالي

كان بمعنى الإمالة ، وما ذكره المفسرون من كونه بمعنى التقطيع أي قطعهم أجزاءً بعد الذبح لا يساعد عليه تعديته بإلى . وأما ما قيل : إن قوله : إليك متعلق بقوله : فخذ دون قوله : فصرهن والمعنى : خذ إليك أربعة من الطير فقطعهم فخالف ظاهر الكلام

وثانياً : أن الظاهر : أن ضمائر فصرهن ومنهن وادعنن ويأتينك جميعاً راجعة إلى الطير ، ويلزم على قولهم : أن المراد تقطيعها وتفريق أجزائها ، ووضع كل جزء منها على جبل ثم دعوتهن أن يفرق بين الضمائر فيعود الأولان إلى الطيور ، والثالث والرابع إلى الأجزاء وهو خلاف الظاهر .

وأضاف إلى ذلك بعض من وافقه في معنى الآية وجوهاً أخرى تتبعها بها .
وثالثاً : أن إراءة كيفية الخلق إن كان بمعنى مشاهدة كيفية تجمع أجزائها وتغيير صورها إلى الصورة الأولى الحية فهي ما لا تحصل على ما ذكره من تقطيعه الأجزاء ومزجه إياها ووضعها على جبل بعيد جزئاً منها فكيف يتصور عليها مشاهدة ما يعرض ذرات الأجزاء من الحركات المختلفة والتغيرات المتنوعة ، وإن كان المراد إراءة كيفية الأحياء بمعنى الإحاطة على كنه كلمة التكوين التي هي الإرادة الإلهية المتعلقة بوجود الشيء ، وحققة نطقها بالأشياء فظاهر القرآن وهو ما عليه المسلمون أن هذا غير ممكن للبشر ، فصفاة الله منزّهة عن الكيفية .

ورابعاً : أن قوله : ثم اجعلاه يدل على التراخي الذي هو المناسب لمعنى التأنيس وكذلك قوله : فصرهن بخلاف ما ذكره من معنى الذبح والتقطيع .

وخامساً : أنه لو كان كما يقولون لكان الأنايب هو ختم الآية باسم القدير دون الاسمين : العزيز الحكيم فإن العزيز هو الغالب الذي لا ينال . هذا ما ذكره .

وأنت بالتأمل في ما قدّمناه من البيان تعرف سقوط ما ذكره ، فإن احتمال الآية على السؤال بلفظ أرني وقوله : كيف تحيي وإجراء الأمر بيد إبراهيم على ما مرّ بيانه كل ذلك يناه في هذا المعنى . على أن الجزء في قوله تعالى : ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ظاهره جزء الطير لا واحد من الطيور .

و أما الوجوه التي ذكرها فالجواب عن الأول : أن معنى صرهن قطعهن ، وتعديته بالى لكان تضمينه معنى الإمالة كما في قوله تعالى : « الرفت إلى نساتكم » البقرة - ١٨٧ ، حيث ضمن معنى الإفضاء .

وعن الثاني : أن جميع الضمائر الأربع راجعة إلى الطيور ، والوجه في رجوع ضمير ادعهن وبأعينك إليهما أنهما غير موجودة بأجزائهما وصورها بل هي موجودة بأجزائها فقط هو الوجه في رجوع الضمير إلى السماء مع عدم وجودها إلا بمادتها في قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فصلت - ١١ وقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن » يس - ٨٢ . وحقيقة الأمر : أن الخطاب اللفظي فرع وجود المخاطب قبل الخطاب ؛ وأما الخطاب التكويني فالأمر فيه بالعكس ، والمخاطب فيه فرع الخطاب ، فإن الخطاب فيه هو الإيجاد ومن المعلوم أن الوجود فرع الإيجاد ، كما يشير إليه قوله تعالى : « أن تقول له كن فيكون الآية فقوله فيكون إشارة إلى وجود الشيء المتفرع على قوله كن وهو خطاب الأمر .

وعن الثالث : أننا نختار الشق الثاني وأن السؤال إنما هو عن كيفية فعل الله سبحانه وإحيائه لا عن كيفية قبول المادة وحيوتها ، وقوله : « إن البشر لا يمكنه أن ينال كنه الإرادة الإلهية التي هي من صفاته كما يدل ظاهر القرآن وعليه المسلمون اه . قلنا : إن الإرادة من صفات الفعل المنتزعة منه كالخلق والإحياء ونحوهما ، والذي لا سبيل إليه هو الذات المتعالية كما قال تعالى : « ولا يحيطون به علماً » ط - ١١٠ .

فالإرادة منتزعة من الفعل ، وهو الإيجاد المتحد مع وجود الشيء ، وهو كلمة كن في قوله تعالى : « أن تقول له كن فيكون » ، وقد ذكر الله في تالي الآية أن هذه الكلمة - كلمة كن - هي ملكوت كل شيء ، إذ قال : فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء الآية ، وقد ذكر الله تعالى أنه أرى إبراهيم ملكوت خلقه إذ قال : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » الأنعام - ٧٥ . ومن الملكوت إحياء الطيور المذكورة في الآية .

ومنشأ هذه الشبهة ونظائرها من هؤلاء الباحثين أنهم يظنون أن دعوة إبراهيم

عَلَّمَ لِلطَّيْرِ فِي أَحْيَائِهَا، وقول عيسى عَلَّمَهُ مَلَيْتَ عِنْدَ إِحْيَائِهِ : قم بإذن الله وجرى الريح بأمر سليمان وغيرها مما يشتمل عليه الكتاب والسنة إنما هو لأن وضعه الله تعالى في ألفاظهم المؤلفة من حروف الهجاء، أو في إدراكهم التخيلي الذي تدل عليه ألفاظهم نظير النسبة التي بين ألفاظنا العادية ومعانيها وقد خفي عليهم أن ذلك إنما هو عن اتصال باطني بقوة إلهية غير مغلوبة وقدرة غير متناهية هي المؤثرة الفاعلة بالحقيقة .

وعن الرابع : أن التراخي المدلول عليه بقوله : ثم كما يناسب معنى التربية والتأنيس كما ذكره يناسب معنى التقطيع وتفريق الأجزاء ووضعها على الجبال كما هو ظاهر .
وعن الخامس : أن الإشكال مقلوب عليهم فإن الذي ذكره هو أن الله إنما يسن كيفية الإحياء لإبراهيم بالبيان العلمي النظري دون الشهودي ، فيرد عليهم أن المناسب حينئذ ختم الآية بصفة القدرة دون العزة والحكمة، وقد عرفت مما قد منا أن الأنسب على ما بيناه من معنى الآية هو الختم بالاسمين : العزيز الحكيم كما في الآية .
ويظهر مما ذكرنا أيضاً فساد ما ذكره بعض آخر من المفسرين : أن المراد بالسؤال في الآية إنما هو السؤال عن إسهاد كيفية الإحياء بمعنى كيفية قبول الأجزاء صورة الحيوة .

قال : ما محصله : أن السؤال لم يكن في أمر ديني - والعياد بالله - ولكنه سؤال عن كيفية الإحياء ليعلمها بها ، وكيفية الإحياء لا يشترط في الإيمان الإحاطة بصورتها فإبراهيم عَلَّمَهُ طلب علم ما يتوقف الإيمان على علمه ، ويدل على ذلك ورود السؤال بصيغة كيف ، وموضوعها السؤال عن الحال ، ونظير هذا أن يقول القائل : كيف يحكم زيد في الناس ، فهو لا يشك أنه يحكم فيهم ، ولكنه سأل عن كيفية حكمه المعلوم ثبوته ، ولو كان سائلاً عن ثبوت ذلك لقال : أيحكم زيد في الناس ، وإنما جاء التقرير أعني قوله أولم تؤمن به بعده لأن تلك الصيغة وإن كانت تستعمل ظاهراً في السؤال عن الكيفية كما علمت إلا أنها قد تستعمل أيضاً في الاستعجاز كما إذا ادعى مدّع : أنه يحمل ثقلاً من الأثقال وأنت تعلم بعمجه عن حمله فتقول له : أرني كيف تحمل هذا تريد أنك

عاجر عن حملة ، والله سبحانه لمّا علم براءة إبراهيم عليه السلام عن الحوم حول هذا الحمى أن ينطقه في الجواب بما يدفع عنه ذلك الاحتمال اللفظي في العبارة الأولى لكون إيمانه مخلصاً بعبارة تنص عليه بحيث يفهمها كل من سمعها فهماً لا يتخالجه فيه شك ، ومعنى الظمانينة حينئذ سكون القلب عن الجولان في كميّات الإحياء المحتملة بظهور التصوير للمشاهد ، وعدم حصول هذه الظمانينة قبل لاينافي حصول الإيمان بالقدرة على الإحياء على أكمل الوجوه ، ورؤية الكميّة لم يزد في إيمانه المطلوب منه شيئاً ، وإنما أفادت أمراً لا يجب الإيمان به .

ثمّ قال بعد كلام له طويل : إن الآية تدلّ على فضل إبراهيم عليه السلام حيث أراه الله سبحانه ما سأله في الحال على أيسر ما يكون من الوجوه ، وأرى عزيزاً ما أراه بعد ما أماته مائة عام .

وأنت بالتدبر في الآية والتأمل فيما قد مناه من البيان تعرف سقوط ما ذكره فإن السؤال إنّما وقع عن كميّة إحيائه تعالى لاعن كميّة قبول الأجزاء الحيوة ثانياً فقد قيل : كيف تحييه بضم التاء لا بفتحها ، على أن إجراء الأمر على يد إبراهيم عليه السلام يدلّ على ذلك ولو كان السؤال عن كميّة القبول الكفي في ذلك إراءة شئى ، من الموتى يحييه الله كما في قصة المارّة على القرية الخاوية في الآية السابقة حيث قال تعالى : وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحمًا أهولم تكن حاجة إلى إجراء الإحياء على يد إبراهيم عليه السلام ، وهذا هو الذي أشرنا إليه آنفاً : أنهم يقيسون نفوس الأنبياء في تلقيهم المعارف الإلهية ومصدريتهم للأموار الخارقة بنفوسهم العادية فينتج ذلك مثلاً : أن لافرق بين تكون الحيوة بيد إبراهيم وتكوّنه في الخارج بالنسبة إلى حال إبراهيم ، وهذا أمر لا يخطر على بال الباحث عن الحقائق الخبير بها ، لكن هؤلاء لإهمالهم أمر الحقائق وقعوا فيما وقعوا فيه من الفساد ، وكذا أمعنوا في البحث زادوا بعداً عن الحق . ألا ترى أنّه فسّر الظمانينة بارتفاع الخطورات في الصور المحتملة في التكوّن والأشكال المتصورة مع أن هذا التردّد الفكري من اللغو الذي لا سبيل له إلى ساحة مثل إبراهيم عليه السلام . مع أن الجواب المنقول في الآية لم يأت في ذلك بشئى فإن إبراهيم عليه السلام قال : كيف

تحيي الموتى؟ فأطلق الموتى وهو يريد موتى الإنسان أو الأعم منه ومن غيره والله سبحانه ما أراه إلا تكون الحيوة في أربعة من الطير:

ثم ذكر فضل إبراهيم عليه السلام على عزيز (يريد به صاحب القصة في الآية السابقة) بما ذكر فأخذ القصة في الآيتين من نوع واحد وهو السؤال عن الكيفية التي فسرها بما فسرها والجواب عنها، فاختلط عليه معنى الآيتين جميعاً، مع أن الآيتين جميعاً - على ما فيهما من غرر البيان و دقائق المعاني - أجنبيتان عن الكيفية بالمعنى الذي ذكره كل ذلك واضح بالرجوع إلى ما مر فيهما .

على أن المناسب لبيان الكيفية ختم الآية بصفة القدرة لا بصفة العزة والحكمة كما في قوله تعالى: « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير » فصلت - ٣٩ فالآية كما ترى في مقام بيان الكيفية وقد ختمت بصفة القدرة المطلقة . و نظيره قوله تعالى « أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير » الأحقاف ٣٢ . ففيه أيضاً بيان الكيفية بإدانة الأمثال ثم ختم الكلام بصفة القدرة .

قوله تعالى: قال: أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اه، بلى كلمة يرد به النفي ولذلك ينقلب به النفي إثباتاً كقوله تعالى: « ألسنت بربكم قالوا بلى » الأعراف - ١٧١، ولوقالوا نعم لكان كفراً. والطمانينة والاطمينان سكون النفس بعد انزعاجها واضطرابها، وهو مأخوذ من قولهم: اطمانت الأرض وأرض مطمئنة إذا كانت فيه انخفاض يستقر فيها الماء إذا سال إليها والحجر إذا هبط إليها .

وقد قال تعالى: أولم تؤمن اه ولم يقل: ألم تؤمن للإشعار بأن للسؤال والطلب محلاً لكنه لا ينبغي أن يقارن عدم الإيمان بالإحياء: ولوقيل: ألم تؤمن دل على أن المتكلم تلقى السؤال متبعثاً عن عدم الإيمان، فكان عتاباً وردعاً عن مثل هذا السؤال، وذلك أن الواو للجمع، فكان الاستفهام معه استفهاماً عن أن هذا السؤال هل يقارنه عدم الإيمان، لاستفهاماً عن وجه السؤال حتى ينتج عتاباً وردعاً .

والإيمان مطلق في كلامه تعالى، وفيه دلالة على أن الإيمان بالله سبحانه لا يتحقق مع الشك في أمر الإحياء والبعث، ولا ينافي ذلك اختصاص المورد بالإحياء لأن المورد لا يوجب تخصيص عموم اللفظ ولا تقييد إطلاقه.

وكذا قوله تعالى حكاية عنه ﷺ: ليطمئن قلبي اه مطلق يدل على كون مطلوبه ﷺ من هذا السؤال حصول الاطمينان المطلق وقطع منابت كل خطور قلبي وأعراقه، فإن الوهم في إدراكها الجزئية وأحكامها لما كانت معتكفة على باب الحسن وكان جل أحكامها وتصديقاتها في المدركات التي تتلقاها من طريق الحواس فهي تنقبض عن مطاوعة مصادقه العقل، وإن كانت النفس مؤمنة موقنة به، كما في الأحكام الكليّة العقلية الحقّة من الأمور الخارجة عن المادة الغائبة عن الحسن فإنها تستنكف عن قبولها وإن سلمت مقدّماتها المنتجة لها، فتخطر بالبال أحكاماً مناقضة لها، ثم تثير الأحوال النفسانية المناسبة لاستنكافها فتتقوى وتتأيد بذلك في تأثيرها المخالف، وإن كانت النفس من جهة عقلها موقنة بالحكم مؤمنة بالأمر فلا تضرها إلا أذى، كما أن من بات في دار مظلمة فيها جسد ميت فإنه يعلم: أن الميت جماد من غير شعور وإرادة فلا يضر شيئاً، لكن الوهم تستنكف عن هذه النتيجة وتستدعي من المتخيلة أن تصور للنفس صوراً هائلة موحشة من أمر الميت ثم تهبج صفة الخوف فتتسلط على النفس، وربما بلغ إلى حيث يزول العقل أو تفارق النفس.

فقد ظهر: أن وجود الخطورات المنافية للعقائد اليقينية لا ينافي الإيمان والتصديق دائماً، غير أنها تؤدي النفس، وتسلب السكون والقرار منها، ولا يزول وجود هذه الخواطر إلا بالحسن أو المشاهدة، ولذلك قيل: إن للمعينة أثر لا يوجد مع العلم، وقد أخبر الله تعالى موسى في الميقات بضلال قومه بعبادة العجل فلم يوجب ذلك ظهور غضبه حتى إذا جاء إليهم وشاهدتهم وعابن أمرهم غضب وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه.

وقد ظهر من هنا ومما مر سابقاً أن إبراهيم عليه السلام ما كان يسأل المشاهدة بالحسن السدى يتعلّق بقبول أجزاء الموتى الحيوة بعد فقدها، بل إنما كان يسأل مشاهدة فعل الله

سبحانه وأمره في إحياء الموتى ، وليس ذلك بمحسوس وإن كان لا ينفك عن الأمر المحسوس الذي هو قبول الأجزاء المادية للحياة بالاجتماع والتصوّر بصورة الهي ، فهو عَلَى إنما كان يسأل حقّ اليقين .

قوله تعالى : قال فخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيّاً . صرهنّ بضمّ الصاد على إحدى القراءتين من صار يصور إذا قطع أو أمال ، أو بكسر الصاد على القراءة الأخرى من صار يصير بأحد المعنيين ، وقرائن الكلام يدلّ على إرادة معنى القطع ، وتعديته بالي تدلّ على تضمين معنى الإمالة . فالمعنى : اقطعهنّ ميلاً إليك أو أملهنّ إليك قاطعاً إياهنّ على الخلاف في التضمين من حيث التقدير .

وكيف كان فقوله تعالى : خذ أربعة من الطير إلخ جواب عن ما سأله إبراهيم عَلَيْهِ بقوله : ربّ أرني كيف تحيي الموتى اه ، ومن المعلوم وجوب مطابقة الجواب للسؤال ، فبلاغة الكلام وحكمة المتكلّم يمنعان عن اشتمال الكلام على ما هو لغو زائد لا يترتّب على وجوده فائدة عائدة إلى الغرض المقصود من الكلام وخاصة القرآن الذي هو خير كلام ألقاه خير متكلّم إلى خير سامع واع ، وليست القصة على تلك البساطة التي تترآمي منها في بادي النظر ، ولو كان كذلك لتمّ الجواب بإحياء ميت ما كيف كان ، وكان الزائد على ذلك لغواً مستغنى عنه وليس كذلك ، ولقد أخذ فيها قيود وخصوصيات زائدة على أصل المعنى ، فاعتبر في ما أريد إحياءه أن يكون طيراً ، وأن يكون حياً ، وأن يكون ذا عدد أربعة ، وأن يقتل ويخلط ويمزج أجزائها ، وأن يفرّق الأجزاء المختلطة أبعاضاً ثمّ يوضع كلّ بعض في مكان بعيد من الآخر كقلّة هذا الجبل وذاك الجبل ، وأن يكون الإحياء بيد إبراهيم عَلَيْهِ (نفس السائل) بدعوته إياهنّ ، وأن يجتمع الجميع عنده .

فهذه كما ترى خصوصيات زائدة في القصة ، هي لا محالة دخيلة في المعنى المقصود إفادته ، وقد ذكروا لها وجوهاً من النكات لا تزيد الباحث إلاّ عجباً (يعلم صحّة ما ذكرناه بالرجوع إلى مفصّلات التفاسير) .

وكيف كان فهذه الخصوصيات لا بد أن تكون مرتبطة بالسؤال، والذي يوجد في السؤال - وهو قوله: رب أرني كيف تحيي الموتى - أمران.

أحدهما: ما اشتمل عليه قوله: تحيي وهو أن المسئول مشاهدة الإحياء من حيث أنه وصف لله سبحانه لا من حيث أنه وصف لأجزاء المادة الحاملة للحياة.

وثانيهما: ما اشتمل عليه لفظ الموتى من معنى الجمع فإنه خصوصية زائدة.

أما الأول فيرتبط به في الجواب إجراء هذا الأمر يريد إبراهيم نفسه حيث يقول:

فخذ، فصرهن، ثم اجعل، بصيغة الأمر ويقول ثم ادعهن يا أيها الله فإنه تعالى جعل

إتيانهن سعياً وهو الحياة مرتبطاً متفرعاً على الدعوة، فهذه الدعوة هي السبب الذي

يفيض عنه حياة ما أريد إحيائه، ولا إحياء إلا بأمر الله، فدعوة إبراهيم إياهن بأمر الله،

قد كانت متصلة نحو اتصال بأمر الله الذي منه تترشح حياة الأحياء، وعند ذلك

شاهده إبراهيم ورأى كيفية فيضان الأمر بالحياة، ولو كانت دعوة إبراهيم إياهن غير

متصلة بأمر الله الذي هو أن يقول لشيء، أراد: كن فيكون، كمثال أقوالنا الغير المتصلة إلا

بالتخييل كان هو أيضاً كمثلنا إذ قلنا لشيء، كن فلا يكون، فلا تأثير جزافي في الوجود.

وأما الثاني فقولته كيف تحيي الموتى تدل على أن لكثرة الأموات وتعددتها

دخلاً في السؤال، وليس إلا أن الأجساد بموتها وتبدد أجزائها وتغير صورها وتحول

أحوالها تفقد حالة التمييز والارتباط الذي بينها فتضل في ظلمة الفناء والبوار، وتصير

كألا حاديت المنسيه لا خبر عنها في خارج ولا ذهن، فكيف تحيط بها القوة المحيية

ولا غلط في الواقع.

وهذا هو الذي أورده فرعون على موسى عليه السلام وأجاب عنه موسى بالعلم كما

حكاه الله تعالى بقوله: «قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضلّ

ربّي ولا ينسى» طه - ٥١.

وبالجملة فأجابه الله تعالى بأن أمره بأن يأخذ أربعة من الطير (ولعل اختيار

الطير لكون هذا العمل فيها أسهل وأقلّ زماناً) فيشاهد حيوتها ويرى اختلاف أشخاصها

وصورها، ويعرفها معرفة تامّة أوّلاً، ثم يقتلها ويخلط أجزائها خلطاً دقيقاً ثم يجعل

ذلك أبعاضاً، وكلّ بعض منها على جبل لتفقد التمييز والتشخيص، وتزول المعرفة، ثم يدعوهنّ يأتينه سعيّاً، فإنّه يشاهد حينئذ أنّ التمييز والتصوّر بصورة الحيوة كلّ ذلك تابع للدعوة التي تتعلّق بأنفسها، أي إنّ أجسادها تابعة لأنفسها لا بالعكس، فإنّ البدن فرع تابع للروح لا بالعكس، بل نسبة البدن إلى الروح بوجه نسبة الظلّ إلى الشاخص، فإذا وجد الشاخص تبع وجوده وجود الظلّ وإلى أيّ حال تحوّل الشاخص أو أجزائه تبعه فيه الظلّ حتّى إذا انعدم تبعه في الانعدام؛ والله سبحانه إذا أوجد حياة من الأحياء، أو أعاد الحيوة إلى أجزاء مسبوقه بالحيوة فإنّما يتعلّق بإيجادها بالروح الواجدة للحيوة أو لا ثمّ يتبعه أجزاء المادة بروابط محفوظة عند الله سبحانه لا نحيط بها علماً فيتعيّن الجسد بتعيّن الروح من غير فصل ولا مانع. وبذلك يشعر قوله تعالى: ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيّاً أي مسرعات مستعجلات.

وهذا هو الذي يستفاد من قوله تعالى: «وقالوا أمّذا ضللنا في الأرض أمّنا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون قل يتوفّاكم ملك الموت الذي وكلّ بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون» السجدة - ١١. وقد مرّ بعض الكلام في الآية في البحث عن تجرّد النفس، وسيأتي تفصيل الكلام في عمّله إنشاء الله.

فقوله تعالى: فخذ أربعة من الطير إنّما أمر بذلك ليعرفها فلا يشكّ فيها عند إعادة الحيوة إليها ولا ينكرها، ويرى ما هي عليه من الاختلاف والتمييز أو لا وزوالهما نائياً. وقوله: فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً أي اذبحهنّ وبدّد أجزائهنّ واخلطها ثمّ فرقها على الجبال الموجودة هناك لتتبع الأجزاء وهي غير متمييزة. وهذا من الشواهد على أنّ القصّة إنّما وقعت بعد مهاجرة إبراهيم من أرض بابل إلى سوريّة فإنّ أرض بابل لا جبل بها. وقوله: ثمّ ادعهنّ أي ادع الطيور يا طائوس ويا فلان ويا فلان، ويمكن أن يستفاد ذلك مضافاً إلى دلالة ضمير «هنّ» الراجعة إلى الطيور من قوله: ادعهنّ أي فإنّ الدعوة لو كانت لأجزاء الطيور دون أنفسها كان الأناجب أن يقال: ثمّ نادهنّ فإنّها كانت على جبال بعيدة عن موقعه ^{الذي} واللفظ المستعمل في البعيد خاصّة هو النداء دون الدعاء. وقوله: يأتينك سعيّاً أي يتجسّدنّ واتصفن

بالاتيان و الإسراع إليك .

قوله تعالى : واعلم أن الله عزيز حكيم اه أى عزيز لا يفقد شيئاً بزواله عنه ، حكيم لا يفعل شيئاً إلا من طريقه اللائق به ، فيوجد الأجساد بإحضار الأرواح و إيجادها دون العكس .

وفي قوله تعالى : واعلم أن الخ دون أن يقال : إن الله الخ دلالة على أن الخطور القلبي الذي كان إبراهيم يسأل ربه المشاهدة ليطمئن قلبه من ناحيته كان راجعاً إلى حقيقة معنى الاسمين : العزيز الحكيم ، فأفاده الله سبحانه بهذا الجواب العلم بحقيقتيهما .

(بحث روائى)

في الدر المنثور في قوله تعالى : ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه الآية أخرج الطيالسي وابن أبي حاتم عن علي بن أبي طالب قال : الذي حاج إبراهيم في ربه هو نمرود بن كنعان .

وفي تفسير البرهان : أبو علي الطبرسي قال : اختلف في وقت هذه المحاجة ف قيل عند كسر الأصنام قبل إلقائه في النار ، عن مقاتل . وقيل بعد إلقائه في النار وجعلها عليه برداً و سلاماً ، عن الصادق عليه السلام .

أقول : الآية وإن لم تتعرض لكونها قبل أو بعد لكن الاعتبار يساعد كونها بعد الإلقاء في النار ، فإن قصصه المذكورة في القرآن في بدو أمره من محاجته أباه وقومه وكسره الأصنام تعطي أن أول ما لاقى إبراهيم عليه السلام نمرود وكان حين رفع أمره إليه في قضية كسر الأصنام مجرمًا عندهم ، فحكّم عليه بالإحراق ، وكان التضاء عليه في جرمه شاغلاً عن تكليمه في أمر ربه : أهو الله أو نمرود ؟ ولو حاجه نمرود حينئذ لحاجته في أمر الله وأمر الأصنام دون أمر الله وأمر نفسه !

وفي عدة من الروايات التي روتها العامة والخاصة في قوله تعالى : أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الآية أن صاحب القصة أرميا النبي ، وفي عدة

منها: أنها عزيز. إلا أنها آحاد غير واجبة القبول، وفي أسانيدنا بعض الضعف، ولا شاهد لها من ظاهر الآيات، والقصة غير مذكورة في التوراة، والتي في الروايات من القصة طويلة فيها بعض الاختلاف لكنّها خارجة عن غرضنا من أرادها فليرجع إلى مظانها.

وفي المعاني عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى الآية في حديث قال عليه السلام: وهذه آية متشابهة، ومعناها أنه سأل عن الكيفية والكيفية من فعل الله عزّ وجلّ، متى لم يعلمها العالم لم يلحقه عيب، ولا عرض في توحيده نقص، الحديث.

أقول: وقد اتضح معنى الحديث ممّا مرّ.

وفي تفسير العياشي عن عليّ بن أسباط: أن أبا الحسن الرضا عليه السلام سئل عن قول الله: قال بلى ولكن ليطمئن قلبي أكان في قلبه شكّ قال لا ولكن أراد من الله الزيادة، الحديث.

أقول: وروى هذا المعنى في الكافي عن الصادق وعن العبد الصالح عليهما السلام وقد مرّ بيانه.

وفي تفسير القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام، قال: إن إبراهيم نظر إلى جيفة على ساحل البحر تأكلها سباع البحر، ثمّ يثب السباع بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً، فتعجب إبراهيم فقال: يا ربّ أرني كيف تحيي الموتى؟ فقال الله: أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيّاً واعلم أن الله عزّيز حكيم، فأخذ إبراهيم الطاوس والديك والحمام والغراب، فقال الله عزّ وجلّ: فصرهنّ إليك أي قطعهنّ ثمّ اخلط لحمهنّ، وفرّقهنّ على عشرة جبال، ثمّ دعاهنّ فقال: أحيي بإذن الله فكانت تجتمع وتتألف لحم كلّ واحد وعظمه إلى رأسه، فطارت إلى إبراهيم، فعند ذلك قال إبراهيم إن الله عزّيز حكيم

أقول: وروى هذا المعنى العياشي في تفسيره عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام، وروى

من طرق أهل السنة عن ابن عباس .

قوله : إن إبراهيم نظر إلى جيفة إلى قوله فقال : يارب أرنى الخ بيان للشبهة التي دعتني إلى السؤال وهي تفرق أجزاء الجسد بعد الموت تفرقاً يؤدي إلى تغييرها وانتقالها إلى أمكنة مختلفة وحالات متنوعة لا يبقى معها من الأصل شيء .

فان قلت : ظاهر الرواية : أن الشبهة كانت هي شبهة الآكل والمأكل ، حيث اشتملت على وثوب بعض ، وأكل بعضها بعضاً ، ثم فرغت على ذلك تعجب إبراهيم وسؤاله .

قلت : الشبهة شبهتان - إحداهما - تفرق أجزاء الجسد وفناء أصلها من الصور والأعراض وبالجملة عدم بقائها حتى تتميز وتركيبها الحيوة - وثانيتها - صيرورة أجزاء بعض الحيوان جزء من بدن بعض آخر فيؤدي إلى استحالة إحياء الحيوانين ببدنيهما تامين معاً لأن المفروض أن بعض بدن أحدهما بعينه بعض لبدن الآخر ، فكل واحد منهما أعيد تاماً بقي الآخر ناقصاً لا يقبل الإعادة . وهذه هي شبهة الآكل والمأكل .

وما أجاب الله سبحانه به - وهو تبعية البدن للروح - وإن كان وافياً لدفع الشبهتين جميعاً ، إلا أن الذي أمر به إبراهيم على ما تحكيه الآية لا يتضمن مادة شبهة الآكل والمأكل ، وهو أكل بعض الحيوان بعضاً ، بل إنما تشتمل على تفرق الأجزاء واختلاطها وتغيير صورها وحالاتها ، وهذه مادة الشبهة الأولى ، فالآية إنما تعرض لدفعها وإن كانت الشبهتان مشتركتين في الاندفاع بما أجيب به في الآية كما مر ، وما اشتملت عليه الرواية من أكل البعض للبعض غير مقصود في تفسير الآية .

قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فأخذ إبراهيم الطاوس والديك والحمام والغراب ، وفي بعض الروايات أن الطيور كانت هي النسر والبط والطاوس والديك ، رواه الصدوق في العيون عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ ونقل عن مجاهد وابن جريح وعطاء وابن زيد . وفي بعضها أنها الهدد والصرد والطاوس والغراب ، رواه العياشي عن صالح بن سهل عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ وفي بعضها : أنها النعامة والطاوس والوزة والديك رواه العياشي عن معروف بن خربوذ

عن الباقر عليه السلام ونقل عن ابن عباس، وروي من طرق أهل السنة عن ابن عباس أيضاً: أنها الغرنوق والطاوس والديك والحمامة. والذي تشترك فيه جميع الروايات والأقوال: الطاوس .

قوله عليه السلام: و فرّقهن علي عشرة جبال اه كون الجبال عشرة ممّا اتّفقت عليه الأخبار المأثورة عن أئمة أهل البيت وقيل إنّها كانت أربعة، وقيل سبعة وفي العيون مسنداً عن عليّ بن محمد بن الجهم قال حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا عليّ بن موسى فقال له المأمون: يا بن رسول الله أليس من قولك: إنّ الأنبياء معصومون؟ قال: بلى فسأله عن آيات من القرآن، فكان فيما سأله أن قال له فأخبرني عن قول الله: ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال الرضا: إنّ الله تبارك وتعالى كان أوحى إلى إبراهيم: أنّي متّخذ من عبادي خليلاً إن سألني إحياء الموتى أحبته فوقع في قلب إبراهيم أنّه ذلك الخليل فقال: ربّ أرني كيف تحيي الموتى؟ قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي بالخلة، الحديث أقول: وقد تقدّم في أخبار جنّة آدم كلام في عليّ بن محمد بن الجهم وفي هذه الرواية التي رواها عن الرضا عليه السلام فارجع .

و اعلم: أنّ الرواية لا تخلو عن دلالة ما على أنّ مقام الخلة يستلزم استجابة الدعاء، واللفظ يساعد عليه فإنّ الخلة هي الحاجة، والخليل إنّما يسمّى خليلاً لأنّ الصداقة إذا كملت رفع الصديق حوائجه إلى صديقه، ولا معنى لرفعها مع عدم الكفاية والقضاء .



مَثَلِ الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ
سَبِيلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦١) الَّذِينَ يَنْفِقُونَ
أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ
رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٦٢) قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ
صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (٢٦٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا
صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ
عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤) وَمَثَلِ الَّذِينَ
يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا
وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِنِ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
(٢٦٥) أَيُّودٌ أَحَدَكُمُ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَهُوَ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَأَصَابَهَا
أَعْصَارٌ فِيهَا نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ
(٢٦٦) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا
لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا
فِيهِ وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧) الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ
بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦٨) يُؤْتِي
الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

الْأَبَابِ (٢٦٩) وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٢٧٠) إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١) لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢) لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفَهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٢٧٣) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)

﴿بيان﴾

سياق الآيات من حيث اتحادهما في بيان أمر الإنفاق، ورجوع مضامينها وأغراضها بعضها إلى بعض يعطي أنها نزلت دفعة واحدة. وهي تحت المؤمنين على الإنفاق في سبيل الله تعالى، فتضرب أولاً مثلاً لزيادته ونموه عند الله سبحانه: واحد بسبعمئة، وربما زاد على ذلك بإذن الله، وثانياً مثلاً لكونه لا يتخلف عن شأنه على أي حال وتنتهي عن الرياء في الإنفاق وتضرب مثلاً للإنفاق رياءاً لا لوجه الله، وأنه لا ينمو نمائاً ولا يشمر أنثراً، وتنتهي عن الإنفاق بالمن والأذى يبطلان أثره ويحبطان عظيم أجره، ثم يأمر بأن يكون الإنفاق من طيب المال لا من خبيثه بخلاً وشحاً، ثم يعين المورد الذي توضع فيه هذه الصنعة وهو الفقراء المحضرون في سبيل الله، ثم يذكر ما لهذا الإنفاق من عظيم الأجر عند الله.

وبالعجلة الآيات تدعو إلى الإنفاق، وتبين أولاً وجهه وغرضه وهو أن يكون لله لا للناس، وثانياً صورة عمله وكيفية وهو أن لا يتعقبه المن والأذى، وثالثاً وصف مال الإنفاق وهو أن يكون طيباً لا خبيثاً، ورابعاً نعت مورد الإنفاق وهو أن يكون فقيراً أحصر في سبيل الله، وخامساً ماله من عظيم الأجر عاجلاً وآجلاً.

﴿كلام في الإنفاق﴾

الإنفاق من أعظم ما يهتم بأمره الإسلام في أحد ركنيه وهو حقوق الناس وقد توسل إليه بأنحاء التوسل إيجاباً وندباً من طريق الزكوة والخمس والكفارات المالية وأقسام الفدية والإنفاقات الواجبة والصدقات المندوبة، ومن طريق الوقف والسكنى والعمرى والوصايا والهبة وغير ذلك.

وإنما يريد بذلك ارتفاع سطح معيشة الطبقة السافلة التي لا تستطيع رفع حوائج الحياة من غير إمداد مالي من غيرهم، ليقترب ألقهم من أفق أهل النعمة والثروة. ومن جانب آخر قد منع من تظاهر أهل الطبقة العالية بالجمال والزينة في مظاهر الحياة بما لا يقرب من المعروف ولا تناله أيدي النمط الأوسط من الناس، بالنهي عن الإسراف والتبذير ونحو ذلك.

وكان الغرض من ذلك كله إيجاد حياة نوعية متوسطة متقاربة الأجزاء، متشابهة الأبعاد، تحمي ناهوس الوحدة والمعاضدة، وتميت الإيرادات المتضادة وأضغان القلوب ومنايات الأحقاد. فإن القرآن يرى أن شأن الدين الحق هو تنظيم الحياة بشؤونها، وترتيبها ترتيباً يتضمن سعادة الإنسان في العاجل والآجل، ويعيش به الإنسان في معارف حقّة، وأخلاق فاضلة، وعيشة طيبة يتنعم فيها بما أنعم الله عليه من النعم في الدنيا، ويدفع بها عن نفسه المكروه والنوائب ونواقص المادة.

ولا يتم ذلك إلا بالحياة الطيبة النوعية المتشابهة في طيبتها وصفاتها، ولا يكون ذلك إلا بإصلاح حال النوع برفع حوائجها في الحياة، ولا يكمل ذلك إلا بالجهات

المالية والثروة والقنية، والطريق إلى ذلك إنفاق الأفراد مما اقتنوه بكد اليمين وعرق الجبين. فإنما المؤمنون إخوة، والأرض لله، والمال ماله.

وهذه حقيقة أثبتت السيرة النبوية على سائرهما أفضل التحيمة صحتها واستقامتها في القرار والنماء والنتيجة في برهة من الزمان وهي زمان حيوته ﷺ ونفوذ أمره. وهي التي يتأسف عليها ويشكوا انحراف مجريها أمير المؤمنين عليؑ إذ يقول: وقد أصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه إلا إداراً، والشر فيه إلا إقبالاً، والشيطان في هلاك الناس إلا طمعاً، فهذا أو ان قويت عدته و عمّت مكيدته و أمكنت فريسته، اضرب بطرفك حيث شئت هل تبصر إلا فقيراً يكاد فقراً؟ أو غنياً بدل نعمة الله كقرأ؟ أو بخيلاً اتخذ البخل بحق الله و قرأ أو متمرداً كأن بأذنه عن سمع المواعظ و قرأ؟ (نهج البلاغة)

وقد كشف توالي الأيام عن صدق القرآن في نظريته هذه - وهي تقريب الطبقات بإمداد الدانية بالإففاق ومنع العالية عن الإتراف والتظاهر بالجمال - حيث إن الناس بعد ظهور المدنية الغربية استرسلوا في الإخـلاـد إلى الأرض، والإفراط في استقصاء المشتبهات الحيوانية، واستيفاء الهوسات النفسانية، وأعدوا له ما استطاعوا من قوة، فأوجب ذلك عكوف الثروة و صفوة لذائد الحيوة على أبواب أولى القوة والثروة، ولم يبق بأيدي النمط الأسفل إلا الحرمان، ولم يزل النمط الأعلى يأكل بعضه بعضاً حتى تفرّد بسعادة الحيوة المادية نزر قليل من الناس وسلب حقّ الحيوة من الأكثرين وهم سواد الناس، وأثار ذلك جميع الرذائل الخلقية من الطرفين، كل يعمل على شاكلته لايبقى و لا يذر، فأتج ذلك التقابل بين الطائفتين، و اشتباك النزاع والنزال بين الفريقين، والتفاني بين الغني والفقير والمنعم والمحروم والواجد والفاقد، ونشبت الحروب العالمية الكبرى، وظهرت الشيوعية، وهجرت الحقيقة والفضيلة، وارتحلت السكن والطمانينة و طيب الحيوة من بين النوع. وهذا ما نشاهده اليوم من فساد العالم الإنساني، وما يهدد النوع بما يستقبله أعظم وأفظع. ومن أعظم العوامل في هذا الفساد انسداد باب الإففاق وانفتاح أبواب الرباء الذي

سيشرح الله تعالى أمره الفظيع في سبع آيات تالية لهذه الآيات أعني آيات الإنفاق ،
ويذكر أن في رواجه فساد الدنيا وهو من ملاحم القرآن الكريم ، وقد كان جنيناً أياً
نزول القرآن فوضعت حامل الدنيا في هذه الآيات .

وإن شئت تصديق ما ذكرناه فتدبر فيما ذكره سبحانه في سورة الروم إذ قال :
« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون منييين إليه واتقوه وأقيموا الصلوة ولا تكونوا من
المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كلّ حزب بما لديهم فرحون وإذا مسّ
الناس ضرّ دعوا ربّهم منييين إليه ثم إذا أذاقهم منه رحمة إذا فريق منهم برّبهم يشركون
ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون إلى أن قال : فأت ذا القربى حقّه
والمسكين وابن السبيل ذلك خير للذين يريدون وجهه الله وأولئك هم المفلحون
وما آتيتهم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتهم من زكوة تريدون
وجهه الله فأولئك هم المضعفون إلى أن قال : ظهر الفساد في البرّ والبحر ليديقهم بعض
الذي عملوا العلمهم يرجعون قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من
قبل كان أكثرهم مشركين فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له
من الله يومئذ يصدّعون الآيات « الروم ٣٠ - ٤٣ . وللآيات نظائر في سور هود
ويونس والإسراء والأنبياء وغيرها تنبئ عن هذا الشأن ، سيأتي بيانها إنشاء الله .

وبالجملة هذا هو السبب فيما يترأى من هذه الآيات أعني آيات الإنفاق من
الحثّ الشديد والتأكيد البالغ في أمره .

قوله تعالى : مثل الذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبة الخ ، المراد بسبيل الله
كلّ أمر ينتهي إلى مرضاته سبحانه لغرض دينيّ فعل الفعل لأجله ، فإنّ الكلمة في
الآية مطلقة ، وإن كانت الآية مسبوقة بآيات ذكر فيها القتال في سبيل الله ، وكانت كلمة
في سبيل الله؛ مقارنة للجهاد في غير واحد من الآيات ، فإنّ ذلك لا يوجب التخصيص
وهو ظاهر .

وقد ذكروا أنّ قوله تعالى : كمثل حبة أنبتت الخ على تقدير قولنا كمثل من

زرع حبة أنبت الخ فإن الحبة المنبئة لسبع سنابل مثل المال الذي أنفق في سبيل الله لا مثل من أنفق وهو ظاهر .

وهذا الكلام وإن كان وجيهاً في نفسه لكن التدبر يعطي خلاف ذلك فإن جل الأمثال المضروبة في القرآن حالها هذا الحال فهو صناعة شائعة في القرآن كقوله تعالى : « مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً » البقرة- ١٧١ فإنه مثل من يدعو الكفار لا مثل الكفار، وقوله تعالى : « إنما مثل الحيوة الدنيا كماء أنزلناه الآية » يونس - ٢٤ وقوله تعالى : « مثل نوره كمشكاة » النور - ٣٥ وقوله تعالى في الآيات التالية لهذه الآية : فمثله كمثل صفوان الآية وقوله تعالى : مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة الآية إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

وهذه الأمثال المضروبة في الآيات تشترك جميعاً في أنها اقتصر فيها على مادة التمثيل الذي يتقوم بها المثل مع الإعراض عن باقي أجزاء الكلام للإيجاز .
توضيحه : أن المثل في الحقيقة قصة عميقة أو مفروضة مشابهة لأخرى في جهاتها يؤتى بها لينتقل ذهن المخاطب من تصورها إلى كمال تصور الممثل كقولهم : لا ناقة لي ولا جمل وقولهم : في الصيف ضيعت اللبن من الأمثال التي لها قصص عميقة يقصد بالتمثيل تذكّر السامع لها وتطبيقها لمورد الكلام للاستيضاح ، ولذا قيل : إن الأمثال لا تتغير . وكقولنا : مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل من زرع حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة ، وهي قصة مفروضة خيالية .

والمعنى الذي يشتمل عليه المثل ويكون هو الميزان الذي يوزن به حال الممثل وربما كان تمام القصة التي هي المثل كما في قوله تعالى : « ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة الآية » إبراهيم - ٢٦ وقوله تعالى : « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً » الجمعة - ٥ . وربما كان بعض القصة مما يتقوم به غرض التمثيل وهو الذي نسميه مادة التمثيل ، وإنما جيء بالبعض الآخر لتميم القصة كما في المثال الأخير (مثال الإنفاق والحبة) فإن مادة التمثيل إنما هي

الحبة المنبته لسبعمأة حبة وإنما ضمنا إليها الذي زرع لتتميم القصة .
وما كان من أمثال القرآن مادة التمثيل فيه تمام المثل فإنه وضع على ما هو عليه ، وما كان منها مادة التمثيل فيه بعض القصة فإنه اقتصر على مادة التمثيل فوضعت موضع تمام القصة لأن الغرض من التمثيل حاصل بذلك ، على ما فيه من تنشيط ذهن السامع بفقده أمراً ووجدانه أمراً آخر مقامه يفي بالغرض منه ، فهو هو بوجه وليس به بوجه ، فهذا من الإيجاز بالقلب على وجه لطيف يستعمله القرآن .
قوله تعالى : أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، السنبل معروف وهو على فعل ، قيل الأصل في معنى مادته السترسمي به لأنه يستر الحبات التي تشبه عليها في الأغلفة .

ومن أسخف الإشكال ما أورد على الآية أنه تمثيل بما لا تحقق له في الخارج وهو اشتمال السنبلة على مائة حبة ، وفيه أن المثل كما عرفت لا يشترط فيه تحقق مضمونه في الخارج فالأمثال التخيلية أكثر من أن تعد وتحصى ، على أن اشتمال السنبلة على مائة حبة وإنبات الحبة الواحدة سبعمأة حبة ليس بعزيز الوجود
قوله تعالى : والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم اه أي يزيد على سبعمأة لمن يشاء فهو الواسع لا مانع عن جوده ولا محدود لفضله كما قال تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » البقرة - ٢٤٥ فأطلق الكثرة ولم يقيدها بعدد معين .

وقيل : إن معناه أن الله يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء فالمضاعفة إلى سبعمأة ضعف غاية ما تدل عليه الآية ، وفيه أن الجملة على هذا يقع موقع التعليل ، وحق الكلام فيه حينئذ أن يصدّر بأن كقوله تعالى : « الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس » المؤمن - ٦١ و أمثال ذلك .

ولم يقيده ما ضربه الله من المثل بالآخرة بل الكلام مطلق يشمل الدنيا كالأخرة وهو كذلك والاعتبار يساعده ، فالمنفق بشيء من ماله وإن كان يخطر بباله ابتداءً أن المال قد فات عنه ولم يخلف بدلاً ، لكنّه لو تأمل قليلاً وجد أن المجتمع الإنساني

بمنزلة شخص واحد ذوأعضاء مختلفة بحسب الأسماء والأشكال لكنّها جميعاً متّحدة في غرض الحيوة ، مرتبطة من حيث الأثر والفائدة ، فإذا فقد واحد منها نعمة الصحة والاستقامة ، وعي في فعله أوجب ذلك كلال الجميع في فعلها ، وخسرانها في أغراضها ، فالعين واليد وإن كانا عضوين اثنين من حيث الاسم والفعل ظاهراً ، لكنّ الخلقه إنّما جهّز الإنسان بالبصر ليميّز به الأشياء ضوئاً ولوناً وقرباً وبعداً فتناول اليد ما يجب أن يجلبه الإنسان لنفسه ، وتدفع ما يجب أن يدفعه عن نفسه ، فإذا سقطت اليد عن التأثير وجب أن يتدارك الإنسان ما يفوته من عامّة فوائدها بسائر أعضائه فيقاسي أوّلاً كدّاً وتعباً لا يتحمّل عادة ، وينقص من أفعال سائر الأعضاء بمقدار ما يستعملها في موضع العضو الساقط عن التأثير ، وأمّا لو أصلح حال يده الفاسدة بفضل ما ادّخره لبعض الأعضاء الأخرى كان في ذلك إصلاح حال الجميع ، وعاد إليه من الفائدة الحقيقية أضعاف ما فاتته من الفضل المفيد أضعافاً ربّما زاد على المئات والألوف بما يورث من إصلاح حال الغير ، ودفع الرذائل التي يمكنها الفقر والحاجة في نفسه ، وإيجاد المحبّة في قلبه ، وحسن الذكر في لسانه ، والنشاط في عمله ، والمجتمع يربط جميع ذلك ويرجعه إلى المنفق لاحالة ، ولاسيّما إذا كان الإنفاق لدفع الحوائج النوعية كالتعليم والتربية ونحو ذلك ، فهذا حال الإنفاق .

وإذا كان الإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضات الله كان النماء والزيادة من لوازمه من غير تخلف ، فإنّ الإنفاق لو لم يكن لوجه الله لم يكن إلا لفائدة عائدة إلى نفس المنفق كإنفاق الغني للمفقير لدفع شرّه ، وإنفاق المثري للموسر للمعسر ليدفع حاجته ويعتدل حال المجتمع فيصفو للمثري المنفق عيشه ، وهذا نوع استخدام للمفقير واستثمار منه لنفع نفسه ، ربّما أورث في نفس الفقير أثراً سيّئاً ، وربّما تراكمت الآثار وظهرت فكانت بلوى ، لكنّ الإنفاق الذي لا يراد به إلا وجه الله ولا يتبغى فيه إلا مرضاته خال عن هذه النواقص لا يؤثر إلا الجميل ولا يتعقبه إلا الخير .

قوله تعالى السّدين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا منّا ولا أذى إلخ ، الاتباع لل حقوق والإلحاق قال تعالى : «فأتبعوهم مشرقين» الشعراء - ٦١

أى لحقوهم وقال تعالى : « فأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة » القصص - ٤٢ أى ألحقناهم . والمن هو ذكر ما ينغص المعروف كقول المنعم للمنعّم عليه : أنعمت عليك بكذا وكذا ونحو ذلك ، والأصل في معناه على ما قيل القطع ومنه قوله تعالى : « لهم أجر غير ممنون » فصلت - ٨ أى غير مقطوع . والأذى الضرر العاجل أو الضرر اليسير . والخوف توقع الضرر . والحزن الغم الذي يغلظ على النفس من مكروه واقع أو كالواقع .

قوله تعالى : قول معروف ومغفرة خير من صدقة إلخ المعروف من القول ما لا ينكره الناس بحسب العادة ، و يختلف باختلاف الموارد . والأصل في معنى المغفرة هو الستر . والغنى مقابل الحاجة والفقر . والحلم السكوت عند المكروه من قول أو فعل . وترجيح القول المعروف والمغفرة على صدقة يتبعها أذى ثم المقابلة يشهد بأن المراد بالقول المعروف الدعاء أو لفظ آخر جميل عند ردّ السائل إذا لم يتكلم بما يسوء المستؤل عنه ، والستر والصفح إذا شفع سؤاله بما يسوءه وهما خير من صدقة يتبعها أذى ، فإن أذى المنفق للمنفق عليه يدل على عظم إنفاقه والمال الذي أنفقه في عينه ، وتأثره عما يسوءه من السؤال ، وهما علمتان يجب أن تزاحا عن نفس المؤمن . فإن المؤمن متخلق بأخلاق الله ، والله سبحانه غني لا يكبر عنده ما أنعم و جناب به ، حليم لا يتعجل في المؤاخذه على السيئة ، ولا يغضب عند كل جهالة . وهذا معنى ختم الآية بقوله : والله غني حليم .

قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم إلخ ، تدل الآية على حبط الصدقة بلحوق المن والأذى ، وربما يستدل بها على حبط كل معصية أو الكبيرة خاصة لما يسبقها من الطاعات ، ولا دلالة في الآية على غير المن والأذى بالنسبة إلى الصدقة وقد تقدم إشباع الكلام في الحبط .

قوله تعالى : كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر اه ، لما كان الخطاب للمؤمنين ، والمرامي غير مؤمن كما ذكره الله سبحانه لأنه لا يقصد بأعماله وجه الله لم يعلق النهي بالرياء كما علقه على المن والأذى ، بل إنما شبه المتصدق الذي يتبع صدقته بالمن والأذى بالمرامي في بطلان الصدقة . مع أن عمل المرامي

باطل من رأس وعمل المانّ والمودني وقع أولاً صحيحاً ثمّ عرضه البطلان .
 واتّحاد سياق الأفعال في قوله : ينفق ماله وقوله : ولا يؤمن من دون أن يقال :
 ولم يؤمن يدلّ على أنّ المراد من عدم إيمان المرامي في الإنفاق بالله واليوم الآخر
 عدم إيمانه بدعوة الإنفاق الذي يدعو بها الله سبحانه ، ويعدّ عليه جزيل الثواب ، إذ
 لو كان يؤمن بالداعي في دعوته هذه ، ويوم القيمة الظاهر فيه الجزاء لقصد في فعله
 وجه الله ، وأحبّ واختار جزيل الثواب ؛ ولم يقصد به رياء الناس . فليس المراد من عدم
 إيمان المرامي عدم إيمانه بالله سبحانه رأساً .

ويظهر من الآية : أنّ الرياء في عمل يستلزم عدم الإيمان بالله واليوم الآخر فيه .
قوله تعالى : فمثلته كمثّل صفوان عليه تراب إلى آخر الآية ، الضمير في قوله :
 فمثلته راجع إلى الذي ينفق ماله رياء الناس والمثّل له . والصفوان والصفاء الحجر الأملس
 وكذا الصلد . والوابل المطر الغزير الشديد الوقع .

والضمير في قوله : لا يقدرّون راجع إلى الذي ينفق رياءً لأنّه في معنى الجمع ،
 والجملة تبيّن وجه الشبه وهو الجامع بين المشبّه والمشبه به ، وقوله تعالى : والله
 لا يهدي القوم الكافرين بيان للحكم بوجه عامّ وهو أنّ المرامي في رياءه من مصاديق
 الكافر ، والله لا يهدي القوم الكافرين ، ولذلك أفاد معنى التعليل .

وخلاصة معنى المثلّ : أنّ حال المرامي في إنفاقه رياءً وفي ترتّب الثواب عليه
 كحال الحجر الأملس الذي عليه شيء من التراب إذا أنزل عليه وابل المطر ، فإنّ
 المطر وخاصة وابله هو السبب البارز لحيوية الأرض واخضرارها وتزيينها بزينة النبات ،
 إلا أنّ التراب إذا وقع على الصفوان الصلد لا يستقرّ في مكانه عند نزول الوابل
 بل يغسله الوابل ويبقى الصلد الذي لا يجذب الماء ، ولا يترتّب فيّه بذر لنبات . فالوابل
 وإن كان من أظهر أسباب الحيوة والنمو وكذا التراب لكن كون المثلّ صلدًا يبطل
 عمل هذين السببين من غير أن يكون النقص والقصور من جانبهما فهذا حال الصلد .
 وهذا حال المرامي فإنّه لما لم يقصد من عمله وجه الله لم يترتّب على عمله ثواب

وإن كان العمل كالإففاق في سبيل الله من الأسباب البارزة لترتب الثواب ، فإنه مسلوب الاستعداد لا يقبل قلبه الرحمة و الكرامة .

وقد ظهر من الآية : أن قبول العمل يحتاج إلى نية الإخلاص وقصد وجه الله . وقد روى الفريقان عن النبي ﷺ : أنه قال : إنما الأعمال بالنيات .

قوله تعالى : مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم ، ابتغاء المرصاة هو طلب الرضاء ، ويعود إلى إرادة وجه الله ، فإن وجه الشيء هو ما يواجهك ويستقبلك به ، ووجهه تعالى بالنسبة إلى عبده الذي أمره بشيء وأراد منه هو رضائه عن فعله وامثاله ، فإن الأمر يستقبل المأمور أولاً بالأمر فإذا امتثل استقبله بالرضاء عنه ، فمرضات الله عن العبد المكلف بتكليف هو وجهه إليه ، فابتغاء مرضاة الله هو إرادة وجهه عز وجل .

وأما قوله : وتثبيتاً من أنفسهم فقد قيل : إن المراد التصديق واليقين . وقيل : هو التثبيت أى يتثبتون أين يضعون أموالهم . وقيل : هو التثبيت في الإففاق فإن كان لله أمضى ، وإن كان خالطه شيء من الرياء أمسك . وقيل : التثبيت توطين النفس على طاعة الله تعالى . وقيل : هو تمكين النفس في منازل الإيمان بتعويدها على بذل المال لوجه الله . وأنت خير بأن شيئاً من الأقوال لا ينطبق على الآية إلا بتكلف .

والذي ينبغي أن يقال - والله العالم - في المقام : هو أن الله سبحانه لما أطلق القول أولاً في مدح الإففاق في سبيل الله ، وأن له عند الله عظيم الأجر اعترضه أن استثنى منه نوعين من الإففاق لا يرتضيها الله سبحانه ، ولا يترتب عليهما الثواب ، وهما الإففاق رياءً الموجب لعدم صحة العمل من رأس والإففاق الذي يتبعه من أذى فإنه يبطل بهما وإن انعقد أولاً صحيحاً ، وليس يعرض البطلان لهذين النوعين إلا من جهة عدم ابتغاء مرضاة الله فيه من رأس ، أو لزوال النفس عن هذه النية أعني ابتغاء المرصاة ثانياً بعد ما كانت عليها أولاً ، فأراد في هذه الآية بيان حال الخاصة من أهل الإففاق المخالصة بعد استثناء المرابين وأهل المن والأذى ، وهم الذين ينفقون أموالهم

ابتغاء وجه الله ثم يقرّون أنفسهم على الثبات على هذه النيّة الطاهرة النامية من غير أن يتبعوها بما يبطل العمل ويفسده .

ومن هنا يظهر أن المراد بابتغاء مرضاة الله أن لا يقصد بالعمل رياء و نحوه ممّا يجعل النيّة غير خالصة لوجه الله ، ويقوله تثبيتاً من أنفسهم تثبت الإنسان نفسه على ما نواه من النيّة الخالصة ، وهو تثبت ناش من النفس واقع على النفس . فقولته تثبيتاً تميز وكلمة من نشويّة و قوله أنفسهم في معنى الفاعل ، وما في معنى المفعول مقدر . و التقدير تثبيتاً من أنفسهم لأنفسهم ، أو مفعول مطلق لفعل من مادّه .

قوله تعالى : كمثّل جنّة ربوة أصابها وابل إلى آخر الآية ، الأصل في مادّة ربا الزيادة ، و الربوة بالحركات الثلث في الراء الأرض الجيدة التي تزيد وتعلو في نموّها ، والأكل بضمّتين ما يؤكل من الشيء ، والواحدة أكلة . والطلّ أضعف المطر القليل الأثر .

و الغرض من المثل أن الإنفاق الذي أريد به وجه الله لا يتخلّف عن أثرها الحسن البتّة ، فإنّ العناية الإلهيّة واقعة عليه متعلّقة به لانحفاظ اتصاله بالله سبحانه وإن كانت مراتب العناية مختلفة لاختلاف درجات النيّة في الخلوص ، واختلاف وزن الأعمال باختلافها ؛ كما أنّ الجنّة التي في الربوة إذا أصابها المطر لم تلبث دون أن تؤتي أكلها إبتداءً البتّة وإن كان إبتابها مختلفاً في الجودة باختلاف المطر النازل عليه من وابل وطلّ .

و لوجود هذا الاختلاف ذبّل الكلام بقوله : والله بما تعملون بصيرأى لا يشتهه عليه أمر الثواب ، ولا يختلط عليه ثواب الأعمال المختلفة فيعطى ثواب هذا لذلك وثواب ذلك لهذا .

قوله تعالى : أيودّ أحدكم أن تكون له جنّة من نخيل وأعناب إلخ، الودّ هو الحبّ وفيه معنى التمني . والجنّة : الشجر الكثير الملتف كالبلستان سميت بذلك لأنّها تجنّ الأرض وتسترها وتقيها من ضوء الشمس ونحوه ، ولذلك صحّ أن يقال : تجري من تحتها الأنهار ، ولو كانت هي الأرض بما لها من الشجر مثلاً لم يصحّ ذلك

لإفادته خلاف المقصود، ولذلك قال تعالى في مثل الربوة وهي الأرض المعمورة: « ربوة ذات قرار ومعين » المؤمنون - ٥١. وكرر في كلامه قوله: جنات تجري من تحتها الأنهار فجعل المعين (وهو الماء) فيها لا جارياً تحتها .

ومن في قوله: من نخيل وأعناب للتبيين ويفيد معنى الغلبة دون الاستيعاب، فإن الجنة والبستان وما هو من هذا القبيل إنما يضاف إلى الجنس الغالب فيقال جنة العنب أو جنة من أعناب إذا كان الغالب فيها الكرم وهي لا تخلو مع ذلك من شجر شتى، ولذلك قال تعالى ثانياً: له فيها من كل الثمرات .

والكبر كبر السن وهو الشيخوخة، والذرية الأولاد، والضعفاء جمع الضعيف . وقد جمع تعالى في المثل بين إصابة الكبر ووجود الذرية الضعفاء لتثبيت مسيس الحاجة القطعية إلى الجنة المذكورة مع فقدان باقي الأسباب التي يتوصل إليها في حفظ سعادة الحيوة وتأمين المعيشة، فإن صاحب الجنة لو فرض شاباً قوياً لا يمكنه أن يستريح إلى قوة يمينه لو أصيبت جنته بمصيبة، ولو فرض شيخاً هراماً من غير ذرية ضعفاء لم يسؤ حاله تلك المسألة لأنه لا يرى لنفسه إلا أياماً قلائل لا يبطل عليه زوالها وانقضائها، ولو فرض ذا كبر وله أولاد أقوياء يقدررون على العمل واكتساب المعيشة أمكنهم أن يقتاتوا بما يكتسبونه، وأن يستغنوا عنها بوجه! لكن إذا اجتمع هناك الكبر والذرية الضعفاء، واحترقت الجنة انقطعت الأسباب عنهم عند ذلك، فالصاحب الجنة يمكنه أن يعيد لنفسه الشباب والقوة أو الأيام الخالية حتى يهتبيء، لنفسه نظير ما كان قد هيأها، ولا لذريته قوة على ذلك، ولا لهم رجاء أن ترجع الجنة بعد الاحتراق إلى ما كانت عليه من النضارة والإثمار .

والإعصار الغبار المذي يلتف على نفسه بين السماء والأرض كما يلتف الثوب على نفسه عند العصر .

وهذا مثل ضربه الله للذين ينفقون أموالهم ثم يتبعونه منماً وأذى فيحبط عملهم ولا سبيل لهم إلى إعادة العمل الباطل إلى حال صحته واستقامته، وانطباق المثل على الممثل ظاهر، ورجا منهم التفكر لأن أمثال هذه الأفاعيل المفسدة للأعمال إنما تصدر

من الناس ومعهم حالات نفسانية كحب المال والجاه والكبر والعجب والشح ، لاتدع للإنسان مجال التثبت والتفكر وتميز النافع عن الضار ، ولوتفكروا لتبصروا .

قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم الخ ، التيمم هو القصد والتعمد . والخبيث ضد الطيب . وقوله : منه ؛ متعلق بالخبيث . وقوله : تنفقون حال عن فاعل لا تيمموا . وقوله : ولستم بأخذيه حال عن فاعل تنفقون ، وعامله الفعل . وقوله أن تنمضوا فيه في تأويل المصدر ، و اللام مقدر على ما قيل والتقدير إلا غمضكم فيه ، أو المقدر به المصاحبة والتقدير إلا بمصاحبة الإغماض

ومعنى الآية ظاهر، وإنما يبين تعالى كيفية مال الإنفاق، وأنه ينبغي أن يكون من طيب المال لا من خبيثه الذي لا يأخذه المنفق إلا بإغماض . فإنه لا يتصف بوصف الجود والسخاء، بل يتصور بصورة التخلص ، فلا يفيد حباً للصنعة والمعروف ولا كمالاً للنفس ، ولذلك ختمها بقوله : واعلموا أن الله غنيٌ حميدٌ أي راقبوا في إنفاقكم غناه وحمده فهوفي عين غناه يحمد إنفاقكم الحسن فأنفقوا من طيب المال ، أو أنه غنيٌ محمود لا ينبغي أن تواجهوه بما لا يليق بجلاله جل جلاله .

قوله تعالى : الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء إقامة للحجة على أن اختيار خبيث المال للإنفاق ليس بخير للمنفقين بخلاف اختيار طيبه فإنه خير لهم ، ففي النهي مصلحة أمرهم كما أن في المنهي عنه مفسدة لهم . وليس إمساكهم عن إنفاق طيب المال وبذله إلا ما يروونه مؤثراً في قوام المال والثروة فتنبض نفوسهم عن الإقدام إلى بذله بخلاف خبيثه فإنه لا قيمة له يعني به فلا بأس بإنفاقه، وهذا من تسويل الشيطان يخوف أوليائه من الفقر . مع أن البذل وذهاب المال والإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته مثل البذل في المعاملات لا يخلو عن العوض والربح كما مر . مع أن الذي يعني ويقتني هو الله سبحانه دون المال . قال تعالى : « وأنه هو أغنى وأقنى » النجم - ٤٨ .

وبالجملة لما كان إمساكهم عن بذل طيب المال خوفاً من الفقر خطأً نبه عليه بقوله : الشيطان يعدكم الفقر ، غير أنه وضع السبب موضع المسبب ، أعني أنه وضع وعد الشيطان موضع خوف أنفسهم ليدل على أنه خوف مضر لهم فإن الشيطان لا

بأمرٍ إلا بالباطل والضلال إمّا ابتداءً ومن غير واسطة ، وإمّا بالأخرة وبواسطة ما يظهر منه أنه حق

ولمّا كان من الممكن أن يتوهم أن هذا الخوف حق وإن كان من ناحية الشيطان دفع ذلك بإتباع قوله : الشيطان يعدكم الفقر بقوله : ويأمركم بالفحشاء وأولاً. فإنّ هذا الإمساك والتناقل منهم يهيم في نفوسهم ملكة الإمساك وسجيّة البخل ، فيؤدّي إلى ردّ أوامر الله المتعلقة بأموالهم وهو الكفر بالله العظيم ، ويؤدّي إلى إلقاء أرباب الحاجة في تهلكة الإعسار والفقر والمسكنة التي فيه تلف النفوس وانتهاك الأعراض وكلّ جنابة وفحشاء . قال تعالى : « ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدّقن ولنكونن من الصالحين فلدّا آتاهم من فضله بغلوا به وتولّوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون إلى أن قال : الذين يلمزون المطّوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجردون إلا جهدهم ويسخرون منهم سخّر الله منهم ولهم عذاب أليم » التوبة - ٧٩ .

ثمّ بإتباعه بقوله : والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم ثانياً. فإنّ الله قد بين للمؤمنين : أنّ هناك حقماً وضلالاً لثالث لهما ، وأنّ الحقّ وهو الطريق المستقيم هو من الله سبحانه ، وأنّ الضلال من الشيطان. قال تعالى : « فمادّا بعد الحقّ إلا الضلال » يونس - ٣٢ و قال تعالى : « قل الله يهدي للحقّ » يونس - ٣٥ و قال تعالى في الشيطان : « إنّه عدوّ مضلّ مبين » القصص - ١٥ . والآيات جميعاً مكّية . وبالجملة نبّه تعالى بقوله : والله يعدكم بأنّ هذا الخاطر الذي يخطر ببالكم من جهة الخوف ضلال من الفكر فإنّ مغفرة الله والزيادة التي ذكرها في الآيات السابقة إنّما هما في البذل من طيبات المال .

فقوله تعالى : والله يعدكم إلخ نظير قوله : الشيطان يعدكم إلخ من قبيل وضع السبب موضع المسبّب ، وفيه إلقاء المقابلة بين وعد الله سبحانه الواسع العليم ووعد الشيطان ، لينظر المنفقون في أمر الواعدين ويختاروا ما هو أصلح لبالهم منهما . فحاصل حجّة الآية : أنّ اختياركم الخبيث على الطيب إنّما هو لخوف الفقر ،

والجهل بما يستتبعه هذا الإنفاق . أمّا خوف الفقر فهو إلقاء شيطانيّ ، ولا يريد الشيطان بكم إلا الضلال والفحشاء فلا يجوز أن تتبعوه . وأمّا ما يستتبعه هذا الإنفاق فهو الزيادة والمغفرة اللتين ذكر لكم في الآيات السابقة ، وهو استتباع بالحقّ لأنّ السّذي يعدكم استتباع الإنفاق لهذه المغفرة والزيادة هو الله سبحانه ووعدته حقّ ، وهو واسع يسهه أن يعطي ما وعده من المغفرة والزيادة وعلية لا يجهل شيئاً ولا حالاً من شيء فوعده وعد عن علم .

قوله تعالى : يؤتي الحكمة من يشاء اه، الإيتاء هو الأيعطاء. والحكمة بكسر الحاء على فعلة بناء نوع يدلّ على نوع المعنى فمعناه النوع من الإحكام والإيقان أو نوع من الأمر المحكم المتقن السّذي لا يوجد فيه ثلثة ولا فتور، وغلّب استعماله في المعلومات العقلية الحقّة الصادقة التي لا تقبل البطلان والكذب البتّة .

والجملة تدلّ على أنّ البيان السّذي يسنّ الله به حال الإنفاق بجمع علله وأسبابه وما يستتبعه من الأثر الصالح في حقيقة حياة الإنسان هو من الحكمة ، فالحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهية في المبدء والمعاد ، والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعيّ من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية .

قوله تعالى : ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً اه، المعنى ظاهر . وقد أّبهم فاعل الإيتاء مع أنّ الجملة السابقة عليه تدلّ على أنه الله تبارك وتعالى ليدلّ الكلام على أنّ الحكمة بنفسها منشأ الخير الكثير فالتلبس بها يتضمّن الخير الكثير ، لا من جهة انتساب اتيانه إليه تعالى ، فإنّ مجرد انتساب الاتيان لا يوجب ذلك كما يتاء المال . قال تعالى في قارون « وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أُولي القوة إلى آخر الآيات » القصص-٧٦ . وإنّما نسب إليها الخير الكثير دون الخير مطلقاً ، مع ما عليه الحكمة من ارتفاع الشان ونفاسة الأمر لأنّ الأمر محتوم بعناية الله وتوفيقه ، وأمر السعادة مراعى بالعاقبة والخاتمة .

قوله تعالى : وما يدرك إلا أولوا الأبواب اه، اللب هو العقل لأنّه في الإنسان

بمنزلة اللب من القشر ، و على هذا المعنى استعمل في القرآن ، و كأن لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة ولذلك لم يستعمل في القرآن وإنما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون .

و التذكّر هو الانتقال من النتيجة إلى مقدماتها ، أو من الشيء إلى نتائجها ، و الآية تدلّ على أنّ اقتناص الحكمة يتوقف على التذكّر ، و أنّ التذكّر يتوقف على العقل ، فلا حكمة لمن لا عقل له . وقد مرّ بعض الكلام في العقل عند البحث عن ألفاظ الإدراك المستعملة في القرآن الكريم .

قوله تعالى : و ما تنفقوا من نفقة أو نذرتم من نذر فإنّ الله يعلمها ، أى ما دعاكم الله سبحانه إليه أو دعوتكم أنفسكم إليه بإيجابه عليها بالنذر من بذل المال فلا يخفى على الله ، يثيب من أطاعه ويؤاخذ من ظلمه ، فقيه إيماء إلى التهديد . ويؤكده قوله تعالى : و ما للظالمين من أنصار .

وفي هذه الجملة أعني قوله : و ما للظالمين من أنصار اه دلالة أولاً : على أنّ المراد بالظلم هو الظلم على الفقراء والمساكين في الإمساك عن الإنفاق عليهم ، وحبس حقوقهم المالية ، لا الظلم بمعنى مطلق المعصية فإنّ في مطلق المعصية أنصاراً ومكفّرات وشفعاء كالطوبة ، والاجتناب عن الكبائر ، وشفعاء يوم القيمة إذا كان من حقوق الله تعالى . قال تعالى : « لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إلى أن قال : و أنيبوا إلى ربكم » الزمر - ٥٤ و قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » النساء - ٣٠ و قال تعالى : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » الأنباء - ٢٨ . و من هنا يظهر : وجه اتيان الأنصار بصيغة الجمع فإنّ في مورد مطلق الظلم أنصاراً .

وثانياً : أنّ هذا الظلم وهو ترك الإنفاق لا يقبل التكفير ولو كان من الصغائر لقبه من الكبائر . وأنّه لا يقبل التوبة ، ويتأبّد بذلك ماوردت به الروايات : أنّ التوبة في حقوق الناس غير مقبولة إلا بردّ الحق إلى مستحقّه . وأنّه لا يقبل الشفاعة يوم القيامة كما يدلّ عليه قوله تعالى : « إلا أصحاب اليمين في جنّات يتساءلون عن

المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين إلى أن قال: فما تنفعهم شفاعة الشافعين « المدثر - ٤٨ .

وثالثاً: أن هذا الظالم غير مرتضى عند الله إذ لا شفاعة إلا لمن ارتضى الله دينه كما مرّ بيانه في بحث الشفاعة . ومن هنا تظهر النكتة في قوله تعالى: ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله اه حيث أتى بالمرضاة ولم يقل ابتغاء وجه الله .

ورابعاً: أن الامتناع من أصل إنفاق المال على الفقراء مع وجودهم واحتياجهم من الكبار الموبقة . وقد عدّ تعالى الامتناع عن بعض أقسامه كالزكاة شركاً بالله و كفراً بالآخرة . قال تعالى: «ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون» فصلت - ٧ ، والسورة مكّية ولم تكن شرّعت الزكاة المعروفة عند نزولها . قوله تعالى: إن تبدوا الصدقات فنعما هي الخ؛ الإبداء هو الإظهار . والصدقات جمع صدقة، وهي مطلق الإنفاق في سبيل الله أعم من الواجب والمندوب . وربما يقال: إن الأصل في معناها الإنفاق المندوب .

وقد مدح الله سبحانه كلاً من شقى التريد ، لكون كل واحد من الشقيين ذا آثار صالحة؛ فأما إظهار الصدقة فإن فيه دعوة عملية إلى المعروف ، وتشويقاً للناس إلى البذل والإنفاق ، وتطبيعاً لنفوس الفقراء والمساكين حيث يشاهدون أن في المجتمع رجالاً رحماً بحالهم ، وأموالاً موضوعة لرفع حوائجهم ، مدخراً ليوم يؤسهم فيؤدي إلى زوال اليأس والقنوط عن نفوسهم ؛ وحصول النشاط لهم في أعمالهم ، واعتقاد وحدة العمل والكسب بينهم وبين الأغنياء المثرين ، وفي ذلك كل الخير . وأما إخفاؤها فإنه حينئذ يكون أبعد من الرياء والمن والأذى ، وفيه حفظ لنفوس المحتاجين عن الخزي والمذلة ، وصون لماء وجوههم عن الابتذال ، وكلامه لظاهر كرامتهم ، فصدقة العلق أكثر نتاجاً ، وصدقة السرّ أخلص طهارة .

ولما كان بناء الدين على الإخلاص و كان العمل كلما قرب من الإخلاص كان أقرب من الفضيلة رجّح سبحانه جانب صدقة السرّ فقال: وإن تخفوها وتعطوها الفقراء فهو خير لكم فإن كلمة خير أفعل التفضيل ، والله تعالى خير بأعمال عباده لا يخطئ،

في تمييز الخير من غيره ، وهو قوله تعالى : والله بما تعملون خبير .

قوله تعالى : ليس عليك هداهم لكن الله يهدي من يشاء ، في الكلام التفات عن خطاب المؤمنين إلى خطاب رسول الله ﷺ ، وكأن ما كان يشاهده رسول الله ﷺ من فعال المؤمنين في صدقاتهم من اختلاف السجايا بالإخلاص من بعضهم والمن والأذى والتناقل في إنفاق طيب المال من بعض مع كونهم مؤمنين أوجد في نفسه الشريفة وجداً وحرزاً فسأله الله تعالى بالتنبيه على أن هذا الإيمان الموجود فيهم والهدى الذي لهم إنما هو إلى الله تعالى يهدي من يشاء إلى الإيمان وإلى درجاته ، وليس يستند إلى النبي لا وجوده ولا بقاءه حتى يكون عليه حفظه ، ويشفق عن زواله أو ضعفه ، أو يسوءه ما آل إليه الكلام في هذه الآيات من التهديد والإيعاد والخشونة .

و الشاهد على ما ذكرناه قوله تعالى : هداهم ؛ بالتعبير بالمصدر المضاف للظاهر في تحقق التلبس . على أن هذا المعنى أعني نفى استناد الهداية إلى النبي ﷺ وإسناده إلى الله سبحانه حيث وقع في القرآن وقع في مقام تسلية النبي وتطبيب قلبه . فالجملة أعني قوله : ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء جملة معترضة اعترضت في الكلام لتطبيب قلب النبي بقطع خطاب المؤمنين والإقبال عليه صلى الله عليه وآله ؛ نظير الاعتراض الواقع في قوله تعالى : « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه الآيات القيمة » - ١٦ . فلما تم الاعتراض عاد إلى الأصل في الكلام من خطاب المؤمنين

قوله تعالى : وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله إلى آخر الآية رجوع إلى خطاب المؤمنين بسياق خال عن التبشير والإنذار والتحسين والتغليظ معاً ، فإن ذلك مقتضى معنى قوله تعالى : ولكن الله يهدي من يشاء كما لا يخفى . فقصر الكلام على الدعوة الخالية بالدلالة على أن ساحة المتكلم الداعي منزّهة عن الانتفاع بما يتعقب هذه الدعوة من المنافع ، وإنما يعود نفعه إلى المدعوين ، فما تنفقوا من خير فلا أنفسكم لكن لا مطلقاً بل في حال لا تنفقون إلا ابتغاء وجه الله ، فقوله : ولا تنفقون إلا ابتغاء وجه الله حال عن ضمير الخطاب وعامله متعلق الظرف أعني قوله :

؛ فلا نفسكم؛

ولمّا أمكن أن يتوهّم أن هذا النفع العائد إلى أنفسهم يبذل المال مجرد اسم لا مسمّى له في الخارج ، وليس حقيقته إلاّ تبديل الحقيقة بالوهم عقب الكلام بقوله : وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون اه فيبين أن نفع هذا الإيفاق المنسوب وهو ما يترتب عليه من مشوبة الدنيا والآخرة ليس أمراً وهمياً ، بل هو أمر حقيقي واقعي سيوفيه الله تعالى إليكم من غير أن يظلمكم بفقد أو نقص .

وإبهام الفاعل في قوله : يوفّ إليكم اه لما تقدّم أن السياق سياق الدعوة فطوي ، ذكر الفاعل ليكون الكلام أبلغ في النصح وانتفاء غرض الانتفاع من الفاعل كأنه كلام لا متكلّم له ، فلو كان هناك نفع فاسأله لا غير

قوله تعالى : للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله إلى آخر الآية ، الحصر هو المنع والحبس . و الأصل في معناه التضييق . قال الراغب في المفردات : و الحصر والإحصار المنع من طريق البيت ، فالإحصار يقال : في المنع الظاهر كالعدو ، و المنع الباطن كالمرض ، والحصر لا يقال إلاّ في المنع الباطن . فقوله تعالى : فإن أحصرتم فمحمول على الأمرين و كذلك قوله : للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، و قوله عزّ وجلّ أو جائوكم حصرت صدورهم أى ضاقت بالبخل والجبن ، انتهى . و التعفّف التلبّس بالعفة ، والسيماء العلامة ، والإلحاف هو الإلحاح في السؤال .

و في الآية بيان مصرف الصدقات ، و هو أفضل المصرف ، و هم الفقراء الذين منعوا في سبيل الله وحبسوا فيه بتأديّة عوامل وأسباب إلى ذلك : إمّا عدوّ أخذ مالهم من السترة واللباس أو منعهم التعيّش بالخروج إلى الاكتساب أو مرض أو اشتغال بما لا يسعهم معه الاشتغال بالكسب كطالب العلم وغير ذلك .

وفي قوله تعالى يحسبهم الجاهل أى الجاهل بحالهم أغنياء من التعفّف دلالة على أنّهم غير متظاهرين بالفقر إلاّ ما لا سبيل لهم إلى ستره من علامم الفقر والمسكنة من بشرة أو لباس خليق أو نحوهما .

ومن هنا يظهر : أن المراد بقوله : لا يسئلون الناس إلحافاً أنهم لا يسألون الناس أصلاً حتى ينجروا إلى الإلحاف والإصرار في السؤال ، فإن السؤال أول مرة يجوز للنفس الجزع من مرارة الفقر فيسرع إليها أن لا تصبر وتهم بالسؤال في كل موقف ، والإلحاف على كل أحد ، كذا قيل . ولا يبعد أن يكون المراد نفي الإلحاف لأصل السؤال ، ويكون المراد بالإلحاف ما يزيد على القدر الواجب من إظهار الحاجة ، فإن مسمى الإظهار عند الحاجة المبرمة لا بأس به بل ربما صار واجباً ، والزائد عليه وهو الإلحاف هو المذموم .

وفي قوله تعالى : تعرفهم بسيماهم دون أن يقال تعرفونهم نوع صون لجاههم وحفظ لسترهم الذي تستروا به تعففاً من الانتهاك فإن كونهم معروفين بالفقر عند كل أحد لا يخلو من هوان أمرهم وظهور ذلهم . وأما معرفة رسول الله ﷺ بحالهم بتوسمه من سيماهم ، وهو نبيهم المبعوث إليهم الرؤف الحنين بهم فليس فيه كسر لشأنهم ، ولا ذهاب كرامتهم ، وهذا - والله أعلم - هو السر في الالتفات عن خطاب المجموع إلى خطاب المفرد .

قوله تعالى : الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار إلى آخر الآية ، السر والعلانية متقابلان وهما حالان من ينفقون والتقدير مسرّين ومعلنين . واستيفاء الأزمنة والأحوال في الإنفاق للدلالة على اهتمام هؤلاء المنفقين في استيفاء الثواب ، وإمعانهم في ابتغاء مرضاة الله ، وإرادة وجهه ، ولذلك تدلّى الله سبحانه منهم فوعدهم وعداً حسناً بلسان الرأفة والتلطّف فقال : لهم أجرهم عند ربهم إلخ .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور في قوله تعالى : والله يضاعف لمن يشاء الآية ، أخرج ابن ماجه عن الحسن بن علي بن أبي طالب وأبي الدرداء وأبي هريرة وأبي أمامة الباهليّ وعبد الله بن عمرو وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين كلّهم يحدث عن رسول الله أنه قال حينئذ ، وأخرج ابن ماجه وابن أبي حاتم عن عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ قال : من

أرسل بنفقة في سبيل الله وأقام في بيته فله بكلّ درهم سبعمائة درهم ، ومن غزا بنفسه في سبيل الله وأنفق في وجهه ذلك فله بكلّ درهم يوم القيمة سبعمائة ألف درهم ثم تلا هذه الآية: والله يضاعف لمن يشاء .

و في تفسير العياشي و رواه البرقي أيضاً عن الصادق عليه السلام : إذا أحسن المؤمن عمله ضاعف الله عمله بكلّ حسنة سبعمائة ضعف ، و ذلك قول الله : والله يضاعف لمن يشاء فأحسنوا أعمالكم التي تعملونها لثواب الله .

و في تفسير العياشي عن عمر بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا أحسن المؤمن عمله ضاعف الله عمله بكلّ حسنة سبعمائة ضعف فذلك قول الله : و الله يضاعف لمن يشاء فأحسنوا أعمالكم التي تعملونها لثواب الله . قلت : و ما الإحسان ؟ قال : إذا صليت فأحسن ركوعك وسجودك ، و إذا صمت فتوق ما فيه فساد صومك ، و إذا حججت فتوق كل ما يحرم عليك في حجّتك و عمرتك . قال : و كل عمل عمله فليكن نقيّاً من الدنس .

و فيه عن عمران عن أبي جعفر عليهما السلام قال : قلت له : أ رأيت المؤمن له فضل على المسلم في شيء ، من الموارث والقضايا والأحكام حتى يكون للمؤمن أكثر مما يكون للمسلم في الموارث أو غير ذلك ؟ قال : لاهما يجريان في ذلك مجرى واحداً إذا حكم الإمام عليهما ، ولكن للمؤمن فضلاً على المسلم في أعمالهما . قال : فقلت : أليس الله يقول : من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، و زعمت أنّهم مجتمعون على الصلوة والزكوة و الصوم و الحجّ مع المؤمن ؟ قال : فقال : أليس الله قد قال : و الله يضاعف لمن يشاء أضعافاً كثيرة ؟ فالمؤمنون هم الذين يضاعف لهم الحسنات ، لكلّ حسنة سبعين ضعفاً ، فهذا من فضيلتهم ، ويزيد الله المؤمن في حسناته على قدر صحّة إيمانه أضعافاً مضاعفة كثيرة و يفعل الله بالمؤمن ما يشاء .

أقول : وفي هذا المعنى أخبار آخر و هي مبتنية جميعاً على الأخذ بإطلاق قوله تعالى : و الله يضاعف لمن يشاء بالنسبة إلى غير المنفقين ، و الأمر على ذلك إذ لا دليل على التقييد بالمنفقين غير المورد ، و لا يكون المورد مخصّصاً و لا مقيداً . و إذا كانت

الآية مطلقة كذلك كان قوله : يضاعف مطلقاً بالنسبة إلى الزائد عن العدد وغيره، ويكون المعنى : والله يضاعف العمل كيفما شاء على من شاء ، يضاعف لكل محسن على قدر إحسانه سبعة أضعاف أو أزيد أو أقل كما يزيد للمنفقين على سبعة أضعاف إذا شاء ، ولا ينافي هذا ما تقدم في البيان من نفي كون المراد والله يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء لأن الذي نفينا هناك إنما هو تقييده بالمنفقين . والمعنى الذي تدل عليه الرواية نفي التقييد . و قوله **إِنَّمَا** : ليس الله قد قال : والله يضاعف لمن يشاء أضعافاً كثيرة اه نقل بالمعنى مأخوذ من مجموع : آيتين إحداهما : هذه الآية من سورة البقرة ، والأخرى : قوله تعالى : « مَنْ ذَا الَّذِي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » البقرة - ٢٤٥ . ومما يستفاد من الرواية إمكان قبول أعمال غير المؤمنين من سائر فرق المسلمين وترتب الثواب عليها ، وسيجيء البحث عنها في قوله تعالى : « إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ الْآيَةَ » النساء - ١٢٦ .

وفي المجمع قال : والآية عامة في النفقة في جميع ذلك (يشير إلى الجهاد وغيره من أبواب البر) وهو المروري عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ** .

وفي الدر المنثور أخرج عبد الرزاق في المصنف عن أيوب قال : أشرف على النبي **صَلَّى** رجل من رأس تل فقالوا : ما أجلد هذا الرجل لو كان جلده في سبيل الله ؛ فقال النبي **صَلَّى** : أو ليس في سبيل الله إلا من قتل ؟ ثم قال : من خرج في الأرض يطلب حلالاً يكف به والديه فهو في سبيل الله ، ومن خرج يطلب حلالاً يكف به أهله فهو في سبيل الله ، ومن خرج يطلب به نفسه فهو في سبيل الله ، ومن خرج يطلب التكاثر فهو في سبيل الشيطان .

وفيه أيضاً أخرج ابن المنذر والحاكم وصححه : أن رسول الله **صَلَّى** سأل البراء بن عازب فقال : يا براء كيف نفقتك على أمك ؟ وكان موسعاً على أهله فقال : يا رسول الله ما أحسنها ؛ قال : فإن نفقتك على أهلك وولدك وخدامك صدقة فلا تتبع ذلك منماً ولا أذى .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة من طرق الفريقين ، وفيها أن كل عمل

يرتضيه الله سبحانه فهو في سبيل الله ، وكل نفقة في سبيل الله فهي صدقة .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْآيَةَ عَنْ
الصادق عليه السلام قال رسول الله ﷺ : من أسدى إلى مؤمن معروفاً ثم أذاه بالكلام أو
من عليه فقد أبطل صدقته إلى أن قال الصادق عليه السلام : والصفوان هي الصخرة الكبيرة
التي تكون في المغازة إلى أن قال في قوله تعالى : كمثل الجنة بربوة الآية وابل أي
مطر والطل ما يقع بالليل على الشجر والنبات ، وقال في قوله تعالى : إحصار فيه نار الآيه
الإحصار الرياح .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ الْآيَةِ،
أخرج ابن جرير عن علي بن أبي طالب في قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ، قال : من الذهب والفضة ومما أخرجنا لكم من الأرض ، قال : يعني
من الحب والتمر وكل شيء عليه زكاة

وفيه أيضاً أخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد والترمذي وصححه وابن ماجه
وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصححه والبيهقي في
سننه عن البراء بن عازب في قوله ، وَلَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ ، قال : نزلت فينا معشر
الأنصار ، كنساً أصحاب نخل كان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلته ، وكان
الرجل يأتي بالقنو والقنوين فيعلقه في المسجد وكان أهل الصفة ليس لهم طعام ، فكان أحدهم
إذا جاع أتى القنو فضربه بعصاه فيسقط البسر والتمر فيأكل ، وكان ناس ممن لا يرغب
في الخير يأتي الرجل بالقنو فيه الشيص والحشف ، وبالقنو قد انكسر فيعلقه فأنزل الله
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيْمَمُوا
الْخَيْثَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ و لستم بأخذيهِ إِلَّا أَنْ تَغْمُضُوا فِيهِ ، قال : لو أن أحدكم أهدي
إليه مثل ما أعطي لم يأخذه إلا عن إغماض وحياء ، قال : فكنتا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح
ما عنده .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قول الله : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ
مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ ، قال : كان

رسول الله ﷺ إذا أمر بالنخل أن يزكى يجيء قوم بألوان من التمر وهو من أردى التمر، يؤدونه عن زكوتهم تمر يقال له الجعرور والمعافاره قليلة اللحي عظيمة النوى، وكان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيد فقال رسول الله لا تخرصوا هاتين النخلتين ولا تجيئوا منها بشيء، وفي ذلك نزل: ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيهِ إلا أن تغمضوا فيه، والإغماض أن تأخذ هاتين التمرتين، وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله ﷺ في قوله تعالى: أنفقوا من طيبات ما كسبتم فقال: كان القوم كسبوا مكاسب سوء في الجاهلية فلما أسلموا أرادوا أن يخرجوها من أموالهم ليتصدقوا بها، فأبى الله تبارك وتعالى إلا أن يخرجوا من أطيب ما كسبوا.

أقول: وفي هذا المعنى أخبار كثيرة من طرق الفريقين.

و في تفسير القمي في قوله تعالى: الشيطان يعدكم الفقر الآية، قال: إن الشيطان يقول لا تنفقوا فإنكم تفتقرون والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً أي يغفر لكم أن أنفقتم لله وفضلاً يخلف عليكم.

وفي الدر المنثور أخرج الترمذي وحسنه والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن حبان والبيهقي في الشعب عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: إن للشيطان مائة بابن آدم وللملك مائة: فأمّا مائة الشيطان فإيعاد بالشرّ وتكذيب بالحق. وأمّا مائة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان ثم قرأ: الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء الآية.

وفي تفسير العياشي عن أبي جعفر عليهما السلام في قوله تعالى: ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً قال: المعرفة.

وفيه عن الصادق عليه السلام: إن الحكمة المعرفة والتفقه في الدين.

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام: في الآية، قال: طاعة الله ومعرفة الإمام.

أقول: وفي معناه روايات أخر وهي من قبيل عد المصداق.

وفي الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابنا

رفعه قال : قال رسول الله ﷺ : ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل ، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل ، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل ، ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته ، وما يضر النبي في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين ، وما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه ، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل ، والعقلاء هم أولوا الأبواب . قال الله تبارك وتعالى : وما يتذكر إلا أولوا الأبواب .

وعن الصادق عليه السلام قال : الحكمة ضياء المعرفة وميزان التقوى وثمرة الصدق ولو قلت : ما أنعم الله على عبده بنعمة أعظم وأرفع وأجزل وأبهى من الحكمة لقلت ، قال الله عز وجل : يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الأبواب .

أقول : وفي قوله تعالى : وما أنفقتم الآية في الصدقة والنذر والمظلم أخبار كثيرة سنوردها في مواردها إن شاء الله .

وفي الدر المنثور بعدة طرق عن ابن عباس وابن جبير وأسماء بنت أبي بكر وغيرهم : أن رسول الله كان يمنع عن الصدقة على غير أهل الإسلام وأن المسلمين كانوا يكرهون الإنفاق على قرابتهم من الكفار فأنزل الله : ليس عليك هداهم الآية فأجاز ذلك .

أقول : قد مر أن قوله : هداهم إنما يصلح لأن يراد به هدى المسلمين الموجود فيهم دون الكفار فالآية أجنبية عما في الروايات من قصة النزول . على أن تعيين المورد في قوله : للفقراء المدين أحصر والآية لا يلائمه كثير ملاممة . وأما مسألة الإنفاق على غير المسلم إذا كان في سبيل الله وابتغاء مرضاة الله فيكفي فيه إطلاق الآيات .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل : وإن تخفوها وتعطوها الفقراء فهو خير لكم فقال : هي سوى الزكوة ، إن الزكوة علانية غير سر .

وفيه عنه عليه السلام : كل ما فرض الله عليك فإعلانه أفضل من إسراره وما كان تطوعاً فإسراره أفضل من إعلانه .

أقول : وفي معنى الحديثين أحاديث أخر وقد تقدّم ما يتضح به معناها .
 وفي المجمع في قوله تعالى : للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله الآية قال :
 قال أبو جعفر عليهما السلام نزلت الآية في أصحاب الصفة ، قال : وكذلك رواه الكلبي
 عن ابن عباس . وهم نحو من أربعة أة رجل لم يكن لهم مساكن بالمدينة ، ولا عشائر
 يأوون إليهم فجعلوا أنفسهم في المسجد ، وقالوا نخرج في كل سرية يبعثها رسول الله ،
 فحث الله الناس عليهم فكان الرجل إذا أكل وعنده فضل أتاهم به إذا أمسى .
 وفي تفسير العياشي عن أبي جعفر عليهما السلام : إن الله يبغض الملحف .
 وفي المجمع في قوله تعالى : الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار الآية ، قال :
 سبب النزول عن ابن عباس نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب كانت معه أربعة
 دراهم ، فتصدق بواحد ليلاً وبواحد نهاراً وبواحد سرّاً وبواحد علانية فنزل : الذين
 ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية . قال الطبرسي : وهو المروي عن أبي جعفر
 وأبي عبد الله عليهما السلام .

أقول : وروى هذا المعنى العياشي في تفسيره ، والمفيد في الاختصاص ، والصدوق
 في العيون .

وفي الدر المنثور أخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر
 وابن أبي حاتم والطبراني وابن عساكر من طريق عبد الوهّاب بن مجاهد عن أبيه عن
 ابن عباس في قوله تعالى : الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية ، قال :
 نزلت في علي بن أبي طالب كانت له أربعة دراهم فأنفق بالليل درهماً والنهار درهماً
 وسراً درهماً وعلانية درهماً .

وفي تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب في المناقب عن ابن عباس والسدي ومجاهد
 والكلبي وأبي صالح والواحدي والطوسي والثعلبي والطبرسي والماوردي والقشيري
 والثمالي والنقاش والقتال وعبد الله بن الحسين وعلي بن حرب الطائي في تفاسيرهم :
 أنه كان عند ابن أبي طالب دراهم فضة فيتصدق بواحد ليلاً وبواحد نهاراً وبواحد
 سرّاً وبواحد علانية فنزل : الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فسمي

كلّ درهم مالاً وبشره بالقبول .

وفي بعض التفاسير : أن الآية نزلت في أبي بكر تصدّق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسرّ وعشرة بالعلانية .

أقول : ذكر الألويسيّ في تفسيره في ذيل هذا الحديث : أن الإمام السيوطيّ تعقبه بأنّ خبر تصدّقه بأربعين ألف دينار إنّما رواه ابن عساكر في تاريخه عن عائشة وليس فيه ذكر من نزل الآية ، وكان من ادّعى ذلك فهمه ممّا أخرجه ابن المنذر عن ابن إسحاق ، قال : لمّا قبض أبو بكر واستخلف عمر خطب الناس فحمد الله وأنتى عليه بما هو أهله ، ثمّ قال : أيّها النّاس إنّ بعض الطمع فقر ، وإنّ بعض اليأس غنى ، وإنّكم تجمعون ما لا تأكلون ، وتؤمّلون ما لا تدركون ، واعلموا أنّ بعض الشحّ شعبة من النفاق ، فأنفقوا خيراً لأنفسكم ، فأين أصحاب هذه الآية ، وقرء الآية الكريمة وأنت تعلم أنّها لادلالة فيها على نزلها في حقّه ، انتهى .

وفي الدّر المنثور بعدّة طرق عن أبي أمامة وأبي الدرداء وابن عباس وغيرهم أنّ الآية نزلت في أصحاب الخيل .

أقول : والمراد بهم المرابطون الذين ينفقون على الخيل ليلاً ونهاراً ، لكنّ لفظ الآية أعني قوله : سرّاً وعلانية لا ينطبق عليه إذ لا معنى لهذا التعميم والترديد في الإنفاق على الخيل أصلاً .

وفي الدّر المنثور أيضاً أخرج ابن المسيّب : الذين ينفقون الآية كلّها في عبد الرحمن بن عوف و عثمان بن عفّان في نفقتهم في جيش العسرة

أقول : و الإشكال فيه من حيث عدم الانطباق نظير الإشكال في سابقه .





الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ
 ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ
 مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ
 أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ
 وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
 هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا
 إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ
 تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (٢٧٩) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ
 فَنظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَإِنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٨٠) وَاتَّقُوا يَوْمًا
 تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٢٨١)

﴿بيان﴾

الآيات مسوقة لتأكيدها حرمة الربا والتشديد على المرابين وليست مسوقة
 للتشريع الابتدائي. كيف ولسانها غير لسان التشريع؛ وإنما الذي يصلح لهذا
 الشأن قوله تعالى في سورة آل عمران: «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً
 مضاعفة و اتقوا الله لعلكم تفلحون» آل عمران - ١٣٠ نعم تشتمل هذه الآيات على
 مثل قوله: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين؛
 و سياق الآية يدل على أن المسلمين ما كانوا ينتهون عن النهي السابق عن الربا؛ بل
 كانوا يتداولونها بينهم بعض التداول فأمرهم الله بالكف عن ذلك، و ترك ما للغرماء

في ذممة المدينين من الربا . و من هنا يظهر معنى قوله : فمن جأته موعظة من ربه فاتتهى فله ما سلف وأمره إلى الله الآية على ما سيحيى بيانه .

وقد تقدم على ما في سورة آل عمران من النهى قوله تعالى في سورة الروم وهي مكية : « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله و ما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » الروم - ٣٩ . و من هنا يظهر أن الربا كان أمراً مرغوباً عنه من أوائل عهد رسول الله قبل الهجرة حتى تم أمر النهى عنه في سورة آل عمران ، ثم اشتد أمره في سورة البقرة بهذه الآيات السبع التي يدل سياقها على تقدم نزول النهى عليها . و من هنا يظهر : أن هذه الآيات إنما نزلت بعد سورة آل عمران .

على أن حرمة الربا في مذهب اليهود على ما يذكره الله تعالى في قوله : « وأخذهم الربا وقد نهوا عنه » النساء - ١٠٦ . ويشعر به قوله : - حكاية عنهم - « ليس علينا في الأميين سبيل » آل عمران - ٧٥ مع تصديق القرآن لكتابهم وعدم نسخ ظاهر كانت تدل على حرمة في الإسلام .

و الآيات أعني آيات الربا لا تخلو عن ارتباط بما قبلها من آيات الإنفاق في سبيل الله كما يشير إليه قوله تعالى في ضمنها : يمحى الله الربا ويربي الصدقات اه وقوله : وأن تصدقوا فهو خير لكم اه ، وكذا ما وقع من ذكره في سورة الروم وفي سورة آل عمران مقارناً لذكر الإنفاق والصدقة والحث عليه والترغيب فيه .

على أن الاعتبار أيضاً يساعد الارتباط بينهما بالتضاد والمقابلة ، فإن الربا أخذ بلا عوض كما أن الصدقة إعطاء بلا عوض ، و الآثار السيئة المترتبة على الربا تقابل الآثار الحسنة المترتبة على الصدقة وتحاذيها على الكليّة من غير تخلف واستثناء ، فكل مفسدة منه يحاذيها خلافها من المصلحة منها لنشر الرحمة والمحبة ، وإقامة أصلاب المساكين والمحتاجين ، ونماء المال ، وانتظام الأمر واستقرار النظام والأمن في الصدقة وخلاف ذلك في الربا .

وقد شدّد الله سبحانه في هذه الآيات في أمر الربا بما لم يشدّد بمثله في شيء

من فروع الدين إلا في تولي أعداء الدين ، فإن التشديد فيه يضاهي تشديد الربا ، وأما سائر الكبائر فإن القرآن وإن أعلن مخالفتها وشدّد القول فيها فإن لحن القول في تحريمها دون ما في هذين الأمرين ، حتى الزنا وشرب الخمر والقمار والظلم ، وما هو أعظم منها كقتل النفس التي حرم الله و الفساد ، فجميع ذلك دون الربا وتولي أعداء الدين .

وليس ذلك إلا لأن تلك المعاصي لا تتعدى الفرد أو الأفراد في بسط آثارها المشتومة ، ولا تسري إلا إلى بعض جهات النفوس ، ولا تحكم إلا في الأعمال والأفعال بخلاف هاتين المعصيتين فإن لهما من سوء التأثير ما ينهدم به بنيان الدين ويعفي أثره ، ويفسد به نظام حياة النوع ، ويضرب الستر على الفطرة الإنسانية ويسقط حكمها فيصير نسباً منسياً على ما سيوضح إنشاء الله العزيز بعض الاتضاح .

وقد صدق جريان التاريخ كتاب الله فيما كان يشدّد في أمرهما حيث أهبط المداهنة والتولي والتحاب والتماثل إلى أعداء الدين الأهم الإسلامية في مهبط من الهلكة صاروا فيها نهباً منهباً لغيرهم : لا يملكون مالاً ولا عرضاً ولا نفساً ، ولا يستحقون موتاً ولا حياة ؛ فلا يؤذن لهم فيموتوا ، ولا يغمض عنهم فيستفيدوا من موهبة الحياة ، وهجرهم الدين ، وارتحلت عنهم عامة الفضائل .

وحيث ساق أكل الربا إلى ادخار الكنوز وتراكم الثروة والسودد فجر ذلك إلى الحروب العالمية العامة ، وانقسام الناس إلى قسمي الثري السعيد والمعدم الشقي ، وبان اليبس ، فكان بلوى يدك ذلك الجبال ، ويزلزل الأرض ؛ ويهدد الإنسانية بالانهدام ، والدنيا بالخراب ، ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى .

و سيظهر لك إنشاء الله تعالى أن ما ذكره الله تعالى من أمر الربا وتولي أعداء الدين من ملاحم القرآن الكريم .

قوله تعالى : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المساه ، الخبط هو المشى على غير استواء ، يقال خبط البعير إذا اختل جهة مشيه ، وللإنسان في حياته طريق مستقيم لا ينحرف عنه ، فإنه لا محالة ذو أفعال

وحرركات في طريق حيوته بحسب المحيط الذي يعيش فيه ، وهذه الأفعال محفوظة النظام بأحكام اعتقادية عقلائية وضعها ونظّمها الإنسان ثمّ طبق عليها أفعاله الانفرادية والاجتماعية . فهو يقصد الأكل إذا جاع ، و يقصد الشرب إذا عطش ، و الفراش إذا اشتهى النكاح ، والاستراحة إذا تعب ، والاستئلال إذا أراد السكن وهكذا ، وينبسط لأموال وينقبض عن أخرى في معاشرته ، ويريد كل مقدّمة عند إرادة ذبيها ، وإذا طلب مسبباً مال إلى جهة سببه .

وهذه الأفعال على هذه الاعتقادات مرتبطة متّحدة نحو اتّحاد متلائمة غير متناقضة ومجموعها طريق حيوته .

وإنّما اهتدى الإنسان إلى هذا الطريق المستقيم بقوة مودوعة فيه هي القوّة المميّزة بين الخير والشرّ و النافع والضارّ والحسن والقبيح و قد مرّ بعض الكلام في ذلك .

وأما الإنسان الممسوس وهو الذي اختلّت قوّته المميّزة فهو لا يفرّق بين الحسن والقبيح والنافع والضارّ والخير والشرّ ، فيجري حكم كلّ مورد فيما يقابله من الموارد ، لكن لا لأنّه ناس بلعنى الحسن والقبح وغيرهما فأنّه بالأخيرة إنسان ذو إرادة ، ومن المحال أن يصدر عن الإنسان غير الأفعال الإنسانية بل لأنّه يرى القبيح حسناً والحسن قبيحاً والخير والنافع شرّاً وضارّاً وبالعكس فهو خابط في تطبيق الأحكام وتعيين الموارد .

وهو مع ذلك لا يجعل الفعل الغير العاديّ عاديّاً دون العكس فإنّ لازم ذلك أن يكون عنده آراء وأفكار منتظمة ربّما طبقها على غير موردها من غير عكس ، بل قد اختلّ عنده حكم العادة وغيره وصار ما يتخيّل ويريده هو المتّبع عنده ، فالعاديّ وغير العاديّ عنده على حدّ سواء كاللناقة تخبط وتضرب على غير استواء ، فهو في خلاف العادة لا يرى العادة إلّا مثل خلاف العادة من غير مزية لها عليه ، فلا ينجذب من خلاف العادة إلى العادة فافهم ذلك .

وهذا حال المرابي في أخذه الربا (إعطاء الشيء وأخذ ما يماثله وزيادة بالأجل)

فإنَّ السَّدي تدعو إليه الفطرة و يقوم عليه أساس حيوة الإنسان الاجتماعية أن يعامل بمعاوضة ما عنده من المال السَّدي يستغنى عنه مما عند غيره من المال السَّدي يحتاج إليه ، وأما إعطاء المال وأخذ ما يماثله بعينه مع زيادة فهذا شيء ينهدم به قضاء الفطرة وأساس المعيشة ، فإنَّ ذلك ينجر من جانب المرابي إلى اختلاس المال من يد المدين وتجمعه وتراكمه عند المرابي ، فإنَّ هذا المال لا يزال ينمو ويزيد ، ولا يذم إلا من مال الغير ، فهو بالانتقاص والانفصال من جانب ، والزيادة والانضمام إلى جانب آخر

وينجر من جانب المدين المؤدِّي للربا إلى تزايد المصرف بمرور الزمان تزايداً لا يتداركه شيء ، مع تزايد الحاجة وكلما زاد المصرف أى نما الربا بالتصاعد زادت الحاجة من غير أمر يجبر النقص ويتداركه ، وفي ذلك انهدام حيوة المدين فالربا يضاد التوازن و التعادل الاجتماعي و يفسد الانتظام الحاكم على هذا الصراط المستقيم الإنساني السَّدي هدته إليه الفطرة الإلهية

وهذا هو الخبط السَّدي يبتلي به المرابي كخبط الممسوس ، فإنَّ المراباة يضطره أن يختلَّ عنده أصل المعاملة والمعاوضة فلا يفرق بين البيع و الربا ، فإذا دعي إلى أن يترك الربا ويأخذ بالبيع أجاب أن البيع مثل الربا لا يزيد على الربا بمزية ، فلاموجب لترك الربا وأخذ البيع ، ولذلك استدلتَّ تعالى على خبط المرابين بما حكاه من قولهم : إنما البيع مثل الربا .

ومن هذا البيان يظهر : أولاً : أن المراد بالقيام في قوله تعالى : لا يقوم إلا كما يقوم اه هو الاستواء على الحيوة والقيام بأمر المعيشة فإنه معنى من معاني القيام يعرفه أهل اللسان في استعمالهم . قال تعالى : « ليقوم الناس بالقسط » الحديد - ٢٥ وقال تعالى : « أن تقوم السماء والأرض بأمره » الروم - ٢٥ وقال تعالى : « وأن تقوموا لليتامى بالقسط » النساء - ١٢٦ . وأما كون المراد به المعنى المقابل للعود فمما لا يناسب المورد ، ولا يستقيم عليه معنى الآية

وثانياً : أن المراد بخبط الممسوس في قيامه ليس هو الحركات التي يظهر من الممسوس حال الصرع أو عقيب هذا الحال على ما يظهر من كلام المفسرين ، فإنَّ ذلك

لا يلامم الغرض المسوق لبيان الكلام ، وهو ما يعتقده المرابي من عدم الفرق بين البيع والربا ، وبناء عمله عليه ، وعصمته أفعال اختيارية صادرة عن اعتقاد خاطئ ، وكم من فرق بينهما وبين الحركات الصادرة عن المصروع حال الصرع . فالمصير إلى ما ذكرناه من كون المراد قيام الربوي في حيوته بأمر المعاش كقيام الممسوس الخابط في أمر الحياة !

وثالثاً : النكتة في قياس البيع بالربا دون العكس في قوله تعالى : ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، ولم يقل : إنما الربا مثل البيع كما هو السابق إلى الذهن وسيجيء توضيحه

ورابعاً : أن التشبيه أعني قوله : الذي يتخبطه الشيطان من المس لا يخلو عن إشعار بجواز تحقق ذلك في مورد الجنون في الجملة ، فإن الآية وإن لم تدل على أن كل جنون هو من مس الشيطان لكنها لا تخلو عن إشعار بأن من الجنون ما هو بمس الشيطان ، وكذلك الآية وإن لم تدل على أن هذا المس من فعل إبليس نفسه فإن الشيطان بمعنى الشرير ، يطلق على إبليس وعلى شرار الجن وشرار الإنس ، وإبليس من الجن ، فالمتيقن من إشعار الآية أن للجن شأناً في بعض الممسوسين إن لم يكن في كلهم .

وما ذكره بعض المفسرين أن هذا التشبيه من قبيل المجازاة مع عامة الناس في بعض اعتقاداتهم الفاسدة حيث كان اعتقادهم بتصرف الجن في المجانين ، ولا ضير في ذلك لأنه مجرد تشبيه خال عن الحكم حتى يكون خطأ غير مطابق للمواقع ، فحقيقة معنى الآية ، أن هؤلاء الآكلين للربا حالهم حال المجنون الذي يتخبطه الشيطان من المس ، وأما كون الجنون مستنداً إلى مس الشيطان فأمر غير ممكن لأن الله سبحانه أعدل من أن يسلم الشيطان على عقل عبده أو على عبده المؤمن .

ففيه : أنه تعالى أجل من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول بأي نحو كان من الاستناد إلا مع بيان بطلانه وردّه على قائمه ، وقد قال تعالى : في وصف كلامه

« كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فصلت - ٤٢ و قال تعالى : « إنه لقول فصل وما هو بالهزل » الطارق - ١٤ .

وأما أن استناد الجنون إلى تصرف الشيطان بإذهاب العقل ينافي عدله تعالى .
ففيه أن الإشكال بعينه مقلوب عليهم في إسنادهم ذهاب العقل إلى الأسباب الطبيعية ،
فإنها أيضاً مستندة بالأخرة إلى الله تعالى مع إذهابها العقل .

على أنه في الحقيقة ليس في ذهاب العقل بإذهاب الله إياه إشكال ، لأن التكليف يرتفع حينئذ بارتفاع الموضوع ، وإنما الإشكال في أن ينحرف الإدراك العقلي عن مجرى الحق وسنن الاستقامة مع بقاء موضوع العقل على حاله ، كأن يشاهد الإنسان العاقل الحسن قبيحاً وبالعكس ، أو يرى الحق باطلاً وبالعكس جزافاً بتصرف من الشيطان ، فهذا هو السذبي لا يجوز نسبته إليه تعالى ، وأما ذهاب القوة المميّزة وفساد حكمها تبعاً لذهاب نفسها فلا محذور فيه سواء أسند إلى الطبيعة أو إلى الشيطان .

على أن استناد الجنون إلى الشيطان ليس على نحو الاستقامة ومن غير واسطة بل الأسباب الطبيعية كاختلال الأعصاب والآفة الدماغية أسباب قريبة ورائها الشيطان ، كما أن أنواع الكرامات تستند إلى الملك مع تخلل الأسباب الطبيعية في البين ، وقد ورد نظير ذلك فيما حكاه الله عن أيوب عليه السلام إذ قال : « ربّ إنّي مسّني الشيطان بنصب وعذاب » ص - ٤١ وإذ قال : « ربّ إنّي مسّني الضرّ وأنت أرحم الراحمين » الأنبياء - ٨٣ . والضرّ هو المرض وله أسباب طبيعية ظاهرة في البدن ، فنسب ما به من المرض المستند إلى أسبابه الطبيعية إلى الشيطان .

وهذا وما يشبهه ، من الآراء المادّية التي دبت في أذهان عدّة من أهل البحث من حيث لم يشعروا بها حيث أن أصحاب المادّة لمّا سمعوا الإلهيين يسندون الحوادث إلى الله سبحانه ، أو يسندون بعضها إلى الروح أو الملك أو الشيطان اشتبه عليهم الأمر فحسبوا أن ذلك إبطال للعلل الطبيعية وإقامة لما وراء الطبيعة مقامها ، ولم يفقهوا أن المراد به تعليل في طول تعليل لا في عرض تعليل ، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في المباحث السابقة مراراً .

وخامساً : فساد ما ذكره بعض آخر من المفسرين : أن المراد بالتشبيه بيان حال آكلي الربا يوم القيمة وأنهم سيقومون عن قبورهم يوم القيامة كالصريع الذي يتخبّطه الجنون . ووجه الفساد أن ظاهر الآية على ما بيننا لا يساعد هذا المعنى ، والرواية لا تجعل للآية ظهوراً فيما ليست بظاهرة فيه ، وإنما تبيّن حال آكل الربا يوم القيامة .

قال في تفسير المنار : وأمّا قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المس فقد قال ابن عطية في تفسيره : المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبّط المصروع كما يقال لمن يصرع بحر كات مختلفة : قد جنّ .

أقول : وهذا هو المتبادر ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه وقالوا : إن المراد بالقيام القيام من القبر عند البعث ، وأن الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين ، ورووا ذلك عن ابن عباس وابن مسعود بل روى الطبراني من حديث عوف بن مالك مرفوعاً « إياك والذنوب التي لا تغفر : الغلول فمن غل شيئاً أتى به يوم القيامة ، والربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبّط .

ثم قال : والمتبادر إلى جميع الأقسام ما قاله ابن عطية لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال ، ولا قرينة تدلّ على أن المراد به البعث ، وهذه الروايات لا يسلم منها شيء ، من قول في سنده ، وهي لم تنزل مع القرآن ؛ ولا جاء المرفوع منها مفسراً للآية ، ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قال به ابن عطية إلا من لم يظهر له صحته في الواقع .

ثم قال : وكان الوضاعون الذين يختلقون الروايات يتحرّون في بعضها ما شكك عليهم ظاهره من القرآن فيضعون لهم رواية يفسرونه بها ، وقلماً يصحّ في التفسير شيء . انتهى ما ذكره .

ولقد أصاب فيما ذكره من خطائهم لكنّه أخطأ في تقرير معنى التشبيه الواقع في الآية حيث قال : أمّا ما قاله ابن عطية فهو ظاهر في نفسه فإن أولئك الذين فتنهم المال واستعبدتهم حتى ضربت نفوسهم بجمعه ، وجعلوه مقصوداً لذاته ، وتركوا

لأجل الكسب به جميع موارد الكسب الطبيعي تخرج نفوسهم عن الاعتدال الذي عليه أكثر الناس، و يظهر ذلك في حركاتهم و تقلبهم في أعمالهم كما تراه في حركات المولعين بأعمال البورصة و المغرمين بالقمار، يزيد فيهم النشاط و الانهماك في أعمالهم، حتى يكون خفة تعقبها حركات غير منتظمة. وهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم و بين تخبط المأموس فإن التخبط من الخبط وهو ضرب غير منتظم و كخبط العشواء، انتهى . فإن ما ذكره من خروج حركاتهم عن الاعتدال و الانتظام و إن كان في نفسه صحيحاً لكن لا هو معلول أكل الربا محضاً، و لا هو المقصود من التشبيه الواقع في الآية : أما الأول فإنما ذلك لا يقطعهم عن معنى العبودية و إخلاصهم إلى لداغذ المادة، ذلك مبلغهم من العلم، فسلبوا بذلك العفة الدينية و الوفاق النفساني، و تأثرت نفوسهم عن كل لذة يسيرة مترامية من المادة، و تعقب ذلك اضطراب حركاتهم، و هذ مشاهد محسوس من كل من حاله الحال الذي ذكرنا و إن لم يمس الربا طول حياته.

و أما الثاني فلأن الاحتجاج الواقع في الآية على كونهم خابطين لا يلائم ما ذكره من وجه الشبه، فإن الله سبحانه يحتج على كونهم خابطين في قيامهم بقوله : ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا و لو كان كما يقول كان الأ نسب الاحتجاج على ذلك بما ذكره من اختلال حركاتهم و فساد النظم في أعمالهم . فالصير إلى ما قد مناه .

قوله تعالى : ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، قد تقدم الوجه في تشبيه البيع بالربا دون العكس بأن يقال : إنما الربا مثل البيع فإن من استقر به الخبط و الاختلال كان واقفاً في موقف خارج عن العادة المستقيمة، و المعروف عند العقلاء و المنكر عندهم سيان عنده، فإذا أمرته بترك ما يأتيه من المنكر و الرجوع إلى المعروف أجابك - لو أجاب - أن الذي تأمرني به كالذي تنهاني عنه لا مزية له عليه، و لو قال : إن الذي تنهاني عنه كالذي تأمرني به كان عاقلاً غير مختل الإدراك فإن معنى هذا القول : أنه يسلم أن الذي يؤمر به أصل ذو مزية يجب اتباعه لكنسه يدعي أن الذي ينهى عنه

ذومزية مثله ، ولم يكن معنى كلامه إبطال المزية وإهماله كما يراه الممسوس ، وهذا هو قول المرابي المستقر في نفسه الخبط : إنما البيع مثل الربا ، ولو أنه قال : إن الربا مثل البيع لكان راداً على الله جاحداً للشريعة لا خابطاً كالممسوس .

والظاهر أن قوله تعالى : ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا حكاية لحالهم الناطق بذلك وإن لم يكونوا قالوا ذلك بألسنتهم ، وهذا السياق أعني حكاية الحال بالقول ، معروف عند الناس .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره بعضهم : أن المراد بقولهم : إنما البيع مثل الربا نظمها في سلك واحد ، وإنما قلبوا التشبيه وجعلوا الربا أصلاً وشبهوا به البيع للمبالغة كما في قوله :

ومهمه مغبرة أرجامه * كأن لون أرضه سماه

وكذا فساد ما ذكره آخرون : أنه يجوز أن يكون التشبيه غير مقلوب بنائماً على ما فهموه : أن البيع إنما حل لأجل الكسب والفائدة ، وذلك في الربا متحقق وفي غيره موهوم . ووجه الفساد ظاهر مما تقدم .

قوله تعالى : وأحل الله البيع وحرّم الرباه جملة مستأنفة بنائماً على أن الجملة الفعلية المصدرة بالماضي لو كانت حالاً لوجب تصديرها بقد . يقال : جائني زيد وقد ضرب عمراً ولا يلائم كونها حالاً ما يفيد أول الكلام من المعنى ، فإن الحال قيد لزمان عامله وظرف لتحققه ، فلو كانت حالاً لأفادت : أن تخبطهم لقولهم إنما البيع مثل الربا إنما هو في حال أحل الله البيع وحرّم الربا عليهم ، مع أن الأمر على خلافه فهم خابطون بعد تشريع هذه العملية والحرمة وقبل تشريعها ، فالجملة ليست حالية وإنما هي مستأنفة .

وهذه المستأنفة غير متضمنة للتشريع الابتدائي على ما تقدم أن الآيات ظاهرة في سبق أصل تشريع الحرمة ، بل بانية على ما تدلّ عليها آية آل عمران : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » آل عمران - ١٣٠ . فالجملة أعني قوله : وأحل الله البيع لا تدلّ على إنشاء الحكم ، بل على الإخبار

عن حكم سابق وتوطئة لتفرع قوله بعدها : فمن جاءه موعظة من ربه إلخ . هذا ما ينساق إليه ظاهر الآية الشريفة .

وقد قيل : إنَّ قوله : وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرَّم الرباَ مسوق لإبطال قولهم : إنَّما البيع مثل الربا ، والمعنى لو كان كما يقولون لما اختلف حكمهما عند أحكم الحاكمين مع أنَّ الله أحلَّ أحدهما وحرَّم الآخر .

وفيه أنَّه وإن كان استدلالاً صحيحاً في نفسه لكنَّه لا ينطبق على لفظ الآية فإنَّه معنى كون الجملة ؛ وأحلَّ اللهُ إلخ ؛ حاليةً وليست بحال .

وأضعف منه ما ذكره آخرون : أنَّ معنى قوله : وأحلَّ اللهُ إلخ أنَّه ليست الزيادة في وجه البيع نظير الزيادة في وجه الربا ، لأنَّني أحللت البيع وحرَّمت الربا ، والأمر أمرى ، والخلق خلقي ، أقضي فيهم بما أشاء ، واستعبدهم بما أريد ، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي .

وفيه : أنَّه أيضاً مبنيٌّ على أخذ الجملة حاليةً لا مستأنفة . على أنَّه مبنيٌّ على إنكار ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد ارتباط السببية والمسببية . وبعبارة أخرى على نفى العلية والمعلولية بين الأشياء وإسناد الجميع إلى الله سبحانه من غير واسطة ، والضرورة تبطله . على أنَّه خلاف ما هو دأب القرآن من تعليل أحكامه وشرائعه بمصالح خاصة أو عامة . على أنَّ قوله في ضمن هذه الآيات : وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين الآية وقوله : لا تظلمون الآية وقوله : إنَّ الذين يأكلون الربا إلى قوله مثل الربا تدلُّ على نوع تعليل لإحلال البيع بكونه جارياً على سنة الفطرة والخلقة ولتحرير الربا بكونه خارجاً عن سنن الاستقامة في الحيوة ، وكونه منافياً غير ملائم للإيمان بالله تعالى ، وكونه ظلاماً .

قوله تعالى : فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى فله ما ساف وأمره إلى الله اه
تفريع على قوله : و أحلَّ اللهُ البيعَ إلخ ، و الكلام غير مقيّد بالربا ، فهو حكم كليّ وضع في مورد جزئيّ للدلالة على كونه مصداقاً من مصاديقه يلحقه حكمه . والمعنى : أنَّ ما ذكرناه لكم في أمر الربا موعظة جاءتكم من ربكم و من جاءه موعظة إلخ

فإن انتهيتم فلکم ما سلف وأمرکم إلى الله .

و من هنا يظهر : أن المراد من مجيء الموعظة بلوغ الحكم الذي شرعه الله تعالى ، ومن الانتهاء التوبة وترك الفعل المنهي عنه انتهاً عن نهيته تعالى ، و من كون ما سلف لهم عدم انعطاف الحكم وشموله لما قبل زمان بلوغه و من قوله : فله ما سلف و أمره إلى الله اه أنه لا يتحتم عليهم العذاب الخالد الذي يدل عليه قوله : و من عادفأ و لثك أصحاب النار هم فيها خالدون ، فهم منتفعون فيما أسلفوا بالتخلص من هذه المهلكة ، ويبقى عليهم : أن أمرهم إلى الله فربما أطلقهم في بعض الأحكام ، و ربما وضع عليهم ما يتدارك به ما فوتوه .

و اعلم : أن أمر الآية عجيب ، فإن قوله : فمن جاءه موعظة إلى آخر الآية مع ما يشتمل عليه من التسهيل والتشديد حكم غير خاص بالرأيا ، بل عام يشمل جميع الكبائر الموبقة ، و القوم قد قصروا في البحث عن معناها حيث اقتصروا بالبحث عن مورد الربا خاصة من حيث العفو عما سلف منه ، و رجوع الأمر إلى الله فيمن انتهى ، و خلود العذاب لمن عاد إليه بعد مجيء الموعظة ، هذا كله مع ما تراه من العموم في الآية .

إذا علمت هذا ظهر لك : أن قوله : فله ما سلف وأمره إلى الله لا يفيد إلا معنى مبهماً يتعين بتعيين المعصية التي جاء فيها الموعظة و يختلف باختلافها . فالمعنى : أن من انتهى عن موعظة جائته فالذي تقدم منه من المعصية سواء كان في حقوق الله أو في حقوق الناس فإنه لا يؤاخذ بعينها لكنه لا يوجب تخلفه من تبعاته أيضاً كما تخلف من أصله من حيث صدوره ، بل أمره فيه إلى الله ، إن شاء وضع فيها تبعه كقضاء الصلوة الفائتة والصوم المتقوض وموارد الحدود والتعزيرات و رد المال المحفوظ المأخوذ غصباً أو رباً و غير ذلك مع العفو عن أصل الجرائم بالتوبة و الانتهاء ، و إن شاء عفى عن الذنب ولم يضع عليه تبعه بعد التوبة كالمشرك إذا تاب عن شركه و من عصى بنحو شرب الخمر و اللهو فيما بينه و بين الله و نحو ذلك ، فإن قوله : فمن جاءه موعظة من ربه واتتهى اه مطلق يشمل الكافرين و المؤمنين في أول التشريع و غيرهم من التابعين و أهل

الأعصار اللاحقة .

وأما قوله : ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون اه فوقوع العود في هذه الجملة في مقابل الانتهاء الواقع في الجملة السابقة يدلّ على أنّ المراد به العود الذي يجامع عدم الانتهاء ، و يلزم ذلك الإصرار على الذنب و عدم القبول للحكم وهذا هو الكفر أو الردّة باطنياً ولولم يتلفظ في لسانه بما يدلّ على ذلك ، فإنّ من عاد إلى ذنب و لم ينته عنه و لو بالندم فهو غير مسلم للحكم تحقيقاً و لا يفلح أبداً . فالترديد في الآية بحسب الحقيقة بين تسليم الحكم الذي لا يخلو عن البناء على عدم المخالفة و بين الإصرار الذي لا يخلو غالباً عن عدم التسليم المستوجب للخلود على ما عرفت .

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال المعتزلة بالآية على خلود مرتكب الكبيرة في العذاب . فإنّ الآية وإن دلّت على خلود مرتكب الكبيرة بل مطلقاً من اقترف المعصية في العذاب لكن دلالتها مقصورة على الارتكاب مع عدم تسليم الحكم و لا محذور فيه . وقد ذكر في قوله تعالى : فله ما سلف وفي قوله : و أمره إلى الله وقوله : ومن عاد إلخ وجوه من المعاني والاحتمالات على أساس ما فهمه الجمهور من الآية على ما تقدم لكننا تركنا إيرادها لعدم الجدوى فيها بعد فساد المنشأ .

قوله تعالى : يمحق الله الربا و يربي الصدقات إلخ ، المحق نقصان الشيء ، حالاً بعد حال ، و وقوعه في طريق الفناء والزوال تدريجاً . والإرباء الإنباء . والأئيم الحامل للإئيم ، وقد مرّ معنى الإئيم .

وقد قوبل في الآية بين إرباء الصدقات و محق الربا ، وقد تقدّم أنّ إرباء الصدقات و إنماءها لا يختصّ بالآخرة بل هي خاصّة لها عامّة تشمل الدنيا كما تشمل الآخرة فمحق الربا أيضاً كذلك لا محالة .

فكما أنّ من خاصّة الصدقات أنّها تنمي المال إنمائاً يلزمها ذلك لزوماً قهرياً لا ينفك عنها من حيث أنّها تنشر الرحمة وتورث المحبّة وحسن التفاهم وتألّف القلوب ، و تبسط الأمن والحفظ ، و تصرف القلوب عن أن تهتمّ بالغصب و الاختلاس و الإفساد

والسرقة ، وتدعو إلى الاتحاد والمساعدة والمعاونة ، وتنسدّ بذلك أغلب طرق الفساد والفناء الطارئة على المال ، ويعين جميع ذلك على نماء المال ودرّه أضعافاً مضاعفة .
كذلك الربا من خاصّته أنّه يمحقّ المال و يفنيه تدريجاً من حيث أنّه ينشر القسوة والخسارة ، ويورث البغض و العداوة وسوء الظنّ ، و يفسد الأمن و الحفظ ، و يهيج النفوس على الانتقام بأيّ وسيلة أمكنت من قول أو فعل مباشرة أو تسيباً ، وتدعو إلى التفرّق والاختلاف ، وتفتح بذلك أغلب طرق الفساد وأبواب الزوال على المال ، وقلّما يسلم المال عن آفة تصيبه ، أو بليّة تعمه .

وكلّ ذلك لأنّ هذين الأمرين أعني الصدقة والربا مربوطان بماسان بحياة طبقة الفقراء والمعوزين وقد هاجت بسبب الحاجة الضرورية إحساساتهم الباطنية ، واستعدتّ للدفاع عن حقوق الحيوة نفوسهم المنكوبة المستذلة ، وهمّوا بالمقابلة بالغأ ما بلغت ، فإنّ أحسن إليهم بالصنعة و المعروف بلا عوض - و الحال هذه - وقعت إحساساتهم على المقابلة بالإحسان و حسن النية و أنرت الأثر الجميل ، و إن أسى إليهم بإعمال القسوة و الخشونة ، و إذهاب المال و العرض و النفس قابلوها بالانتقام و النكاية بأيّ وسيلة ، وقلّما يسلم من تبعات هذه الهمم المهلكة أحد من المرابين على ما يذكره كلّ أحد ممّا شاهد من أخبار آكلي الربا من ذهاب أموالهم و خراب بيوتهم و خسران مساعيهم .

و يجب عليك : أن تعلم أولاً : أنّ العلل و الأسباب التي تبني عليها الأمور و الحوادث الاجتماعية أمور أغلبية الوجود و التأثير ، فإنّنا إنّما نريد بأفعالنا غاياتها و نتائجها التي يغلب تحقّقها ، و نوجد عند إرادتها أسبابها التي لا تنفك عنها مسبباتها على الأغلب لا على الدوام ، و نلحق الشاذّ النادر بالمعدوم ، و أمّا العلل التامة التي يستحيل انفكاك معلولاتها عنها في الوجود فهي مختصة بالتكوين يتناولها العلوم الحقيقية الباحثة عن الحقائق الخارجية .

والتدبّر في آيات الأحكام التي ذكر فيها مصالح الأفعال و الأعمال ومفاسدها ممّا يؤدّي إلى السعادة و الشقاوة يعطي أنّ القرآن في بناء آثار الأعمال على الأعمال

و بناء الأعمال على علمها يسلك هذا المسلك و يضع الغالب موضع الدائم كما عليه بناء العقلاء .

وثانياً : أن المجتمع كالفرد والأمر الاجتماعي كالأمر الانفرادي متماثلان في الأحوال على ما يناسب كلاهما بحسب الوجود ، فكما أن للفرد حيوة و عمراً وموتاً مؤجلاً وأفعالاً و آثاراً فكذلك المجتمع في حيوته و موته و عمره و أفعاله و آثاره . و بذلك ينطق القرآن كقوله تعالى : " و ما أهلكنا من قرية إلا و لها كتاب معلوم ما تسبق من أمة أجلها و ما يستأخرون " الحجر - ٥ .

و عليها فلو تبدل وصف أمر من الأمور من الفردية إلى الاجتماعية تبدل نحو بقاءه و زواله و أثره . فالعفة و الخلاعة الفردية حالكونهما فرديين لهما نوع من التأثير في الحيوة فإن ركوب الفحشاء مثلاً يوجب نفرة الناس عن الإنسان والاجتناب عن ازدواجه و عن مجالسته و زوال الوثوق بأمانته هذا إذا كان أمراً فردياً و المجتمع على خلافه ، و أما إذا صار اجتماعياً معروفاً عند العامة ذهبت بذلك تلك المحاذير لأنها كانت تبعات الإنكار العمومي و الاستهجان العام للفعل و قد أذهبت التداول و الشيع لكن المفسد الطبيعية كقطع النسل و الأمراض التناسلية و المفسد الأخر الاجتماعية التي لا ترضى به الفطرة كبطالان الأنساب و اختلالها و فساد الانشعابات القومية و الفوائد الاجتماعية المترتبة على ذلك مترتبة عليه لا محالة . و كذا يختلف ظهور الآثار في الفرد فيما كان فردياً مع ظهورها في المجتمع إذا كان اجتماعياً من حيث السرعة و البطؤ .

إذا عرفت ذلك علمت : أن عقده تعالى للربا في مقابل إربائه للصدقات يختلف لا محالة بين ما كان الفعل فعلاً انفرادياً كالربا القمام بالشخص فإنه يهلك صاحبه غالباً ، و قل ما يسلم منه مراب لوجود أسباب و عوامل خاصة تدفع عن ساحة حيوته الفناء و المذمة ، و بين ما كان فعلاً اجتماعياً كالربا الدائر اليوم الذي يعرفه الملل و الدول بالرسمية ، و وضعت عليها القوانين ، و أسست عليها البنوك فإنه يفقد بعض صفاته الفردية الرضاء الجامعة بما شاع فيها و تعارف بينها و انصراف النفوس عن التفكير

في معامبه لكن آثاره اللازمة كتجمّع الثروة العمومية وتراكمها في جانب ، وحاول الفقر و الحرمان العمومي في جانب آخر ، و ظهور الانفصال و البينونة التامة بين القبيلين : الموسرين و المعسرين مما لا ينفك عن هذا الربا و سوف يؤثر أثره السيء المشؤوم ، و هذا النوع من الظهور و البروز وإن كنا نستبطئه بالنظر الفردي ، و ربما لم نعتن به لإلحاقه من جهة طول الأمل بالعدم ، لكنّه معجّل بالنظر الاجتماعي ، فإنّ العمر الاجتماعي غير العمر الفردي ، و اليوم الاجتماعي ربما عادل دهرأ في نظر الفرد. قال تعالى : « و تلك الأيام نداولها بين الناس » آل عمران - ١٤٠ ، و هذا اليوم يراد به العصر الذي ظهر فيه ناس على ناس ، و طائفة على طائفة ، و حكومة على حكومة ، و أمة على أمة . و ظاهر أنّ سعادة الإنسان كما يجب أن يعنى بشأنها من حيث الفرد يجب الاعتناء بأمرها من حيث النوع المجتمع .

و القرآن ليس يتكلّم عن الفرد و لا في الفرد و إن لم يسكت عنه ، بل هو كتاب أنزله الله تعالى قيماً على سعادة الإنسان : نوعه و فرده ، و مهيمناً على سعادة الدنيا : حاضرها و غايرها .

فقوله تعالى يحقّ الله الربا و يربي الصدقات يبيّن حال الربا و الصدقة في أثرهما سواء كانا نوعيين أو فرديين ، و المحقّ من لوازم الربا لا ينفك عنه كما أنّ الإرباء من لوازم الصدقة لا ينفك عنها . فالربا محقّ و إن سميّ رباً و الصدقة رباً رابية و إن لم تسم رباً ، و إلى ذلك يشير تعالى : يحقّ الله الربا و يربي الصدقات بإعطاء وصف الربا للصدقات بأقسامها ، و توصيف الربا بوصف يضادّ اسمه بحسب المعنى وهو الانمحاق .

و بما مرّ من البيان يظهر ضعف ما ذكره بعضهم : أنّ محقّ الربا ليس بمعنى إبطال السعى و خسران العمل بذهاب المال الربوي ، فإنّ المشاهدة و العيان يكدّ به ، و إنّما المراد بالمحقّ إبطال السعى من حيث الغايات المقصودة بهذا النوع من المعاملة ، فإنّ المرابي يقصد بجمع المال من هذا السبيل لذّة اليسر و طيب الحياة و هناء العيش ، لكن يشغله عن ذلك الوله بجمع المال و وضع درهم على درهم ، و مبارزة من يريد به أو بماله أو بأرباحه سوئاً ، و الهوم المتهاجّة على نفسه من عداوة الناس و بغض المعوزين

له . ووجه ضعفه ظاهر .

وكذا ما ذكره آخرون : أن المراد به محق الآخرة وثواب الأعمال التي يعرض عنها المرابي باشتغاله بالربا ، أو التي يبطلها التصرف في مال الربا كأشكال العبادات . وجه الضعف : أنه لا شك أن ما ذكره من المحقق لكنّه لا دليل على انحصاره في ذلك .

و كذا ضعف ما استدلّ به المعتزلة على خلود مرتكب الكبيرة في النار بقوله تعالى : ومن عاد إلخ وقد مرّ ما يظهر به تقرير الاستدلال والدفع جميعاً .

قوله تعالى : إن الله لا يحب كل كفار أثيم اه تعليل لمحق الربا بوجه كلي ، والمعنى أن آكل الربا كثير الكفر لكفره بنعم كثيرة من نعم الله لستره على الطرق الفطرية في الحياة الإنسانية ، وهي طرق المعاملات الفطرية ، و كفره بأحكام كثيرة في العبادات والمعاملات المشروعة ، فإنّه بصرف مال الربا في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه يبطل كثيراً من عباداته بفقدان شرائط مأخوذة فيها ، وباستعماله فيما بيده من المال الربوي يبطل كثيراً من معاملاته ، ويضمن غيره ؛ ويغصب مال غيره في موارد كثيرة ، وباستعمال الطمع والحرص في أموال الناس والخشونة والقسوة في استيفاء ما يعدّه لنفسه حقاً يفسد كثيراً من أصول الأخلاق والفضائل وفروعها ، وهو أثيم مستقر في نفسه الإثم فالله سبحانه لا يحبّه لأن الله لا يحب كل كفار أثيم .

قوله تعالى : إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات إلخ تعليل يبيّن به ثواب المتصدقين والمنتهين عما نهى الله عنه من أكل الربا بوجه عام ينطبق على المورد انطباقاً .

قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين اه خطاب للمؤمنين وأمر لهم بتقوى الله وهو توطئة لما يتعقبه من الأمر بقوله . و ذروا ما بقي من الربا اه وهو يدل على أنه كان من المؤمنين في عهد نزول الآيات من يأخذ الربا ، وله بقايا منه في ذمّة الناس من الربا فأمر بتركها ، وهدد في ذلك بما سيأتي من قوله : فإن لم تفعلوا فأذونا بحرب من الله ورسوله الآية .

وهذا يؤيد ما سنقله من الرواية في سبب نزول الآية في البحث الروائي الآتي .

وفي تقييد الكلام بقوله : إن كنتم مؤمنين إشارة إلى أن تركه من لوازم الإيمان ، وتأكيد لما تقدم من قوله : و من عاد إليخ وقوله : إن الله لا يحب كل كفار إلخ .

قوله تعالى : و إن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله اه ، الإذن كالعلم وزناً ومعنى ، وقرء فأذنوا بالأمر من الإيدان ، والباء في قوله بحرب لتضمينه معنى اليقين ونحوه ، والمعنى : أيقنوا بحرب أو أعلموا أنفسكم باليقين بحرب من الله ورسوله اه ، وتنكير الحرب لإفادة التعظيم أو التنويع ، ونسبة الحرب إلى الله ورسوله لكونه مرتبطاً بالحكم الذي لله سبحانه فيه سهم بالجعل والتشريع ورسوله فيه سهم بالتبليغ ، ولو كان لله وحده لكان أمراً تكوينياً ، و أمراً رسوله فلا يستقل في أمر دون الله سبحانه . قال تعالى : « ليس لك من الأمر شيء » آل عمران - ١٢٨ .

و الحرب من الله ورسوله في حكم من الأحكام مع من لا يسلمه هو تحميل الحكم على من رده من المسلمين بالقتال كما يدل عليه قوله تعالى : « فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » الحجرات - ٩ . على أن الله تعالى صنعاً آخر في الدفاع عن حكمه وهو عاربه إياهم من طريق الفطرة وهو تهيج الفطرة العامة على خلافهم ، وهي التي تقطع أنفاسهم ، و تخرب ديارهم ، وتعفي آناهم . قال تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » الإسراء - ١٦ .

قوله تعالى : و إن تبتم فلکم رؤس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون اه ، كلمة وأن تبتم اه تؤيد ما مر أن الخطاب في الآية لبعض المؤمنين ممن كان يأخذ الربا وله بقايا على مدينيه ومعاملية . وقوله : فلکم رؤس أموالکم أي أصول أموالکم الخالصة من الربا لا تظلمون بأخذ الربا ولا تظلمون بالتعدي إلى رؤس أموالکم . وفي الآية دلالة على إمضاء أصل الملك أولاً . وعلى كون أخذ الربا ظلماً كما تقدم ثانياً . وعلى إمضاء أصناف المعاملات حيث عبّر بقوله : رؤس أموالکم و المال إنما يكون رأساً إذا صرف في وجوه المعاملات وأصناف الكسب ثالثاً .

قوله تعالى : و إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة اه ، لفظة كان تامة أي إذا

وجد ذو عسرة . والنظرة المهللة . والميسرة اليسار والتمكّن ، مقابل العسرة أي إذا وجد غريم من غرماكم لا يتمكّن من أداء دينه الحال فأنظروه وأمهلوه حتى يكون متمكناً ذا يسار فيؤدّي دينه .

والآية وإن كانت مطلقة غير مقيدة لكنّها منطبقة على مورد الربا ، فإنّهم كانوا إذا حلّ أجل الدين يطالبونه من المدين فيقول المدين لغريمه زد في أجلي كذا مدة أزيدك في الثمن بنسبة كذا ، والآية تنهى عن هذه الزيادة الربويّة ويأمر بالإظهار .
قوله تعالى : وأن تصدّقوا خير لكم إن كنتم تعلمون اه أي وإن تضعوا الدين عن المعسر فتصدّقوا به عليه فهو خير لكم إن كنتم تعلمون فإنّكم حينئذ قد بدّلتهم ما تصدّونه من الزيادة من طريق الربا الممحق بالزيادة من طريق الصدقة الراية حقّاً ،
قوله تعالى : واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله إلخ ، فيه تدليل لآيات الربا بما تشتمل عليه من الحكم و الجزاء بتذكير عام بيوم القيامة ببعض أوصافه الذي يناسب المقام ، ويهيئ ذكركه النفوس لتقوى الله تعالى والورع عن محارمه في حقوق الناس التي تتسكى عليه الحيوة ، وهو أن أمامكم يوماً ترجعون فيه إلى الله فتوفّي كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون .

و أمّا معنى هذا الرجوع مع كوننا غير غائبين عن الله ، ومعنى هذه التوفية فسيجيء الكلام فيه في تفسير سورة الأنعام إنشاء الله تعالى .
وقد قيل : إن هذه الآية : واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفّي كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون آخر آية نزلت على رسول الله ﷺ ، وسيجيء ما يدلّ عليه من الروايات في البحث الروائي التالي .

﴿بحث روائي﴾

في تفسير القميّ في قوله تعالى : الذين يأكلون الربا الآية عن الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : لما أسري بي إلى السماء رأيت قوماً يريد أحدهم أن يقوم فلا يقدر أن يقوم من عظم بطنه ، فقلت : من هؤلاء يا جبرئيل ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون

الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، وإذا هم بسبيل آل فرعون : يعرضون على النار غدوًّ وعشياً ، ويقولون ربنا متى تقوم الساعة .

أقول : وهو مثال برزخيّ وتصديق لقوله ﷺ : كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون .

وفي الدر المنثور أخرج الإصبهانيّ في ترغيبه عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : يأتي آكل الربا يوم القيامة مختبلاً يجرش شقيه ، ثم قرأ : لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس .

أقول : وقد ورد في عقاب الربا روايات كثيرة من طرق الشيعة وأهل السنة . وفي بعضها أنه يعدل سبعين زنية يزنيها المرابي مع أمه .

و في التهذيب بإسناده عن عمر بن يزيد يبيع السابري قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك إن الناس زعموا أن الربح على المضطرّ حرام فقال : وهل رأيت أحداً اشترى غنياً أو فقيراً إلا من ضرورة ؟ يا عمر قد أحلّ الله البيع و حرّم الربا ، فابرح ولا ترب . قلت : وما الربا ؟ قال : دراهم بدراهم مثلين بمثل ، وحنطة بحنطة مثلين بمثل . وفي الفقيه بإسناده عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن .

أقول : وقد اختلف فيما يقع فيه الربا على أقوال والذني هو مذهب أهل البيت عليهم السلام : أنه إنما يكون في التقدين وما يكال أو يوزن ، والمسألة فقهية لا تتعلق منها غرضاً إلا بهذا المقدار .

وفي الكافي عن أحدهما وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى الآية ، قال : الموعظة التوبة .

وفي التهذيب عن محمد بن مسلم قال : دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام من أهل خراسان قد عمل بالربا حتى كثر ماله ثم إنّه سأل الفقهاء فقالوا ليس يقبل منك شيء ، حتى تردّه إلى أصحابه . فجاء إلى أبي جعفر عليهما السلام فقصّ عليه قصته فقال أبو جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله عزّ وجلّ : فمن جاءه موعظة من ربه فاتمى فله ما

سلف وأمره إلى الله . قال : الموعظة التوبة .

وفي الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام : كل رباً أكله الناس بجهالة ثم تابوا فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة : وقال لو أن رجلاً ورث من أبيه مالا وقد عرف أن في ذلك المال رباً ولكن قد اختلط في التجارة بغيره فإنه له حلال فليأكله وإن عرف منه شيئاً معروفاً فليأخذ رأس ماله وليرد الزيادة .

وفي الفقيه و العيون عن الرضا عليه السلام : هي كبيرة بعد البيان . قال : والاستخفاف بذلك دخول في الكفر .

وفي الكافي : أنه سئل عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال قال : لا يضره حتى يصيبه متعمداً ، فإذا أصابه متعمداً فهو بالمنزلة التي قال الله عز وجل .

وفي الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى : يحق الله الربا ويربي الصدقات الآية ، وقيل : قد أرى من يأكل الربا يربو ماله قال : فأى محق أمحق من درهم الربا يحق الدين وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر .

أقول : والرواية كما ترى تفسر المحق بالمحق التشريعي أعني : عدم اعتبار الملكية والتحرير وتقابله الصدقة في شأنه ، وهي لاتنافي مأمراً من عموم المحق .

وفي المجمع عن علي عليه السلام : أنه قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الربا خمسة : آكله وموكله وشاهديه و كاتبه ؟

أقول : وروي هذا المعنى في الدر المنثور بطرق عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

وفي تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام قال : قال الله تعالى : أنا خالق كل شيء وكنت بالآشياء غيري إلا الصدقة فإنني أقبضها بيدي حتى أن الرجل والمرأة يتصدق بشق التمرة فأربيها له كما يربي الرجل منكم فصيله وفلوه حتى أتركه يوم القيمة أعظم من أحد .

وفيه عن علي بن الحسين عليهما السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن الله ليربي لأحدكم الصدقة كما يربي أحدكم ولده حتى يلقاه يوم القيامة وهو مثل أحد .

أقول : وقد روي هذا المعنى من طرق أهل السنة عن عدة من الصحابة كأبي

هريرة وعائشة وابن عمر وأبي هريرة الأسلمي عن النبي ﷺ .

وفي تفسير القمي : أنه لما أنزل الله : الذين يأكلون الربا الآية قام خالد بن الوليد إلى رسول الله وقال يا رسول الله ربا أبي في ثقيف وقد أوصاني عند موته بأخذه فأنزل الله : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا الآية .

أقول : وروى قريباً منه في المجمع عن الباقر عليه السلام .

وفي المجمع أيضاً عن السدي وعكرمة قالا : نزلت في بقيّة من الربا كانت للعبّاس وخالد بن الوليد وكانا شريكين في الجاهليّة يسلفان في الربا إلى بني عمرو بن عمير : ناس من ثقيف فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فأنزل الله هذه الآية فقال النبي : ألا إن كل ربا من ربا الجاهليّة موضوع ، وأول ربا أضعه ربا العبّاس بن عبد المطلب ، وكل دم في الجاهليّة موضوع ، وأول دم أضعه دم ريعة بن الحارث بن عبد المطلب كان مرضعاً في بني ليس فقتله هذيل .

أقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن السدي إلا أن فيه ونزلت في العبّاس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة . وفي الدر المنثور أخرج أبو داود والترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن عمرو بن الأحوص : أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله ﷺ فقال : ألا إن كل ربا في الجاهليّة موضوع ، لكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون .

أقول : و الروايات في هذه المعاني كثيرة ، والمتحصّل من روايات الخاصّة و العامّة أنّ الآية نزلت في أموال من الربا كانت لبني المغيرة على ثقيف ، وكانوا يربونهم في الجاهليّة ، فلما جاء الإسلام طالبوهم ببقايا كانت لهم عليهم فأبوا عن التّأديّة لوضع الإسلام ذلك فرفع أمرهم إلى رسول الله ﷺ فنزلت الآية .

وهذا يؤيد ماقدّمناه في البيان : أن الربا كان محرّماً في الإسلام قبل نزول هذه الآيات ومبيناً للناس ، وأن هذه إنما تؤكّد التحريم وتقرّره ، فلا يعبأ ببعض ما روي أن حرمة الربا إنما نزلت في آخر عهد رسول الله ﷺ وأنه قبض ولم يبين للناس

أمر الربا كما في الدر المنثور عن ابن جرير وابن مردويه عن عمر بن الخطاب : أنه خطب فقال : من آخر القرآن نزولاً آية الربا ، وأنه قد مات رسول الله ولم يبسنه لنا ، فدعوا ما يريبيكم إلى ما لا يريبيكم .

علي أن من مذهب أئمة أهل البيت عليهم السلام : أن الله تعالى لم يقبض نبيه حتى شرع كل ما يحتاج إليه الناس من أمر دينهم ويبسن ذلك للناس نبياً والله أعلم .

وفي الدر المنثور بطرق عديدة عن ابن عباس والسدي وعطية العوفي وأبي صالح وسعيد بن جبير : أن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى : واتقوا يوماً تترجعون فيه إلى آخر الآية .

وفي المجمع عن الصادق عليه السلام : إنما شدد في تحريم الربا لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف قرضاً أو رفاً .

وفي المجمع أيضاً عن علي عليه السلام إذا أراد الله بقرية هلاكاً ظهر فيهم الربا .

أقول : وقد مر في البيان السابق ما يتبين به معنى هذه الروايات .

وفيه في قوله تعالى : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة الآية قال : و اختلف في حد الإعسار فروي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : هو إذا لم يقدر على ما يفضل من قوته وقوت عياله على الاقتصاد .

وفيه : أنه أي إنظار المعسر واجب في كل دين عن ابن عباس والضحاك والحسن ، وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام .

وفيه ! قال الباقر عليه السلام : إلى ميسرة معناه إذا بلغ خبره الإمام فيقضي عنه من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في المعروف .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام قال : صعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه وصلى على أنبيائه ثم قال : أيها الناس ليبلغ الشاهد منكم الغائب . ألا ومن أنظر معسراً كان له على الله في كل يوم صدقة بمثل ماله حتى يستوفيه . ثم قال أبو عبدالله عليه السلام : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن إن كنتم تعلمون أنه معسر فتصدقوا عليه بما لكم فهو خير لكم .

أقول: والرواية تشتمل على تفسير قوله: إن كنتم تعلمون اه ، وقد مر له معنى آخر . و الروايات في هذه المعاني وما يلحق بها كثيرة والمرجع فيها كتاب الدين من الفقه .

﴿ بحث علمي ﴾

تقدم مراراً في المباحث السابقة: أن لاهم للإنسان في حيوته إلا أن يأتي بما ياتي من أعماله لاقتناء كمالاته الوجودية . وبعبارة أخرى لرفع حوائجه المادية ، فهو يعمل عملاً متعلقاً بالمادة بوجه ، ويرفع به حاجته الحيوية ، فهو مالك لعمله وماعمله (و العمل في هذا الباب أعم من الفعل والانفعال وكان نسبة ورابطة يرتب عليه الأثر عند أهل الاجتماع) أي إنه يخص ماعمل فيه من المادة لنفسه ، و يعده ملكاً جازئ التصرف لشخصه ، والعقلاء من أهل الاجتماع يجيزون له ذلك فافهم .

لكنه لما كان لايسعه أن يرفع جميع حوائجه بعمل نفسه وحده دعى ذلك إلى الاجتماع التعاوني و أن ينتفع كل بعمل غيره وما حازه وملكه غيره بعمله ، فأدعى ذلك إلى المعاوضة بينهم ، واستقر ذلك بأن يعمل الإنسان في باب واحد أو في أبواب معدودة من أبواب العمل ويملك بذلك أشياء ثم يأخذ مقدار ما يرفع به حاجته ، و يعوض ما يزيد على حاجته مما ليس عنده من مال الغير ، وهذا أصل المعاملة والمعاوضة .

غير أن التباين التام بين الأموال والأمتعة من حيث النوع ، و من حيث شدة الحاجة وضعفها ، و من حيث كثرة الوجود وقلته يولّد الإشكال في المعاوضة ، فإن الفاكحة لغرض الأكل ، والحمارة لغرض الحمل ، والماء لغرض الشرب ، والجوهرة الثمينة للتقلد والتختم مثلاً لها أوزان وقيم مختلفة في حاجة الحيوة ، ونسب مختلفة لبعضها إلى بعض .

فمست الحاجة إلى اعتبار القيمة بوضع الفلوس والدرهم والدينار ، وكان الأصل في وضعه : أنهم جعلوا شيئاً من الأمتعة العزيزة الوجود كالذهب مثلاً أصلاً يرجع إليه بقيّة الأمتعة والسلعات فكان كالواحد التام من النوع يجعل مقياساً لبقية أفراد

كالمثاقيل و المكائيل و غيرهما ، فكان الواحد من وجه النقد يقدر به القيمة العامّة و يقوم به كلّ شيء من الأمتعة فيتعيّن به نسبة كلّ واحد منها بالنسبة إليه و نسبة بعضها إلى بعض .

ثم إنهم لتعميم الفائدة وضعوا آحاد المقائيس للأشياء كواحد الطول من الذراع و نحوه ، و واحد الحجم وهو الكيل ، و واحد الثقل و الوزن كالمنّ و نحوه ، و عند ذلك تعيّن النسب و ارتفع اللبس ، و بان مثلاً أنّ القيراط من الألباس يعدل أربعة من الدينانير ، و المنّ من دقيق الحنطة عشر دينار واحد ، و تبيّن بذلك أنّ القيراط من الألباس يعدل أربعين منّا من دقيق الحنطة مثلاً و على هذا القياس .

ثم توسّعوا في وضع نقود آخر من أجناس شتى نفيسة أو رخيصة للتسهيل و التوسعة كنفود الفضة و النحاس و البرنز و الورق و النوط على ما يشرحه كتب الاقتصاد . ثم افتتح باب الكسب و التجارة بعد رواج البيع و الشرى بأن تعيّن البعض من الأفراد بتخصيص عمله و شغله بالتعويض و تبديل نوع من المتاع بنوع آخر لا يتغاء الربح الذي هو نوع زيادة فيما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع .

فهذه أعمال قدّمها الإنسان بين يديه لرفع حوائجه في الحياة ، و استقرّ الأمر بالأخرة على أنّ الحاجة العموميّة كأنّها عكفت على باب الدرهم و الدينار ، فكان وجه القيمة كأنّه هو المال كلّهُ ، و كأنّه كلّ متاع يحتاج إليه الإنسان لأنّه الذي يقدر الإنسان بالحصول عليه على الحصول بكل ما يريد و يحتاج إليه ممّا يتمتّع به في الحياة . و ربّما جعل سلعة فاكسب عليه كما يكتسب على سائر السلع و الأمتعة وهو الصرف .

وقد ظهر بما مرّ : أنّ أصل المعاملة و المعاوضة قد استقرّ على تبديل متاع من متاع آخر مغاير له طسيس الحاجة بالمبدل منه كما في أصل المعاوضة ، أو طسيس الحاجة إلى الربح الذي هو زيادة في المبدل منه من حيث القيمة ، وهذا أعني المغايرة هو الأصل الذي يعتمد عليه حياة المجتمع . وأمّا المعاملة بتبديل السلعة بما يماثله في النوع أو بما يماثله مثلاً فإن كان من غير زيادة كتمرض المثل بالمثل مثلاً فرّبما اعتبره العقلاء

لمسئس الحاجة به وهو مما يقيم أود الاجتماع ، ويرفع حاجة المحتاج ولا فساد يترتب عليه ، وإن كان مع زيادة في المبدل منه و هي الربح فذلك هو الربا . فلننظر ماذا نتيجة الربا ؟

الربا - و نعني به تبديل المثل بالمثل و زيادة كإعطاء عشرة إلى أجل ، أو إعطاء سلعة بعشرة إلى أجل وأخذ اثنى عشرة عند حلول الأجل وما أشبه ذلك - إنما يكون عند اضطرار المشتري أو المقرض إلى ما يأخذه بالإعسار و الإعواز بأن يزيد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة و هو يحتاج إلى عشرين فيقرض العشر الباقي باثنى عشر لغد و لازمه أن له في غده ثمانية و هو يحتاج إلى عشرين ، فيشرع من هناك معدل معيشته و حيوته في الانمحاق و الانتقاص ، ولا يلبث زماناً طويلاً حتى تفنى تمام ما يكتسبه و يبقى تمام ما يقترضه ، فيطالب بالعشرين و ليس له ولا واحد (٢٠ - . = المال) و هو الهلاك و فناء السعي في الحياة .

وأمّا المرابي فيجتمع عنده العشرة التي لنفسه او لعشرة التي للمقرض ، و ذلك تمام العشرين ، فيجتمع جميع المالمين في جانب و يدخلو الجانب الآخر من المال ، و ليس إلا لكون الزيادة مأخوذة من غير عوض مالي ، فالربا يؤدي إلى فناء طبقة المعسرين و انجرار المال إلى طبقة الموسرين ، و يؤدي ذلك إلى تأمر المشرين من المرابين ، و تحكّمهم في أموال الناس و أعراضهم و نفوسهم في سبيل جميع ما يشتهون و يتهوّسون لما في الإنسان من قريحة التعالي و الاستخدام . و إلى دفاع أولئك المستخدمين المستذللين عن أنفسهم فيما وقعوا فيه من مرّ الحياة بكلّ ما يستطيعونه من طرق الدفاع و الانتقام . و هذا هو الهرج و المرج و فساد النظام الذي فيه هالك الإنسانية و فناء المدينة .

هذا مع ما يتفق عليه كثيراً من ذهاب المال الربوي من رأس فما كلّ مدين تراكت عليه القروض يقدر على أداء ديونه أو يريد ذلك .

هذا في الربا المتداول بين الأغنياء و أهل العسرة ، و أمّا الذي بين غيرهم كالربا

التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها كالربا على القرض والاتجار به فأقول ما فيه أنه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا من جانب ، و يوجب ازدياد رؤس أموال التجارة و اقتدارها أزيد مما هي عليها بحسب الواقع ، و وقوع التناول بينها و أكل بعضها بعضاً ، و انهضام بعضها في بعض ، و فناء كل في ما هو أقوى منه فلا يزال يزيد في عدد المحتاجين بالإعسار ، و يجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلين ، و عاد المحذور الذي ذكرناه آنفاً .

ولا يشك الباحث في مباحث الاقتصاد أن السبب الوحيد في شيوع الشيوعية ، و تقدم مرام الاشتراك هو التراكم الفاحش في الثروة عند أفراد ، و تقدمهم البارز في مزايا الحياة ، و حرمان آخرين و هم الأكثر من أوجب واجباتهم . و قد كانت الطبقة المقتدرة غراً و هؤلاء الضعفاء بما قرعوا به أسماعهم من ألقاظ المدنيّة و العدالة و الحرّيّة و التساوي في حقوق الإنسانيّة ، و كانوا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، و يعنون بها معاني هي في الحقيقة أضداد معانيها ، و كانوا يحسبون أنها يسعدهم في ما يريدونه من الإتراف و استدلال الطبقة السافلة و التعالي عليهم ، و التحكم المطلق بما شائوا ، و أنها الوسيلة الوحيدة لسعادتهم في الحياة لكنهم لم يلبثوا دون أن صار ما حسبه لهم عليهم ، و رجع كيدهم و مكرمهم إلى أنفسهم ، و مكروا و مكروا الله و الله خير الماكرين ، و كان عاقبة السّدين أساؤوا السوآى ، و الله سبحانه أعلم بما تصير إليه هذه النشأة الإنسانيّة في مستقبل أيامها . و من مفاصد الربا المشؤومة تسهيله الطريق إلى كنز الأموال ، و حبس الألو ف و الملائين في مخازن البنوك عن الجريان في البيع و الشرى ، و جلوس قوم على أريكة البطالة و الإتراف ، و حرمان آخرين عن المشروع الذي تهدي إليه الفطرة و هو اتكأ الإنسان في حيوته على العمل ، فلا يعيش بالعمل عدّة لا ترافهم ، و لا يعيش به آخرون لحرمانهم .

﴿ بحث آخر علمي ﴾

قال الغزالي في كتاب الشكر من الإحياء : من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا ، وهما حجران لا منفعة في أعيانها ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ، وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه ، كمن يملك الزعفران وهو محتاج إلى جمل يركبه ومن يملك الجمل وربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران فلا بد بينهما من معاوضة ، ولا بد في مقدار العوض من تقدير ، إذ لا يبذل صاحب الجمل جملة بكل مقدار من الزعفران ، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال : يعطى مثله في الوزن أو الصورة ، وكذا من يشتري داراً بثياب أو عبداً بخف أو دقيقاً بحمار فهذه الأشياء لا تناسب فيها ، فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتمتعدر المعاملات جداً ، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينهما يحكم فيها عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقرررت المراتب ، وترتب الرتب علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي ، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين الأموال حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا المقدار من الزعفران يسوى مائة ، فهما من حيث إنهما متساويان لشيء واحد متساويان ، وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في أعيانها ، ولو كان في أعيانها غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الأمر ، فإذا خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي ، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل .

ولحكمة أخرى وهي : التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما ، ولا غرض في أعيانها ، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة ، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء ؛ لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأن غرضه في دابة مثلاً ، فاحتيج إلى

شيء، آخر هو في صورته كأنه ليس بشيء، وهو في معناه كأنه كل الأشياء، والشيء، إنما تستوي نسبته إلى المختلفات إذ لم تكن له صورة خاصة يفيدها بخصوصها، كالمرة لا لون لها وتحكي كل لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كل غرض، وكالحرف لا معنى في نفسه وتظهر به المعاني في غيره، فهذه هي الحكمة الثانية. وفيهما أيضاً حكم يطول ذكرها.

ثم قال ما حصّلّه: أنّهما لما كانا من نعم الله تعالى من جهة هذه الحكم المترتبة عليهما كان من عمل فيهما بعمل ينافي الحكم المقصودة منهما فقد كفر بنعمة الله. وفتح على ذلك حرمة كنزهما فإنّه ظلم وإبطال لحكمتها، إذ كنزهما كحبس الحاكم بين الناس في سجن ومنعه عن الحكم بين الناس وإلقاء الهرج بين الناس من غير وجود من يرجعون إليه بالعدل.

و فتح عليه حرمة اتخاذ آنية الذهب والفضة فإن فيه قصدهما بالاستقلال وهما مقصودان لغيرهما، وذلك ظلم كمن اتخذ حاكم البلد في الحياكة والمكس والأعمال التي يقوم بها أخسّاء الناس.

و فتح عليه أيضاً حرمة معاملة الربا على الدراهم والدنانير فإنّه كفر بالنعمة وظلم، فإنّهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما، إذ لا غرض يتعلّق بأعيانها.

وقد اشتبه عليه الأمر في اعتبار أصلهما والفروع التي فرّعها على ذلك:

أما أولاً: فإنّه ذكر أن لا غرض يتعلّق بهما في أنفسهما، ولو كان كذلك لم يمكن أن يقدر غيرهما من الأمتعة والحوائج، وكيف يجوز أن يقدر شيء شيئاً بما ليس فيه؟ وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء، إلا بالطول الذي له؟ أو يقدر المنّ ثقل شيء، إلا بثقله الذي فيه؟

على أن اعترافه بكونهما عزيزين في نفسهما لا يستقيم إلا بكونهما مقصودين لأنفسهما، وكيف يتصور عزّة وكرامة من غير مطلوبية.

على أنّهما لولم يكونا إلا مقصودين لغيرهما بالخلقة لم يكن فرق بين الدينار والدرهم أعني الذهب والفضة في الاعتبار، والواقع يكذب ذلك، ولكن جميع أنواع

النقود متساوية القيم ، ولم يقع الاعتبار على غيرهما من الأمتعة كالجلد والملح وغيرهما .
وأما ثانياً : فلأنَّ الحكمة المقتضية لحرمة الكنز ليس هي إعطاء المقصودية بالاستقلال لهما ، بل ما يظهر من قوله تعالى : « الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية » التوبة - ٣٥ . من تحريم الفقرا عن الأرزاق بهما مع قيام الحاجة إلى العمل والمبادلة دائماً كما سيحییء بیان ذلك في تفسير الآیة .

وأما ثالثاً : فلأنَّ ما ذكره من الوجه في تحريم اتخاذ آنية الذهب والفضة وكونه ظلماً وكفراً موجود في اتخاذ الحلبيّ منهنّما ، وكذا في بيع الصرف ، ولم يعدّ في الشرع ظلماً وكفراً ولا حراماً .

وأما رابعاً : فلأنَّ ما ذكره من المفسدة لو كان موجباً لما ذكره من الظلم والكفر بالنعمة لمجرى في مطلق الصرف كما يجري في المعاملة الربويّة بالنسيئة والقرض ، و لم يجر في الربا الذي في المكيل والموزون مع أنَّ الحكم واحد ، فما ذكره غير تامّ جمعاً ومنعاً .

والذي ذكره تعالى في حكمة التحريم منطبق على ما قدّمناه من أخذ الزيادة من غير عوض . قال تعالى : « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » الروم - ٣٩ . فجعل الربا رايياً في أموال الناس وذلك أنه ينمو بضمّ أجزاء من أموال الناس إلى نفسه كما أن البذر من النبات ينمو بالتغذي من الأرض وضمّ أجزاءها إلى نفسه ، فلا زال الربا ينمو ويزيد هو وينقص أموال الناس حتّى يأتي إلى آخرها ، وهذا هو الذي ذكرناه فيما تقدّم . وبذلك يظهر أن المراد بقوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون الآیة » يعني به لا تظلمون الناس ولا تظلمون من قبلهم أو من قبل الله سبحانه فالربا ظلم على الناس .



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسَاءَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَنْ لَا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّوْا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢) وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي ائْتَمَرَ بِهَا مَقْدَمَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : إذا تدايَنْتُمْ إلخ، التداين، مداينة بعضهم بعضاً . والإملا والإلقاء إلقاء الرجل للكاتب ما يكتبه . والبخس هو النقص والحيف والسامة هي الملال . والمضارة مفاعلة من الضرر ويستعمل لما بين الإثنين وغيره . والفسوق هو الخروج عن الطاعة . والرهان ، وقرء فرهن بضمّتين وكلاهما جمع الرهن بمعنى المرهون . والإظهار الواقع في موقع الإضمار في قوله تعالى : فإن كان الذي عليه الحق أه

لرفع اللبس برجوع الضمير إلى الكاتب السابق ذكره .

و الضمير البارز في قوله : أن يملّ هو فليملل وليّه اه فائدته تشريك من عليه الحقّ مع وليّه ، فإنّ هذه الصورة تغاير الصورتين الأوليين بأنّ الوليّ في الصورتين الأوليين هو المسؤول بالأمر المستقلّ فيه بخلاف هذه الصورة فإنّ الذي عليه الحقّ يشارك الوليّ في العمل فكأنّه قيل : ما يستطيعه من العمل فعليه ذلك وما لا يستطيعه هو فعلى وليّه .

وقوله : أن تضلّ إحديهما اه على تقدير حذر أن تضلّ إحديهما . وفي قوله : إحديهما الأخرى وضع الظاهر موضع المضمّر ، والنكته فيه اختلاف معنى اللفظ في الموضوعين . فالمراد من الأوّل إحديهما لا على التعيين ، ومن الثاني إحديهما بعد ضلال الأخرى ، فالمعنيان مختلفان .

وقوله : واتّقوا أمر بالتقوى فيما ساقه الله إليهم في هذه الآية من الأمر والنهي . وأمّا قوله : ويعلمكم الله والله بكلّ شيء عليم اه فكلام مستأنف مسوق في مقام الامتنان كقوله تعالى في آية الإرث : « بيّن الله لكم أن تضلّوا » النساء - ١٧٦ . فالمراد به الامتنان بتعليم شرائع الدين ومسائل الحلال والحرام .

وما قيل : إنّ قوله : واتّقوا الله ويعلمكم الله يدلّ على أنّ التقوى سبب للتعليم الإلهي . فيه أنّه وإن كان حقّاً يدلّ عليه الكتاب والسنة ، لكنّ هذه الآية بمعزل عن الدلالة عليه لمكان واو العطف . على أنّ هذا المعنى لا يلائم سياق الآية وارتباط ذيها بصدرها .

ويؤيد ما ذكرنا تكرار لفظ الجلالة ثانياً فإنّه لو لا كون قوله ويعلمكم الله اه كلاماً مستأنفاً كان مقتضى السياق أن يقال : يعلمكم بإضمار الفاعل . ففي قوله تعالى : واتّقوا الله ويعلمكم الله إنّ الله بكلّ شيء عليم اه أظهر الاسم أوّلاً وثانياً لوقوعه في كلامين مستقلّين ، وأظهر ثالثاً ليدلّ به على التعليل ، كأنّه قيل : هو بكلّ شيء عليم لأنّه الله .

واعلم : أن الآيتين تدلان على ما يقرب من عشرين حكماً من أصول أحكام الدين والرهن وغيرهما ، والأخبار فيها وفيما يتعلق بها كثيرة لكن البحث عنها راجع إلى الفقه ، و لذلك آثرنا الإغماض عن ذلك فمن أراد البحث عنها فعليه بمطالته من الفقه .





لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخْفَوْهُ يَحَاسِبِكُمْ
بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : لله ما في السموات وما في الأرض اه كلام يدل على ملكه تعالى لعالم الخلق مما في السموات والأرض ، وهو توطئة لقوله بعده : وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اه أى إن له ما في السموات والأرض ومن جملتها أتم وأعمالكم وما اكتسبتمها نفوسكم ، فهو محيط بكم مهيمن على أعمالكم لا يتفاوت عنده كون أعمالكم بادية ظاهرة ، أو خافية مستورة فيحاسبكم عليها .

وربما استظهر من الآية : كون السماء مسانخاً لأعمال القلوب وصفات النفس فما في النفوس هو مما في السموات ، والله ما في السموات كما أن ما في النفوس إذا أبدى بعمل الجوارح كان مما في الأرض ، والله ما في الأرض فما انطوى في النفوس سواء أبدى أو أظهر مملوك لله محاط له سيتصرف فيه بالمحاسبة .

قوله تعالى : وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اه ، الإبداء هو الإظهار مقابل الإخفاء . ومعنى ما في أنفسكم ما استقر في أنفسكم على ما يعرفه أهل العرف واللغة من معناه ، ولا مستقر في النفس إلا الملكات والصفات من الفضائل والردائل كالإيمان والكفر والحب والبغض والعزم وغيرها فإنها هي التي تقبل الإظهار والإخفاء . أما إظهارها فإنما تتم بأفعال مناسبة لها تصدر من طريق الجوارح يدر كها الحس ويحكم العقل بوجود تلك المصادر النفسية المسانخة لها ، إذ لولا تلك الصفات والملكات النفسانية من إرادة وكرهة وإيمان وكفر وحب وبغض وغير ذلك لم تصدر هذه الأفعال ، فبصدور الأفعال يظهر للعقل وجود ما هو منشأها . وأما إخفائها فبالكف عن فعل ما يدل على وجودها في النفس .

وبالجملة ظاهر قوله: ما في أنفسكم، الثبوت والاستقرار في النفس، ولا يعني بهذا الاستقرار التمكّن في النفس بحيث يمتنع الزوال كالملكات الراسخة، بل ثبوتاً تاماً يعتدّ به في صدور الفعل كما يشعر به قوله: إن تبدوا وقوله: أو تخفوها فإنّ الوصفين يدلّان على أنّ ما في النفس بحيث يمكن أن يكون منشئاً للظهور أو غير منشأ له وهو الخفاء، وهذه الصفات يمكن أن تكون كذلك سواء كانت أحوالاً أو ملكات، وأمّا الخطورات والهواجس النفسانية الطارقة على النفس من غير إرادة من الإنسان وكذلك التصوّرات الساذجة التي لا تصدق معها كتصوّر صور المعاصي من غير نزوع وعزم فلفظ الآية غير شامل لها البتّة لأنّها كما عرفت غير مستقرّة في النفس، ولا منشأ لصدور الأفعال.

فتحصّل: أنّ الآية إنّما تدلّ على الأحوال والملكات النفسانية التي هي مصادر الأفعال من الطاعات والمعاصي، وأنّ الله سبحانه يحاسب الإنسان بها، فتكون مساق الآية قوله تعالى: « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » البقرة - ٢٢٥ وقوله تعالى: « فإنّه آثم قلبه » البقرة - ٢٨٣ وقوله تعالى: « إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مستملاً » الإسراء - ٣٦ فجميع هذه الآيات دالّة على أنّ للقلوب وهي النفوس أحوالاً وأوصافاً يحاسب الإنسان بها، وكذا قوله تعالى: « إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة » النور - ١٩. فإنّها ظاهرة في أنّ العذاب إنّما هو على الحبّ الذي هو أمر قلبي، هذا.

فهذا ظاهر الآية ويجب أن يعلم: أنّ الآية إنّما تدلّ على المحاسبة بما في النفوس سواء أظهر أو أخفي، وأمّا كون الجزاء في صورتى الإخفاء والإظهار على حدّ سواء، وبعبارة أخرى كون الجزاء دائماً مدار العزم سواء فعل أو لم يفعل وسواء صادف الفعل الواقع المقصود أو لم يصادف كما في صورة التجرّي مثلاً فالآية غير ناظرة إلى ذلك. وقد أخذ القوم في معنى الآية مسالك شتى لما توهموا أنّها تدلّ على المؤاخذة على كلّ خاطر نفسانيّ مستقرّ في النفس أو غيره، وليس إلّا تكليفاً بما لا يطلق، فمن

ملتزم بذلك ومن مؤول يريد به التخلص .

فمنهم من قال : إن الآية تدل على المحاسبة بكل ما يرد القلب ، وهو تكليف بما لا يطاق ، لكن الآية منسوخة بما يتلوها من قوله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها الآية .

وفيه : أن الآية غير ظاهرة في هذا العموم كما مر . على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز بلا ريب . على أنه تعالى يخبر بقوله : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » الحج - ٧٨ . بعدم تشريعه في الدين ما لا يطاق .

ومنهم من قال : إن الآية مخصوصة بكتمان الشهادة ومرتبطة بما تقدمتها من آية الدين المذكورة فيها وهو مدفوع بإطلاق الآية كقول من قال : إنها مخصوصة بالكفارة .

ومنهم من قال : إن المعنى : إن تبدوا بأعمالكم ما في أنفسكم من السوء بأن تتجاهروا وتعلنوا بالعمل أو تخفوه بأن تأتوا الفعل خفية يحاسبكم به الله .

ومنهم من قال : إن المراد بالآية مطلق الخواطر إلا أن المراد بالمحاسبة الإخبار أي جميع ما يخطر ببالكم سواء أظهرتموها أو أخفيتموها فإن الله يخبركم به يوم القيمة فهو في مساق قوله تعالى : « فينبئكم بما كنتم تعملون » المائدة - ٥١ ويدفع هذا وما قبله بمخالفة ظاهر الآية كما تقدم .

قوله تعالى : فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير ، الترديد في التفریع بین المغفرة والعذاب لا يخلو من الإشعار بأن المراد بما في النفوس هي الصفات والأحوال النفسانية السيئة ، وإن كانت المغفرة ربما استعملت في القرآن في غير مورد المعاصي أيضاً لكنه استعمال كالنادر يحتاج إلى مؤنة القرائن من الخاصة . وقوله : إن الله اه تعليل راجع إلى مضمون الجملة الأخيرة ، أو إلى مدلول الآية بتمامها .

﴿ بحث روائي ﴾

في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال : لما نزلت على رسول الله ﷺ ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم جنوا على الركب فقالوا يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيع : الصلوة ، والصيام ، والجهاد ، والصدقة ، وقد أنزل الله هذه الآية ولانطيقها . فقال رسول الله ﷺ : أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتاب من قبلكم : سمعنا وعصينا ؟ بل قولوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير . فلما اقترأها القوم وذلّت بها ألسنتهم أنزل الله في أثرها : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون الآية فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها إلى آخرها .

أقول : ورواه في الدر المنثور عن أحمد ومسلم وأبي داود في ناسخه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي هريرة ، وروي قريباً منه بعدة من الطرق عن ابن عباس . وروي النسخ أيضاً بعدة طرق عن غيرهما كابن مسعود وعائشة . وروي عن الربيع بن أنس : أن الآية محكمة غير منسوخة وإنما المراد بالمحاسبة ما يخبر الله العبد به يوم القيامة بأعماله التي عملها في الدنيا . وروي عن ابن عباس بطرق : أن الآية مخصوصة بكتمان الشهادة وأدائها . فهي محكمة غير منسوخة .

وروي عن عائشة أيضاً : أن المراد بالمحاسبة ما يصاب الرجل من الغم والحزن إذا هم بالمعصية ولم يفعلها . فالآية أيضاً محكمة غير منسوخة .

وروي من طريق علي بن ابن عباس في قوله : وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه : فذلك سر امرئك وعلانيتك يحاسبكم به الله فإنها لم تنسخ ، ولا كُنَّ الله إذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول : إنني أخبركم بما أخفيتم في أنفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي . فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم وهو قوله : يحاسبكم

به الله يقول يخبركم . وأما أهل الشكّ والريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب ، وهو قوله : ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم .

أقول : و الروايات على اختلافها في مضامينها مشتركة في أنها مخالفة لظاهر القرآن على ما تقدم : أن ظاهر الآية هو : أن المحاسبة إنما تقع على ما كسبته القلوب إما في نفسها وإما من طريق الجوارح ، وليس في الخطور النفساني كسب ، ولا يتفاوت في ذلك الشهادة وغيرها ولا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر ، وظاهر المحاسبة هو المحاسبة بالجزاء دون الإخبار بالخطورات والهمم النفسانية . فهذا ما تدلّ عليه الآية وتؤيده سائر الآيات على ما تقدم .

وأما حديث النسخ خاصة ففيه وجوه من الخلل يوجب سقوطه عن الحجية **أولها :** مخالفته لظاهر الكتاب على ما تقدم بيانه .

ثانيها : اشتماله على جواز تكليف ما لا يطاق وهو مما لا يرتاب العقل في بطلانه . ولا سيما منه تعالى ، ولا ينفع في ذلك النسخ كما لا يخفى ؛ بل ربما زاد إشكالاً على إشكال فإن ظاهر قوله في الرواية : فلمّا اقترمها القوم إلخ أن النسخ إنما وقع قبل العمل وهو عذور . **ثالثها** أنك ستقف في الكلام على الآيتين التاليتين : أن قوله : لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها اه لا يصلح لأن يكون ناسخاً لشيء ، وإنما يدلّ على أن كلّ نفس إنما يستقبلها ما كسبته سواء شقّ ذلك عليها أو سهل ؛ فلو حمل عليها ما لا يطيقه ، أو حمل عليها إصر كما حمل على التّدين من قبلنا فإنّما هو أمر كسبته النفس بسوء اختيارها فلا تلوم إلاّ نفسها ، فالجملة أعني قوله : لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها اه كالمعرضة لدفع الدخّل .

رابعها : أنه سيحجى ، أيضاً : أن وجه الكلام في الآيتين ليس إلى أمر الخطورات النفسانية أصلاً ، ومواجهة الناسخ للمنسوخ مما لا بدّ منه في باب النسخ . بل قوله تعالى : آمن الرسول إلى آخر الآيتين مسوق لبيان غرض غير الغرض الذي سبق لبيانه قوله تعالى : لله ما في السموات وما في الأرض إلى آخر الآية على ما سيأتي إنشاء الله .

* * *

أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)

﴿ بيان ﴾

الكلام في الآيتين كالفذلكة يحصل بها إجمال ما اشتملت عليه السورة من التفاصيل المبنيّة لغرضها ، وقد مرّ في مامر أنّ غرض السورة بيان أنّ من حقّ عبادة الله تعالى : أن يؤمن بجميع ما أنزل على عباده بلسان رسله من غير تفرقة بين رسله . وهذا هو الذي تشتمل عليه الآية الأولى من قوله . آمن الرسول إلى قوله : من رسله . وفي السورة قصص تقصّ ما أنعم الله به على بني إسرائيل من أنواع نعمه من الكتاب والنبوة والملك وغيرها وما قبلوه من العصيان والتمرّد ونقض الموائيق والكفر . وهذا هو الذي يشير إليه وإلى الالتجاء بالله في التجنّب عند ذيل الآية الأولى وتامم الآية الثانية . فبالآيتين يردّ آخر الكلام في السورة إلى أوّله وختمه إلى بدئه .

ومن هنا يظهر خصوصيّة مقام البيان في هاتين الآيتين . توضيحه : أنّ الله سبحانه افتتح هذه السورة بالوصف الذي يجب أن يتّصف به أهل التقوى ، أعني ما يجب على العبد من إيفاء حقّ الربوبيّة ، فذكر أنّ المتّقين من عباده يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة وينفقون من رزق الله ويؤمنون بما أنزل الله على رسوله وعلى الرسل من قبله ويوقنون بالأخرة ، فلا جرم أنعم الله عليهم بهداية القرآن ، وييسر بالمقابلة حال الكفر والمنافقين .

ثم فصل القول في أمر أهل الكتاب وخاصة اليهود و ذكر أنه من عليهم بلطائف الهداية ، وأكرمهم بأنواع النعم ، وعظائم الحياء ، فلم يقابلوه إلا بالعتو وعصيان الأمر و كفر النعمة ، و الرد على الله و على رسله ، و معاداة ملامكته ، و التفريق بين رسل الله و كتبه . فقابلهم الله بحمل الإصر الشاق من الأحكام عليهم فقتلهم أنفسهم و تحمليهم ما لا طاقة لهم به كالمسخ و نزول الصاعقة و الرجز من السماء عليهم .

ثم عاد في خاتمة البيان إلى وصف حال الرسول و من تبعه من المؤمنين فذكر أنهم على خلاف أهل الكتاب ما قابلوا ربهم فيما أنعم عليهم بالهداية و الإرشاد إلا بأنعم القبول و السمع و الطاعة ؛ مؤمنين بالله و ملامكته و كتبه و رسله ، غير مفرقين بين أحد من رسله ، و هم في ذلك حافظون لحكم موقفهم الذي أحاطت به ذلّة العبودية و عزّة الربوبية ، فإنهم مع إجابتهم المطلقة لداعي الحق اعترفوا بعجزهم عن إيفاء حق الإجابة فالتجأوا لأن وجودهم مبني على الضعف و الجهل فربما قصرُوا عن التحفظ بوظائف المراقبة بنسيان أو خطأ ، أو قصرُوا في القيام بواجب العبودية فخانتهم أنفسهم بارتكاب سيئة يوردهم مورد السخط و المؤاخذه كما أورد أهل الكتاب من قبلهم ، فالتجأوا إلى جناب العزّة و منبع الرحمة أن لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا ، و لا يحمل عليهم إصرأ ، و لا يحمتلهم ما لا طاقة لهم به ، و أن يعفو عنهم و يغفر لهم و ينصرهم على القوم الكافرين .

فهذا هو المقام الذي يعتمد عليه البيان في الآيتين الكريمتين ، وهو الموافق كما ترى للغرض المحصل من السورة ، لا ما ذكره : أن الآيتين متعلقا المضمون بقوله في الآية السابقة : إن تبدوا ما في أنفسكم أو تبدوه يحاسبكم به الله الآية الدال على التكليف بما لا يطاق ، و أن الآية الأولى : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون الآية حكاية لقبول أصحاب تكليف ما لا يطاق ، و الآية الثانية ناسخة لذلك ؛ و ما ذكرناه هو المناسب لما ذكرنا في سبب النزول : أن البقرة أول سورة نزلت بالمدينة فإن هجرة النبي ﷺ إلى المدينة و استقراره فيها لمّا قارن الاستقبال التام من مؤمني الأنصار للدين الإلهي و قيامهم لنصرة رسول الله بالأموال و الأنفس ، و ترك

المؤمنين من ، المهاجرين الأهلين والبنين والأموال والأوطان في جنب الله ولحوقهم برسوله كان هو الموقوع الذي يناسب أن يقع فيه حمد من الله سبحانه لإجابتهم دعوة نبيّه بالسمع والقبول ، وشكر منه لهم ، هذا . ويدلّ عليه بعض الدلالة آخر الآية : أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين فإن الجملة يؤمى إلى أن سؤالهم هذا كان في أوائل ظهور الإسلام .

وفي الآية من الإجمال والتفصيل ، والإيجاز ثم الإطناب ، وأدب العبوديّة وجمع مجامع الكمال والسعادة عجائب .

قوله تعالى : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون اه تصديق لايمان الرسول والمؤمنين ، وإنما أفرد رسول الله عنهم بالإيمان بما أنزل إليه من ربه ثم أحقهم به تشريفاً له ، وهذا دأب القرآن في الماورد التي تناسب التشريف أن يكرم النبي بإفراده وتقديم ذكره ثم إتباع ذلك بذكر المؤمنين كقوله تعالى : « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » الفتح - ٢٦ و قوله تعالى : « يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا » التحريم - ٨ .

قوله تعالى : كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اه تفصيل للإجمال الذي تدلّ عليه الجملة السابقة ، فإن ما أنزل إلى رسول الله يدعو إلى الإيمان ويصدق الكتب والرسول والملائكة الذين هم عباد مكرمون ، فمن آمن بما أنزل على رسول الله ﷺ فقد آمن بجميع ذلك ، كل على ما يليق به .

قوله تعالى : لا نفرق بين أحد من رسله اه حكاية لقولهم من دون توسيط لفظ القول ، وقد مرّ في قوله تعالى : وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم « البقرة - ١٢٧ النكتة العامّة في هذا النحو من الحكاية ، وأنت من أجمل السياقات القرآنيّة . والنكتة المختصّة بالمقام مضافاً إلى أن فيه تمثيلاً لحالهم وقالهم أن هذا الكلام إنما هو كلام منتزع من خصوص حالهم في الإيمان بما أنزل الله تعالى ، فهم لم يقولوه إلا بلسان حالهم ، وإن كانوا قالوه فقد قاله كل منهم وحده وفي نفسه ؛ وأمّا تكلمهم به لساناً واحداً فليس إلا بلسان الحال .

ومن عجيب أمر السياق في هذه الآية ما جمع بين قولين محكيين منهم مع التفرقة في نحو الحكاية أعني : قوله تعالى : لانفرق بين أحد منهم وقالوا سمعنا وأطعنا إنيح ، حيث حكى البعض من غير توسيط القول والبعض الآخر بتوسيطه ، وهذا جميعاً من قول المؤمنين في إجابة دعوة الداعي .

والوجه في هذه التفرقة أن قولهم : لانفرق إنيح مقول لهم باسان حالهم بخلاف قولهم : سمعنا وأطعنا اه

وقد بدء تعالى بالإخبار عن حال كل واحد واحد منهم على نعت الإفراد فقال : كل آمن بالله ثم عدل إلى الجمع فقال : لانفرق بين أحد إلى آخر الآيتين ، لأن الذي جرى من هذه الأمور في أهل الكتاب كان على نعت الجمع كما أن اليهود فرقت بين موسى وبين عيسى ومحمد ، والنصارى فرقت بين موسى وعيسى ، وبين محمد فانشعروا شعباً وتحزبوا أحزاباً وقد كان الله تعالى خلقهم أمة واحدة على الفطرة ، وكذلك المؤاخذه والحمل والتحميل الواقع عليهم إنما وقعت على جماعتهم ، وكذلك ما وقع في آخر الآية من سؤال النصره على الكافرين ، كل ذلك أمر مرتبط بالجماعة دون الفرد ، بخلاف الإيمان فإنه أمر قائم بالفرد حقيقة .

قوله تعالى : وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير اه، قولهم سمعنا وأطعنا اه إنشاء وليس بإخبار وهو كناية عن الإجابة إيماناً بالقلب وعملاً بالجوارح ، فإن السمع يكتسى به لغة عن القبول والإذعان . والإطاعة تستعمل في الانقياد بالعمل فمجموع السمع والإطاعة يتم به أمر الإيمان .

وقولهم سمعنا وأطعنا إنيح لتمام ما على العبد من حق الربوبية في دعوتها . وهذا تمام الحق الذي جعله الله سبحانه لنفسه على عبده : أن يسمع ليطيع ، وهو العبادة كما قال تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » الذاريات - ٥٧ وقال تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن اعبدوني » يس - ٦٠ .

وقد جعل سبحانه في قبال هذا الحق الذي جعله لنفسه على عبده حقاً آخر

لعبدته على نفسه وهو المغفرة التي لا يستغني عنه في سعادة نفسه أحد : الأنبياء والرسل فمن دونهم فوعدهم أن يغفر لهم إن أطاعوه بالعبودية كما ذكره أوّل مآشرع الشريعة لادم وولده فقال : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » البقرة - ٣٨ ، وليس إلا المغفرة .

والقوم لما قالوا : سمعنا وأطعنا وهو الإجابة بالسمع والطاعة المطلقين من غير تقييد فأوفوا الربوبية حقها سألوها تعالى حقهم الذي جعله لهم وهو المغفرة فقالوا عقيب قولهم سمعنا وأطعنا : غفرانك ربنا وإليك المصير . والمغفرة والغفران : الستر ، ويرجع مغفرته تعالى إلى دفع العذاب وهو ستر على نواقص مرحلة العبودية ، ويظهر عند مصير العبد إلى ربه ، ولذلك عتّبوا قولهم : غفرانك ربنا بقولهم : وإليك المصير .

قوله تعالى : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اه ، الوسع هو الجدة والطاقة ، والأصل في الوسع هو السعة المكانيّة ثم تتخيّل لقدرة الإنسان شبه ظرفيّة لما يصدر عنه من الأفعال الاختيارية ، فما يقدر عليه الإنسان من الأعمال كأنه تسعه قدرته ، وما لا يقدر عليه لا تسعه فانطبق عليه معنى الطاقة ، ثم سميت الطاقة وسعاً قليل : وسع الإنسان أي طاقته ووظرفيّة قدرته .

وقد عرفت : أن تمام حق الله تعالى على عبده : أن يسمع ويطيع ، ومن اليقين أن الإنسان إنما يقول : « سمعاً » فيما يمكن أن تقبله نفسه بالفهم ، وأماماً لا يقبل الفهم فلا معنى لإجابته بالسمع والقبول . ومن اليقين أيضاً أن الإنسان إنما يقول : « طاعة » فيما يقبل مطاوعة الجوارح وأدوات العمل ، فإن الإطاعة هي مطاوعة الإنسان وتأثير قواه وأعضائه عن تأثير الأمر المؤثر مثلاً ، وأماماً لا يقبل المطاوعة كأن يؤمر الإنسان أن يسمع ببصره ، أو يحلّ بجسمه أزيد من مكان واحد ، أو يتولّد من أبويه مرّة ثانية فلا يقبل إطاعة ولا يتعلّق بذلك تكليف مولوي ، فإجابة داعي الحق بالسمع والطاعة لا تتحقّق إلا في ما هو اختياري للإنسان تتعلّق به قدرته ، وهو الذي يكسب به الإنسان لنفسه ما ينفعه أو يضره . فالكسب نعم الدليل على أن ما كسبه الإنسان إنما وجدته وتلبّس به من طريق الوسع والطاقة .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ قوله : لا يكلف الله اه كلام جار على سنّة الله الجارية بين عباده : أن لا يكلفهم ما ليس في وسعهم من الإيمان بما هو فوق فهمهم والإطاعة لما هو فوق طاقة قواهم ، وهي أيضاً السنّة الجارية عند العقلاء وذوي الشعور من خلقه ، وهو كلام ينطبق معناه على ما يتضمّنه قوله حكاية عن الرسول والمؤمنين : سمعنا وأطعنا من غير زيادة ولا نقصان .

والجملة أعني قوله : لا يكلف الله نفساً اه متعلّقة بالمضمون بما تقدّمها وماتأخّر عنها من الجمل المسرودة في الآيتين .

أمّا بالنسبة إلى ماتقدّمها فإنّها تفيد : أن الله لا يكلف عباده بأزيد ممّا يمكنهم فيه السمع والطاعة وهو ما في وسعهم أن يأتوا به .

وأمّا بالنسبة إلى ماتأخّر عنها فإنّها تفيد أن ما سئله النبيّ والمؤمنون من عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان ، وعدم حمل الإصر عليهم ، وعدم تحميلهم ما لا طاقة لهم به ، كلّ ذلك وإن كانت أموراً حرجية لكنّها ليست من التكليف بما ليس في الوسع ، فإنّ الذي يمكن أن يحتمل عليهم ممّا لا طاقة لهم به ليس من قبيل التكليف ، بل من قبيل جزاء التمرد والمعصية ، وأمّا المؤاخذة على الخطأ والنسيان فإنّهما وإن كانا بنفسهما غير اختياريين لكنّهما اختياريان من طريق مقدّماتهما ، فمن الممكن أن يمنع عنهما مانع بالمنع عن مقدّماتهما أو بإيجاب التحفظ عنهما ، وخاصة إذا كان ابتلاء الإنسان بهما مستنداً إلى سوء الاختيار ، ومثله الكلام في حمل الإصر فإنّه إذا استند إلى التشديد على الإنسان جزئاً لتمرده عن التكليف السهلة بتبديلها ممّا يشقّ عليه ويحترج منه ، فإنّ ذلك ليس من التكليف المنفي عنه تعالى الغير الجائز عند العقل ، لأنّها ممّا اختاره الإنسان لنفسه بسوء اختياره فلا محذور في توجيهه إليه .

قوله تعالى : ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا اه ، ممّا قالوا في مقام إجابة الدعوة : سمعنا وأطعنا وهو قول نبيّ ، عن الإجابة المطلقة من غير تقييد ثمّ التفتوا إلى ما عليه وجودهم من الضعف والفتور ، والتفتوا أيضاً إلى ما آل إليه أمر السّدين كانوا من قبلهم وقد كانوا أمّاماً أمثالهم استرحموا ربّهم وسألوه أن لا يعاملهم معاملة من كان

قبلهم من المؤاخذة والحمل و التعميل لأنهم علموا بما علمهم الله أن لا حول ولا قوة إلا بالله، وأن لا عاصم من الله إلا رحمته.

والنبي ﷺ وإن كان معصوماً من الخطأ والنسيان لكنّه إنما يعتصم بعصمة الله ويصان به تعالى فصيح له أن يسئل ربه ما لا يأمنه من نفسه ، ويدخل نفسه لذلك في زمرة المؤمنين .

قوله تعالى : ربنا ولا تعمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، الإصر هو الثقل على ما قيل ، وقيل هو حبس الشيء بقره ، وهو قريب من المعنى الأول فإن في الحبس حمل الشيء على ما يكرهه ويتقل عليه .

والمراد بالذين من قبلنا : هم أهل الكتاب وخاصة اليهود على ما تشير السورة إلى كثير من قصصهم ، وعلى ما يشير إليه قوله تعالى : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » الأعراف - ١٥٧ .

قوله تعالى : ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، المراد بما لا طاقة لنا به ليس هو التكليف الابتدائي بما لا يطاق ، إذ قد عرفت أن العقل لا يجوزه أبداً، وأن كلامه تعالى أعني ما حكاه بقوله : وقالوا سمعنا وأطعنا يدل على خلافه بل المراد به جزاء السيئات الواصلة إليهم من تكليف شاق لا يتحمل عادة ، أو عذاب نازل ، أو رجز مصيب كالمسح ونحوه .

قوله تعالى : و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا ، العفو نحو أثر الشيء ، والمغفرة ستره ، والرحمة معروفة . وأما بحسب المصداق فاعتبار المعاني اللغوية يوجب أن يكون سوق الجمل الثلث من قبيل التدرج من الفرع إلى الأصل . و بعبارة أخرى من الأخص فائدة إلى الأعم . فعليها يكون العفو منه تعالى هو إذهاب أثر الذنب وإخامته كالعقاب المكتوب على المذنب . والمغفرة هي إذهاب ما في النفس من هيئة الذنب والستر عليه . والرحمة هي العطية الإلهية التي هي الساترة على الذنب وهيئته .

و عطف هذه الثلاثة أعني قوله : و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا على قوله : ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا على ما للجميع من السياق و النظم يشعر : بأن المراد

من العفو والمغفرة والرحمة ما يتعلّق بذنوبهم من جهة الخطأ والنسيان ونحوها . ومنه يظهر أن المراد بهذه المغفرة المسعولة هيئنا غير الغفران المذكور في قوله : غفرانك ربنا فإنه مغفرة مطلقة في مقابلة الإجابة المطلقة على ما تقدّم ، وهذه مغفرة خاصّة في مقابل الذنب عن نسيان أو خطأ . فسؤال المغفرة غير مكرّر .

وقد كرّر لفظ الربّ في هذه الأذعية أربع مرّات لبعث صفة الرحمة بالإيحاء والتلوّيح إلى صفة العبوديّة فإنّ ذكر الربوبيّة يخطر بالبال صفة العبوديّة والملازمة .

قوله تعالى : أنت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين اه استيناف ودعاء مستقل . والمولى هو الناصر لكن لا كلّ ناصر بل الناصر الذي يتولّى أمر المنصور فإنه من الولاية بمعنى تولية الأمر ، ولما كان تعالى ولياً للمؤمنين فهو موليتهم فيما يحتاجون فيه إلى نصره . قال تعالى : « والله وليّ المؤمنين » آل عمران - ٦٨ وقال تعالى : « ذلك بأنّ الله مولىّ السّدين آمنوا وأنّ الكافرين لا مولىّ لهم » محمد - ١١ .

وهذا الدعاء منهم يدلّ على أنّهم ما كان لهم بعد السمع والطاعة لأصل الدين همّ إلا في إقامته ونشره والجهاد لإعلان كلمة الحق ، و تحصيل اتّفاق كلمة الأمم عليه . قال تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتّبعتني وسبحان الله وما أنا من المشركين » يوسف - ١٠٨ . فالدعوة إلى دين التوحيد هو سبيل الدين وهو الذي يتعقّب الجهاد والقتال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و سائر أقسام الدعوة والإنذار ؛ كلّ ذلك لحسم مادّة الاختلاف من بين هذا النوع . ويشير إلى ما به من الأهميّة في نظر شارع الدين قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً وما أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه » الشورى - ١٣ . فقولهم أنت مولينا فانصرنا يدلّ على جعلهم الدعوة العامّة في الدين أوّل ما يسبق إلى أذهانهم بعد عقد القلب على السمع والطاعة . والله أعلم .

والحمد لله

رقم الآيات	موضوع البحث	نوع البحث	رقم الصفحة
سورة البقرة ١٨٣-١٨٥	كلام في نزول القرآن في شهر رمضان ، و في ليلة القدر مع نزوله نجوماً .	بحث قرآني	١٢
١٨٦	كلام في معنى الدعاء .	»	٢٩
١٨٨	في أن المالكية من الأصول الثابتة الاجتماعية .	» علمي اجتماعي	٥٣
١٩٥-١٩٥	الجهاد الذي يأمر به القرآن .	» قرآني	٦٥
»	في لزوم الدفاع في المجتمع .	» اجتماعي	٧٠
٢٠٣-١٩٦	في متعة الحج وعموم تشريعها .	» روائي	٨٨
٢١٠-٢٠٨	في الرجعة ودفع شبهة المنكرين لها .	» روائي وفلسفي	١٠٨
٢١٣	فيما يفيد القرآن في حقيقة الإنسان و تاريخ نوعه .	بحث قرآني	١١٥
»	بدء تكوين الإنسان .	»	١١٦
»	تركبه من روح وبدن .	»	»
»	شعوره الحقيقي وارتباطه بالأشياء .	»	١١٧
»	علومه العملية .	»	١١٨
»	جربه على استخدام غيره انتفاعاً	»	١٢٠
»	كونه مدنياً بالطبع .	»	»
»	حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان .	» قرآني	١٢١
»	رفع الاختلاف في الدين .	»	١٢٤
»	الاختلاف في نفس الدين .	»	١٢٥
»	الإنسان بعد الدنيا .	»	١٢٦
»	في النظريات الدينية التي يستفاد من الآية وهي	»	١٣٤

رقم الصفحة	نوع البحث	موضوع البحث	رقم الآيات
		سبعة . والدليل المستفاد منها على النبوة العامة	سورة البقرة
١٣٨	بحث قرآني	كلام في عصمة الأنبياء .	٢١٣
١٤٤	»	كلام في النبوة .	»
١٥٢	فلسفي	أيضاً في النبوة .	»
١٥٤	اجتماعي	أيضاً فيها .	»
١٧٥	قرآني	كلام في الحبط .	٢١٨-٢١٦
١٨٠	علمي	كلام في أحكام الأعمال من حيث الجزاء .	»
١٨٠	»	من أحكام الأعمال تأثير بعضها في بعض .	»
١٨٨	»	ومن أحكام الأعمال أنها محفوظة متجسمة	»
»	»	ومن أحكام الأعمال أن بينها وبين الحوادث ارتباطاً .	»
١٩٣	»	ومن أحكام الأعمال أن الغلبة للحسنة على السيئة .	»
١٩٦	»	ومن أحكام الأعمال أن الحسنة مطابقة لحكم العقل .	»
٢٣٤	بحث قرآني	كلام في معنى القلب في القرآن	٢٢٧-٢٢٤
٢٥٩	»	ألفاظ العلم والإدراك في القرآن	٢٤٢-٢٢٨
٢٧٣	علمي	المرأة في الإسلام	»
٢٨٩	»	في النكاح والطلاق .	»
٣٠٣	قرآني	كلام في معنى السكينة	٢٥٢-٢٤٤
٣١٤	علمي واجتماعي	بحث في تنازع البقاء ، والانتخاب الطبيعي	»
٣٢٩	بحث قرآني	كلام في معنى الكلام .	٢٥٤-٢٥٣
٣٤١	فلسفي	أيضاً في ذلك .	»

رقم الصفحة	نوع البحث	موضوع البحث	رقم الآيات
٣٤٥	بحث قرآني	في معنى الحيوة، وحيوته تعالى .	سورة البقرة ٢٥٥
٣٤٧	» »	في معنى القيام على الأمر، وقيوميته تعالى .	»
٣٦٠	» »	في نفى الإكراه في الدين .	٢٥٧-٢٥٦
٣٧٦	» »	كلام في الإحسان وهدايته والظلم وإضلاله .	٢٦٠-٢٥٨
٤٠٥	» »	كلام في الإنفاق .	٢٧٤-٢٦١
٤٥٤	» علمي	في الربا .	٢٨١-٢٧٥
٤٥٨	» »	بحث آخر فيه .	»

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢	٢١	عن التخلّف	التخلّف	٦٤	٦	يشتمل	يشمل
٣	١	عن جمل	من جمل	٦٤	٩	الحرمات	الحرمات
>	١٦	لا يشقّها	لا تشقّه	٧٩	٦	وكذلك	وكذلك
٤	٢٢	ونكتب	ونكتب	٨٨	١٣	ومس	والمسلم
>	١٣	عليهم أن	عليهم فيها أن	٨٩	٦	ومسلم	والمسلم
٥	١	استعمالها	استعماله	٨٩	٧	لم ينزل	لم تنزل آية تنسخ
١٢	١٢	٦٩-	٩-	٨٩	٢١	معاوية ابن	معاوية بن
١٤	١٢	الكنات	الكتاب	٩١	١	ومع	ومعي
١٩	٣	نادي	بادي	٩٤	٣	يجبسه	يجلسه
٢٢	١١	ومسكين	مسكين	٩٥	١٠	تشمل	تشتمل
>	١٣	لعلكم	ولعلكم	٩٧	٣	يهلك	يهلك
٢٣	١٢	تي	يأتي	٩٩	١٢	اكتسبها	اكتسبه
>	١٣	أحدأ أه	أحدأ	١٠٣	١١	بتغيرها	بتغيرها
>	١٩	عبه	عنبه	١٠٥	٢١	كالإحاطة	كالإحاطة
٢٤	٢	تعالى :	تعالى : بأيتها	١٠٧	١٢	من الغمام	من الغمام
>	٣	يتها	أيتها			قال: يقول:	هل ينظرون
٢٥	٢	تفسير	تسير			إلأن يأتيهم	
٢٧	١٣	واوه	رواه			الله باللائكة	
٢٢	٢٣	أظلكه	أظلكه			فى ظلل من	
٤٣	١٥	عن حد	من حد			الغمام	
٤٤	١٠	إن لم	وإن لم			حتى حتى	
٤٥	١٠	بالاختيال	بالاختيان	١٠٩	١٢	وتعالى	
٤٧	٧	يؤخذ	يؤخذ برخصة	١١١	١٩	الحيوة	
٤٨	١٥	تفرقوا	كما يجب أن يؤخذ تفرقوا	١١٣	٣	طين	
٨٥	١٦	أعني	عن	١١٩	٢١	اعتبار	
٦١	٢٤	إذا جاوز	إذا جاوز	١٢٠	١٥	المنظور	
٦٢	١	الانتهاء العدو	الانتهاء إلى العدو	١٢٣	٧	مرتبة على هذه	مرتبة بهذه
٦٢	١٤	عن القتال	زائد	١٣٠	١٦	إنزال	إنزال

الجزء الثاني من تفسير الميزان

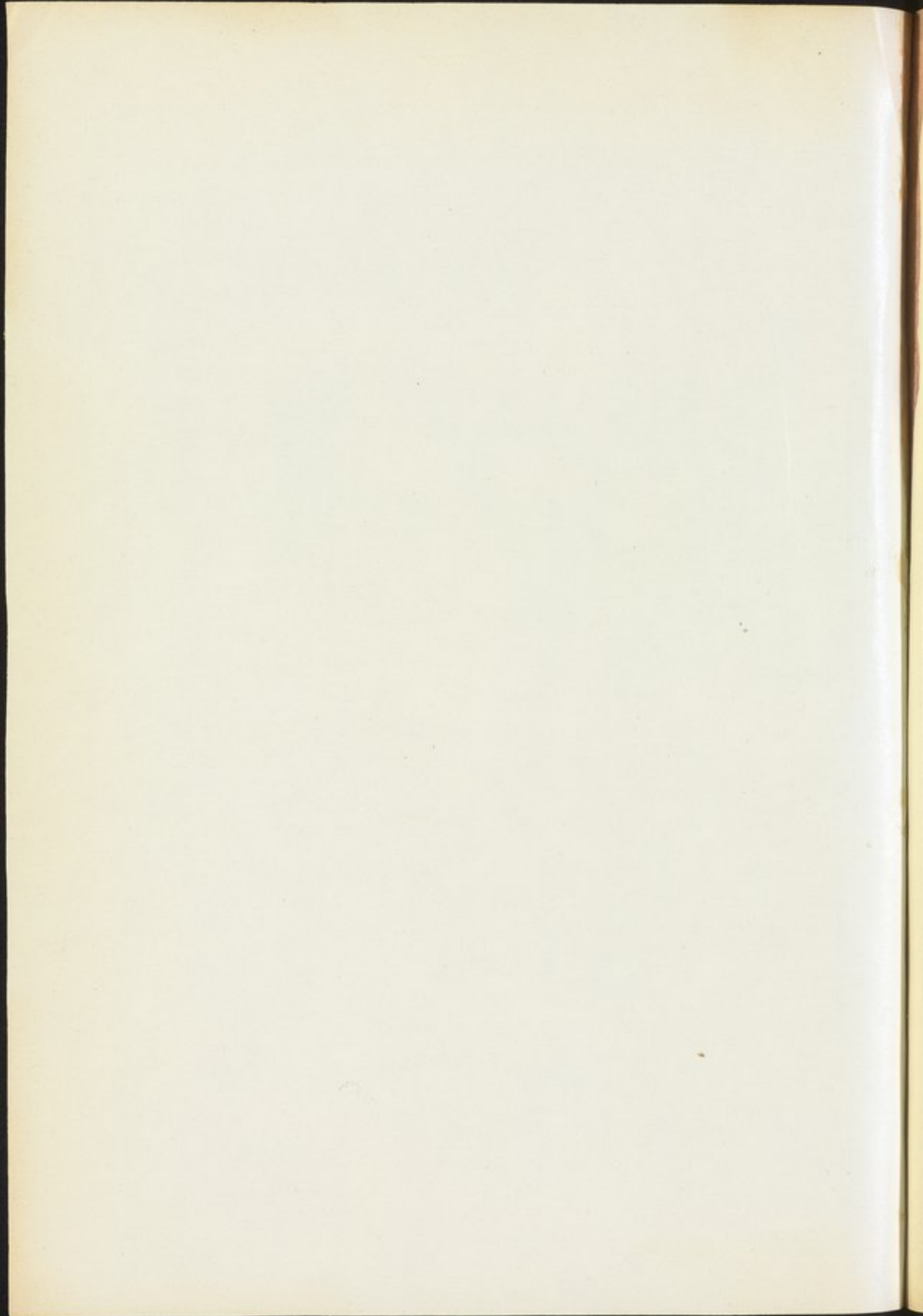
- ٥ -

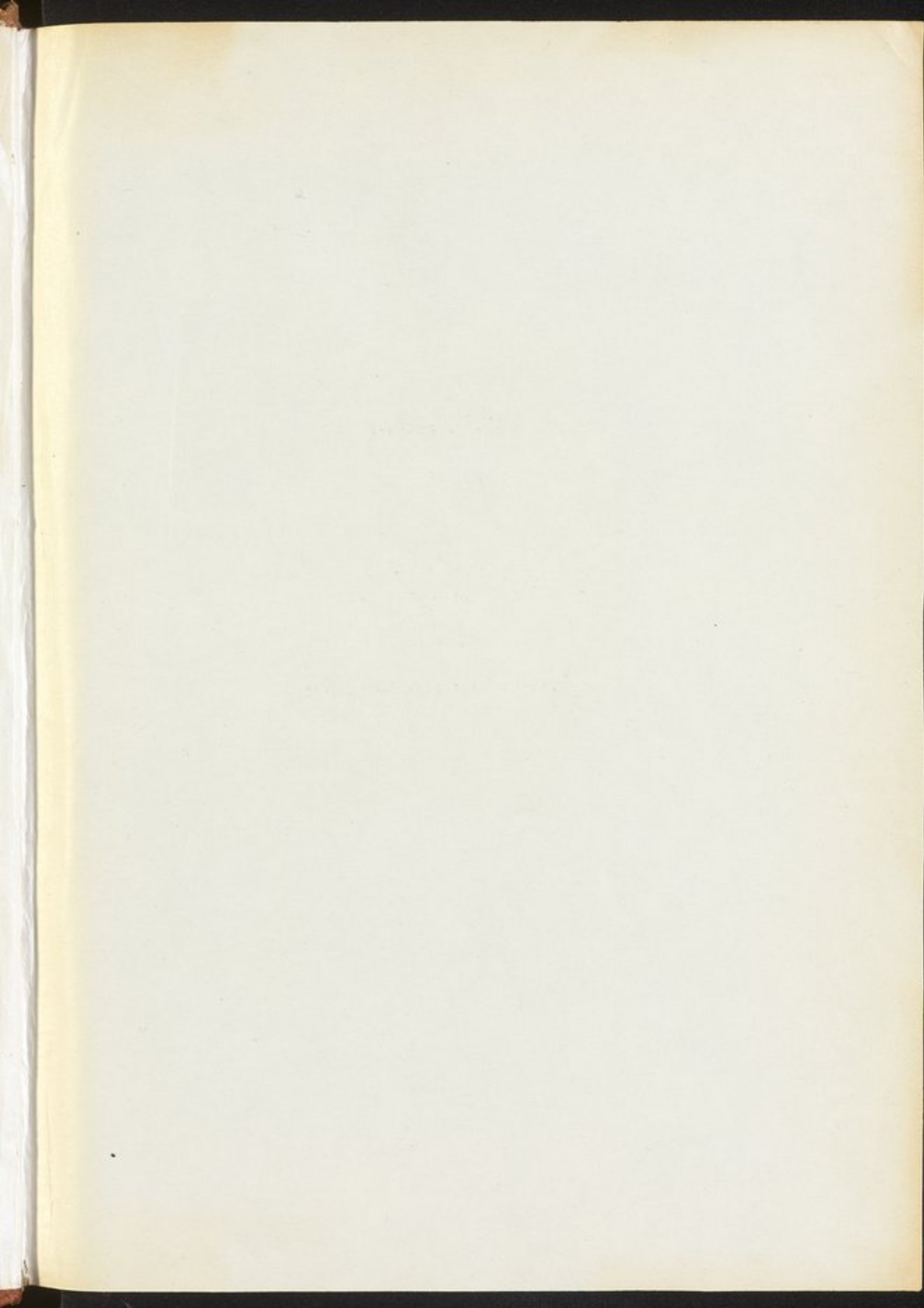
رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٢	١٠	نوحاً	نوحاً وما أوحينا	٢٢٥	١٠	انقطاع الله	انقطاع الدم
			اليك	٢٢٥	١٠	الطهارة	الطهارة
١٣٥	٢	تعالى ان يهتدي	تعالى أن يهتدي	٢٢٦	٤	تخاف	تخاف
١٣٩	١٦	خلقهم	خلفهم	٢٢٦	٧	تحول	تحول
١٤٤	١٨	والآيتان	والآية	٢٢٦	٢٢	التوبين	التوبين
١٤٥	٢٠	ولباس	وللباس	٢٢٨	١١	الفرع	الفرج
١٤٦	٥	مريم	مريم وعزير	٢٣٠	١٦	أفيحوم	أفيحوم
١٤٧	١٣	بالقتل	بالقتل	٢٣٣	٢	أولاًن	أى أن لا
١٤٧	٢١	إبراهيم	إبراهيم	٢٣٣	١٤	مفعولاً	مفعول
١٥١	١٣	نعمته	نعمته	٢٣٤	١	بصفة	بصفة
١٥٢	٩	البيان	البيان	٢٣٥	٢٣	المصدر	المصدر
١٥٤	٢	الفطرة	الفطرة	٢٣٦	١٠	تنفسه	بنفسه
١٥٥	١	حقيقته	حقيقته	٢٣٨	٨	له	يغاضبها
١٦٧	٧	ما هو يقع	ما يقع	٢٣٩	٩	تخذوا عن	له من بعد
١٧١	٥	المسجد	المسجد	٢٤١	١٤	يغاضبها	تخذ رأمن
١٧٢	٢٢	مؤثر	مؤثرة	٢٤١	٢٠	هو خير	خير
١٧٣	٩	لسامع	السامع	٢٤٥	٧	سرحون	سرحون
١٨٧	١٥	قلب الظالم	قلب الظالم	٢٥١	١٢	أمتها	امته
١٩٢	٢٣	أوقال	وقال	٢٥٢	١٢	بالوآود	بالوآودله
١٩٧	٢٢	فأسرو الحكم	فأسرو الحكم	٢٥٦	٥	التربتض	التربتض
٢٠٢	٦	المهجة	المهجة	٢٥٨	١٣	تعسرت	تعسرت
٢٠٣	٢٠	الاسم	الاسم	٢٥٩	١٧	القوى	القوى
٢٠٦	٢٠	لافاذة	لافاذة	٢٦٠	١٣	والروى	والروى
٢١١	١٧	والالاف	والالاف	٢٦٢	٥	أجرى	جرى
٢١٨	٤	الاستعمال من	الاستعمال من	٢٦٦	١٦	لزوجتها	لزوجها
			الحقائق	٢٦٦	٢٣	دفاعه	دفاعه
٢٢٠	٤	يفلسن	يفلسن	٢٧١	١٠	الضهر	الظهر
٢٢١	٦	أصل	الأصل	٢٧٤	٢٢	عن بيع	من بيع
٢٢٤	١٥	سنته	سنه	٢٧٦	٦	يشارك	يتشاك
٢٢٥	٥	القتل	القتل	٢٧٦	١٠	وهي	وهن

الجزء الثاني من تفسير الميزان

٢١

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٧٦	٢١	تبعية	بتبعية	٣٩١	٥	مرجودة	موجودة
٢٩	١١	لتعلق	لتعلق	٣٩٢	١٨	يتوقف	لا يتوقف
٢٠١	١٢	بل عند	بل وعند	٣٩٣	١	الحبي	الحبي أراد
٢٨١	٢١	تنجلي	تنجلي	٣٩٣	١٥	المارة	المار
٢٨٣	١٣	لغيره	لغيرها	٣٩٤	١٨	اضطرابها	اضطرابها
٢٨٤	١٢	لحقوه	لحقوه	٤٠٣	١٤	أعصارها	إعصار
٢٨٥	١٠	عليه	عليها	٤٠٤	١٧	يطلان	إذ يطلان
٢٩٠	١٠	مساعيها	مساعيها	٤٠٦	٨	يكائد	يكابد
٢٩٤	١٦	يتنبهوا	يتنبهوا	٤٠٩	١٥	عن جوده	من جوده
٣١١	٥	من أهل	من طرقت أهل	٤١٨	٣	اللثتين	اللثتان
٣١٢	١٥	الملك في	الملك كان في	٤٢١	٦	أن هذا	أن أمر هذا
٣١٤	١٤	بنو	بنوا	٤٢٣	٢٢	حينئذ	ح
٣٢٦	١	بالأمر فيه	بالأمر به	٤٢٥	١٨	يطلب به	يطلب خلا لا يكف به
٦	١٣	هذا لاختلاف	هذا الاختلاف	٤٢٩	٢٢	فيتصدق	فتصدق
٣٢٩	١٧	المصلحة	المصلحة	٤٣٩	١٠	نوسم	نوسم
٣٣٦	٣	ترقتي	ترقتي	٤٣٩	١١	وهذ	وعذا
٣٥٢	٣	إرجاع الجمع	إرجاع ضمير الجمع	٤٤٥	١٣	أذبهته	أذبه
٣٥٣	٢٠	لقدم	لقدم	٤٤٥	٢٤	الرضاء	لرضا
٣٥٥	٢٣	وفيه	فيه	٤٤٦	٥	الأممل	الأمم
٣٦٤	٤	نحوها	نحوها	٤٥٦	١٣	أولعشرة	والعشرة
٣٦٥	١٥	الحميد	بن حميد	٤٥٩	٤	لامعنى في	لامعنى له في
٣٧٤	٨	مساماً	زائد	٤٦٠	١٠	لمجرى	لمجرى
٣٧٧	١٨	أوفيات	أوفيات	٤٦٠	١٧	فلا زال	فلا يزال
٣٧٧	٢٢	مثل	الم تر كيف	٤٦٥	١١	مساق الآية	الآية في مساق
			ضرب الله مثلاً	٤٦٦	٢٠	من الخاصة	الخاصة
٣٧٨	١٠	توقدون	يوقدون	٤٦٨	١٧	يطبقه	تطبقه
٣٧٨	١٢	١٩	١٧	٤٦٩	١٠	الدينية	الدينية
٣٨٢	٨	يزيد سنين	يزيد على سنين	٤٧٠	١٨	متعلقا	متعلقنا





Library of



Princeton University.

