

الميزان  
نفسي القلوب

للمدائنة السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الثامن

منشورات  
مؤسسة الأهل للعلوم  
بيروت - لبنان

الميزات  
في  
تفسير القرآن  
٨





# الميزان في

# تفسير القرآن

كتاب علمي ، فني ، فلسفي ، أدبي ،  
تاريخي ، روائي ، اجتماعي ، حديث  
بفسر القرآن بالقرآن

تأليف

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

الجزء الثامن

منشورات

مؤسسة الأعلی للطبوعات

بيروت - لبنان

ص ٧١٢٠

الطبعة الثانية  
حقوق الطبع والتقليد محفوظة ومسجلة للناشر  
١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م

تمتاز هذه الطبعة عن غيرها بالتحقيق والتصحيح الكامل  
وإضافات وتغييرات هامة من قبل المؤلف دام ظلّه

## بِسْمِ اِنْبِیَا الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

( سورة الأعراف مكية وهي مائتا وستة آية )

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . المص - ۱ . كِتَابٌ اُنزِلَ اِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ  
فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِيْنَ - ۲ . لِتَبْعُوْا مَا  
اُنزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهِ اَوْلِيَاءَ قَلِيْلًا مَّا  
تَذَكَّرُوْنَ - ۳ . وَكَمْ مِنْ قَوْمٍ اَهْلَكْنَاهَا فَعَجَاهُمْ مَا بَآسُنَا بِيَانًا اَوْ  
هُمْ قَاتِلُوْنَ - ۴ . فَمَا كَانَ دَعْوِيْهِمْ اِذْ جَاءَهُمْ بِآسُنَا اِلَّا اَنْ قَالُوْا اِنَّا  
كُنَّا ظَالِمِيْنَ - ۵ . فَلَنَسْتَلْنَ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلْنَ الْمُرْسَلِيْنَ - ۶ .  
فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَّمَا كُنَّا غَائِبِيْنَ - ۷ . وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ  
فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ - ۸ . وَمَنْ خَفَتْ مَوَازِيْنُهُ  
فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا اَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُوْنَ - ۹ .

( بيان )

السورة تشتمل من الغرض على مجموع ما تشتمل عليه السور المصدرة بالحروف  
للقطعة « أم » و السورة المصدرة بحرف « ص » فليكن على ذكر منك حتى نستوفي ما

استيفاءه من البحث في أول سورة حم عسق إن شاء الله تعالى عن الحروف المقطعة  
القرآنية .

والسورة كأنها تجمل العهد الإلهي المأخوذ من الإنسان على أن يعبد الله ولا يشرك  
به شيئاً أصلاً يبحث عما آل إليه أمره بحسب مسير الإنسانية في الأمم والأجيال  
فأكثرهم نقضوه ونسوه ثم إذا جاءتهم آيات مذكرة لهم أو أنبياء يدعونهم إليه كذبوا  
وظلموا بها ولم يتذكر بها إلا الأقلون .

وذلك أن العهد الإلهي الذي هو إجمال ما تتضمنه الدعوة الدينية الإلهية إذا نزل  
بالإنسان - وطبائع الناس مختلفة في استعداد القبول والرد - تحول لا محالة بحسب  
أماكن نزوله والأوضاع والأحوال والشرائط الحافسة بنفوس الناس فانتج في بعض  
النفوس - وهي النفوس الطاهرة الباقية على أصل الفطرة - الإهداء إلى الإيمان بالله  
وآياته ، وفي آخرين وهم الأكثرون ذوا النفوس المخلدة إلى الأهر المستغرقة في شهوات  
الدنيا خلاف ذلك من الكفر والعنوت .

واستتبع ذلك ألقافاً إلهية خاصة بالمؤمنين من توفيق ونصر وفتح في الدنيا ،  
ونجاة من النار وفوز بالجنة وأنواع نعيمها الخالد في الآخرة ، وغضباً ولعناً نازلاً على  
الكافرين وعذاباً واقعاً يهلك جمعهم ، ويقطع نسلهم ، ويخمد نارهم ، ويحلمهم أحاديث  
ويزقهم كل ممزق ، ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون .

فهذه هي سنة الله التي قد خلت في عباده وعلى ذلك استجري ، والله يحكم لا معقب  
لحكمه وهو على صراط مستقيم .

فتفاصيل هذه السنة إذا وصفت لقوم ليدعوم ذلك إلى الإيمان بالله وآياته كان ذلك  
إنذاراً لهم ، وإذا وصفت لقوم مؤمنين ولهم علم بربهم في الجملة ومعرفة بمقامه الربوبي كان  
ذلك تذكيراً لهم بآيات الله وتعليماً بما يلزمه من المعارف وهي معرفة الله ومعرفة أسمائه  
الحسنى وصفاته العليا وسنته الجارية في الآخرة والاولى وهذا هو الذي يلوح من قوله  
تعالى في الآية الثانية من السورة : « لتنذر به وذكرى للمؤمنين » أن غرضها هو الإنذار  
والذكرى .

والسورة على أنها مكية - - إلا آيات اختلف فيها - وجه الكلام فيها بحسب

الطبع إلى المشركين وطائفة قليلة آمنوا بالنبي ﷺ على ما يظهر من آيات أولها وآخرها إنذار لعامة الناس بما فيها من الحجة والموعظة والعبارة ، وقصة آدم عليه السلام وإبليس وقصص نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام ، وهي ذكري للمؤمنين تذكرهم ما يشتمل عليه إجمال إيمانهم من المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد والحقائق التي هي آيات إلهية .

والسورة تتضمن طرفاً عالياً من المعارف الإلهية منها وصف إبليس وقبيله، ووصف الساعة والميزان والأعراف وعالم النور والميثاق ووصف الذاكرين لله ، وذكر العرش ، وذكر التجلي ، وذكر الأسماء الحسنى ، وذكر أن للقرآن تأويلاً إلى غير ذلك .

وهي تشتمل على ذكر إجمالي من الواجبات والمحرمات كقوله : « قل أمر ربي بالقسط » الآية ٢٩ ، وقوله : « إننا حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن » الآية ٣٣ ، وقوله : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » الآية ٣٢ فتزولها قبل نزول سورة الأنعام التي فيها قوله : « قل لا أجد فيها أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه » الآية الأنعام : ١٤٥ ، فإن ظاهر الآية أن الحكم بإباحة غير ما استثنى من المحرمات كان نازلاً قبل السورة فالإشارة بها إلى ما في هذه السورة .

على أن الأحكام والشرائع المذكورة في هذه السورة أوجز وأكثر إجمالاً مما ذكر في سورة الأنعام في قوله : « قل تعالوا أتت ما حرّم ربكم عليكم » الآيات ، وذلك يؤيد كون هذه السورة قبل الأنعام نزولاً على ما هو المهود من طريقة تشريع الأحكام في الإسلام تدريجياً أخذاً من الإجمال إلى التفصيل .

قوله تعالى : « المصّ كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين » تنكير الكتاب وتوصيفه بالإنزال إليه من غير ذكر فاعل الإنزال كل ذلك للدلالة على التعظيم ويتخصص وصف الكتاب ووصف فاعله بعض التخصص بما يشتمل عليه قوله : « فلا يكن في صدرك حرج منه » من التفريع كأنه قيل : هذا كتاب مبارك يقص آيات الله أنزله إليك ربك فلا يكن في صدرك حرج منه كما أنه لو كان كتاباً غير الكتاب وألقاه إليك ربك لكان من حقه أن يتحرج ويضيق منه صدرك لما في تبليغه ودعوة الناس إلى ما يشتمل عليه من الهدى من المشاق والهن .



وقوله : « لتنذر به » غاية للإنزال متعلقة به كقوله : « وذكرى للمؤمنين » وتخصيص الذكرى بالمؤمنين دليل على أن الإنذار يعمهم وغيرهم ، فالمعنى : أنزل إليك الكتاب لتنذر به الناس وهو ذكرى للمؤمنين خاصة لأنهم يتذكرون بالآيات والمعارف الإلهية المذكورة فيها مقام ربهم فيزيد بذلك إيمانهم وتقرُّ بها أعينهم ، وأما عامة الناس فإن هذا الكتاب يؤثر فيهم أثر الإنذار بما يشتمل عليه من ذكر سخط الله وعقابه للظالمين في الدار الآخرة ، وفي الدنيا بعذاب الاستئصال كما تشرحه قصص الأمم السالفة .

ومن هنا يظهر : أن قول بعضهم : « إن قوله : « لتنذر به » متعلق بالهجر والمعنى : لا يكن في صدرك حرج للإنذار به ، ليس بمستقيم فإن تعقبه بقوله : « وذكرى للمؤمنين » بما عرفت من معناه يدفع ذلك .

ويظهر أيضاً ما في ظاهر قول بعضهم : إن المراد بالمؤمنين كل من كان مؤمناً بالفعل عند النزول ومن كان في علم الله أنه سيؤمن منهم ! فإن الذكرى المذكور في الآية لا يتحقق إلا فيمن كان مؤمناً بالفعل .

قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون » لما ذكر لنبيه ﷺ أنه كتاب أنزل إليه لغرض الإنذار شرع في الإنذار ورجع من خطابه ﷺ إلى خطابهم فإن الإنذار من شأنه أن يكون بمخاطبة المنذرين - اسم مفعول - وقد حصل الغرض من خطاب النبي ﷺ .

ومخاطبتهم بالأمر باتباع ما أنزل إليهم من ربهم ، وهو القرآن الأمر لهم بحق الاعتقاد وحق العمل أعني الإيمان بالله وآياته والعمل الصالح للذين يأمر بها الله سبحانه في كتابه وينهى عن خلافها ، والجملة أعني قوله : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم » موضوعة وضع الكناية كتنى بها عن الدخول تحت ولاية الله سبحانه والدليل عليه قوله « ولا تتبعوا من دونه أولياء » حيث لم يقل في مقام المقابلة : « ولا تتبعوا غير ما أنزل إليكم » .

والمعنى : ولا تتبعوا غيره تعالى - وهم كثيرون - فيكونوا لكم أولياء من دون الله قليلاً ما تذكرون ، ولو تذكركم لدرت أن الله تعالى هو ربكم لا رب لكم سواء فليس لكم من دونه أولياء .

قوله تعالى : « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون » تذكير لهم بسنة الله الجارية في المشركين من الامم الماضية إذ اتخذوا من دون الله أولياء فأهلكهم الله بعذاب أنزله إليهم ليلاً أو نهاراً فاعترفوا بظلمهم .

و « البيات » التبييت وهو قصد العدو ليلاً ، و « القائلون » من القبوله وهو النوم نصف النهار ، وقوله : « بياتاً أو هم قائلون » ولم يقل ليلاً أو نهاراً كأنه للإشارة إلى أخذ العذاب إياهم وهم آخذون في النوم آمنون مما كمن لهم من البأس الإلهي الشديد غافلون مغفلون .

قوله تعالى : « فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين » تتمم للتذكير ببيان أن الإنسان بوجوده وسرّه يشاهد الظلم من نفسه إن اتخذ من دون الله أولياء بالشرك ، وأن السنة الإلهية أن يأخذ منه الاعتراف بذلك ببأس العذاب إن لم يعترف به طوعاً ولم يخضع لمقام الربوبية فليعترف اختياراً وإلا فسيعترف اضطراراً .

قوله تعالى : « فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين » دل البيان السابق على أنهم مكفون بتوحيد الله سبحانه موظفون برفض الأولياء من دونه غير غلبن وما فعلوا ، ولا متروكون وما شاؤوا ، فإذا كان كذلك فهم مسؤولون عما أمروا به من الإيمان والعمل الصالح ، وما كلفوا به من القول الحق ، والفعل الحق وهذا الأمر والتكليف قائم بطرفين : الرسول الذي جاءهم به والقوم الذين جاءهم ، ولهذا فرع على ما تقدم من حديث إهلاك القرى وأخذ الاعتراف منهم بالظلم قوله : « فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين » .

وقد ظهر بذلك أن المراد بالذين أرسل إليهم الناس والمرسلين الأنبياء والرسل عليهم السلام ، وما قيل : إن المراد بالذين أرسل إليهم الأنبياء ، والمرسلين الملائكة لا يلائم السياق إذ لا وجه لإخراج المشركين عن شمول السؤال والكلام فيهم .

على أن الآية التالية لا تلائم ذلك أيضاً . على أن الملائكة لم يدخلوا في البيان السابق بوجه لا بالذات ولا بالتبع .

قوله تعالى : فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين ، دل البيان السابق على أنهم مربيون مدبرون فسيألون عن أعمالهم ليجزوا بما عملوا ، وهذا إنما يتم فيما إذا كانت

السائل على علم من أمر أعمالهم فإن المسؤول لا يؤمن أن يكذب لطلب النفع إلى نفسه ودفع الضرر عن نفسه في مثل هذا الموقف الصعب الهائل الذي يهدده بالهلاك الخالد والحسران المؤبد

ولذلك فرّح عليه قوله : « فلنقصن عليهم بعلم ، الخ ، وقد نكسر العلماء للاعتناء بشأنه وأنه علم لا يخطئ ، ولا يغلط ، ولذلك أكدّه بعطف قوله : « وما كنا غائبين » عليه للدلالة على أنه كان شاهداً غير غائب ، وإن وكل عليهم من الملائكة من يحفظ عليهم أعمالهم بالكتابة فإنه بكل شيء محيط .

قوله تعالى : « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون إلى آخر الآيتين ، الآيتان مخبران عن الوزن وهو توزين الأعمال أو الناس العاملين من حيث عملهم ، والدليل عليه قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة - إلى أن قال - وكفى بنا حاسبين ، الأنبياء : ٤٧ ، حيث دل على أن هذا الوزن من شعب حساب الأعمال ، وأوضح منه قوله : « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، الزلزال : ٨ ، حيث ذكر العمل وأضاف الثقل إليه خيراً وشرراً .

وبالجملة الوزن إنما هو للعمل دون عامله فالآية تثبت للعمل وزناً سواء كان خيراً أو شراً غير أن قوله تعالى : « أولئك للذين كفروا بآيات ربهم ولفائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » الكهف : ١٠٥ ، يدل على أن الأعمال في صور الحبط - وقد تقدم الكلام فيه في الجزء الثاني من هذا الكتاب - لا وزن لها أصلاً ، ويبقى للوزن أعمال من لم تحبط أعماله .

فها لم يحبط من الأعمال الحسنة والسيئة ، له وزن يوزن به لكن الآيات في عين أنها تعتبر للحسنات والسيئات ثقلًا إنما تعتبر فيها الثقل الإضافي وترتب القضاء الفصل عليه بمعنى أن ظاهرها أن الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفة الميزان لا أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثم السيئات ويؤخذ ما لها من الثقل ثم يقاس الثقلان فأيهما كان أكثر كان القضاء له فإن كان الثقل للحسنة كان القضاء بالجنة وإن كان للسيئة كان القضاء بالنار ، ولازم ذلك صحة فرض أن يتعادل الثقلان كما في الموازين الدائرة بيننا من ذي الكفتين والقيان وغيرها .

لا بل ظاهر الآيات أن الحسنة تظهر ثقلاً في الميزان والسيئة خفة فيه كما هو ظاهر قوله : « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » ونظيره قوله تعالى : « فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك هم الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون » المؤمنون : ١٠٣ ، وقوله تعالى : « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فامه هاوية وما أدراك ما هي نار حامية » القارعة : ١١ ، فالآيات - كما ترى - تثبت الثقل في جانب الحسنات دائماً والخفة في جانب السيئات دائماً .

ومن هناك يتأيد في النظر أن هناك أمراً آخر تقايس به الأعمال والثقل له فما كان منها حسنة انطبق عليه ووزن به وهو ثقل الميزان ، وما كان منها سيئة لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفة الميزان كما نشاهده فيما عندنا من الموازين فإن فيها مقياساً وهو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع في إحدى الكفتين ثم يوضع المتاع في الكفة الأخرى فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذه به وإلا فهو الترك لا محالة ، والمثقال في الحقيقة هو الميزان الذي يوزن به ، وأما القبان وذو الكفتين ونظائرهما فهي مقدمة لما يبينه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلاً وخفة كما أن واحد الطول وهو الذراع أو المتر مثلاً ميزان يوزن به الأطوال فإن انطبق الطول على الواحد المقياس فهو وإلا ترك .

ففي الأعمال واحد مقياس توزن به فالصلاة مثلاً ميزان توزن به وهسي الصلاة التامة التي هي حق الصلاة ، وللزكاة والإنفاق نظير ذلك ، وللكلام والقول حق القول الذي لا يشتمل على باطل ، وهكذا كما يشير إليه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته » آل عمران : ١٠٢ .

فالأقرب بالنظر إلى هذا البيان أن يكون المراد بقوله : « والوزن يومئذ الحق » أن الوزن الذي يوزن به الأعمال يومئذ إنما هو الحق فبقدر اشتغال العمل على الحق يكون اعتباره وقيمه والحسنات مشتتة على الحق فلها ثقل كما أن السيئات ليست إلا باطلة فلا ثقل لها ، فاهـ سبحانه بزن الأعمال يومئذ بالحق فما اشتمل عليه العمل من الحق فهو وزنه وثقله .

ولعله إليه الإشارة بالقضاء بالحق في قوله : « وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون » الزمر : ٦٩ والكتاب الذي ذكر الله أنه وضع يومئذ - وإنما يوضع للحكم به - هو الذي أشار إليه بقوله : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق » الحانية : ٢٩ ، فالكتاب يعين الحق وما اشتمل عليه العمل منه ، والوزن يشخص مقدار الثقل .

وعلى هذا فالوزن في الآية بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى ، وإنما عبر بالموازين - بصيغة الجمع - في قوله : « فمن ثقلت موازينه » « ومن خفت موازينه » الدال على أن لكل أحد موازين كثيرة من جهة اختلاف الحق الذي يوزن به باختلاف الأعمال فالحق في الصلاة وهو حق الصلاة غير الحق في الزكاة والصيام والحج وغيرها ، وهو ظاهر ، فهذا ما ينتجه البيان السابق .

والذي ذكره جمهور المفسرين في معنى قوله : « والوزن يومئذ الحق » أن الوزن مرفوع على الابتداء ويومئذ ظرف والحق صفة الوزن وهو خبره والتقدير : والوزن يومئذ الوزن الحق وهو العدل ، ويؤيده قوله تعالى في موضع آخر : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » الأنبياء : ٤٧ .

وربما قيل : إن الوزن مبتدأ وخبره يومئذ والحق صفة الوزن ، والتقدير : والوزن الحق وإنما هو في يوم القيامة ، وقال في الكشف : ورفعه يعني الوزن على الابتداء وخبره يومئذ ، والحق صفته أي والوزن يوم يسأل الله الامم ورسلم الوزن الحق أي العدل ( انتهى ) وهو غريب إلا أن يوجه بحمل قوله : « الوزن الحق » الخ على الاستئناف .

وقوله تعالى : « فمن ثقلت موازينه » الموازين جمع ميزان على ما تقدم من البيان ويؤيده الآية المذكورة آنفاً : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » والأنسب بما ذكره القوم في معنى قوله : « والوزن يومئذ الحق » أن يكون جمع موزون وهو العمل وإن أمكن أن يجعل جمع ميزان ويوجه تعدد الموازين بتعدد الأعمال الموزونة بها .

لكن يبقى الكلام على قول المفسرين : أن الوزن الحق هو العدل في تصوير معنى ثقل الموازين بالחסنات وخفتها بالسيئات فإن فيما يوزن به الأعمال حسناتها وسيئاتها خفاء ، والقسط وهو العدل صفة للتوزين وهو نعمت قد سبحانه على ما يظهر من قوله

« ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » الأنبياء : ٤٧ ، « فإن ظاهر قوله : « فلا تظلم » ، الخ أن الله لا يظلمهم فالقسط قسطه وعدله فليس القسط هو الميزان يومئذ بل وضع الموازين هو وضع العدل يومئذ ، فافهم ذلك .

وهذا هو الذي بعثهم على أن فسروا ثقل الموازين برجعانها بنوع من التجوز فالمراد بثقل الموازين رجحان الأعمال بكونها حسنة وخفتها مرجوحيتها بكونها سيئات ومعنى الآية : والوزن يومئذ العدل أي الترجيح بالعدل فمن رجحت أعماله لقلبة الحسنات فاولئك هم المفلحون ، ومن لم يترجح أعماله لقلبة سيئاته فاولئك الذين خسروا أنفسهم أي ذهب رأس مالهم الذي هو أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون لتكذيبهم بها .

ويعود الكلام حينئذ إلى الملاك الذي به تترجح الحسنة على السيئة وسببها إذا اختلطت الأعمال واجتمعت حسنات وسيئات ، والحسنات والسيئات مختلفة كبراً وصغراً فهاهو الملاك الذي يعلم به غلبة أحد القبيلين على الآخر ؟ فإخباره تعالى بأن أمر الوزن جار على العدل يدل على جريانه بحيث تتم به الحجة يومئذ على العباد فلا محالة هناك أمر تشمل عليه الحسنة دون السيئة ، وبه الترجيح ، وبه يعلم غلبة الثقل على الخفيف والحسنة على السيئة إذا اجتمعت من كل منهما عدد مع الأخرى وإلازم القول بالجزاف البتة .

وهذا كله مما يؤيد ما قدمناه من الاحتمال ، وهو أن يكون توزيع الأعمال بالحق ، وهو التوزيع العادل فمن ثقلت موازينه باشتغال أعماله على الحق فاولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه لعدم اشتغال أعماله على الحق الواجب في العبودية فاولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون بتكذيبهم بها وعدم تزودهم بما يعيشون به هذا اليوم فقد أهلكوا أنفسهم بما أحلوا دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار .

فقد تبين بما قدمناه أولاً : أن الوزن يوم القيامة هو تطبيق الأعمال على ما هو الحق فيها ، ويقدر اشتغالها عليه تستعقب الثواب وإن لم تشمل فهو الهلاك ، وهذا للتوزيع هو العدل ، والكلام في الآيات جار على ظاهره من غير تأويل .

وقيل : إن المراد بالوزن هو العدل ، وثقل الميزان هو رجحان العمل فالكلام موضوع على نحو من الاستعارة ، وقد تقدم .

وقيل : إن الله ينصب يوم القيامة ميزاناً له لسان وكفتان فتوزن به أعمال العباد من الحسنات والسيئات ، وقد اختلف هؤلاء في كيفية توزين الأعمال ، وهي أعمال انعدمت بصدورها ، ولا يجوز إعادة المعدوم من الأعراض عندهم ، على أنها لا وزنها ، فقيل : إنما توزن صحائف الأعمال لا أنفسها ، وقيل : تظهر للأعمال من حسناتها وسيئاتها آثار وعلائم خاصة بها فتوزن العلامات بشهد من الناس ، وقيل : تظهر الحسنات في صور حسنة والسيئات في صور قبيحة منكرة فتوزن الصور ، وقيل توزن نفس المؤمن والكافر دون أعمالهما من حسنة أو سيئة ، وقيل ، الوزن ظهور قدر الإنسان ، وتقل الميزان كرامته وعظم قدره ، وخفة الميزان هوانه وذلك .

وهذه الأقوال على تشنتها لا تعتمد على حجة من ألفاظ الآيات ، وهي جميعاً لا تخلو عن بناء الوزن الموصوف على الجزاف لأن الحجة لا تتم بذلك على العبد ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك .

وثانياً: أن هناك بالنسبة إلى كل إنسان موازين توزن بها أعماله والميزان في كل باب من العمل هو الحق الذي يشتمل عليه ذلك العمل - كما تقدم - فإن يوم القيامة هو اليوم الذي لا سلطان فيه إلا للحق ولا ولاية فيه إلا لله الحق ، قال تعالى : « ذلك اليوم الحق » النبأ : ٣٩ ، وقال تعالى : « هنالك الولاية لله الحق » الكهف : ٤٤ ، وقال : « هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت ورددوا إلى الله مولاهم الحق وصل عنهم ما كانوا يفترون » ، يونس : ٣٠ .

### ( بحث روائي )

في الدر المنثور أخرج ابن الضريس والنحاس في ناسخه وابن مردويه والبيهقي في الدلائل من طرق عن ابن عباس قال : سورة الأعراف نزلت بمكة .

أقول: ورواه أيضاً عن ابن مردويه عن ابن الزبير .

وفيه أخرج ابن المنذر وأبو الشيخ عن قتادة قال : آية من الأعراف مدنية ، وهي « وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر » إلى آخر الآية ، وسائرهما مكية .

أقول : وهو منه اجتهاد وسبأني ما يتعلق به من الكلام .

وفيه قوله تعالى: «ولنسالن الذين ارسل إليهم» الآية أخرج أحمد عن معاوية بن حيدة أن رسول الله ﷺ قال: «إن ربي داعي» وإنه سائي: هل بلغت عبادي؟ وإني قائل: رب إني قد بلغتهم فليبلغ الشاهد منكم الغائب ثم إنكم تدعون مقدمة أفواكم بالفداهم إن أول ما يبين عن أحدكم لفخذه وكفه .

وفيه: أخرج البخاري ومسلم والترمذي وابن مردويه عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام يسأل عن الناس، والرجل يسأل عن أهله، والمرأة تسأل عن بيت زوجها، والعبد يسأل عن مال سيده .

أقول: وفي هذا المعنى روايات كثيرة، والروايات في السؤال يوم القيامة كثيرة واردة من طرق الفريقين سنورد جلتها في موضع يناسبها إن شاء الله تعالى .

وفيه أخرج أبو الشيخ عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: يوضع الميزان يوم القيامة فيوزن الحسنات والسيئات فمن رجعت حسناته على سيئاته دخل الجنة ومن رجعت سيئاته على حسناته دخل النار .

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في الإخلاص عن علي بن أبي طالب قال: من كان ظاهره أرجح من باطنه خفف ميزانه يوم القيامة، ومن كان باطنه أرجح من ظاهره ثقل ميزانه يوم القيامة .

أقول: الروايتان لا بأس بهما من حيث المضمون لكنهما لا تصلحان لتفسير الآيتين ولم تردا له لأخذ الرجحان فيهما في جانبي الحسنه والسيئة جميعاً .

وفيه: أخرج ابن مردويه عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: خلق الله كفتي الميزان مثل السماء والأرض فقالت الملائكة: يا ربنا من تن بهذا؟ قال: أزن به من شئت، وخلق الله الصراط كحد السيف فقالت الملائكة: يا ربنا من تجيز على هذا؟ قال: أجيز عليه من شئت .

أقول: وروى الحاكم في الصحيح عن سلمان مثله، وظاهر الرواية أن الميزان يوم القيامة على صفة الميزان الموجود في الدنيا المعمول لتشخيص الأتقال وهناك روايات متفرقة تشمر بذلك، وهي واردة لتقريب المعنى إلى الأفهام الساذجة بدليل ما سيوافيك من الروايات .



وفي الاحتجاج في حديث هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام أنه سأله الزنديق فقال أوليس يوزن الأعمال ؟ قال : لا إن الأعمال ليست بأجسام وإنما هي صفة ما عملوا ، وإنما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء ، ولا يعرف ثقلها وخفتها ، وإن الله لا يخفى عليه شيء ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال : العدل . قال : فما معناه في كتابه فمن ثقلت موازينه ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخير .

أقول : وفي الرواية تأييدها قدمناه في تفسير الوزن ، ومن اللطف ما فيها قوله عليه السلام : وإنما هي صفة ما عملوا ، يشير عليه السلام إلى أن ليس المراد بالأعمال في هذه الأبواب هو الحركات الطبيعية الصادرة عن الإنسان لاشتراكها بين الطاعة والمعصية بل الصفات الطارئة عليها التي تعتبر لها بالنظر إلى السنن والقوانين الاجتماعية أو الدينية مثل الحركات الخاصة التي تسمى وقاعاً بالنظر إلى طبيعة نفسها ثم تسمى نكاحاً إذا وافقت السنة الاجتماعية أو الإذن الشرعي ، وتسمى زناً إذا لم توافق ذلك ، وطبيعة الحركات الصادرة واحدة ، وقد استدلل عليه السلام لما ذكره من طريقين : أحدهما : أن الأعمال صفات لا وزن لها والثاني : أن الله سبحانه لا يحتاج إلى توزيع الأشياء لعدم اتصافه بالجمل تعالى شأنه .

قال بعضهم : إنه بناء على ما هو الحق من تجسم الأعمال في الآخرة ، وإمكان تأثير حسن العمل ثقلاً فيه ، وكون الحكمة في الوزن تهويل العاصي وتفضيحه وتبشير المطيع وازدياد فرحه وإظهار غاية العدل ، وفي الرواية وجوه من الإشكال فلا بد من تأويلها إن أمكن وإلا فطرحها أو حملها على التقية ، انتهى .

أقول : قد تقدم البحث عن معنى تجسم الأعمال وليس من الممتنع أن يتمثل الأعمال عند الحساب ، والعدل الإلهي القاضي فيها في صورة ميزان توزن به أمتعة الأعمال وسلمها لكن الرواية لا تنفي ذلك وإنما تنفي كون الأعمال أجساماً دنيوية محكومة بالجاذبية الأرضية التي تظهر فيها في صورة الثقل والوزن أولاً .

والإشكال مبني على كون كيفية الوزن بوجه من الوجوه ، وكفة من الميزان . والسينات في كفة أخرى ثم الوزن والقياس ، وقد عرفت أن الآية بمزول عن الدلالة على ذلك أصلاً ، ثانياً .

وفي التوحيد بإسناده عن أبي معمر السعدي عن أبي بصير رضي الله عنه في حديث

قال : وأما قوله : « فمن ثقلت موازينه وخفت موازينه ، فإنما يعني : الحسنات توزن الحسنات والسيئات فالحسنات ثقل الميزان والسيئات خفة الميزان . »

أقول : وتأييده ما تقدم ظاهر فإنه يأخذ المقياس هو الحسنه وهي لا بحاله واحده يمكن أن يقاس بها غيرها ، وليست إلا حق العمل .

وفي المعاني بإسناده عن المنقري عن هشام بن سالم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً » قال : هم الأنبياء والأوصياء .

أقول : ورواه في الكافي عن أحمد بن محمد عن ابراهيم الهمداني رفعه إليه عليه السلام ، ومعنى الحديث ظاهر بما قدمناه فإن المقياس هو حق العمل والاعتقاد ، وهو الذي عندهم عليهم السلام .

وفي الكافي بإسناده عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليه السلام فيما كان يعظبه قال : ثم رجعت القول من الله في الكتاب على أهل المعاصي والذنوب ، فقال عز وجل : « ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا إنا كنا ظالمين » فإن قلت أيها الناس إن الله عز وجل إنما عني بها أهل الشرك فكيف ذلك ؟ وهو يقول : ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كانت مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين فاعلموا عباد الله أن أهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنتشر لهم الدواوين وإنما يحشرون إلى جهنم زمراً ، وإنما نصب الموازين ونشر الدواوين لأهل الإسلام ، الخبر .

أقول : يشير عليه السلام إلى قوله تعالى : « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » الآية .

وفي تفسير القمي في قوله : « والوزن يومئذ الحق » الآية قال عليه السلام : المجازاة بالأعمال إن خيراً فخيراً وإن شراً فشرأ .

أقول : وهو تفسير بالنتيجة .

وفيه : في قوله تعالى : « بما كانوا بآياتنا يظلمون » قال عليه السلام : بالائمة يمحذون .

أقول : وهو من قبيل ذكر بعض المصاديق ، وفي المعاني المتقدمة روايات أخر .

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا  
 تَشْكُرُونَ - ١٠. وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ  
 اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ - ١١.  
 قَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي  
 مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ - ١٢. قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ  
 أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ - ١٣. قَالَ أَنْظِرْنِي  
 إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ - ١٤. قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ - ١٥. قَالَ فِيمَا  
 أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ - ١٦. ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ بَيْنِ  
 أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ  
 شَاكِرِينَ - ١٧. قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْهُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ  
 لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ - ١٨. وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ  
 الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ  
 الظَّالِمِينَ - ١٩. فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ مِنْ  
 سَوَآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا  
 مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ - ٢٠. وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ  
 النَّاصِحِينَ - ٢١. فَدَلَّيَهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَآتُهُمَا  
 وَطَفِقَا يَخْضِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَيْتُهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا  
 عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ - ٢٢.

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ - ٢٣ . قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ - ٢٤ . قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ - ٢٥ .

### ( بيان )

تصف الآيات بدء خلقه الإنسان وتصويره ، وما جرى هناك من أمر الملائكة بالجدة له ، وسجودهم وإبائه إبليس ، وغروره آدم وزوجته ، وخروجها من الجنة . وما قضى الله في ذلك من القضاء .

قوله تعالى : « ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون » التمكن في الأرض هو الإسكان والإيطان فيها أي جعلنا مكانكم الأرض ، ويمكن أن يكون من التمكن بمعنى الإقدار والتسليط ، ويؤيد المعنى الثاني أن هذه الآيات تحاكي بنحو ما في سورة البقرة من قصة آدم وإبليس وقد بدت الآيات فيها بقوله : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » البقرة : ٢٩ ، وهو التسليط والتسخير .

غير أن هذه الآيات التي نحن فيها لما كانت تنتهي إلى قوله : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » كان المعنى الأول هو الأنسب وقوله : « ولقد مكناكم في الأرض ( الخ ) كالأجمال لما تفصله الآيات التالية إلى آخر قصة الجنة .

والمعاش جمع معيشة وهي ما يعاش به من مطعم أو مشرب أو نحوهما ، والآية في مقام الامتنان عليهم بما أنعم الله عليهم من نعمة سكنى الأرض أو التسليط والاستيلاء عليها ، وجعل لهم فيها من أنواع ما يعيشون به ، ولذلك ختم الكلام بقوله : « قليلا ما تشكرون » .

قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » سورة

قصة تبتدىء من هذه الآية إلى تمام خمس عشرة آية يفصل فيها إجمال الآية السابقة وتبين فيها العلل والأسباب التي انتهت إلى تمكين الإنسان في الأرض المدلول عليه بقوله : « ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش » .

ولذلك بدىء الكلام في قوله : « ولقد خلقناكم » (الخ) بلام القسم ، ولذلك أيضاً سقت القصتان أعني قصة الأمر بالسجدة ، وقصة الجنة في صورة قصة واحدة من غير أن تفصل القصة الثانية بما يدل على كونها قصة مستقلة كل ذلك ليتخلص إلى قوله : « قال اهبطوا منها بعضهم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر » إلى آخر الآيتين فينطبق التفصيل على إجمال قوله : « ولقد مكناكم في الأرض » الآية .

وقوله : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم » الخطاب فيه لعامّة الأدميين وهو خطاب امتناني كما مر نظيره في الآية السابقة لأن المضمون هو المضمون وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل .

وعلى هذا فالانتقال في الخطاب من العموم إلى الخصوص أعني قوله : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » بعد قوله : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم » يفيد بيان حقيقتين : الأولى : أن السجدة كانت من الملائكة لجميع بني آدم أي للنشأة الإنسانية وإن كان آدم ~~تعالى~~ هو القبة المنصوبة للسجدة فهو ~~تعالى~~ في أمر السجدة كان مثالا يمثل به الإنسانية نائباً مناب أفراد الإنسان على كثرتهم لا مسجوداً له من جهة شخصه كالكمبة المعمولة قبله يتوجه إليها في العبادات ، وتمثل بها ناحية الربوبية .

ويستفاد هذا المعنى أولاً من قصة الخلافة المذكورة في سورة البقرة آية ٣٠ - ٣٣ فإن المستفاد من الآيات هناك أن أمر الملائكة بالسجدة متفرع على الخلافة ، والخلافة المذكورة في الآيات كما استفدناه هناك - غير مختصة بآدم بل جارية في عامة الأدميين فالسجدة أيضاً للجميع .

وثانياً : أن إبليس تعرض لهم أي لبني آدم ابتداء من غير توسط آدم ولا تخصيصه ~~تعالى~~ بالتعرض حين قال على ما حكاه الله سبحانه : « فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم » (الخ) من غير سبق ذكر لبني آدم ، وقد ورد نظيره في سورة الحجر حيث قال : « رب بما أغويتني لأزينن لهم في

الأرض ولأغويهم أجمعين ، الحجر : ٣٩ ، وفي سورة ص حيث قال : « فبعزتك لأغويهم أجمعين ، ص : ٨٢ ، ولولا أن الجميع مسجودون بنوعيتهم للملائكة لم يستقم له أن ينقم منهم هذه النعمة ابتداء وهو ظاهر .

وثالثاً : أن الخطابات التي خاطب الله سبحانه بها آدم ﷺ كما في سورة البقرة وسورة طه عمما بيمينها في هذه السورة لجميع بنيه ، قال تعالى : « يا بني آدم إنا ما يأتينكم رسل منكم ، الخ .

والحقيقة الثانية ، أن خلق آدم ﷺ كان خلقاً للجميع كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى : « وبدء خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين » السجدة : ٨ وقوله : « هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه » المؤمن : ٦٧ ، على ما هو ظاهر الآيتين أن المراد بالخلق من تراب هو الذي كان في آدم ﷺ .

ويشعر بذلك أيضاً قول إبليس في ضمن القصة على ما حكاه الله سبحانه في سورة أسرى : « لئن أخرجتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته لإقليلاً الآية ، ولا يخلو عن إشعار به أيضاً قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم » الأعراف : ١٧٢ على ما سيبيح من بيانه .

وللمفسرين في الآية أقوال مختلفة قال في مجمع البيان : ثم ذكر سبحانه نعمته في ابتداء الخلق فقال : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم » قال الأخفش : « ثم » ههنا في معنى الواو ، وقال الزجاج : وهذا خطأ لا يجوز الحليل وسيبويه وجميع من يوثق بعه إننا « ثم » للشيء الذي يكون بعد المذكور قبله لا غير ، وإنما المني في هذا الخطاب ذكر ابتداء الخلق أولاً فالمراد أننا بدأنا خلق آدم ثم صورناه فابتداء خلق آدم من التراب ثم وقعت السورة بعد ذلك فهذا معنى خلقناكم ثم صورناكم « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » بعد الفراغ من خلق آدم ، وهذا مروى عن الحسن ، ومن كلام العرب : فعلنا بكم كذا وكذا وهم يعنون أسلافهم ، وفي التنزيل : « وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور » أي ميثاق أسلافكم .

وقد قيل في ذلك أقوال أخر : منها أن معناه خلقنا آدم ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، عن ابن عباس ومجاهد والربيع وقتادة والسدي .

ومنها : أن الترتيب واقع في الإخبار فكأنه قال : خلقناكم ثم صورناكم ثم إننا نخبركم أننا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم كما يقول القائل : أنا راجل ثم أنا مسرع ، وهذا قول جماعة من النحويين منهم علي بن عيسى والقاضي أبو سعيد السيرافي وغيرهما ، وعلى هذا فقد قيل : إن المعنى : خلقناكم في أصلاب الرجال ثم صورناكم في أرحام النساء عن عكرمة وقيل خلقناكم في الرحم ثم صورناكم بشق السمع والبصر وسائر الأعضاء انتهى .

أما ما نقله عن الزجاج من الوجه فقيه أولاً أن نسبة شيء من صفات السابقين أو أعمالهم إلى أعقابهم إنما تصح إذا اشترك القبيلان في ذلك بنوع من الاشتراك كما فسبما أورده من المثال لا بمجرد علاقة النسب والسبق واللحوق حتى يصح بمجرد الانتساب النسلي أن تعد خلقه نفس آدم خلقاً لبنيه من غير أن يكون خلقه خلقاً لهم بوجه .

وثانياً : أن ما ذكره لو صح به أن يعد خلق آدم وتصويره خلقاً وتصويراً لبنيه صح أن يعد أمر الملائكة بالسجدة له أمرهم بالسجدة لبنيه كما جرى على ذلك في قوله : « وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور ، فما باله قال : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، ولم يقل : « ثم قلنا للملائكة اسجدوا للإنسان » .

وأما ما نقله أخيراً من أقوالهم فوجوه سخيقة غير مفهومة من لفظ الآية ، ولعل القائلين بها لا يرضون أن يتناول في كلامهم أنفسهم بمثل هذه الوجوه فكيف يحمل على مثلها أبلغ الكلام ؟

قوله تعالى : « فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين » أخبر تعالى عن سجود الملائكة جميعاً كما يصرح به في قوله : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » الحجر : ٣٠ ، واستثنى منهم إبليس وقد علل عدم انبثاره بالأمر في موضع آخر بقوله : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه » الكهف : ٥٠ ، وقد وصف الملائكة بمثل قوله : « بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » الأنبياء : ٢٧ ، وهو بظاهره يدل على أنه من غير نوع الملائكة .

ولهذا وقع الخلاف بينهم في توجيه هذا الاستثناء : أهو استثناء متصل بتغليب الملائكة لكونهم أكثر وأشرف أو أنه استثناء منفصل وإنما أمر بأمر على حدة غير

الأمر المتوجه إلى جمع الملائكة وإن كان ظاهر قوله : « ما منكم أن لا تسجد إذ أمرتكم » أن الأمر لم يكن إلا واحداً وهو الذي وجهه الله إلى الملائكة .

والذي يستفاد من ظاهر كلامه تعالى أن إبليس كان مع الملائكة من غير تمييز له منهم والمقام الذي كان يجمعهم جميعاً كان هو مقام القدس كما يستفاد من قصة ذكر الخلافة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » البقرة : ٣٠ ، وأن الأمر بالسجود إنما كان متوجهاً إلى ذلك المقام أعني إلى المقيمين بذلك المقام من جهة مقامهم كما يشير إليه قوله تعالى في ما سياتي : « قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها » والضمير إلى المنزلة أو إلى السماء أو الجنة وما لهما إلى المنزلة والمقام ولو كان الخطاب متوجهاً إليهم من غير دخول المنزلة والمقام في ذلك لكان من حق الكلام أن يقال : « فما يكون لك أن تتكبر » .

وعلى هذا لم يكن بينه وبين الملائكة فرق قبل ذلك ؟ وعند ذلك تميز الفريقان ، وبقي الملائكة على ما يقتضيه مقامهم ومزلتهم التي حلوا فيها ، وهو الخضوع العبودي والامتثال كما حكاها الله عنهم : « بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذه حقيقة حياة الملائكة وسنخ أعمالهم ، وقد بقوا على ذلك وخرج إبليس من المنزلة التي كان يشاركون فيها كما يشير إليه قوله : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه » والفسق خروج التمرة عن قشرها فتميز منهم فأخذ حياة لا حقيقة لها إلا الخروج من الكرامة الإلهية وطاعة العبودية .

والقصة وان سبقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا وتضمنت أمرًا أو امتثالاً وتمرداً واحتجاجاً وطرداً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهديننا إلى كونها تمثيلاً للتكوين بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال أي الخضوع للحقيقة الإنسانية فتفرعت عليه المعصية ، ويشعر به قوله تعالى : « فما يكون لك أن تتكبر فيها » فإن ظاهره أن هذا المقام لا يقبل لذاته التكبر فكان تكبره فيه خروج منه وهبوطه إلى ما هو دونه . على أن الأمر بالسجود . كما عرفت - أمر واحد توجه إلى الملائكة وإبليس



جميعاً بعينه ، والأمر المتوجه الى الملائكة ليس من شأنه أن يكون مولوباً تشرعياً بمعنى الأمر المتعلق بفعل يتساوى نسبة ما مورء الى الطاعة والمعصية والسعادة والشقاوة فإن الملائكة مجبولون على الطاعة مستقرون في مقر السعادة كما أن ابليس واقسح في الجانب المخالف لذلك على ما ظهر من أمره بتوجيه الأمر اليه .

فلولا أن الله سبحانه خلق آدم وأمر الملائكة و ابليس جميعاً بالسجود له لكان ابليس على ما كان عليه من منزلة القرب غير متميز من الملائكة لكن خلق الإنسان شق المقام مقامين : مقام القرب ومقام البعد ، وميز السبيل سبيلين : سبيل السعادة وسبيل الشقاوة .

قوله تعالى : « قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يريد ما منعك أن تسجد كما وقع في سورة ص من قوله : « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » ص : ٧٥ ، ولذلك ربما قيل : إن «لا» زائدة جيبه بها للتأكيد كما في قوله : «لئلا يعلم أهل الكتاب أن لا يقدون على شيء من فضل الله » الحديد : ٢٩ .

والظاهر أن « منع » مضمن نظير معنى حمل أو دعا ، والمعنى : ما حملك أو مادعاك على أن لا تسجد مانعاً لك .

وقوله : « قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يحكي عما أجاب به لمنه الله ، وهو أول معصيته وأول معصية عصي بها الله سبحانه فإن جميع المعاصي ترجع بحسب التحليل إلى دعوى الإنسيّة ومنازعة الله سبحانه في كبريائه ، وله رداء الكبرياء لا شريك له فيه ، فليس لعبد مخلوق أن يعتمد على ذاته ويقول : أنا قبال الإنسيّة الإلهية التي عنت له الوجود ، وخضعت له الرقاب ، وخضعت له الأصوات ، وذل له كل شيء .

ولو لم تنجذب نفسه إلى نفسه ، ولم يحنيس نظره في مشاهدة إنسيته لم يتقيد باستقلال ذاته ، وشاهد الإله القويم فوقه فذلت له إنسيته ذلة تنفي عنه كل استقلال وكبرياء فخضع للأمر الإلهي ، وطاوعته نفسه في الإيثار والامتثال ، ولم تنجذب نفسه إلى ما كان يترامى من كونه خيراً منه لأنه من النار وهو من الطين بل المنجذبت نفسه إلى

الأمر الصادر عن مصدر العظمة والكبرياء ومنبع كل جمال وجلال .

وكان من الحري إذا سمع قوله : « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » أن يأتي بما يطابقه من الجواب كأن يقول : منعتني أي خير منه لكنه أتى بقوله : « أنا خير منه » ليظهر به الإنسيّة ، ويفيد الثبات والاستمرار ، ويستفاد منه أيضاً أن المانع له من السجدة ما يري لنفسه من الخيرية فقوله : « أنا خير منه » أظهر وآ كدفي إفادة التكبر . ومن هنا يظهر أن هذا التكبر هو التكبر على الله سبحانه دون التكبر على آدم .

ثم إنه في قوله : « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » استدل على كونه خيراً من آدم بمبده خلقتة وهو النار وأنها خير من الطين الذي خلق منه آدم ، وقد صدق الله سبحانه ما ذكره من مبدأ خلقته حيث ذكر أنه كان من الجن ، وأن الجن مخلوق من النار قال تعالى : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه » الكهف : ٥٠ . وقال : « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم » الحجر : ٢٧ ، وقال أيضاً : « خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار » الرحمن : ١٥ .

لكنه تعالى لم يصدقه فيما ذكره من خيريته منه فإنه تعالى وإن لم يرد عليه قوله « أنا خير منه خلقتني من نار » الخ ، في هذه السورة إلا أنه بين فضل آدم عليه وعلى الملائكة في حديث الخلافة الذي ذكره في سورة البقرة للملائكة .

على أنه تعالى ذكر القصة في موضع آخر بقوله : « إذ قال ربك للملائكة إني خالقي بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعين إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » الخ ، ص : ٧٦ .

فبين أولاً أنهم لم يدعوا إلى السجود له لمادته الأرضية التي سوي منها ، وإنما دعوا إلى ذلك لما سواه ونفخ فيه من روحه الخاص به تعالى الحاملة للشرف كل الشرف

والمعلقة لتأم العناية الربانية ، ويدور أمر الخيرية في التكوينيات مدار العناية الإلهية لا لحكم من ذواتها فلا حكم إلا لله .

ثم يتبنّ ثانياً لما سأله عن سبب عدم سجوده بقوله : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » ، أنه تعالى اهتم بأمر خلقته كل الاهتمام واعتنى به كل الاعتناء حيث خلقه بكلتا يديه بأي معنى فسرنا اليمين ، وهذا هو الفضل فأجاب لعنه الله بقوله : « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » فتملق بأمر النار والطين ، وأهل أمر تكبره على ربه كما أنه في هذه السورة سئل عن سبب تكبره على ربه إذ قيل له : « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » فتملق بقوله : « أنا خير منه » الخ ، ولم يعن بما سئل عنه أعني السبب في تكبره على ربه إذ لم يأتمر بأمره .

بلى قد اعتنى به إذ قال : « أنا خير منه » فأثبت لنفسه استقلال الإنسيّة فقال الإنسيّة الإلهية التي قهرت كل شيء فاستدعا ذلك إلى نسيان كبريائه تعالى ووجد نفسه مثل ربه وأن له استقلالاً كاستقلاله ، وأوجب ذلك أن أهل وجوب امتثال أمره لأنه الله بل اشتغل بالمرجحات فوجد الترجيح للمصيبة على الطاعة وللمرمد على الإنقياد وليس إلا أن تكبره بإثبات الإنسيّة المستقلة لنفسه أعمى بصره فوجد مادة نفسه وهي النار خيراً من مادة نفس آدم وهي الطين فحكم بأنه خير من آدم ، ولا يلبيح للفاضل أن يخضع بالسجود لمفضوله ، وإن أمر به الله سبحانه لأنه يسوي بنفسه نفس ربه بما يري لنفسه من استقلال وكبرياء كاستقلاله فيترك الأمر ويتعلق بالمرجحات في الأمر .

وبالجملة هو سبحانه الله الذي منه يتبدى كل شيء وإليه يرجع كل شيء فإذا خلق شيئاً وحكم عليه بالفضل كان له الفضل والشرف واقعاً بحسب الوجود الخارجي وإذا خلق شيئاً ثانياً وأمره بالخضوع للأول كان وجوده ناقصاً مفضولاً بالنسبة إلى ذلك الأول فإن المفروض أن أمره إما نفس التكوين الحق أو ينتهي إلى التكوين فقول الحق والواجب في امتثال أمره أن يمثل لأنه أمره لا لأنه مشتمل على مصلحة أو جهة من جهات الخير والنفع حتى يعزل عن ربه وبينه ومولويته ويعود زمام الأمر والتأثير إلى المصالح والجهات ، وهي التي تنتهي إلى خلقه وجملة كسائر الأشياء من غير فرق .

فجملة ما تدل عليه آيات القصة أن إبليس إنما عصى واستحق الرجم بالتكبر على

الله في عدم امتثال أمره ، وأن الذي أظهر به تكبره هو قوله : « أنا خير منه » وقد تكبر فيه على ربه كما تقدم بيانه وإن كان ذلك تكبراً منه على آدم حيث إنه فضل نفسه عليه واستصغر أمره وقد خصه الله بنفسه وأخبرهم بأنه أشرف منهم في حديث الخلافة وفي قوله : « ونفخت فيه من روحي » وقوله : « خلقت بيدي » إلا أن العناية في الآيات باستكباره على الله لا استكباره على آدم .

ومن الدليل على ذلك قوله تعالى : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » الكهف : ٥٠ حيث لم يقل : فاستنكف عن الخضوع لآدم بل إنما ذكر الفسق عن أمر الرب تعالى .

فتلخص أن آيات القصة إنما تعني بمسألة استعلائه على ربه ، وأما استكباره على آدم وما احتج به على ذلك فذلك من المدلول عليه بالتبع ، والظاهر أنه هو السر في عدم التمرض للجواب عن حجته صريحاً إلا ما يؤمى إليه بعض أطراف الكلام كقوله : « خلقت بيدي » وقوله : « ونفخت فيه من روحي » وغير ذلك .

فإن قلت : القول بكون الأمر بالسجود تكوينياً بنافي ما تنص عليه الآيات من معصية إبليس فإن القابل للمعصية والمخالفة إنما هو الأمر التشريعي وأما الأمر التكويني فلا يقبل المعصية والتمرد البتة فإنه كلمة الإيجاد الذي لا يتخلف عنه الوجود قال : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٤٠ .

قلت : الذي ذكرناه آنفاً أن القصة بما تشتمل عليه بصورتها من الأمر والامتنال والتمرد والطرود وغير ذلك وإن كانت تتشبه بالقضايا الاجتماعية المألوفة فيما بيننا لكنها تحكي عن جريان تكويني في الروابط الحقيقية التي بين الإنسان والملائكة وإبليس فهي في الحقيقة تبين ما عليه خلق الملائكة وإبليس وما مرتبطان بالإنسان ، وما تقتضيه طبائع القبيلين بالنسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه ، وهذا غير كون الأمر تكوينياً .

فالقصة قصة تكوينية مثلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدنيوية الاجتماعية كملك من الملوك أقبل على واحد من عامة رعيته لما تفرس منه كمال الاستعداد وقام القابلية فاستخلصه لنفسه وخصه بمزيد عنايته ، وجعله خليفته في مملكته مقدماً له على خاصته ممن حوله فأمرهم بالخضوع لقماعه والعمل بين يديه فلباه في دعوته وامتثالاً .

أمره جمع منهم ، فرضي عنهم بذلك وأقرتم على مكائهم ، واستكبر بعضهم فخطأ الملك في أمره فلم يمثله معتلا بأنه أشرف منه جوهرأ وأغزر عملا ففضب عليه وطرده<sup>١</sup> عن نفسه وضرب عليه الذلة والصغار لأن الملك إنما يطاع لأنه ملك بيده زمام الأمر وإليه إصدار القرارات والدساتير ، وليس يطاع لأن ما أمر به يطابق المصلحة الواقعية فإنما ذلك شأن للناصح الهادي إلى الخير والرشد .

وبالتأمل في هذا المثل ترى أن خاصة الملك - أعم من الطيع والمعاصي -- كانوا متفيعين قبل صدور الأمر في منزلة القرب مستقرين في مستوى الخدمة وحظيرة الكرامة من غير أي تميز بينهم حتى أتاهم الأمر من ذي العرش فينشعب الطريق عند ذلك إلى طريقين ويتفرقون طائفتين : طائفة مطيعة مؤتمرة ، وأخرى عاصية مستكبرة وتظهر من الملك بذلك سجاياه الكامنة ووجوه قدرته وصور إرادته من رحمة وغضب وتقريب وتبديد وعفو ومغفرة وأخذ وانتقام ووعد ووعيد وثواب وعقاب، والحوادث كالحك يظهر باحتكاكه جوهر الفلز ما عنده من جودة أو رداءة .

فصحة سجود الملائكة وإياه إبليس تشير إلى حقائق تشابه بوجه ما يتضمنه هذا المثل من الحقائق والأمر بالسجدة فيها تشريفه تعالى آدم بقرب المنزلة ونعمة الخلافة وكرامة الولاية تشريفاً أخضع له الملائكة وأبعد منه إبليس لمصاداة جوهر السعادة الإنسانية فصار الأمر عليه كلما مسه ويقويه إذا اقترب منه كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضل .

وقد عبر الله سبحانه عن إنفاذه أمر التكوين في مواضع من كلامه بلفظ الأمر أو ما يشبه ذلك كقوله : « فقال لها وللارض اتبيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » حم السجدة : ١١ ، وقوله : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها » الأحزاب : ٧٢ وأشمل من الجميع قوله : « إنها أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » يس : ٨٢ .

فإن قلت : رفع اليد عن ظاهر القصة وحملها على جهة التكوين المحضة يوجب التشابه في عامة كلامه تعالى ، ولا مانع حينئذ يمنع من حمل معارف المبدء والمعاد بسل والقصص والمعبر والشرائع على الأمثال ، وفي تجويز ذلك إبطال للدين .

قلت : إنها المتبع هو الدليل فربما دل على ثبوتها وعلى صراحتها ونصوصيتها كالمعارف الأصلية والاعتقادات الحققة وقصص الأنبياء والامم في دعواتهم الدينية والشرائع والأحكام وما تستتبعه من الثواب والعقاب ونظائر ذلك ، وربما دلّ الدليل وقامت شواهد على خلاف ذلك كما في القصة التي نحن فيها ، ومثل قصة الذر وعرض الأمانة وغير ذلك مما لا يستعقب إنكار ضروري من ضروريات الدين ، ولا يخالف آية محكمة ولا سنة قائمة ولا برهاناً يقينياً .

والذي ذكره إبليس في مقام الاحتجاج : « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » من القياس وهو استدلال ظني لا يعبأ به في سوق الحقائق ، وقد ذكر المفسرون وجوهاً كثيرة في الرد عليه لكنك عرفت أن القرآن لم يعنى بأمره ، وإنما أخذ الله إبليس باستكباره عليه في مقام ليس له فيه إلا الإنقياد والتدلل ، ولذلك أغمضنا عن التعرض لما ذكروه .

قوله تعالى : « قال اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين » التكبر هو أخذ الإنسان مثلاً الكبر لنفسه وظهوره به على غيره . فإن الكبر والصغر من الأمور الإضافية ، ويستعمل في المعاني غالباً فإذا أظهر الإنسان بقول أو فعل أنه أكبر من غيره شرفاً أو جاهاً أو نحو ذلك فقد تكبر عليه وعده صغيراً ، وإذا كان لا شرف ولا كرامة لشيء على شيء إلا ما شرفه الله وكرمه كان التكبر صفة مذمومة في غيره تعالى على الإطلاق إذ ليس لما سواه تعالى إلا الفقر والمذلة في أنفسهم من غير فرق بين شيء وشيء ولا كرامة إلا بالله ومن قبله ، فليس لأحد من دون الله أن يتكبر على أحد ، وإنما هو صفة خاصة بالله سبحانه فهو الكبير المتعال على الإطلاق فمن التكبر ما هو حق محمود وهو الذي شهز اسمه أو ينتهي إليه بوجه كالتكبر على أعداء الله الذي هو في الحقيقة اعتزاز بالله ، ومنه ما هو باطل مذموم وهو الذي يوجد عند غيره بدعوى الكبر لنفسه لا بالحق .

و « الصاغرين » جمع صاغر من الصغار وهو الموان والمذلة ، والصغار في المعاني كالصغر في الصور ، وقوله : « فاخرج إنك من الصاغرين » تفسير وتأكيده لقوله « فاهبط منها » لأن الهبوط هو خروج الشيء من مستقره نازلاً فيدل ذلك على أن

المهبط المذكور إنما كان مهبطاً معنوياً لا نزولاً من مكان جسدي إلى مكان آخر ، ويتأيد به ما تقدم أن مرجع الضمير في قوله : « منها » وقوله : « فيها » هو المنزلة دون السماء أو الجنة إلا أن يرجعا إلى المنزلة بوجه .

والمعنى : قال الله تعالى : « فنزل عن منزلتك حيث لم تسجد لما أمرتك فإن هذه المنزلة منزلة التذلل والانقياد لي فما يحق لك أن تتكبر فيها فأخرج إنك من الصاغرين أهل الهوان ، وإنما أخذ بالصغار ليقابل به للتكبر .

قوله تعالى : « قال أنظرنني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين » استعمال وإمهال ، وقد فصل الله تعالى ذلك في موضع آخر بقوله : « قال رب فانظرنني إلى يوم يبعثون قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » الحجر : ٣٨ ، ص ٨١٥ ، ومنه يعلم أنه أمهل بالتقييد لا بالإطلاق الذي ذكره فلم يجعل إلى يوم البعث بل ضرب الله لمهلته أجلا دون ذلك وهو يوم الوقت المعلوم ، وسيجيء الكلام فيه في سورة الحجر لإنشاء الله تعالى .

فقوله تعالى : « إنك من المنظرين » إنما يدل على إجمال ما أمهل به ، وفيه دلالة على أن هناك منظرين غيره .

واستمهاله إلى يوم البعث يدل على أنه كان من همه أن يديم على إغواء هذا النوع في الدنيا وفي البرزخ جميعاً حتى تقوم القيامة فلم يجبه الله سبحانه إلى ما استدعاه بل لعله أجابه إلى ذلك إلى آخر الدنيا دون البرزخ فلا سلطان له في البرزخ سلطان الإغواء والوسوسة وإن كان ربما صعب الإنسان بعد موته في البرزخ مصاحبة الزوج والقرين كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى : « ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين وإنتهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون حتى إذا جاءنا قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين ولن ينفعك اليوم إذ ظلمت أنكم في العذاب مشتركون » الزخرف : ٣٩ ، وظاهر قوله « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم » الصافات : ٢٢ .

قوله تعالى : « قال فإني لأقمننهم هم حراصك المستقيم ثم لا تينهم من بين أيديهم ومن خلفهم » إلى آخر الآية . إسواء هو الإلقاء في النفي والنفي والغواية هو الضلال بوجه والهلاك والحطية ، والجملة أعني قوله : « أغويتني » وإن فسر بكل من هذه

المعاني على اختلاف أنظار المفسرين غير أن قوله تعالى في سورة الحجر فيما حكاه عنه :  
 « قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين » يؤيد أن مراده هو  
 المعنى الأول ، والبناء في قوله : « فبا » للسيبية أو المقابلة ، والمعنى : فبسبب إغوائك  
 إياي أو في مقابلة إغوائك إياي لأقدمن لهم الخ ، وقد أخطأ من قال : إنها للقسم وكان  
 القائل أراد أن يطبقه على قوله تعالى في موضع آخر حكاية عنه : « قال فبمزتك  
 لأغوينهم أجمعين » ص : ٨٢ .

وقوله : « لأقدمن لهم صراطك المستقيم » أي لأجلسن لأجلهم على صراطك  
 المستقيم وسبيلك السوي الذي يوصلهم إليك وينتهي بهم إلى سعادتهم لما أن الجميع سائرون  
 إليك سالكون لا محالة مستقيم صراطك فالعمود على الصراط المستقيم كناية عن  
 التزامه والترصد لمباريه ليخرجهم منه .

وقوله : « ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم »  
 بيان لما يصنمه بهم وقد كمن لهم قاعداً على الصراط المستقيم ، وهو أنه يأتيهم من كل  
 جانب من جوانبهم الأربعة .

وإذ كان الصراط المستقيم الذي كمن لهم قاعداً عليه أمراً معنوياً كانت الجهات  
 التي يأتيهم منها معنوية لا حسية والذي يستأنس من كلامه تعالى لتشخيص المراد بهذه  
 الجهاد كقوله تعالى : ( يعدم ويمنيهم وما يعدم الشيطان إلا غروراً » النساء : ١٢٠ ،  
 وقوله : « إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه » آل عمران : ١٧٥ وقوله : « ولا  
 تتبعوا خطوات الشيطان » البقرة : ١٦٨ ، وقوله : « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء »  
 البقرة ٢٦٨ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة هو أن المراد مما بين أيديهم ما يستقبلهم  
 من الحوادث أيام حياتهم مما يتعلق به الآمال والأمان من الأمور التي تهواه النفوس  
 وتستلذه الطباع ، وبما يكرهه الإنسان ويخاف نزوله به كالفقر يخاف منه لو أنفق المال  
 في سبيل الله أو ذم الناس ولومهم لو ورد سبيلاً من سبيل الخير والثواب .

والمراد بخلفهم ناحية الأولاد والأعقاب فللإنسان فيمن يخلفه بعده من الأولاد  
 آمال وأمانى وخاوف ومكاره فإنه يخيل إليه أنه يبقى بقائهم فيسره ما يسره ويسوءه  
 ما يسوءهم فيجمع المال من حلاله وحرامه لأجلهم ، ويعد لهم ما استطاع من قوة فيهلك



نفسه في سبيل حياتهم .

والمراد باليمين وهو الجانب القوي الميمون من الإنسان ناحية سعادتهم وهو الدين وإتيانه من جانب اليمين أن يزين لهم المبالغة في بعض الأمور الدينية ، والتكلف بما لم يأمرهم به الله وهو الذي يسميه الله تعالى باتباع خطوات للشيطان .

والمراد بالشمال خلاف اليمين ، وإتيانه منه أن يزين لهم الفحشاء والمنكر ويدعوهم إلى ارتكاب المعاصي واقتراف الذنوب واتباع الأهواء .

قال الزمخشري في الكشاف : فإن قلت ، كيف قيل : « من بين أيديهم ومن خلفهم » بحرف الابتداء ، و « عن أيانهم وعن شمائلهم » بحرف الجواز ؟ قلت : المفعول فيه عدي إليه الفعل نحو تعديته إلى المفعول به فكما اختلفت حروف التعدية في ذلك اختلفت في هذا وكانت لغة تؤخذ ولا تقاس ، وإنما يبحث عن صحة موقعها فقط .

فلما سمعناهم يقولون : جلس عن يمينه وعلى يمينه وجلس عن شماله وعلى شماله قلنا : معنى على يمينه أنه تمكن من جهة اليمين تمكن المستعلي من المستعل عليه ، ومعنى عن يمينه أنه جلس متجافياً عن صاحب اليمين منحرفاً عنه غير ملاصق له ثم كثر حتى استعمل في المتجافي وغيره كما ذكرنا في « تعال » ، انتهى موضع الحاجة .

وقوله تعالى : « ولا تجد أكثرهم شاكرين » نتيجة ما ذكره من صنعه بهم بقوله : « لأقصدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تينهم » الخ ، وقد وضع في ما حكاه الله من كلامه في غير هذا الموضع بدل هذه الجملة أهني « ولا تجد أكثرهم شاكرين » جملة أخرى قال : « قال أرايتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتسكن ذريته إلا قليلاً » أمري : ٦٢ فاستثنى من وسوسته وإغوائه القليل مطابقاً لما في هذه السورة ، وقال : « لأغوينهم أحمقين إلا عدداً منهم المخلصين » الحجر : ٤٠ ، ص : ٨٣ .

ومنه يظهر أنه المراد بالشاكركم في هذا التوسمة المخلصين ، والتأمل الدقيق في معنى الكلمتين يرشد إلى ذلك فإن حصصاً ينتج لأهـم الذين أخلصوا لله فلا يشاركه فيهم أي في عبادتهم وعبادتهم سواء ، ولا ينسب فيهم لغيره ، ولا يذكرهم إلا بهم وقد نسوا دونه كمن شيء حتى أنفسهم طيبين في قلوبهم إلا هو سبحانه ، ولا موقف فيها للشيطان ولا للزبانية

والشاكرون هم الذين استقرت فيهم صفة الشكر على الإطلاق فلا يحسون نعمة إلا بشكر أي بأن يستعملوها ويتصرفوا فيها قولاً أو فعلاً على نحو يظهر به أنها من عند ربهم النعم بها عليهم فلا يقبلون على شيء - أعم من أنفسهم وغيرهم - إلا وهم على ذكر من ربهم قبل أن يمسه ومعهم وبعده ، وأنه مملوك له تعالى طلقاً ليس له من الأمر شيء فذكرهم ربهم على هذه الوثيرة بنسبهم ذكر غيره إلا بالله ، وما جعل الله لرجل من قبلين في جوفه .

فلو أعطي اللفظ حق معناه لكان الشاكرون هم المخلصين ، واستثناء إبليس الشاكرين أو المخلصين من شمول إغوائه وإضلاله جري منه على حقيقة الأمر اضطراراً ولم يأت به جزافاً أو امتناناً على بني آدم أو رحمة أو لغير ذلك .

فهذا ماواجه إبليس به مصدر العزة والعظمة أعني قوله : « فلما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم - إلى قوله - ولا تجد أكثرهم شاكرين » فأخبر أنه يقصدهم من كل جهة ممكنة ، ويفسد الأمر على أكثرهم بإخراجهم عن الصراط المستقيم ، ولم يبين نحو فعله وكيفية صنعه .

لكن في كلامه إشارة إلى حقيقتين ، إحداهما : أن الغواية التي تمكنت في نفسه وهو ينسبها إلى صنع الله هي السبب لإضلاله وإغوائه لهم أي أنه يمسه بنفسه الغوية فلا يودع فيهم إلا الغواية كالنار التي تمس الماء بسخونتها فتسخنه ، وهذه الحقيقة ظاهرة من قوله تعالى : « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم - إلى أن قال - وأقبل بعضهم على بعض يتسألون قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين قالوا بل لم تكونوا مؤمنين - إلى أن قال - فأغويناكم إنا كنا غاوين » الصافات : ٣٢ .

والثانية : أن الذي يمسه الشيطان من بني آدم - وهو نوع عمل صنعه - هو الشعور الإنساني وتفكيره الحيوي المتعلق بتصورات الأشياء والتصديق بما ينبغي فعمله أو لا ينبغي ، وسيجيء تفصيله في الكلام في إبليس وعمله .

قوله تعالى : « قال اخرج منها مذموراً مدحوراً لمن تبمك » ( الخ ) المذموم من ذامه يذامه ويذمه إذا عابه وذمه ، والمدحور من دحره إذا طرده ودفعه هوان .

وقوله : « لمن تبعك منهم » الخ ، اللام للقسم وجوابه هو قوله : « لأملان جهنم » الخ ، لما كان مورد كلام إبليس - وهو في صورة التهديد بالانتقام - هو بني آدم وأنه سيبتل غرض الحلقة فيهم وهو كونهم شاكرين أجابه تعالى بما يفعل بهم وبه فقال : « لمن تبعك منهم » محاذاة لكلامه ثم قال : « لأملان جهنم منكم أجمعين » أي منكم ومنهم فأشركه في الجزاء معهم .

وقد امتن تعالى في كلمته هذه التي لا بد أن تتم فلم يذكر جميع من تبعه بل أتى بقوله : « منكم » وهو يفيد التمييز .

قوله تعالى : « ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » إلى آخر الآية . خص بالخطاب آدم ~~بصحة~~ وألحق به في الحكم زوجته ، وقوله : « فكللا من حيث شئنا » توسعة في إباحة التصرف إلا ما استثناه بقوله : « ولا تقربا هذه الشجرة » والظلم هو الظلم على النفس دون معصية الأمر المولوي فإن الأمر إرشادي .

قوله تعالى : « فوسوس لها الشيطان » إلى آخر الآية . الوسوسة هي الدعاء إلى أمر بصوت خفي ، والمواراة ستر الشيء يجعله وراء ما يستره ، والسوأة جمع السوءة وهي العضو الذي يسوء الإنسان إظهاره والكشف عنه ، وقوله : « ما نها كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين » الخ ، أي إلا كراهة أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين .

والملك وإن قرئ بفتح اللام إلا أن فيه معنى الملك - بالضم فالسكون - والدليل عليه قوله في موضع آخر : « قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى » طه : ١٢٠ .

ونقل في الجمع عن السيد المرتضى رحمه الله احتمال أن يكون المراد بقوله : « إلا أن يكونا ملكين » الخ ، أنه أو همها أن المنهي عن تناول الشجرة الملائكة خاصة والخالدون دونها فيكون كما يقول أحدنا لغيره : ما نهيت عن كذا إلا أن تكون فلانا ، وإنما يريد أن المنهي إنما هو فلان دونك ، وهذا أو كد في الشبهة واللبس عليها ( انتهى ) . لكن آية سورة طه المنقولة آنفاً تدفعه .

قوله تعالى : « وقاسمها إني لك بما لمن الناصحين » المقاسمة المبالغة في القسم أي حلف لها

وأغلظ في حلفه أنه لهما لمن الناصحين ، والنصح خلاف الغش .

قوله تعالى : « فدلّهما بفرور إلى آخر الآية . التبدلية التقريب والإيصال كما أن التبدلي الدنو والاسترسال ، وكأنه من الاستعارة من دلت الدلو أي أرسلتها ، والفرور إظهار النصح مع إبطان الغش ، والخصف الضم والجمع ، ومنه خصف النمل .

وفي قوله : « وناداهما ربهما ألم أنهما عن تلكما الشجرة » دلالة على أنهما عند توجه هذا الخطاب كانا في مقام البعد من ربهما لأن النداء هو الدعاء من بعد ، وكذا من الشجرة بدليل قوله : « تلكما الشجرة » بخلاف قوله عند أول ورودها الجنة : « ولا تقربا هذه الشجرة » .

قوله تعالى : « قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » هذا منها نهاية التذلل والابتهاال ، ولذلك لم يسألا شيئاً وإنما ذكرا حاجتهما إلى المغفرة والرحمة وتهديد الخسران الدائم المطلق لهما حتى يشاء الله ما يشاء .

قوله تعالى : « قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » إلى آخر الآية ، كان الخطاب لآدم وزوجته وإبليس ، وعداوة بعضهم لبعض هو ما يشاهد من اختلاف طبائعهم ، وهذا قضاء منه تعالى والقضاء الآخر قوله : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين أي إلى آخر الحياة الدنيوية ، وظاهر السياق أن الخطاب الثاني أيضاً يشارك فيه الثلاثة .

قوله تعالى : « قال فيها تحميون وفيها تموتون ومنها تخرجون » قضاء آخر يوجب تعلقهم بالأرض إلى حين البعث ، وليس من البعيد أن يختص هذا الخطاب بآدم وزوجته وبينهما ، لما فيه من الفصل بلفظة « قال » وقد مر تفصيل الكلام في قصة الجنة في سورة البقرة فليراجمها من شاء .

### ( كلام في إبليس وعمله )

عاد موضوع « إبليس » موضوعاً مبتدلاً عندنا لا يعبا به دون أن نذكره أحياناً ونلغنه أو نتعوذ بالله منه أو نقبح بعض أفكارنا بأنها من الأفكار الشيطانية ووساوسه ونزغاته دون أن نتدبر فنحصل ما يعطيه القرآن الكريم في حقيقة هذا الموجود العجيب

الغائب عن حواسنا ، وماله من عجيب التصرف والولاية في العالم الإنساني .

وكيف لا وهو يصاحب العالم الإنساني على سعة نطاقه العجيبة منذ ظهر في الوجود حتى ينتضي أجله وينقرض بانطواء بساط الدنيا ثم يلازمه بعد العات ثم يكون قرينه حتى يورده النار الخالدة ، وهو مع الواحد منا كما هو مع غيره هو معه في علانيته وسره يحاربه كلما جرى حتى في أخفى خيال يتخيله في زاوية من زوايا ذهنه أو فكرة يوارها في مطاوي سريره لا يججبه عنه حاجب ، ولا يغفل عنه بشغل شاغل .

وأما الباحثون منا فقد أهملوا البحث عن ذلك وبنوا على ما بنى عليه باحثوا الصدر الأول سالكين ما خطوا لهم من طريق البحث ، وهي النظريات الساذجة التي تلوح للانهايم العامة لأول مرة تلقوا الكلام الإلهي ثم التخاصم في ما يعتدي إليه فهم كل طائفة خاصة ، والتحصن فيه ثم الدفاع عنه بأنواع الجدال ، والاشتغال بإجساء إشكالات القصة وتقرير السؤال والجواب بالوجه بعد الوجه .

لَمْ يَخْلُقَ اللهُ إبليسَ وهو يعلم من هو ؟ لَمْ يَدْخُلْهُ فِي جَمْعِ الملائكةَ وليس منهم ؟ لَمْ أَمُرْهُ بالسجدةَ وهو يعلم أنه لا يأتمر ؟ لَمْ يَمُوتْهُ لِسجدةَ وأغواه ؟ لَمْ يَمُوتْهُ حين لم يسجد ؟ لَمْ أَنْظِرْهُ إلى يوم يبعثون أو إلى يوم الوقت المعلوم ؟ لَمْ يَمُوتْهُ من بسني آدم هذا التمكين العجيب الذي به يجري منهم مجرى الدم ؟ لَمْ يَأْخُذْهُ بالجنود من خيل ورجل وسلطه على جميع ما للحياة الإنسانية به مساس ؟ لَمْ يَمُوتْهُ يظهره على حواس الإنسان ليحترق مساه ؟ لَمْ يَمُوتْهُ يؤيد الإنسان بمثل ما أيده به ؟ ولَمْ يَمُوتْهُ يَكْتُمُ أسرار خلقه آدم وبنيه من إبليس حتى لا يطعم في إغوائهم ؟ وكيف جازت المشافهة بينه وبين الله سبحانه وهو أبعد الخليفة منه وأبغضهم إليه ولم يكن بنبي ولا ملك ؟ فقيل بمجزأة وقيل : بإيجاد آثار تدل على المراد ، ولا دليل على شيء من ذلك .

ثم كيف دخل إبليس الجنة ؟ وكيف جاز وقوع الوسوسة والكذب والمعصية هناك وهي مكان الطهارة والقدس ؟ وكيف صدقه آدم وكان قوله مخالفاً لحبر الله ؟ وكيف طمع في الملك والخلود وذلك يخالف اعتقاد المعاد ؟ وكيف جازت منه المعصية وهو نبي موصوم ؟ وكيف قبلت قربته ولم يرد إلى مقامه الأول والثائب من الذنوب كن لا ذنب له ؟ وكيف ؟ وكيف ؟

وقد بلغ من إهمال الباحثين في البحث الحقيقي واسترسالهم في الجدال إشكالاتاً وجواباً أن ذهب الذاهب منهم إلى أن المراد بآدم هذا آدم النوعي والقصة تخيلية محضة واختار آخرون أن إبليس الذي يخبر عنه القرآن الكريم هو القوة الداعية إلى الشر من الإنسان !.

وذهب آخرون إلى جواز انتساب القبائح والشنائع إليه تعالى وأن جميع المعاصي من فعله ، وأنه يخلق الشر والقيح فيفسد ما يصلحه ، وأن الحسن هو الذي أمر به والقيح هو الذي نهى عنه ، وآخرون : إلى أن آدم لم يكن نبياً ، وآخرون : إلى أن الأنبياء غير معصومين مطلقاً ، وآخرون : إلى أنهم غير معصومين قبل البعثة وقصة الجنة قبل بعثة آدم ، وآخرون : إلى أن ذلك كله من الامتحان واختبار ولم يبينوا ما هو الملاك الحقيقي في هذا الامتحان الذي يضل به كثيرون ويهلك به الآكثرون ، ولولا وجود ملاك يحسم مادة الإشكال لعادت الإشكالات بأجمعهم .

والذي يمنع نجاح السعي في هذه الأبحاث ويختل به نتائجها هو أنهم لم يفرقوا في هذه المباحث جهاتها الحقيقية من جهاتها الاعتبارية ، ولم يفسلوا التكوين عن التشريع فاختلف بذلك نظام البحث ، وحكموا في ناحية التكوين غالباً بالاصول الوضعية الاعتبارية الحاكمة في التشريعات والاجتماعيات .

والذي يجب تحريره وتنقيحه على الحر الباحث عن هذه الحقائق الدينية المرتبطة بجهات التكوين أن يحرر جهات :

الاولى : أن وجود شيء من الأشياء التي يتعلق بها الخلق والإيجاد في نفسه - أعني وجوده النفسي من غير إضافة - لا يكون إلا خيراً ولا يقع إلا حسناً ، فلو فرض محالاً تعلق الخلق بما فرض شراً في نفسه عاد أمراً موجوداً له آثار وجودية يبتدىء من الله ويرتق برزقه ثم ينتهي إليه فعالة حال سائر الخلق ليس فيه أثر من الشر والقيح إلا أن يرتبط وجوده بغيره فيفسد نظاماً عادلاً في الوجود أو يوجب حرمان جمع من الموجودات من خيرها وسعادتها ، وهذه هي الإضافة المذكورة .

ولذلك كان من الواجب في الحكمة الإلهية أن ينتفع من هذه الموجودات المضرة الوجود بما يربو على مضرتها وذلك قوله تعالى : « الذي أحسن كل شيء خلقه السجدة

٧ ، وقوله : « تبارك الله رب العالمين » الأعراف : ٥٤ ، وقوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » أسرى : ٤٤ .

والثانية : أن عالم الصنع والإيجاد على كثرة أجزائه وسعة عرضه مرتبط بعمقه ببعض معطوف آخره إلى أوله فإيجاد بعضه إنما هو بإيجاد الجميع ، وإصلاح الجزء إنما هو بإصلاح الكل فالاختلاف الموجود بين أجزاء العالم في الوجود وهو الذي سيثر العالم عالمًا ثم ارتباطها يستلزم استلزاماً ضرورياً في الحكمة الإلهية نسبة بعضها إلى بعض بالتنافي والتضاد أو بالكمال والنقص والوجدان والفقدان والنيل والحرمان ، ولولا ذلك عاد جميع الأشياء إلى شيء واحد لا تميز فيه ولا اختلاف ويبطل بذلك الوجود قال تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلعج بالبصر » القمر : ٥٠ .

فلولا الشر والفساد والتعب والفقدان والنقص والضعف وأمثالها في هذا العالم لما كان للخير والصحة والراحة والوجدان والكمال والقوة مصداق ، ولا عقل منها معنى لأننا إنما نأخذ المعاني من مصاديقها .

ولولا الشقاء لم تكن سعادة ، ولولا المعصية لم تتحقق طاعة ، ولولا القبح والذم لم توجد حسن ولا مدح ، ولولا العقاب لم يحصل ثواب ، ولولا الدنيا لم تتكون آخرة .

فالطاعة مثلا امتثال الأمر المولوي فلو لم يكن عدم الامتثال الذي هو المعصية لكان الفعل ضرورياً لازماً ، ومع لزوم الفعل لا معنى للأمر المولوي لامتناع تحصيل الحاصل ، ومع عدم الأمر المولوي لا مصداق للطاعة ولا مفهوم لها كما عرفت .

ومع بطلان الطاعة والمعصية يبطل المدح والذم المتعلق بهما والثواب والعقاب والوعد والوعيد والإنذار والتبشير ثم الدين والشريعة والدعوة ثم النبوة والرسالة ثم الاجتماع والمدنية ثم الإنسانية ثم كل شيء ، وعلى هذا القياس جميع الأمور المتقابلة في النظام ، فافهم ذلك .

ومن هنا ينكشف لك أن وجود الشيطان الداعي إلى الشر والمعصية من أركان نظام العالم الإنساني الذي إنما يجري على سنة الاختيار ويقصد سعادة النوع .

وهو كالحاشية المكتشفة بالصراط المستقيم الذي في طبع هذا النوع أن يسلكه كادحاً إلى ربه ليلاقيه ، ومن المعلوم أن الصراط إنما يتعين بتنه صراطاً بالحاشية الخارجة عنه

الحفاة به فلولا الطرف لم يكن وسط فافهم ذلك وتذكر قوله تعالى: «قال فبا أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم» الأعراف : ١٦ ، وقوله «قال: هذا صراط علي مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الفاوين» الحجر : ٤٢ .

إذا تأملت في هاتين الجهتين ثم تدبرت آيات قصة السجدة وجدها صورة منبئة عن الروابط الواقعية التي بين النوع الإنساني والملائكة وإبليس عبر عنها بالأمر والامتنال والاستكبار والطرود والرجم والسؤال والجواب ، وأن جميع الإشكالات الموردة فيها ناشئة من التفريط في تدبر القصة حتى أن بعض<sup>(١)</sup> من تنبه لوجه الصواب وأنها تشير إلى ما عليه طبائع الإنسان والملك والشيطان ذكر أن الأمر والنهي - يريد أمر إبليس بالسجدة ونهي آدم عن أكل الشجرة - تكويفيان فأفسد بذلك ما قد كان أصلحه ، وذهل عن أن الأمر والنهي التكويفيين لا يقبلان التخلف والتحالفة ، وقد خالف إبليس الأمر وخالف آدم النهي .

الثالثة : أن قصة الجنة مدلولها - على ما تقدم تفصيل القول فيها في سورة البقرة - ينسب عن أن الله سبحانه خلق جنة برزخية سماوية ، وأدخل آدم فيها قبل أن يستقر عليه الحياة الأرضية ، ويفشاء التكليف المولوي ليختبر بذلك الطباع الإنساني فيظهر به أن الإنسان لا يسمه إلا أن يمشي على الأرض ، ويتربى في حجر الأمر والنهي فيستحق السعادة والجنة بالطاعة ، وإن كان دون ذلك فدون ذلك ، ولا يستطيع الإنسان أن يقف في موقف القرب وينزل في منزل السعادة إلا بقطع هذا الطريق .

وبذلك ينكشف أن لاشيء من الإشكالات التي أوردوها في قصة الجنة فلا الجنة كانت جنة الخلد التي لا يدخلها إلا ولي من أولياء الله تعالى دخولا لا خروج بعده أبداً ، ولا الدار كانت داراً دنيوية يعاش فيها عيشة دنيوية يديرها التشريع ويحكم فيها الأمر والنهي المولويان بل كانت داراً يظهر فيها حكم السجدة الإنسانية لا سجدة آدم ~~تلك~~ بما هو شخص آدم إذ لم يؤمر بالسجدة له ولا أدخل الجنة إلا لأنه إنسان كما تقدم بيانه .

(١) صاحب النار في الجدة ه من للتفسير تحت عنوان « الإشكالات في القصة » .



رجعنا إلى أول الكلام :

لم يصف الله سبحانه من ذات هذا المخلوق الشرير الذي سماه إبليس إلا يسيراً وهو قوله تعالى : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه ، الكهف : ٥٠ ، وما حكا عنه في كلامه : « خلقتني من نار ، فبين أن بده خلقتة كان من نار من صنع الجن وأما ما الذي آل إليه أمره فلم يذكره صريحاً كما أنه لم يذكر تفصيل خلقتة كما فصل القول في خلقه الإنسان .

نعم هناك آيات واصفة لصنعه وعمله يمكن أن يستفاد منها ما ينفع في هذا الباب قال تعالى حكاية عنه : « لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لأتبنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين ، الأعراف : ١٧ .

فأخبر أنه يتصرف فيهم من جهة للمواطف النفسانية من خوف ورجاء وأمنية وأمل وشهوة وغضب ثم في أفكارهم وإرادتهم المنبثقة منها .

كما يقارنه في المعنى قوله : « قال ربّ بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ، الحجر : ٣٩ ، أي لأزينن لهم الامور الباطلة الرديئة الشوهاء بزخارف وزينات مبهية من تعلق العواطف الداعية نحو اتباعها ولأغوينهم بذلك كالزنا مثلاً يتصوره الإنسان وتزينه في نظره الشهوة ويضعف بقوتها ما يخطر بباله من المهذور في اقتراه فيصدق به فيقره ، ونظير ذلك قوله « يعدم وينبهم وما يعدم الشيطان إلا غروراً ، النساء : ١٢٠ ، وقوله : « فزين لهم الشيطان أعمالهم ، النحل : ٦٣ .

كل ذلك - كما ترى - يدل على أن ميدان عمله هو الإدراك الإنساني ووسيلة عمله العواطف والإحساسات الداخلة فهو الذي يلقي هذه الأوهام الكاذبة والأفكار الباطلة في النفس الإنسانية كما يدل عليه قوله : « الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس ، الناس : ٥ .

لكن الإنسان مع ذلك لا يشك في أن هذه الأفكار والأوهام المسماة وسوس شيطانية أفكار لنفسه يوجد ما هو في نفسه من غير أن يشعر بأحد سواء يلقيها إليه أو يتسبب إلى ذلك بشيء كما في سائر أفكاره وآرائه التي لا تتعلق بعمل وغيره كقولنا :

الواحد نصف الإثنين والأربعة زوج وأمثال ذلك .

فالإنسان هو الذي يوجد هذه الأفكار والأوهام في نفسه كما أن الشيطان هو الذي يلقيها إليه ويخطر بها به من غير تراحم ، ولو كان تسببه فيها نظير التسببات الدائرة فيما بيننا لمن ألقى إلينا خبراً أو حكماً أو ما يشبه ذلك لكان إلغاؤه إلينا لا يحامع استقلالنا في التفكير، ولا تنفت نسبة الفعل الاختياري إلينا لكون العلم والرجح والإرادة له لا لنا ، ولم يترتب على الفعل لوم ولا ذم ولا غيره ، وقد نسبة الشيطان نفسه إلى الإنسان فيما حكاه الله من قوله يوم القيامة : « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتمون من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم » إبراهيم : ٢٢، فنسب الفعل والظلم واللعن إليهم وسلبها عن نفسه ، ونفى عن نفسه كل سلطان إلا السلطات على الدعوة واللوعد الكاذب كما قال تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الفافرين » الحجر : ٤٢ فنفى سبحانه سلطانه إلا في ظرف الاتباع ونظيره قوله تعالى : « قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد » ق : ٢٧ .

وبالجملة فإن تصرفه في إدراك الإنسان تصرف طولي لا ينافي قيامه بالإنسان وانتسابه إليه انتساب الفعل إلى فاعله لا عرضي ينافي ذلك .

فله أن يتصرف في الإدراك الإنساني بما يتعلق بالحياة الدنيا في جميع جهاتها بالغرور والتزيين فيضع الباطل مكان الحق ويظهره في صورته فلا يرتبط الإنسان بشيء إلا من وجه الباطل الذي يفرضه ويصرفه عن الحق ، وهذا هو الاستقلال الذي يراه الإنسان لنفسه أولاً ثم لسائر الأسباب التي يرتبط بها في حياته فيحجبه ذلك عن الحق ويلهوه عن الحياة الحقيقية كما تقدم استفادة ذلك من قوله الحكيم : « فما أغويتني لأقعدن لهم » الأعراف : ١٦ ، وقوله : « رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض » الحجر : ٣٩ .

ويؤدي ذلك إلى الغفلة عن مقام الحق ، وهو الأصل الذي ينتهي ويحلل إليه كما ذنب قال تعالى : « ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الإنس والجن لهم قلوب لا يفقهون يسا

ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ، الأعراف : ١٧٩ .

فاستقلال الإنسان بنفسه وغفلته عن ربه وجميع ما يتفرع عليه من سيء الاعتقاد وردية الأوهام والأفكار التي يرتضع عنها كل شرك وظلم إنما هي من تصرف الشيطان في عين أن الإنسان يخيل إليه أنه هو الموجد لها القائم بها لما يراه من استقلال نفسه فقد صبغ نفسه صبغة لا يأتيه اعتقاد ولا عمل إلا صبغه بها .

وهذا هو دخوله تحت ولاية الشيطان وتدييره وتصرفه من غير أن ينتبه لشيء أو يشعر بشيء وراء نفسه قال تعالى : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إننا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون ، الأعراف : ٢٧ .

وولاية الشيطان على الإنسان في المعاصي والمظالم على هذا النمط نظير ولاية الملائكة عليه في الطاعات والقربات ، قال تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن أولياءكم في الحياة الدنيا ، حم السجدة : ٣١ ، والله من ورائهم محيط وهو الولي لا ولي سواه قال تعالى : « ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع ، السجدة : ٤ .

وهذا هو الاحتناك أي الإلجام الذي ذكره فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله : « قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي ... لأحتنكن ذريته إلا قليلا قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً واستغزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدم وما يعدم الشيطان إلا غروراً ، أسرى : ٦٤ ، أي لألجنهم فاستلطف عليهم تسلط راكب الدابة الملجم لها عليها يطيمونني فيما أمرهم ويتوجهون لى حيث أشير لهم إليه من غير أي عصيان وجاح .

ويظهر من الآيات أن له جنداً يعينونه فيما أمر به ويساعدونه على ما يريد وهو القبيل الذي ذكر في الآية السابقة : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم ، وهؤلاء وإن بلغوا من كثرة العدد وتفنت العمل ما بلغوا فإتانا صنعهم صنع نفس إبليس ووسوستهم نفس وسوسته كما يدل عليه قوله : « لاغوينهم أجمعين ، الحجر : ٣٩ ،

وغيره مما حكته الآيات نظير ما يأتي به أعوان الملائكة العظام من الأعمال فتنسب إلى رئيسهم المستعمل لهم في ما يريد، قال تعالى في ملك الموت : « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ، السجدة : ١١ ، ثم قال : « حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وم لا يفرطون ، الأنعام ٦١ إلى غير ذلك .

وتدل الآية : « الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس » الناس : ٦ على أن في جنده اختلافاً من حيث كون بعضهم من الجنة وبعضهم من الإنس ويسدل قوله : « أتنتخذونه وذريته أولياء من دوني وم لكم عدو ، الكهف : ٥٠ ، أن له ذرية هم من أعوانه وجنوده لكن لم يفصل كيفية انتشاء ذريته منه .

كما أن هناك نوعاً آخر من الاختلاف يدل عليه قوله : « وأجلب عليهم بجلك ورجلك » في الآية المتقدمة ، وهو الاختلاف من جهة الشدة والضعف وسرعة العمل وبطؤه فإن الفارق بين الخيل والرجل هو السرعة في اللعوق والإدراك وعدمها .

وهناك نوع آخر من الاختلاف في العمل ، وهو الاجتماع عليه والإفراد كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى : « وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ، المؤمنون : ٩٨ ، ولعل قوله تعالى : « هل أنبؤكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفكك أثم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون ، الشعراء : ٢٢٣ من هذا الباب .

فملخص البحث : أن إبليس لعنه الله موجود مخلوق ذو شعور وإرادة يدعو إلى الشر ويسوق إلى المعصية كان في مرتبة مشتركة مع الملائكة غير متميز منهم إلا بعد خلق الإنسان وحينئذ تميز منهم ووقع في جانب الشر والفساد ، وإليه يستند نوعاً من الاستناد انحراف الإنسان عن الصراط المستقيم وميله إلى جانب الشقاء والضلال ، ووقوعه في المعصية والباطل كما أن الملك موجود مخلوق ذو إدراك وإرادة إليه يستند نوعاً من الاستناد اهتداء الإنسان إلى غاية السعادة ومنزل الكمال والقرب ، وأن لإبليس أعواناً من الجن والإنس وذرية مختلفي الأنواع يحرون بأمره إياهم أن يتصرفوا في جميع ما يرتبط به الإنسان من الدنيا وما فيها بإظهار الباطل في صورة الحق ، وتزيين القبيح في صورة الحسن الجميل .

وهم يتصرفون في قلب الإنسان وفي بدنه وفي سائر شؤون الحياة الدنيا من أموال وبنين وغير ذلك بتصرفات مختلفة اجتماعاً وانفراداً ، وسرعة وبطوياً ، وبلا واسطة ومع الواسطة والواسطة ربما كانت خيراً أو شراً وطاعة أو معصية .

ولا يشعر الإنسان في شيء من ذلك بهم ولا أعمالهم بل لا يشعر إلا بنفسه ولا يقع بصره إلا بعمله فلا أفعالهم مزاحمة لأعمال الإنسان ولا ذواتهم وأعيانهم في عرض وجود الإنسان غير أن الله سبحانه أخبرنا أن إبليس من الجن وأنهم مخلوقون من النار ، وكان أول وجوده وآخره مختلفان .

### ( بحث عقلي وقرآني مختلط )

قال في روح المعاني : وقد ذكر الشهرستاني عن شارح الأناجيل الاربعة صورة مناظرة جرت بين الملائكة وبين إبليس بعد هذه الحادثة ، وقد ذكرت في التوراة ، وهي أن اللعين قال للملائكة : إني أسلم أن لي إلهاً هو خالقي وموجدي لكن لي على حكة أسنة :

الأول : ما الحكمة في الخلق لاسبها وقد كان عالماً أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار ؟ .

الثاني : ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضرر ، وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟

الثالث : هب إنه كلفني بمرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم ؟ .

الرابع : لما عصيته في ترك السجود فلم لعني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لميره فيه ولي فيه أعظم الضرر ؟ .

الخامس : أنه لما فعل ذلك لمَ سلطني على أولاده ومكنتني من إغوائهم وإصلاحهم ؟ .

السادس : لما استمته المدة الطويلة في ذلك فلمَ أمهنتي ومعلوم أنه لو كان العالم خالياً من الشر لكان ذلك خيراً ؟ .

قال شارح الأناجيل: فأوحى الله تعالى إليه من سرادق العظمة والكبرياء: يا إبليس أنت ما عرفنتي ، ولو عرفنتي لعلت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل ، ( انتهى ) .

ثم قال الآلوسي : قال الإمام - الرازي - إنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكوا بتحسين العقل وتقييمه لم يجدوا من هذه للشبهات. مخلصاً ، وكلت الكل لازماً .

ثم قال الآلوسي : وبمجبني ما يحكى أن سيف الدولة بن حمدان خرج يوماً على جماعته فقال : قد عملت بيتاً ما أحسب أن أحداً يعمل له ثانياً إلا أن كان أبا فراس وكان أبو فراس جالساً ، فقيل له : ما هو ؟ فقال قولي :

لك جسمي تملت فدمي لن تطلت

فابتدر أبو فراس قائلاً :

قال إن كنت مالكا فلي الأمر لكته انتهى

أقول : ما مر من البيان في أول الكلام السابق يصلح لدفع هذه للشبهات الستة عن آخرها ويكفي مؤنتها من غير أن يحتاج إلى اجتماع الأولين والآخرين ثم لا ينضمهم اجتماعهم على ما ادعاه الإمام فليست بذلك الذي يحسب ، وتوضيح الأمر نقول :

أما الشبهة الأولى : فالمراد بالحكمة - وهي جهة الخير والصلاح الذي يدعو الفاعل إلى الفعل في الخلق إما الحكمة في مطلق الخلق وهو ما سوى الله سبحانه من العالم ، وإما الحكمة في خلق الإنسان خاصة .

فإن كان سؤالاً عن الحكمة في مطلق الخلق والإيجاد فمن المبرهن عليه أنه فاعل تام لمجموع ما سواء غير مفتقر في ذلك إلى متمم يتمم فاعليته ويصلح له ألوهيته فهو مبدء لما سواء منبع لكل خير ورحمة بذاته ، واقتضاء المبدء لما هو مبدء له ضروري ، والسؤال عن الضروري لئو كما أن ملكة الجود تقتضي بذاتها أن ينتشر أثرها وتظهر بركانتها لا لاستدعاء أمر آخر وراء نفسها بوجب لها ظهور الأثر وإلا لم تكن ملكة ، فظهور أثرها

ضروري لها وهو أن يتنعم بها كل مستحق على حسب استعداده واستحقاقه، واختلاف المستحقين في النيل بحسب اختلاف استحقاقهم أمر عائد إليهم لا إلى الملكة التي هي مبدئه الخير .

وأما حديث الحكمة في الخلق والإيجاد بمعنى الغاية وجهة الخير المقصودة للفاعل في فعله فإنما يحكم العقل بوجود الغاية الزائدة على الفاعل في الفاعل الناقص الذي يستكمل بفعله ويكتسب به تماماً وكلاً ، وأما الفاعل الذي عنده كل خير وكال فغايته نفس ذاته من غير حاجة إلى غاية زائدة كما عرفت في مثال ملكة الجود ، نعم يترتب على فعله فوائد ومنافع كثيرة لا تحصى ونعم إلهية لا تنقطع وهي غير مقصودة إلا تائباً وبالعرض ، هذا في أصل الإيجاد .

وإن كان السؤال عن الحكمة في خلق الإنسان كما يشعر به قوله بعد : لا سيما وقد كان عالماً أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار فالحكمة بمعنى غاية الفاعل والغائدة العائدة إليه غير موجودة لما عرفت أنه تعالى غني بذاته لا يفترق إلى شيء مما سواه حتى يتم أو يكمل به ، وأما الحكمة بمعنى الغاية الكالية التي ينتمي إليها الفعل وتحرز فائدته فهو أن يخلق من المادة الأرضية الحسية تركيب خاص ينتهي بسلوكه في مسلك الكمال إلى جوهر علوي شريف كريم يفوق بكمال وجوده كل موجود سواه ، ويتقرب إلى ربه تقريباً كالياً لا يناله شيء غيره فهذه غاية النوعية الإنسانية .

غير أن من المعلوم أن مركباً أرضياً مؤلفاً من الأضداد واقماً في عالم التواضع والتناهي محفوراً بعقل وأسباب موافقة ومخالفة لا ينجو منها بكله ، ولا يخلص من إفسادها بآثارها المنافية جميع أفرادها فلا عمالة لا يفوز بالسعادة المطلوبة منه إلا بعض أفرادها ، ولا ينجح في سوائه نحو الكمال إلا شطر من مصاديقه لا جميعها .

ولمست هذه الخصيعة أشني فوز البعض بالكمال والسعادة وحرمان البعض مما يختص به الإنسان بل جميع الأنواع المتعلقة الوجود بالمادة الموجودة في هذه النشأة كأصناف الحيوان والنبات وجميع التركيبات المعدنية وغيرها كذلك فشيء من هذه الأنواع الموجودة وهي ألوف وألوف — لا يخلو عن غاية نوعية هي كمال وجوده ،

وهي مع ذلك لا تنال الكمال إلى بنوعيته ، وأما الأفراد والأشخاص فكثير منها تبطل دون البلوغ إلى الكمال ، وتفسد في طريق الاستكمال بعمل العلل والأسباب المخالفة لأنها محفوفة بها ولا بد لها من العمل فيها جرياً على مقتضى عليتها وسببيتها .

ولو فرض شيء من هذه الأنواع غير متأثر من شيء من العوامل المخالفة كالنبات مثلاً غير متأثر من حرارة وبرودة ونور وظلمة ورطوبة ويبوسة والسمومات والمواد الأرضية المنافية لتركيبه كان في هذا الفرض إبطال تركيبه الخاص أولاً ، وإبطال العلل والأسباب ثانياً ، وفيه إبطال نظام الكون فافهم ذلك .

ولا ضير في بطلان مساعي بعض الأفراد أو التركيبات إذا أدى ذلك إلى فوز بعض آخر بالكمال والغاية الشريفة المقصودة التي هي كمال النوع وغايته فإن الخلق المادية لا تسع أزيد من ذلك ، وصرف الكثير من المادة الخسيسة التي لا قيمة لها في تحصيل القليل من الجوهر الشريف العالي استباح حقيقي بلا تبذير أو جزاف .

فالعلة الموجبة لوجود النوع الإنساني لا تريد بفعلها إلا الإنسان الكامل السائر إلى أوج السعادة في دنياه وآخرته إلا أن الإنسان لا يوجد إلا بتركيب مادي ، وهذا التركيب لا يوجد إلا إذا وقع تحت هذا النظام المادي المنبسط على هذه الأجزاء الموجودة في العالم المرتبطة بعضها ببعض المتفاعلة فيما بينها جميعاً بتأثيراتها وتأثيراتها المختلفة ، ولازم ذلك سقوط بعض أفراد الإنسان دون الوصول إلى كمال الإنسانية فعلة وجود الإنسان تريد السعادة الانسانية أولاً وبالذات ، وأما سقوط بعض الأفراد فإنما هو مقصود ثانياً وبالعرض ليس بالقصد الأولي .

فخلق تعالى الإنسان حكمته بلوغ الإنسان إلى غايته الكمالية ، وأما علمه بأن كثيرين من أفراده يكونون كفاراً مصيرهم إلى النار لا يوجب أن يحتل مراده من خلقه النوع الإنساني ، ولا أنه يوجب أن يكون خلقه الإنسان الذي سيكون كافرأ علة تامة لكفره أو لصيرورته إلى النار ، كيف ؟ وعلة كفره التامة بعد وجوده علة وعوامل خارجية كثيرة جداً ، وآخرها اختياره الذي لا يدع الفعل ينتسب إلا إليه فالعلة التي أوجدت وجوده لم توجد إلا جزء من أجزائه علة كفره ، وأما تعلق القضاء الإلهي



بكفره فإنما تعلق به عن طريق الاختيار لا بأن يبطل اختياره وإرادته ويضطر إلى قبول الكفر كسقوط الحجر الرمي إلى فوق نحو الأرض بعامل الثقل اضطراراً .

وأما الشبهة الثانية فقولها : « ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضرر ؟ » مغالطة من باب إسراء حكم الفاعل الناقص الفقير إلى الفاعل التام الغني في ذاته فحكم العقل بوجوب رجوع فائدة من الفعل إلى الفاعل وإنما هو في الفاعل الناقص المستكمل بفعله المنتفع به دون الفاعل المفروض غنياً في ذاته .

فلا حكم من العقل أن كل فاعل حق ما هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه يجب أن يكون له في فعله فائدة عائدة إليه ، ولا أن الموجود الذي هو غني في ذاته لا جهة نقص فيه حتى يستكمل بشيء فهو يمتنع صدور فعل عنه .

والتكليف وإن كان في نفسه أمراً وضمياً اعتبارياً لا يجري في متنه الأحكام الحقيقية إلا أنه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقية بسابقتها فهي صلة بين حقيقتين :

توضيح ذلك ملخصاً : أننا لسنا نشك عن المشاهدة المتكررة والبرهان أن ما بين أيدينا من الأنواع الموجودة التي نسميها بما فيها من النظام الجاري عالمياً مادياً واقعة تحت الحركة التي ترسم لكل منها بقاء بحسب حاله ، ووجوداً ممتداً يتسدي من حالة النقص وينتهي إلى حالة الكمال ، وبين أجزاء هذا الامتداد الوجودي المسمى بالبقاء ارتباطاً وجودياً حقيقياً يؤدي به كل سابق إلى لاحق ، ويتوجه به النوع من منزل من هاتيك المنازل إلى ما يليه بل هو قصد من أول حين يشرع في الحركة آخر مرحلة من شأن حركته أن ينتهي إليه .

فالخبة من القمح من أول ما تنشق للنمو قاصدة نحو شجرة الحنطة الكاملة نشوء وعليها سنابلها ، والنظفة من الحيوان متوجهة إلى فرد كامل من نوعه واجسد لجميع كالاته النوعية وهكذا ، وليس النوع الإنساني بمستثنى من هذه الكلية البتة فهو أيضاً من أول ما يأخذ فرد منه في التكون عازم نحو غايته متوجه إلى مرتبة إنسان كامل واجد لحقيقة سعادته سواء بلغ في مسير حياته إلى ذلك المبلغ أم حالت دونه الموانع .

والإنسان لما اضطر بحسب سنخ وجوده إلى أن يعيش عيشة اجتماعية ، والعيشة الاجتماعية إنما تتحقق تحت قوانين وسنن جارية بين أفراد المجتمع وهي عقائد وأحكام وضعية اعتبارية - التكاليف الدينية أو غير الدينية - تتكون بالعمل بها في الإنسان عقائد وأخلاق وملكات هي الملاك في سعادة الإنسان في دنياه وكذا في آخرته وهي لوازم الأعمال المسماة بالثواب والعقاب .

فالتكليف يستبطن سيراً تدريجياً للإنسان بحسب حالاته وملكاته النفسانية نحو كماله وسمادته يستكمل بطيء هذا الطريق والعمل بما فيه طوراً بعد طور حتى ينتهي إلى ما هو خير له وأبقى ، ويخيب سماعه إن لم يعمل به كالفرد من سائر الأنواع الذي يسير نحو كماله فينتهي إليه إن ساعدته موافقة الأسباب ، ويفسد في مسيره نحو الكمال إن خذلته ومنعته .

فقول القائل «وما الفائدة في التكليف؟» كقوله ، ما الفائدة في تغذي النبات ؟ أو ما الفائدة في تناسل الحيوان من غير عائد ؟ .

وأما قوله : «وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف» مغالطة أخرى لما عرفت أن التكليف في الإنسان أو أي موجود سواه يجري في حقه التكليف واقع في طريق السعادة متوسط بين كماله ونقصه في وجوده الذي إنما يتم ويكمل له بالتدرج ، فإن كان المراد بتحصيل ما يعود من التكليف إلى المكلفين من غير واسطة التكليف تعيين طريق آخر لهم بدلاً من طريق التكليف ووضع ذلك الطريق موضع هذا الطريق وحال الطريقين في طريقيتهما واحد عاد السؤال في الثاني كالأول : لم عين هذا الطريق وهو قادر على تحصيل ما يعود منه إليهم بغيره؟ والجواب أن الملل والأسباب التي تجمعت على الإنسان مثلاً على ما نجدتها تقتضي أن يكون مستكلاً بالعمل بتكاليف مصلحة لباطنه مطهرة لسره من طريق العادة .

وإن كان المراد بتحصيله من غير واسطة التكليف تحصيله لهم من غير واسطة أصلاً وإفاضة جميع مراحل الكمال ومراتب السعادة لهم في أول وجودهم من غير تدرج

بسلوك طريق فلازمه بطلان الحركات الوجودية وانتفاء المادة والقوة وجميع شؤون الإمكان والموجود المخلوق الذي هذا شأنه مجرد في بدء وجوده تام كامل سعيد في أصل نشأته ، وليس هو الإنسان المخلوق من الأرض الناقص أولاً المستكمل تدريجياً ففسي الغرض خلف .

وأما الشبهة الثالثة فقولها : هب إنه كلفني بمرفته وطاعته فلماذا كلفني بالسجود لآدم ؟ ، فجوابه ظاهر فإن هذا التكليف يتم بالإيتار به صفة العبودية فه سبحانه ، ويظهر بالتمرد عنه صفة الاستكبار فبه على أي حال تكسيل من الله واستكمال من إبليس إما في جانب السعادة وإما في جانب الشقاوة ، وقد اختار الثاني .

على أن في تكليفه وتكليف الملائكة بالسجدة تعييناً للخط الذي خط لآدم فإن الصراط المستقيم الذي قدر لآدم وذريته أن يسلكوه لا يتم أمره إلا بسدد معين يدعو الإنسان إلى هداه وهو الملائكة ، وعدو مضل يدعو إلى الانحراف عنه والنوابة فيه وهو إبليس وجنوده كما عرفت فيما تقدم من الكلام .

وأما الشبهة الرابعة : فقولها : لماذا لعنني وأوجب عقابي بعد المعصية ولا فائدة له فيه ؟ الخ . ، جوابه أن اللعن والمعاقب أعني ما يشتملان عليه من الحقيقة من لوازم الاستكبار على الله الذي هو الأصل المولد لكل معصية ، وليس الفعل الإلهي مما يجر إليه نفعاً أو فائدة حتى يمتنع فيما لا نفع فيه يعود إليه كما تقدمت الإشارة إليه .

وليس قوله هذا إلا كقول من يقول فيمن استقى سماً وشربه فهلك به ، لم لم يجعله الله شفاءً وليس له في إماتته به نفع وله فيه أعظم الضرر ؟ هلا جعله رزقاً طيباً للسموم يرفع عطشه وينمو به بدنه ؟ فهذا كله من الجهل بمواقع الملل والأسباب التي أثبتها الله في عالم الصنع والإيجاد فكل حادث من حوادث الكون يرتبط إلى علل وعوامل خاصة من غير تخلف واختلاف قانوناً كلياً .

فالمعصية إنما تستعقب العقاب على النفس المتقدرة بها إلا أن تتطهر بشفاعته أو توبة أو حسنة تستدعي المغفرة ، وإبطال العقاب من غير وجود شيء من أسبابه هدم لقانون العلية العام ، وفي انهدامه انهدام كل شيء .

وأما الشبهة الخامسة: أعني قوله إنه لما فعل ذلك لم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟ فقد ظهر جوابه مما تقدم فإن الهدى والحق العملي والطاعة وأمثالها إنما تتحقق مع تحقق الضلال والباطل والمعصية وأمثالها ، والدعوة إلى الحق إنما تتم إذا كان هناك دعوة إلى باطل ، والصراط المستقيم إنما يكون صراطاً لو كان هناك سبل غير مستقيمة تسلك بسالكها إلى غاية غير غايته .

فن الضروري أن يكون هناك داع إلى الباطل يهدي إلى عذاب السمير ما دامت النشأة الإنسانية قائمة على ساقها ، والانسانية محفوظة ببقائها النوعي بتماقب أفرادها فوجود إبليس من خدم النوع الانساني ، ولم يكنه الله منهم ولا سلطه عليهم إلا بمقدار الدعوة كما صرح<sup>(١)</sup> به القرآن الكريم وحكاه<sup>(٢)</sup> عنه نفسه فيما يخاطب به الناس يوم القيامة .

وأما الشبهة السادسة: فأما قوله لما استمته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهاني؟ فقد ظهر جوابه مما تقدم آنفاً .

وأما قوله : « ومعلوم أن العالم لو كان خالياً من الشر لكان ذلك خيراً » فقد عرفت أن معنى كون العالم خالياً من الشر مأموناً من الفساد كونه مجرداً غير مادي ، ولا معنى محصل لعالم مادي يوجد فيه الفعل من غير قوة والخير من غير شر والنفع من غير ضر والثبات من غير تغير والطاعة من غير معصية والثواب من غير عقاب .

وأما ما ذكره من جوابه تعالى عن شبهات إبليس بقوله : « يا إبليس أنت ما عرفتنى ولو عرفتنى لملئت أنه لا اعتراض عليّ في شيء من أفعالي فإنّي أنا الله الذي لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل » فجواب يوافق ما في التنزيل الكريم ، قال تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » الأنبياء : ٢٣ .

وظاهر المتقول من قوله تعالى أنه جواب إجمالي عن شبهاته لعنه الله لا جواب تفصيلي عن كل واحد واحد ، ومحصله : أن هذه الشبهات جميعاً سؤال واعتراض عليه

(١) قوله تعالى : « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من انبتك من الفارين » الحجر : ٤٢ ، وقوله : « يدعروهم الى عذاب السمير » لقمان : ٢١ .

(٢) قوله « وما كان لي عليهم من سلطان الا أن دعوتكم » ابراهيم : ٢٢ .

تعالى : ولا يتوجه إليه اعتراض لأنه الله لا إله إلا هو لا يسأل عما يفعل .

وظاهر قوله تعالى أن قوله « لا يسأل » متفرع على قوله : « فإني » الخ ، فمفاد الكلام أن الله تعالى لما كان بإنشئته الثابتة بذاته الغنية لذاته هو الإله المبدىء المعبود الذي يبتدىء منه كل شيء ، وينتهي إليه كل شيء ، فلا يتعلق في فعل يفعله بسبب فاعلي آخر دونه ، ولا يحكم عليه سبب غائي آخر يبعثه نحو الفعل بل هو انفاعل فوق كل فاعل ، والغاية وراء كل غاية فكل فاعل يفعل بقوة فيه وإن القوة لله جميعاً ، وكل غاية إنما تقصد وتطلب لكالم ما فيه وخير ما عنده ويده الخير كله .

ويتفرع عليه أنه تعالى لا يسأل في فعله عن السبب فإن سبب الفعل إما فاعل وإما غاية وهو فاعل كل فاعل وغاية كل غاية ، وأما غيره تعالى فلما كان ما عنده من قوة الفعل موهوباً له من عند الله ، وما يكتسبه من جهة الخير والمصلحة بإفاضة منه تعالى بتدبير الأسباب وتنظيم العوامل والشرائط فإنه مسؤول عن فعله لم فعله ؟ وأكثر ما يسأل عنه إنما هو الغاية وجهة الخير والمصلحة ، وخاصة في الأفعال التي يجري فيها الحسن والقبح والمدح والذم من الأفعال الاجتماعية في ظرف الاجتماع فإنها المتكئة على مصالحه ، فهذا بيان تام يتوافق فيه البرهان والوحي .

وأما المتكلمون فإنهم بما لهم من الاختلاف العميق في مسألة : أن أفعال الله هل تعلق بالأغراض ؟ وما يرتبط بها من المسائل اختلفوا في تفسير أن الله لا يسأل عن فعله فالأشاعرة لتجويزهم الإرادة الجزافية واستناد الشرور والقباح إلى تعالى ذكروا أن له أن يفعل ما يشاء من غير لزوم أن يشتمل فعله على غرض فتنتطبق عليه مصلحة محسنة وليس للعقل أن يحكم عليه كما يحكم على غيره . بوجود اشتغال فعله على غرض وهو ترتب مصلحة محسنة على الفعل .

والمعتزلة يميلون للفعل غير المشتمل على غرض وغاية لاستلزامه اللغو والجزاف المنفي عنه تعالى فيفسرون عدم كونه تعالى مسؤولاً في فعله بأنه حكيم والحكيم هو الذي يمطي كل ذي حق حقه فلا يفعل قبيحاً ولا لفرأ ولا جزافاً ، والذي يسأل عن فعله هو من يمكن في حقه إثبات القبيح واللغو والجزاف فهو تعالى غير مسؤول عما يفعل وهم يسألون .

والبحث طويل الذليل وقد تمارك فيه ألوف الباحثين من الطائفتين ومن وافقهم من غيرهم قروناً متتالية ، ولا يسعنا تفصيل القول فيه على ما بنا من ضيق المجال غير أننا نشير إلى حقيقة أخرى يسفر به الحجاب عن وجه الحق في المقام .

لا ريب أن لنا علوماً وتصديقات نركن إليها ، ولا ريب أنها على قسمين : القسم الأول : العلوم والتصديقات التي لا مساس لها طبعاً بأعمالنا وإنما هي علوم تصديقية تكشف عن الواقع وتطابق الخارج سواء كنا موجودين عاملين أعمالنا الحيوية الفردية أو الاجتماعية أم لا كقولنا : الأربعة زوج ، والواحد نصف الاثنين ، والعالم موجود ، وإن هناك أرضاً وشمساً وقرماً إلى غير ذلك ، وهي إما بديهية لا يدخلها شك ، وإما نظرية تنتهي إلى البديهيات وتبين بها .

والقسم الثاني : العلوم العملية والتصديقات الوضعية الاعتبارية التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا ، والاستناد إليها في مستوى الاجتماع الانساني فنستند إليها في إرادتنا ونعمل بها أفعالنا الاختيارية ، وليست مما يطابق الخارج بالذات كلقسم الأول وإنما كنا نوقمها على الخارج إيقاعاً بحسب الوضع والاعتبار لكن ذلك إنما هو بحسب الوضع لا بحسب الحقيقة والواقعية كالأحكام الدائرة في مجتمعاتنا من القوانين والسنن والشؤون الاعتبارية كالولاية والرياسة والسلطنة والملك وغيرها فإن الرياسة التي نعتبرها لزيد مثلاً في قولنا « زيد رئيس » وصف اعتباري ، وليس في الخارج بحذائه شيء غير زيد الانسان وليس كوصف الطول أو السواد الذي نعتبرهما لزيد في قولنا « زيد طويل القامة ، أسود البشرة » ، وإنما اعتبرنا معنى الرياسة حيث كونا مجتمعاً من عدة أفراد لفرس من الأغراض الحيوية وسلطنا لإدارة أمر هذا المجتمع إلى زيد ليضع كلاً موضعه الذي يليق به ثم يستعمله فيما يريد فوجدنا نسبة زيد إلى المجتمع نسبة الرأس إلى الجسد فوصفناه بأنه رأس لينحفظ بذلك المقام الذي نصبناه فيه ويزتفع بأقاربه وفوائده .

فالاتقاد بأن زيدا رأس ورئيس إنما هو في الوهم لا يتعداه إلى الخارج غير أننا نعتبره معنى خارجياً لمصلحة الاجتماع ، وعلى هذا القياس كل معنى دائر في المجتمع الانساني معتبر في الحياة البشرية متعلق بالأعمال الانسانية فإنها جميعاً مما وضعه الانسان وقلبها في قالب الاعتبار مراعاة لمصلحة الحياة لا يتعمد به .

فهذان قسمان من العلوم ، والفرق بين القسمين : أن القسم الأول مأخوذ من نفس الخارج يطابقه حقيقة ، وهو ممنى كونه صدقاً وبطابقه الخارج وهو معنى كونه حقاً فالذي في الذهن هو بعبارة الذي في الخارج وبالعكس : وأما القسم الثاني فلأن موطنه هو الذهن من غير أن ينطبق على خارجه إلا أنها لمصلحة من المصالح الحيوية نعتبره وتوهمه خارجياً منطبقاً عليه دعوى وإن لم ينطبق حقيقته .

فكون زيد رئيساً لفرض الاجتماع ككونه أصدأً بالتشبيه والاستعارة لفرض التخيل الشعري ، وتوصيفنا في مجتمعنا زيدا بأنه رأس في الخارج كتوصيف الشاعر زيدا بأنه أسد خارجي ، وعلى هذا القياس جميع المعاني الاعتبارية من تصور أو تصديق .

وهذه المعاني الاعتبارية وإن كانت من عمل الذهن من غير أن تكون مأخوذة من الخارج فتعتمد عليه بالانطباق إلا أنها معتمدة على الخارج من جهة أخرى وذلك أن نقص الإنسان مثلاً وحاجته إلى كماله الوجودي ونيله غاية النوع الإنساني هو الذي اضطره إلى اعتباره هذه المعاني تصوراً و تصديقاً فإبقاء الوجود والمقاصد الحقيقية المادية أو الروحية التي يقصدها الإنسان وبتنميتها في حياته هي التي توجب له أن يعتبر هذه المعاني ثم يبني عليها أعماله فيحرز بها لنفسه ما يريد من السعادة .

ولذلك تختلف هذه الأحكام بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعية فهناك أعمال وأمر كثيرة تستحسنها المجتمعات القطبية مثلاً وهي بعبارة مستبعدة في المجتمعات الاستوائية ، وكذلك الاختلافات الموجودة بين الشرقيين والغربيين وبين الحاضرين والبادين ، وربما يحسن عند العامة من أهل مجتمع واحد ما يقبح عند الخاصة ، وكذلك اختلاف النظر بين الغني والفقير ، وبين المولى والعبد ، وبين الرئيس والمرؤوس ، وبين الكبير والصغير ، وبين الرجل والمرأة .

نعم هناك أمور اعتبارية وأحكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه ، وحسن العدل ، وقبح الظلم ، فقد تحصل أن للقسم الثاني من علومنا أيضاً اعتماداً على الخارج وإن كان غير منطبق عليه مستقيماً انطباقاً للقسم الأول .

إذا عرفت ذلك علمت أن علومنا وأحكامنا كائنة ما كانت معتمدة على فعله تعالى فإن الخارج الذي نأتمه فنتزعه ونأخذ منه أو نبني عليه علومنا هو عالم الصنع والإيجاد وهو فعله ، وعلى هذا فيعمود معنى قولنا مثلاً : « الواحد نصف الاثنين بالضرورة » إلى أن الله سبحانه يفعل دائماً الواحد والاثنين على هذه النسبة الضرورية ، وعلى هذا القياس ، ومعنى قولنا : « زيد رئيس يجب احترامه » ، أن الله سبحانه أوجد الإنسان إيجاداً يبعثه إلى هذه الدعوى والمزرعة ثم إلى العمل على طبقه ، وعلى هذا القياس كل ذلك على ما يليق بساحة قدسه عز شأنه .

وإذا علمت هذا دريت أن جميع ما بأيدينا من الأحكام العقلية سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة والإمكان ، والعقل العملي الحاكم بالحسن والقبح المعتمد على المصالح والمفاسد مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه .

فمن عظيم الجرم أن تحكّم العقل عليه تعالى فنقيّد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحده بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد ، أو أن نقنن له فنحكّم عليه بوجود فعل كذا وحرمة فعل كذا وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم فإن في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته والحد مساوق للمعلولية فإن الحد غير المحدود والتسيء لا يحد نفسه بالضرورة ، وفي تحكيم العقل العملي عليه جملة ناقصاً مستقبلاً تحكّم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوى وهمية كما عرفت في الإنسان فافهم ذلك .

ومن عظيم الجرم أيضاً أن نمزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين والتشريع أعني أحكام العقل النظرية والعملية .

أما في مرحلة النظر فكان نستخرج القوانين الكلية النظرية من مشاهدة أفعاله ، ونسلك بها إلى إثبات وجوده حتى إذا فرغنا من ذلك رجعنا فأبطلنا أحكام العقل الضرورية معتلاً بأن العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه ذاته ودرجات صفاته ، وأنه فاعل لا بذاته بل بإرادة فعلية ، والفعل والترك بالنسبة إليه على السوية وأنه لا غرض له في فعله ولا غاية ، وأن الخير والشر يستندان إليه جميعاً ، ولو أبطلنا الأحكام العقلية في تشخيص خصوصيات أفعاله وسننه في خلقه فقد أبطلناها في الكشف



عن أصل وجوده ، وأنكل من ذلك أننا نقينا بذلك مطابقة هذه الأحكام والقوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه ، والمنزعة للنتزع منه وهو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم والخروج عن الفطرة الإنسانية إذ لو خالف شيء من أفعاله تعالى أو نوعته هذه الأحكام العقلية كان في ذلك عدم انطباق الحكم العقلي على الخارج المتزع عنه - وهو فيله - ولو جاز الشك في صحة شيء من هذه الأحكام التي نجدها ضرورية كان الجميع مما يجوز فيه ذلك فينتفي العلم ، وهو السفسطة

وأما في مرحلة العمل فليتذكر أن هذه الأحكام العملية والامور الاعتبارية دعاوى اعتقادية ومخترعات ذنبية وضمها الإنسان ليتوسل بها إلى مقاصده الكسالية وسعادة الحياة فما كان من الأعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفها بالحسن ثم أمر بها وندب إليها ، وما كان منها على خلاف ذلك وصفها بالقبح والمساءة ثم نهى عنها وحذر منها - وحسن الفعل وقبحه موافقه لفرض الحياة وعدمها - والغايات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي وتقنين هذه الأحكام واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المتضمنة للجعل لفرض حكم تشريعي ولا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه كيفاً فرضاً فرضاً متطارد الأطراف لا يحصل له .

والذي ندرسه آفة سبحانه من الأحكام والشرائع متحد سنخاً مع ما ندرسه فيما بيننا أنفسنا من الأحكام فوجوبه وحرمة وأمره ونهيه ووعدده ووعدده مثل ما من سنخ ما عندنا من الوجوب والحرمة والأمر والنهي والوعد والوعد لا شك في ذلك ، وهي معانٍ اعتبارية وعناوين ادعائية غير أن ساحتها تعالى منزهة من أن تقوم به الدعوى التي هي من خطأ الذهن فهذه الدعاوي منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالتزجبي والتعني منه تعالى القانين بمرور المحاطبة لكن الأحكام المشرعة منه تعالى كالأحكام المشرعة منا متعلقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال ، والمتوسل بتنظيم العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانية فثبت أن لعداء تعالى التشريعي مصلحة وغرضاً تشريعياً ، ولما أمر به أو نهى عنه حسناً وقبحاً ثابتين بشئ المصالح والمفاسد .

فقول القائل : إن أفعاله التشريعية لا تطل بالأغراض كما لو قال قائل : إن ما مهده من الطريق لا غاية له ، ومن الضروري أن الطريق إنما يكون طريقاً بغايته ،

والوسط إنما يكون وسطاً بطرفه ، وقول القائل : إنما الحسن ما أمر به الله والقيبح ما نهى عنه فلو أمر بما هو قبيح عقلاً ضرورياً كالظلم كان حسناً ، ولو نهى عن حسن بالضرورة العقلية كالعدل كان قبيحاً كما لو قال قائل : أن الله لو سلك بالإنسان نحو الهلاك والفناء كان فيه حياته السعيدة ، ولو منعه عن سعادته الخالدة الحقيقية عادت السعادة شقاوة .

فالحق الذي لا يحصى عنه في المرحتين : أن العقل النظري مصيب فيما يخصه ويقضي به من المعارف الحقيقية المتعلقة به تعالى فإنما ثبت له تعالى ما تجده عندنا من صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة ، واستناد الموجودات إليه وسائر الصفات الفعلية العليا كالرحمة والمغفرة والرزق والانعام والهداية وغير ذلك على ما يهدي إليه البرهان .

غير أن الذي تجده من الصفات الكالية لا يتخلو عن محدودية وهو تعالى أعظم من أن يحيط به حد ، والمفاهيم لا تتخلو عنه لأن كل مفهوم مصلوب عن غيره منعزل عما سواه ، وهذا لا يلائم الاطلاق الذاتي فتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزهاً ، وهو أنه تعالى أكبر من يوصف بوصف ، وأعظم من أن يحيط به تقييد وتحديد فمجموع التشبيه والتنزيه يقربنا إلى حقيقة الأمر ، وقد تقدم في ذيله قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » المائدة : ٧٣ ، من غرر خطب أمير المؤمنين علي عليه السلام ما يبين هذه المسألة بأوفى بيان ويبرهن عليها بأسطح برهان فراجع إن شئت . هذا كله في العقل النظري .

وأما العقل العملي فقد عرفت أن أحكام هذا العقل جارية في أفعاله تعالى التشريعية غير أنه تعالى إنما شرع ما شرع واعتبر ما اعتبر لا حاجة منه إليه بل ليتفضل به على الإنسان مثلاً وهو ذو العصل العظيم فيرتفع به حاجة الإنسان فله سبحانه في تشريعه غرض لكنه قائم بالإنسان الذي قامت به الحاجة لا به تعالى ، ولتشريعاته مصالح مقتضية لكن المنفع بها هو الإنسان دونه كما تقدم .

وإذا كان كذلك كان للعقل أن يبحث في أطراف ما شرعه من الأحكام ويطلب الحصول على الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة فيها لكن لا لأن يحكم عليه فيما مره وينهاه ويوجب ويحرم عليه كما يفعل ذلك بالإنسان إذ لا حاجة له تعالى إلى كمال مرجو

حتى يتوجه إليه حكم موصل إليه بخلاف الإنسان بل لأنه تعالى شرع الشرائع وسن السنن ثم عاملنا معاملة العزيز المقنن الذي نقوم له بالعبودية ورجع إليه حياتنا ومماتنا ورزقنا وتدبير أمورنا ودساتير أعمالنا وحساب أفعالنا والجزاء على حسناتنا وسيئاتنا فلا يوجه إلينا حكماً إلا بحجة ، ولا يقبل منا معذرة إلا بحجة ، ولا يميزنا جزاء إلا بحجة كما قال : « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » النساء : ١٦٥ ، وقال : « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » الأنفال : ٤٢ إلى غير ذلك من احتجاجاته يوم القيامة على الإنس والجن . ولازم ذلك أن يجري في أفعاله تعالى في نظر العقل العملي ما يجري في أفعال غيره بحسب السنن التي سنها .

وعلى ذلك جرى كلامه سبحانه قال : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً » يونس : ٤٤ ، وقال : « إن الله لا يخلف الميعاد » آل عمران : ٩ ، وقال : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لأعين » الدخان : ٣٨ ، وفي هذا المعنى الآيات الكثيرة التي نفى فيها عن نفسه الرذائل الاجتماعية .

وفي ما تقدم من معنى جريان حكم العقل النظري والعملي في تاجيته تعالى آيات كثيرة ففي القسم الأول كقوله تعالى : « الحق من ربك فلا تكن من الممترين » آل عمران : ٦٠ ولم يقل : الحق مع ربك لأن القضايا الحقة والأحكام الواقعية مأخوذة من فعله لا متبوعة له في عمله حتى يتأيد بها مثلنا ، وقوله : « والله يحكم لا ممقّب لحكمه » الرعد : ٤١ ، فله الحكم المطلق من غير أن يمنعه مانع عقلي أو غيره فإن الموانع والمقبات إنما تتحقق بفعله وهي متأخرة عنه لا حاكمة أو مؤثرة فيه ، وقوله : « وهو الواحد القهار » الرعد : ١٦ ، وقوله : « والله غالب على أمره » يوسف : ٢١ ، وقوله : « إن الله بالغ أمره » الطلاق : ٣ ، فهو القاهر الغالب البالغ الذي لا يقهره شيء ولا يُطلب عن شيء ولا يحول بينه وبين أمره حائل يزاحمه ، وقوله : « ألا له الخلق والأمر » الأعراف : ٥٤ ، إلى غير ذلك من الآيات المطلقة التي ليس دونها مقيد .

نعم يجري في أفعاله الحكم العقلي لتشخيص الخصوصيات وكشف الجهولات لا لأن يكون متبوعاً بل لأنه تابع لازم مأخوذ من سنته في فعله الذي هو نفس الواقع الخارج ، ويدل على ذلك جميع الآيات التي تحمّل الناس إلى التعقل والتذكر والتفكير

والتدبر ونحوها فلولا أنها حجة فيما أفادته لم يكن لذلك وجه .

وفي القسم الثاني : نحو قوله : « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم ، الأنفال : ٢٤ ، يدل على أن في العمل بالأحكام مصلحة الحياة السعيدة ، وقوله : « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » الأعراف : ٢٨ ، وظاهره أن ما هو فحشاء في نفسه لا يأمر به الله لا أن الله لو أمر به لم تكن فحشاء ، وقوله : « لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم » لقمان : ١٣ ، وآيات كثيرة أخرى تطل الأحكام المأمورة بمصالح موجودة فيها كالصلاة والصوم والصدقات والجهاد وغير ذلك لا حاجة إلى نقلها .

### ( بحث رواني )

في تفسير المباشي عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الملائكة كانوا يحسبون أن إبليس منهم وكان في علم الله أنه ليس منهم فاستخرج الله ما في نفسه بالحمية فقال : « خلقتني من نار وخلقته من طين » .

وفي الدر المنثور أخرج أبو نعم في الحلية والديلمي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس ، قال الله تعالى له : اسجد لآدم ، فقال : أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال جعفر : فمن قاس أمر الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنه اتبعه بالقياس .

وفي الكافي بإسناده عن عيسى بن عبد الله القرشي قال : دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له : يا أبا حنيفة بلضي أنك تقيس . قال : نعم ، أنا أقيس . قال : لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال : خلقتني من نار وخلقته من طين .

وفي للهيون عن أمير المؤمنين عليه السلام : إن إبليس أول من كفر وأنشأ الكفر .  
أقول : ورواه المباشي عن الصادق عليه السلام .

وفي الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث ، أن أول معصية ظهرت الأنانية من إبليس .

اقول : وقد تقدم بيان .

وفي تفسير القمي عن الصادق عليه السلام : الاستكبار هو أول معصية عصي الله بها .

اقول : قد ظهر مما تقدم من البيان أن مرجعه إلى الأناية كما في الحديث المتقدم .

وفي النهج من خطبة له عليه السلام في صفة خاق آدم : واستأدى الله سبحانه الملائكة

وديمته لهم ، وعهد وصيته إليهم في الإذعان بالسجود له والخشوع لتكرمه فقال

سبحانه : اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس وجنوده اعترتهم الحمية ، وغلبت عليهم

الشقرة . الخطبة .

اقول : وفيها تعمم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعم نفسه ، وفيه تأييد ما

تقدم أن آدم إنما جعل مثلاً يمثل به الإنسانية من غير خصوصية في شخصه ، وأن مرجع

القصة إلى التكوين .

وفي الجمع عن الباقر عليه السلام في معنى قوله : « ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن

خلفهم وعن أيانهم وعن شمائلهم » الآية « من بين أيديهم » أهوّن عليهم الآخرة ، ومن

خلفهم « أمرهم يجمع الأموال ومنعها عن الحقوق لتبقى لورثتهم » وعن أيانهم « أفسد

عليهم أمر دينهم بتزيين الضلالة وتحسين الشبهة » وعن شمائلهم « بتحبيب اللذة وتغليب

الشهوات على قلوبهم .

وفي تفسير المصنفي عن الصادق عليه السلام : والذي يمض محمداً للعفاريت والأبالسة

على المؤمن أكثر من الزنايبير على اللحم .

وفي المعاني عن الرضا عليه السلام : إنه سمي إبليس لأنه إبليس من رحمة الله .

وفي تفسير القمي حدثني أبي رفعة قال : سئل الصادق عليه السلام عن جنة آدم من

من جنات الدنيا كانت أم من جنات الآخرة ؟ فقال : كانت من جنات الدنيا تطلع فيها

الشمس والقمر ، ولو كانت من جنات الآخرة ما خرج منها أبداً .

قال : فلما أسكنه الله تعالى الجنة وأباحها له إلا الشجرة لأنه خلق خلقه لا تبقى

إلا بالأمر والنهي والعذاء واللباس والاكتنان والنكاح ، ولا يدرك ما ينفعه مما يضره إلا

بالتوفيق فجاءه إبليس فقال له : إنكما أكلتما من هذه الشجرة التي نهاكما الله عنها صرتما ملكين يوبيقيا في الجنة أبداً ، وإن لم تأكلا منها أخرجكما الله من الجنة ، وحلف لهما أنه لهما ناصح كما قال الله عز وجل حكاية عنه : « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ، وقاسمها إني لكما لمن الناصحين » فقبل آدم قوله فأكلا من الشجرة فكان كما حكى الله : « فبدت لهما سواتها » وسقط عنها ما ألبسها الله تعالى من لباس الجنة ، وأقبلا يستتران من ورق الجنة ، وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين فقالا كما حكى الله عنها : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنفّر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » فقال الله لهما : « اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » قال : إلى يوم القيامة .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما خرج آدم من الجنة نزل عليه جبرئيل فقال : يا آدم أليس خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجد لك ملائكته ، وزوجك حواء أمته ، وأسكنك الجنة وأباحها لك وهناك مشافهة أن تأكل من هذه الشجرة فأكلت منها وعصيت الله ؟ فقال آدم : يا جبرئيل إن إبليس حلف لي بالله إنه لي ناصح فما ظننت أن أحداً من خلق الله يحلف بالله كاذباً .

اقول : وقد تقدمت عدة من روايات القصة في سورة البقرة وسيأتي إن شاء الله بعضها في مواضع آخر مناسبة لها .

وفي تفسير القمي عن الصادق عليه السلام في حديث : فقال إبليس : يا رب فكيف وأنت العدل الذي لا يمحور فتواب عملي بطل ؟ قال : لا ، ولكن سلفي من أمر الدنيا ما شئت ثواباً لعملك أعطك . فأول ما سأل : البقاء إلى يوم الدين فقال الله : وقد أعطيتك . قال : سلطني على ولد آدم . قال : سلطتك . قال : أجرني فيهم مجرى الدم في العروق . قال : قد أجررتك . قال : لا يولد لهم ولدٌ إلا ولِد لي إثنان وأرام ولا يروني وأنصوّر لهم في كل صورة شئت . فقال : قد أعطيتك . قال : يا رب زدني . قال : قد جعلت لك ولذريتك صدورهم أوطاناً . قال : ربّ حسي .

قال إبليس عند ذلك : فبعزتك لأخوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين .

اقول : تقدم ما يتضح به معنى الحديث ، وقوله : « أنصوّر لهم في كل صورة

شئت ، لا يدل على أزيد من أن له يتصرف في حاسة الإنسان بظهوره في أي صورة شاء عليها ، وأما تغير ذاته في نفسه كيفما شاء وأراد فلا .

والذي ذكره بعضهم : أن أهل العلم أجمعوا على أن إبليس وذريته من الجن وأن الجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة حتى الكلب والخنزير ، وأن الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة إلا الكلب والخنزير - وكأنهم يريدون بذلك تغييرهم في ذواتهم - لا دليل عليه من نقل ثابت أو عقل ، وأما ما ادعى من الإجماع وما له إلى الاتفاق في الفهم فلا حجة له لمحصله فضلا عن منقوله ، والمأخذ في ذلك من الكتاب والسنة ما عرفت .

وكذا حديث ذريته وكثرتهم لا يتحصل منه إلا أن لها كثرة في العدد تنشعب من إبليس نفسه ، وأما كيف ذلك ؟ وهل هو بطريق التناسل المهود بيننا أو بنحو البيض والإفراخ أو بنحو آخر لا سبيل لنا إلى فهمه ؟ فما هو مجهول لنا .

نعم هناك روايات معدودة تذكر أنه ينكح نفسه وبيض ويفرخ أو أن له في فخذيه عضوا التناسل الموجودان في الذكر والانثى فينكح بها نفسه ويولد له كل يوم عشرة وأما ولده فكلهم ذكران لا توالد بينهم أو توالدهم بالأزدواج نظير الحيوانات فكل ذلك مما لا دليل عليه إلا بعض آحاد من الأخبار وهي ضعاف ومراسيل ومقاطيع وموقوفات لا يعول عليها وخاصة في أمثال هذه المسائل مما لا اعتماد فيها إلا على آية محكمة أو حديث متواتر أو محفوف بقريظة قطعية ، وليست ظاهرة الانطباق على القرآن الكريم حتى تصحح بذلك .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قلب إلا وله أذنان على إحداهما ملك مرشد ، وعلى الأخرى شيطان مفتتن هذا يأمره ، وهذا يزجره ، الشيطان يأمره بالمعاصي ، والملك يزجره عنها ، وذلك قول الله عز وجل : « عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلغظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » .

وفي البحار : الشهاب : قال رسول الله ﷺ : إن الشيطان يحري من ابن آدم

بجرى الدم .

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود : إن النبي ﷺ قال : ما من أحد إلا وقد وكتل به قرينه من الجن . قالوا : وإياك يا رسول الله ؟ قال : وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمرني إلا بخير .

أقول : وقوله : « فأسلم » أخذه بعضهم بضم الميم وبعضهم بالفتح .

وفي تفسير الميثاشي عن جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إبليس أكان من الملائكة أو كان يلي شيئاً من أمر السماء ؟ فقال : لم يكن من الملائكة وكانت الملائكة ترى أنه منها ، وكان الله يعلم أنه ليس منها ، ولم يكن يلي شيئاً من أمر السماء ولا كرامة .

فأتيت الطيار فأخبرته بما سمعت فأنكر وقال : كيف لا يكون من الملائكة ؟ والله يقول للملائكة : « اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس » فدخل عليه الطيار فسأله وأنا عنده فقال له قول الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا » في غير مكان في مخاطبة المؤمنين أيدخل في هذه المنافقون ؟ قال : نعم يدخل في هذه المنافقون والضلال وكل من أقر بالدعوة الظاهرة .

أقول : وفي الحديث رد ما روي أنه كان من الملائكة وأنه كان خازناً في السماء الحامسة أو خازن الجنة .

وأعلم أن الأخبار الواردة من طرق الشيعة وأهل السنة في أنحاء تصرفاته أكثر من أن تحصى ، وهي على قسمين : أحدهما : ما يذكر تصرفاً منه من غير تفسير ، والثاني : ما يذكره مع تفسير ما .

فمن القسم الأول : ما في الكافي عن علي عليه السلام : لا تتوا منديل اللحم في البيت فإنه مريض الشيطان ، ولا تتوا التراب خلف الباب فإنه مأوى الشيطان .

وفيه عن الصادق عليه السلام : إن على ذروة كل جسر شيطاناً فإذا انتهت إليه قفل : بسم الله يرحل عنك .



وفيه عن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت الشيطان في بيوتكم بيت المنكبوت .  
وفيه عن أحدهما عليها السلام قال : لا تشرب وأنت قائم ، ولا تبل في ماء  
نقيح ، ولا تطف بقبير ، ولا تحل في بيت وحدك ، ولا تمش بنمل واحدة ، فإن الشيطان  
أسرع ما يكون إلى العبد إذا كان على بعض هذه الأحوال .

وفيه عن الصادق عليه السلام : إذا ذكر اسم الله تنحى الشيطان ، وإن فعل ولم يسم  
أدخل ذكره وكان العمل منها جميعاً والنطفة واحدة .

وفي تفسير المقيمي عنه عليه السلام : ما كان من مال حرام فهو شرك الشيطان .

وفي الحديث : من نام سكران بات عروساً للشيطان .

اقول : ومن هذا الباب قوله تعالى : « إنا الحمر والميسر والأنصاب والأزلام  
رجس من عمل الشيطان » المائدة : ٩٠ .

ومن القسم الثاني ما في الكافي عن الباقر عليه السلام : إن هذا الغضب جرة من الشيطان  
توقد في قلب ابن آدم .

وعن النبي صلى الله عليه وسلم : إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيّنوا مجاريه  
بالجوع .

وفي المحاسن عن الرضا عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث : فأما كحله فالنوم  
وأما سفوفه فالغضب ، وأما لعوقه فالكذب .

وفي الحديث : أن موسى عليه السلام رآه وعليه برنس فسأله عن برنسه فقال : به  
أصطاد قلوب بني آدم .

وفي مجالس ابن الشيخ عن الرضا عن آبائه عليهم السلام : أن إبليس كان يأتي  
الأنبياء من لدن آدم إلى أن بعث الله المسيح يتحدث عندهم ويسألهم ، ولم يكن بأحد  
منهم أشد أنساً منه بيهيى بن زكريا فقال له يحيى : يا أبا مرة إن لي إليك حاجة  
فقال : أنت أعظم قدراً من أن أردّك بمسألة فأسألني ما شئت فإني غير مخالفك في أمر  
تريده ، فقال يحيى : يا أبا مرة أحب أن تعرض عليّ مصائدك وفخوخك التي تصطاد بها  
بني آدم ؟ فقال له إبليس : حباً وكرامة وواعده لعد .

فلما أصبح يحيى قعد في بيته ينتظر الوعد، وأغلق عليه الباب إغلاقاً، فما شعر حتى ساواه من خوخة كانت في بيته فإذا وجهه صورة وجه القرد، وجسده على صورة الخنزير، وإذا عيناه مشقوقتان طولاً، وإذا أسنانه وفمه مشقوقتان طولاً عظماً واحداً بلا ذقن ولا لحية، وله أربعة أيدي يدان في صدره ويدان في منكبه، وإذا عراقيه قوادمه وأصابعه خلفه وعليه قباء وقد شد وسطه بمنطقة فيها خيوط معلقة بين أحمر وأصفر وأخضر وجميع الألوان، وإذا بيده جرس عظيم وعلى رأسه بيضة، وإذا في البيضة حديدة معلقة شبيهة بالكلاب.

فلما تأمله يحيى قال: ما هذه المنطقة التي في وسطك؟ فقال: هذه الجوسية أنا الذي سننتها وزينتها لهم. فقال له: ما هذه الخطوط الألوان؟ فقال: هذه جميع أصناع النساء لا تزال المرأة تصنع الصنيع حتى يقع مع لونها فأقتن الناس بها فقال له: فما هذا الجرس الذي بيدك؟ قال: هذا يجمع كل لذة من طنبور وبريط وممزقة وطبل وناي وصرناي، وإن القوم ليجلسون على شراهم فلا يستلذونهم فأحرك الجرس فيما بينهم فإذا سمعوه استخف بهم الطرب فمن بين من يرقص، ومن بين من يفرقع أصابعه، ومن بين من يشق ثيابه.

فقال له: وأي الأشياء أقر لعينك؟ قال: النساء، هن فخوخي ومصاندي فإذا اجتمعت إلى دعوات الصالحين ولعناتهم صرت إلى النساء فطابت نفسي بهن فقال: له يحيى: فما هذه البيضة على رأسك؟ قال: بها أتوقى دعوة المؤمنين. قال: فما هذه الحديدية التي أرى فيها؟ قال: بهذه أقلب قلوب الصالحين. قال يحيى: فهل ظفرت بي ساعة قط؟ قال: لا، ولكن فيك خصلة تعجبني. قال يحيى: فما هي؟ قال: أنت رجل أكل فإذا أظفرت أكلت وبشمت فيمنعك ذلك من بعض صلاتك وقيامك بالليل. قال يحيى: فإني أعطي الله عهداً أن لا أشبع من الطعام حتى ألقاه. قال له إبليس: وأنا أعطي الله عهداً أن لا أنصح مسلماً حتى ألقاه، ثم خرج فما عاد إليه بعد ذلك.

أقول: والحديث مروى من طرق أهل السنة بوجه أبسط من ذلك: وقد روي

له مجالس ومحاورات ومشافهات مع آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد ﷺ وعليهم ، وهناك - كما مرّت الإشارة إليه - روايات لا تحصى كثيرة في أنحاء تسويلاته وأنواع تزييناته عند أنواع المعاصي والذنوب رواها الفريقان ، والجميع تشهد أوضح شهادة على أنها تشكّلات مثالية على حسب ما يلائم نوع المصيبة من الشكل والكيفية ويناسبها نظير ما تتمثل الحوادث في الرؤيا على حسب المناسبات المألوفة والاعتقادات المعتادة .

ومن التأمّل في هذا القسم الثاني يظهر أن الكيفيات والخصوصيات الواردة في القسم الأول المذكور من الأخبار إنما هي أنواع نسب بين هذا الموجود أعني إبليس وبين الأشياء تدعو إلى وساوس وخطرات تناسبها .

فالجميع من التجمّعات المثالية التي تناسبها الأعمال أو الأشياء غير التجمّع المادي الذي ربما مال إليه الحشوية وبعض أهل الحديث حتى تكون الهوسية مثلاً اعتقاداً عند الإنسان وهي بعينها منطقة من أديم عند إبليس يشدّها وسطه ، أو أن يصير إبليس تارة آدمياً له حقيقة الإنسان وقواه وأعماله وقارة شيئاً من الحيوان الأعجم له حقيقة نوعية وتارة جماداً ليس بندي حياة وشعور ، أو أن هذه النوعيات جميعاً هي أشكال وصور عارضة على مادة إبليس فالروايات أجنبية عن الدلالة على أمثال هذه المحتملات .

وإنما هي روايات جمّة لا ريب في صدور مجموعها من حيث المجموع وتأييد القرآن لها كذلك وهي تدل على أن لإبليس أن يظهر لحواسنا بمختلف الصور هذا من حيث المجموع وأما كل واحد واحد فما صح منها سنداً - وليس الجميع على هذه الصفة - فهو من الأحاد التي لا يعول عليها في أمثال هذه المسائل الأصلية نعم ربما أمكن الاستفادة حكم فرعي منها من استصحاب أو كراهة على ما هو شأن الفقيه .

\* \* \*

يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا  
وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ٢٦- .  
يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ

يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ  
 حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ  
 ٢٧. . وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا  
 قُلْ إِنْ أَلَّفَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٢٨. .  
 قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ  
 مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ٢٩. . فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا  
 حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ  
 وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ ٣٠. . يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ  
 كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ٣١. .  
 قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ  
 هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفُصِّلُ  
 الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٣٢. . قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا  
 ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ  
 مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٣. .  
 وَلكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا  
 يَسْتَقْدِمُونَ ٣٤. . يَا بَنِي آدَمَ إِذَا بَايَعْتُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ فِقْضُونَ  
 عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
 يَحْزَنُونَ ٣٥. . وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ

## أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٣٦ - .

( بيان )

التدبر في هذه الخطابات وما تقدم عليها من قصة السجدة والجنة ثم عرض ذلك جميعاً على ما ورد من القصة والمخاطبة في غير هذه السورة وخاصة سورة طه المكية التي هي كإجمال هذه السورة المفصلة وسورة البقرة المدنية هدينا إلى أن هذه الخطابات العامة المصدرة بقوله : يا بني آدم ، يا بني آدم هي تعميم الخطابات الخاصة التي وجهت إلى آدم كما أن القصة عمت نحواً من التعميم في هذه السورة ، وقد أشرنا إليه فيما تقدم .

وهذه الخطابات الأربعة المصدرة بقوله : يا بني آدم ثلاثة منها راجعة إلى التحذير من فتنه الشيطان وإلى الأكل والشرب واللباس تعميم ما في قوله تعالى في سورة طه : « يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك أن لا تجمع فيها ولا تعمرى وأنتك لا تظلم فيها ولا تضعى » الآيات طه : ١١٩ ، والرابعة تعميم قوله فيها : « فإما يأتينكم مني هدى » الخ ، طه : ١٢٣ .

ويعلم من انتزاع هذه الخطابات من قصته وتعميمها بعد التخصيص ثم تفريع أحكام أخرى عليها ذيلت بها الخطابات المذكورة أن هذه الأحكام المشرعة المذكورة هي هنا على الإجمال أحكام مشرعة في جميع الشرائع الإلهية من غير استثناء كما يعلم أن ما قدر للإنسان من سعادة وشقاوة وسائر المقدرات الإنسانية كالأحكام العامة جميعها تنتهي إلى تلك القصة فهي الأصل تفرعت عليه هذه الفروع ، والفهرس الذي يشير إلى التفاصيل .

قوله تعالى : « يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سواكم وريشاً ، واللباس كل ما يصلح للباس وستر البدن وغيره ، وأصله مصدر يقال : لبس يلبس لباساً - بالكسر والفتح - ولباساً ، والريش ما فيه الجمال مأخوذ من ريش الطائر لما فيه من أنواع الجمال والزينة ، وربما يطلق على أثاث البيت ومتاعه .

وكان المراد من انزال اللباس والريش عليهم خلقه لهم كما في قوله تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع ، الحديد : ٢٥ ، وقوله : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية

أزواج ، الزمر ، ٦ ، وقد قال تعالى : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ، الحجر ، ٢١ ، فقد أنزل الله اللباس والريش بالخلق من غيب ما عنده إلى عالم الشهادة وهو الخلق .

واللباس هو الذي يعمله الإنسان صالحاً لأن يستعمله بالفعل دون المواد الأصلية من قطن أو صوف أو حرير أو غير ذلك مما يأخذه الإنسان فيضيف إليه أعمالاً صناعية من تصفية وغزل ونسج وقطع وخياطة فيصير لباساً صالحاً للباس فعد اللباس والريش من خلق الله وهما من عمل الإنسان نظير ما في قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » الصافات : ٩٦ ، من النسبة .

ولا فرق من جهة النظر في التكوين بين نسبة ما عمله الإنسان إلى الله سبحانه وما عمله منته إلى أسباب جمة أحدها الإنسان، ونسبة سائر ماعلته الطبايع ولها أسباب كثيرة أحدها الفاعل كنبات الأرض وصفرة الذهب وحلاوة العسل فإن جميع الأسباب يجمع ما فيها من القدرة منتبهة إليه سبحانه وهو محيط بها .

وليس الحلقة منتسبة إلى الأشياء على وتيرة واحدة وإن كانت جميع مواردها متفقة في معنى الانتهاء إليه إلا ما فيه معنى النقص والقبح والشناعة من المعاصي ونحوها فحقيقتها فقدان الحلقة الحسنة أو مخالفة الأمر الإلهي ، وليست بمخلوقة له وإنما هي أوصاف نقص في أعمال الإنسان مثلاً في باطنه أو ظاهره ، وقد تكررت الإشارة إلى هذه الحقيقة فيما مر من أجزاء هذا الكتاب .

وتوصيف اللباس بقوله : « يوارى سواكم » للدلالة على أن المراد باللباس ما ترفع به حاجة الإنسان التي اضطرت به إلى اتخاذ اللباس وهي مواراة سواته التي يسوؤه انكشافها وأما الريش فلإنما يتخذها لجمال زائد على أصل الحاجة .

وفي الآية امتنان بهداية الإنسان إلى اللباس والريش وفيها -- كما قيل -- دلالة على إباحة لباس الزينة .

قوله تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » إلى آخر الآية . انتقل سبحانه من ذكر لباس الظاهر الذي يوارى سوات الإنسان فينتقي به أن يظهر منه ما يسوؤه ظهوره ،

إلى لباس الباطن الذي يورثي السوآت الباطنية التي يسوء الإنسان ظهورها وهي رذائل المعاصي من الشرك وغيره ، وهذا اللباس هو التقوى الذي أمر الله به .

وذلك أن الذي يصيب الإنسان من ألم المساء وذلة الهوان من ظهور سوآته روعي من سنخ واحد في السوآتتين إلا أن ألم ظهور السوآت الباطنية أشد وأمر وأبقى فالحاسب هو الله ، والنعمة شقوة لارمة ، ونار تطلع على الأفئدة ، ولذلك كانت لباس التقوى خيراً من لباس الظاهر

وللإشارة إلى هذا المعنى وتنعم الفائدة عقب الكلام بقوله : ذلك من آيات الله لعلمهم بذكرون ، فاللباس الذي اهتدى إليه الإنسان ليرفع به حاجته إلى مواراة سوآته التي يسوءه ظهورها آية إلهية إن تأمله الإنسان وتبصر به تذكر أن له سوآت باطنية تسوءه إن ظهرت وهي رذائل النفس ، وسترها عليه أوجب وألزم من ستر سوآت الظاهرية بلباس الظاهر واللباس الذي يسترها ويرفع حاجة الإنسان الضرورية هو لباس التقوى الذي أمر الله به وبيته بلسان أنبيائه .

وفي تفسير لباس التقوى أقوال أخر مأثورة عن المفسرين ، فقيل : هو الإيمان والعمل الصالح ، وقيل : هو حسن السمات الظاهر ، وقيل : هو الخياء ، وقيل : هو لباس النسك والتواضع كلبس الصوف والحنن ، وقيل : هو الإسلام ، وقيل : هو لباس الحرب ، وقيل : هو ما يستر العورة ، وقيل : هو خشية الله ، وقيل : هو ما ما يلبسه المتقون يوم القيامة هو خير من لباس الدنيا ، وأنت ترى أن شيئاً من هذه الأقوال لا ينطبق على السياق ذلك الانطباق .

قوله تعالى : « يا بني آدم لا يفتننك الشيطان كما أخرج أوبيكم من الجنة » إلى آخر الآية . الكلام وإن كان مفصلاً عما قبله بتصديره بخطاب « يا بني آدم » إلا أنه بحسب المعنى من تنمة المفاد السابق ، ولذا أعاد ذكر السوآت ثانياً فيرجع المعنى إلى أن لكم معاشر الآدميين سوآت لا يسترها إلا لباس التقوى الذي ألبسناكموه بحسب الفطرة التي فطرناكم عليها فلما كم أن يفتننكم الشيطان فيزع عنكم ذلك كما نزع لباس أوبيكم في الجنة ليربها سوآتها فإنا جعلنا الشياطين أولياء لمن تبهم ولم يؤمن بآياتنا .

ومن هنا يظهر أن ما صنعه إبليس بها في الجنة من نزع لباسها ليربها سوآتها

كان مثلاً لنزع لباس القوى عن الآدميين بالفتنة وأن الإنسان في جنة السعادة ما لم يفتن به فإذا افتتن أخرجه الله منها .

وقوله : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » تأكيد للنهي وبيان لدقة مسلكه وخفاء سره دقة لا يميزه حس الإنسان وخفاء لا يقع عليه شعوره فإنه لا يرى إلا نفسه من غير أن يشعر أن وراءه من يأمر بالشر ويهديه إلى الشقوة .

وقوله : « إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون » تأكيد آخر للنهي ، وليست ولايتهم وتصرفهم في الإنسان إلا ولاية الفتنة والغرور فإذا افتتن واغتر بهم تصرفوا بما شاؤوا وكما أرادوا كما قال تعالى مخاطباً لإبليس : « واستفز من استطعت منهم بصوتك وأحلب عليهم بغيك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدم وما يعدم الشيطان إلا غروراً إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلًا » أسرى : ٦٥ ، وقال : « إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتكلمون » النحل : ٩٩ ، وقال : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » الحجر : ٤٢ .

ومن الآيات بانضمامها إلى آيتنا المبحوث عنها يظهر أن لا ولاية لهم على المؤمنين وإن مسهم طائف منهم أحياناً ، وأن لا سلطان له على المذكبين من المؤمنين وهم الذين عدّم الله عباداً له بقوله : « عبادي » فلا ولاية له إلا على الذين لا يؤمنون .

والظاهر أن المراد به عدم الإيمان بآيات الله بتكذيبها وهو أخص من وجه من عدم الإيمان بالله الذي هو الكفر بالله بشرك أو نقي ، وذلك لأن هذا الكفر هو المذكور في الخطاب العام الذي في ذيل القصة من سورة البقرة حيث قال تعالى : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى - إلى أن قال - والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » البقرة ٣٩ ، وفي ذيل هذه الآيات من هذه السورة حيث قال : « والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » الأعراف : ٣٦ .

قوله تعالى : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها » إلى آخر الآية ، رجوع من الخطاب العام لبني آدم إلى خطاب النبي ﷺ خاصة ليتوسل



به إلى افتزاع خطابات خاصة بوجهها إلى أمته كما جرى نظيره من الالتفات في الخطاب المتقدم بابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً حيث قال : « ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون » نظير الغرض .

وبالجملة فقد استخرج من هذا الأصل الثابت في قصة الجنة وهو أمر ظهور السوات الذي أفضى إلى خروج آدم وزوجته من الجنة أن الله لا يرضى بالفحشاء الشنيعة من أفعال بني آدم ، فذكر إتيان المشركين بالفحشاء واستنادهم في ذلك إلى عمل آبائهم وأمر الله سبحانه بها فأمر رسوله ﷺ أن يرد عليهم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، ويذكرهم أن ذلك من القول على الله بغير علم والافتراء عليه ، كيف لا ؟ وقصة الجنة شاهدة عليه .

وقد ذكر لهم في فعلهم الفحشاء عذرين يمتدرون بهما ومستندين يستندون إليهما وهما فعل آبائهم وأمر الله إياهم بها ، وكان الثاني هو الذي يرتبط بالخطاب العام المستخرج من قصة الجنة فقط ، ولذلك تعرض لدفعه ورده عليهم ، وأما استنادهم إلى فعل آبائهم فذلك وإن لم يكن مما يرتضيه الله سبحانه وقد رده في سائر كلامه بمثل قوله : « أولو كان آباؤهم لا يعملون شيئاً ولا يهتدون » فلم يتمرض لرده ههنا لخروجه عن غرض الكلام .

وقد ذكر جمع من المفسرين أن قوله : « وإذا فعلوا فاحشة » الخ ، إشارة إلى ما كان معمولاً عند أهل الجاهلية من الطواف بالبيت الحرام عراة يقولون : نطوف كما ولدتنا أمهاتنا ولا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب ، ونقل عن الفراء أنهم كانوا يعملون شيئاً من سيور مقطعة يشدونهم على حقوبهم يسمى حوقاً وإن عمل من صوف سمى رهطاً وكانت المرأة تضع على قبلها نسعة أو شيئاً آخر فتقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله  
وما بدا منه فلا أحله

ولم يزل دائراً بينهم حتى منعهم النبي ﷺ بعد الفتح حين بعث علياً رضي الله عنه بآيات البراءة إلى مكة .

وكان النبي ﷺ أو بعض المسلمين كانوا يعيبونهم على ذلك فيعتذرون إليهم بقوله : « وجدنا عليه آباءنا والله أمرنا بهذا » فرد الله سبحانه عليهم وذمهم بقوله :

« إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعملون » .

وليس ما ذكره ببعيد وفي الآية بعض التأييد له حيث وصفت ما كانوا يفعلونه بالفحشاء وهي الأمر الشنيع الشديد القبح ثم ذكرت أنهم كانوا يمتدرون بأن الله أمرهم بذلك . ولازم ذلك أن يكون ما فعلوه أمراً شديداً أتوا به في صفة العبادة والنسك كالطواف عارياً ، والآية مع ذلك الفحشاء فتصلح أن تنطبق على فعلهم ذلك ، وعلى مصاديق أخرى ما أكثر وجودها بين الناس وخاصة في زماننا الذي نعيش فيه .

قوله تعالى : « قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين » لما نفت الآية السابقة أن يأمر الله سبحانه بالفحشاء وذكرت أن ذلك افتراء عليه وقول بغير علم لعدم انتهائه إلى وحي ما أوحى به الله بادرته هذه الآية إلى ذكر ما أمر به وهو لا محالة أمر يقابل ما استثنته الآية السابقة وعدته فحشاء لما فيه من بلوغ القبح والإفراط والتفريط فقال : « قل أمر ربي بالقسط .. الخ .

والقسط على ما ذكره الراغب هو النصيب المعدل كالنصف والنصفة قال : « ليجزي الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط » « وأقيموا الوزن بالقسط » والقسط هو أن يأخذ قسط غيره ، وذلك جور والإسقاط أن يعطي قسط غيره ، وذلك إنصاف ولذلك قيل : قسط الرجل إذا جار وأقسط إذا عدل قال : « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً » وقال : « وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » . انتهى كلامه .

فالمراد : قل أمر ربي بالنصيب المعدل ولزوم وسط الاعتدال في الأمور كلها وأن تجتنبوا جانبي الإفراط والتفريط فأقسطوا وأنيبوا وأقروا نفوسكم عند كل معبد تعبدون الله فيه وادعوه بإخلاص الدين له من غير أن تشرکوا بعبادته صنماً أو أحداً من آباءكم وكبرائكم بالتقليد لهم وهذا هو القسط في العبادة .

فقوله : « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » معطوف ظاهراً على مقول القول لأن معنى أمر ربي بالقسط : أقسطوا ، فيكون التقدير : أقسطوا وأقيموا ( الخ ) ، والوجه هو ما يتوجه به إلى الشيء ، وهو في حال تمام النفس الإنسانية ، وإقامتها عندها إيجاد القيام بالأمر لها أي إيقاؤه والإتيان به كما ينبغي تماماً غير ناقص فقول معنى إقامة الوجه عند العبادة إلى الاشتغال بالعبادة والانتقطاع عن غيرها

فيفيد قوله : « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » إذا انضم إليه قوله : « وادعوه مخلصين له الدين ، وجوب الانقطاع للمباداة عن غيرها والله سبحانه عن غيره كما عرفت ومن الغير الذي يجب الانقطاع عنه إلى الله سبحانه نفس العبادة ، وإنما العبادة توجه لا متوجه إليها ، والتوجه إليها يبطل معنى كونها عبادة وتوجهاً إلى الله فيجب أن لا يذكر الناسك في نسكه إلا ربه وينسى غيره .

وللمفسرين في معنى قوله : « وأقيموا وجوهكم ، الخ ، أقوال أخر منها : أن المعنى : توجهوا إلى قبلة كل مسجد في الصلاة على استقامة . ومنها : أن المعنى توجهوا في أوقات السجود وهي أوقات الصلاة إلى الجهة التي أمركم الله بها وهي الكعبة . ومنها إذا أدركتم الصلاة في مسجد فصلوا ولا تقولوا حتى أرجع إلى مسجدي . ومنها : أن المعنى : اقصدوا المسجد في وقت كل صلاة أمر فيها بالجماعة . ومنها : أن المعنى : أخلصوا وجوهكم لله بالطاعة فلا تشر كوا به وشأ ولا غيره .

والوجوه المذكورة على علاقتها وإياء الآية عنها لا تناسب الثلاثة الأولى منها حال المسلمين في وقت نزول السورة وهي مكية ولم تكن الكعبة قبلة يومئذ ، ولا كانت للمسلمين مساجد مختلفة متعددة ، وآخر الوجوه وإن كان قريباً مما قدمناه إلا أنه ناقص في بيان الإخلاص المستفاد من الآية ، وما تضمنه وإنما هو معنى قوله تعالى : « وادعوه مخلصين له الدين ، لا قوله : « وأقيموا ، الخ ، كما تقدم .

قوله تعالى : « كما بدأكم تمودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » إلى آخر الآية . ظاهر السياق أن يكون قوله « فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » حالاً من فاعل « تمودون » ويكون هو الوجه المشترك الذي شبه فيه العمود بالبدن ، والمعنى تمودون فريقين كما بدأكم فريقين نظير قوله تعالى : « ولقد جئتمونا أفراداً كما خلقناكم أول مرة » الأنعام : ٩٤ ، والمعنى لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة فرادى .

فهذا هو الظاهر المستفاد من الكلام ، وأما كون « فريقاً هدى ، الخ ، حالاً لا بعدو عامه ، ووجه الشبه بين البدن والعمود أمراً آخر غير مذكور حكوتهم فرادى بدنه وعوداً أو كون الخلق الأول والثاني جميعاً من تراب أو كون البعث مثل الإنشاء في قدرة الله إلى غير ذلك مما احتملوه فوجوه بعيدة عن دلالة الآية ، وأي فائدة في

حذف وجه الشبه من الذكر وذكر ما لا حاجة إليه مع وقوع اللبس ، وسيجيء إن شاء الله توضيح ذلك .

وظاهر البدء في قوله : « بدأكم » أول خلقة الإنسان الدنيوية لا مجموع الحياة الدنيوية قبال الحياة الآخروية فيكون البدء هو الحياة الدنيا والعود هو الحياة الأخرى فيكون المعنى كنتم في الدنيا مخلوقين له هدى فريقاً منكم وحقت الضلالة على فريق آخر كذلك تعودون كما يؤول إليه قول من قال : « إن معنى الآية : تبشون على ما تم عليه : المؤمن على إيمانه ، والكافر على كفره » .

وذلك أن ظاهر البدء إذا نسب إلى شيء ذي امتداد واستمرار بوجه أن يقع على أقدم أجزاء وجوده الممتد المستمر لا على الجميع ، والخطاب للناس فبدءهم أول خلقة النوع الإنساني وبدؤ ظهوره . على أن الآية من تنمة الآيات التي يبين الله سبحانه فيها بدء إيجاد الإنسان بمثل قوله : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » الخ ، فالمراد به كيفية البدء التي قصها في أول كلامه . وقد كان من القصة أن الله قال لإبليس لما رجه : « أخرج منها مذؤوماً مدحوراً لمن تبمك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين » وفيه قضاء أن ينقسم بنو آدم فريقين فريقاً مهتدين على الصراط المستقيم ، وفريقاً ضالين حقاً فهذا هو الذي بدأهم به وكذلك يعودون .

وقد بين ذلك في مواضع آخر من كلامه أوضح من ذلك وأصرح كقوله : « قال هذا صراط عليّ مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الفاوين » الحجر : ٤٢ ، « وهذا قضاء - تم وصراط مستقيم أن الناس طائفتان طائفة ليس لإبليس عليهم سلطان وهم الذين هدام الله ، وطائفة متبعون لإبليس غاؤون وهم المقضي ضلالهم لاتباعهم الشيطان وتوليمهم إياه قال : « كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضل » الحج : ٤ ، وإلماً قضي ضلالهم إثر اتباعهم وتوليمهم لا بالعكس كما هو ظاهر الآية .

ونظيره في ذلك قوله تعالى : « قال فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك ومن تبمك منهم أجمعين » ص : ٨٥ ، فإنه يدل على أن هناك قضاء بتفرقم فريقين ، وهذا التفرق هو الذي فرغ تعالى عليه قوله إذ قال : « قال اهبطا منها ... فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة

ضنكاً وتحشره يوم القيامة أعمى ، الخ ، طه : ١٢٤ وهو عمى الضلال .

وبعد ذلك كله فمن الممكن أن يكون قوله : « كما بدأكم تعودون » الخ ، في مقام التعليل لمضمون الكلام السابق والمعنى : اقسطوا في أعمالكم وأخلصوا لله سبحانه فإن الله سبحانه إذ بدأ خلقكم قضى فيكم أن تتفرقوا فريقين فريقاً يديهم وفريقاً يضلون عن الطريق وتعودون إليه كما بدأكم فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة بتولي الشياطين فأقسطوا وأخلصوا حتى تكونوا من المهتدين بهداية الله لا الضالين بولاية الشياطين .

فيكون الكلام جارياً مجرى قوله تعالى : « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً » البقرة : ١٤٨ فإنه في عين أنه بين أولاً أن لكل وجهة خاصة محتومة هو موليها لا يتخلف عنه إن سعادة فسعادة وإن شقاوة فشقاوة أمرهم ثانياً أن استبقوا الخيرات ، ولا يستقيم الأمر مع تحتم إحدى الميزتين : السعادة والشقاوة لكن الكلام في معنى قولنا : « إن كلا منكم لا يحص له عن وجهة متصينة في حقه لازمة له إما الجنة وإما النار فاستبقوا الخيرات حتى تكونوا من أهل وجهة السعادة دون غيرها .

وكذلك الأمر فيما نحن فيه فالكلام في معنى قولنا : « إنكم ستعودون فريقين كما بدأكم فريقين بقضائه فأقسطوا في أعمالكم وأخلصوا لله سبحانه حتى تكونوا من الفريق الذي هدى دون الفريق الذي حق عليهم الضلالة .

ومن الممكن أن يكون قوله : « كما بدأكم » الخ ، كلاماً مستأنفاً وهو مع ذلك لا يخلو عن تلويح بالدعوة إلى الإقسط والإخلاص على ما يتبادر من السياق .

وأما قوله : « إنهم اتخذوا الشياطين أولياء » فهو تعليل لثبوت الضلالة ولزومها لهم في قوله : « حقت عليهم الضلالة » كان كلمة الضلال والخسران صدرت من مصدر القضاء في حتمهم مشروطاً بولاية الشيطان كما يذكره في قوله : « كتب عليه أنه من تولاه فإنه يضل » الحج : ٤ .

فلما تولوا الشياطين في الدنيا حقت عليهم الضلالة ولزمتهم لزوماً لا انفكاك بعده أبداً وهذا نظير ما يستفاد من قوله : « وقبضنا لهم قرآنهم فزينا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كلوا

خاسرين ، حم السجدة : ٢٥ .

وأما قوله : « ويحسبون أنهم مهتدون » فهو كمطف التفسير بالنسبة الى الجملة السابقة يفسر به معنى تحقق الضلالة ولزومها فإن الإنسان مهياركب غير طريق الحق واعتنق الباطل وهو يعترف بأنه من الباطل ولما ينس الحق أوشك أن يعود إلى الحق الذي فارقه وكان مرجوياً أن ينتزع عن ضلاله إلى الهدى أما إذا اعتقد حقيقة الباطل الذي هو عليه ، وحسب أنه على الهدى وهو في ضلال فقد استقر فيه شيمة النفي وحققت عليه الضلالة ولا يرجى معه فلاح أبداً .

فقوله : « ويحسبون أنهم مهتدون » كالتفسير لتحقيق الضلالة لكونه من لوازمه ، وقد قال تعالى في موضع آخر : « قل هل ننبؤكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » الكهف : ١٠٤ ، وقال تعالى : إن الذين كفروا سواء عليهم ، أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » البقرة : ٧ .

وإنه الإنسان يسير على الفطرة ويميش على الخفاقة لا ينفاد إلا للحق ولا يخضع إلا للصدق ولا يريد إلا ما فيه خيره وسعادته غير أنه إذا شمله التوفيق وكان على الهدى طبق ما يطلبه وبقصدته على حقيقة مصداقه ولم يعبد إلا الله وهو الحق الذي يطلبه ولم يرد إلا الحياة الدائمة الخالدة وهي السعادة التي يقصدها ، وإذا ضل عن الصراط انتكس وجهه من الحق إلى الباطل ومن الخير إلى الشر ومن السعادة إلى الشقاء فيتخذ إلهه هواه ، ويعبد الشيطان ، ويخضع للأوثان ، وأخلد إلى الأرض ، وتعلق بالزخارف المادية الدنيوية وتبصر إليها لكنه إنما يعمل ما يعمل بإذعان أنه هكذا ينبغي أن يعمل وحسبان أنه مهتد في عمله فيأخذ بالباطل بعنوان أنه حستق ، ويركن إلى الشر أو الشقاء بعنوان أنه خير وسعادة فالإدراك للفطري محفوظ له غير أنه يطبقه في مقام العمل على غير مصداقه . قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنرددها على أديبارها » النساء : ٤٧ ، وأما إنسان يتبع الباطل بما هو باطل ، ويقصد الشقاء والخسران بما هو شقاء وخسران فمن المبال ذلك . قال تعالى : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » الروم : ٣٠ .

وشيء من العلل والأسباب ومنها الإنسان لا يريد غاية ولا يفعل فعلاً إلا إذا كان ملائماً لنفسه حاملاً لما فيه نفعه وسعادته ، وما ربما يترآى من خلاف فإنما هو في بادىء النظر لا بحسب الحقيقة وفي نفس الأمر .

هذا كله ما يقتضيه التدبر وإيفاء النظر من معنى قوله « كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » الخ ، وهو يدور مدار كون « فريقاً هدى » الخ ، حالاً مبنياً لوجه الشبه والمعنى المشترك بين البدء والعود سواء أخذنا الكلام مستأنفاً أو واقماً موقع التحليل متصلًا بما قبله .

وأما جمهور المفسرين فكانهم متسالمون على أن قوله : « فريقاً هدى » حال مبين لكيفية العود فحسب دون العود والبدء جميعاً ، وأن المعنى المشترك الذي هو وجه تشبيه العود بالبدء أمر آخر وراهه إلا من فسر البدء بالحياة الدنيا والخلق الأول كما تقدم وسبجيء ، وكان ذلك فراراً منهم عن لزوم الجبر المبطل للاختيار مع احتفاف الكلام بالأوامر والنواهي ، وقد عرفت أن ذلك غير لازم .

وبالجملة فقد اختلفوا في وجه اتصال الكلام بما قبله بعد التسام على ذلك فمن قائل : أنه إنذار بالبعث تأكيداً للأحكام المذكورة سابقاً ، واحتجاج عليه بالبدء فالمعنى : ادعوه مخلصين فإنكم مبعوثون مجازون ، وإن بعد ذلك في عقولكم فاعتبروا بالابتداء واعلموا أنه كما بدأكم في الخلق الأول فإنه يبعثكم فتعودون في الخلق الثاني .

وفيه أنه مبني على أن تشبيه العود بالبدء في تساويهما بالنسبة إلى قدرة الله ، وأن للنكتة في التعرض لذلك هو الإنذار بالمجازاة ، والسياق المناسب لهذا الغرض أن يقال : كما بدأكم يبعثكم فيجازيكم بوضع بعث تعالى موضع عود للناس والتصريح بالمجازاة التي هي العمدة في الغرض المسوق لأجله الكلام كما صنع ذلك القائل نفسه فيما ذكره من المعنى ، والآية خالية من ذلك .

ومن قائل : إنه احتجاج على منكري البعث ، واتصاله بقوله تعالى قبل عدة آيات : « فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون » .

فقوله : « كما بدأكم تعودون » معناه فليس ببعثكم بأشد من ابتدائكم .

وفيه : ما في الوجه السابق على أنه تحكم من غير دليل .  
ومن قائل : إنه كلام مستأنف . وقد تقدم ذكره .

ومن قائل : إنه متصل بما سبقه ، والمعنى : أخلصوا لله في حياتكم فإنكم تبعثون على مته عليه : المؤمن على إيمانه ، والكافر على كفره .

وفيه : أنه مبني على كون المراد بالبدء هو مجموع الحياة الدنيا في قبال الحياة الآخرة ثم تشبيه بالعود وهو الحياه الآخرة بآخر الحياة الأولى المسماة بعثاً ، والآية - كما تقدم - بمنزل عن الدلالة على هذا المعنى .

قوله تعالى : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد » إلى آخر الآية . قال الراغب : السرف تجارز الحد في كل فعل يفعله الإنسان ، وإن كان ذلك في الإنفاق أشهر ، انتهى .

أخذ الزينة عند كل مسجد هو التزين الجميل عند الحضور في المسجد ، وهو إنما يكون بالطبع للصلاة والطواف وسائر ذكر الله فيرجع المعنى إلى الأمر بالتزين الجميل للصلاة ونحوها ، ويشمل بإطلاقه صلوات الأعياد والجماعات اليومية وسائر وجوه العبادة والذكر .

وقوله : « واكلوا واشربوا ولا تسرفوا » الخ ، أمران إباحيان ونهي تحريمي معلل بقوله : « إنه لا يجب المسرفين » والجميع مأخوذة من قصة الجنة كما مرّت الإشارة إليه ، وهي كما تقدم خطابات عامة لا تختص بشرع دون شرع ولا بصنف من أصناف الناس دون صنف .

ومن هنا يعلم فساد ما ذكره بعضهم : أن قوله : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد » الخ يدل على بعثة النبي ﷺ إلى جميع البشر ، وأن الخطاب يشمل النساء بالتبع للرجال شرعاً لا لغة ( انتهى ) . نعم تدل الآية على أن هناك أحكاماً عامة لجميع البشر برسالة واحدة أو أكثر ، وأما شمول الحكم للنساء بالتقليب في الخطاب والقربة العقلية قائمة .

قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق »



هذا من استخراج حكم خاص - بهذه الامة - من الحكم العام السابق عليه بنوع من الالتفات نظير ما تقدم في قوله : « ذلك من آيات الله لهمم يذكرون » وقوله فإذا فعلوا فاشسة ، الآية .

والاستفهام إنكاري ، والزين يقابل الشين وهو ما يعاب به الإنسان فالزينة ما يرتفع به العيب ويذهب بنفرة النفوس ، والإخراج كناية عن الإظهار واستمارة تخيلية كان الله سبحانه بإلهامه وهدايته الإنسان من طريق الفطرة إلى إيجاد أنواع الزينة التي يستحسنها مجتمعه ويستدعي انجذاب نفوسهم إليه وارتفاع فترتهم واشتمزازهم عنه فيخرج لهم الزينة وقد كانت محببة خفية فأظهرها لحراسهم .

ولو كان الإنسان يعيش في الدنيا وحده في غير مجتمع من أمثاله لم يحتاج إلى زينة يتزين بها قط ولا تنبه للزوم إيجادها لأن ملك التنبه هو الحاجة . لكنه لما لم يسعه إلا الحياة في مجتمع من الأفراد وهم يعيشون بالإرادة والكرهية والحب والبغض والرضى والسخط فلا يحيص لهم من العثور على ما يستحسنونه وما يستقبحونه من الهيات والأزياء فيلهمهم المعلم الغيبي من وراء فطرتهم بما يصلح ما قسد منهم ويزين ما يشين منهم وهو الزينة بأقسامها ، ولعل هذا هو النكتة في خصوص التعبير بقوله : « لعباده » .

وهذه المسماة بالزينة من أهم ما يعتمد عليه الاجتماع الإنساني ، وهي من الآداب العريقة التي تلازم المجتمعات وترقى وتنزل على حسب تقدم المدنية والحضارة ولو فرض ارتفاعها من أصلها في مجتمع من المجتمعات انهدم الاجتماع وتلاشت أجزاءه من حينه لأن معنى بطلانها ارتفاع الحسن والقيح والحب والبغض والإرادة والكرهية وأمثالها من بينهم ، ولا مصداق للاجتماع الإنساني عندئذ فافهم ذلك .

ثم الطيبات من الرزق - والطيب هو الملائم للطبع - هي الأنواع المختلفة مما يرتزق به الإنسان بالتغذي منه ، أو مطلق ما يستمد به في حياته وبقائه كأنواع الطعام والمشرب والمنكح والمسكن ونحوها ، وقد جهز الله سبحانه الإنسان بما يحس بحاجته إلى أقسام الرزق ويستدعي تناولها بأنواع من الشهوات الهائجة في بطنه إلى ما يلائمها مما يرفع حاجته وهذا هو الطيب والملائمة الطبيعية .

وابتداء حياة الإنسان السميدة على طيبات الرزق غني عن البيان فلا يسعد

الإنسان في حياته من الرزق إلا بما يلائم طباع قواه وأدواته التي جهز بها ويساعده على بقاء تركيبه الذي ركب به ، وما جهز بشيء ولا ركب من جزء إلا لحاجة له إليه فلو تعدى في شيء مما يلائم فطرته إلى ما لا يلائمها طبيعياً اضطر إلى تتميم النقص الوارد عليه في القوة المربوطة به إلى صرف شيء من سائر القوى فيه كالمشهور الثمرة الذي يفرط في الأكل فيصيبه آفات الهضم . فيضطر إلى استعمال الأدوية المصلحة لجهاز الهضم والمشبهة للمعدة ولا يزال يستعمل ويفرط حتى يعتاد بها فلا تؤثر فيه فيصير إنساناً عليلاً تشغله العلة عن عامة واجبات الحياة ، وأهمها الفكر السالم الحر وعلى هذا القياس .

والتعدي عن طيب الرزق يبدل الإنسان إلى شيء آخر لا هو مخلوق لهذا العالم ولا هذا العالم مخلوق له وأي خير يرجى في إنسان يتوخى أن يعيش في ظرف غير ظرفه الذي أعد له الكون ، ويسلك طريقاً لم تهيئة له الفطرة ، وينال غاية غير غايته وهو أن يتوسع بالتمتع بكل ما تزينه له الشهوة والشره ، ويصوره له الخيال بأخر ما يقدر وأقصى ما يمكن .

والله سبحانه يذكر في هذه الآية أن هناك زينة أخرجها لمباده وأظهرها وبينتها لهم من طريق الإلهام الفطري ، ولا تلهم الفطرة إلا بشيء قامت حاجة الإنسان إليه بحسبها .

ولا دليل على إباحة عمل من الأعمال وسلوك طريق من الطرق أقوى من الحاجة إليه بحسب الوجود والطبيعة الذي يدل على أن الله سبحانه هو الرابط بين الإنسان المحتاج وبين ما يحتاج إليه بما أودع في نفسه من القوى والأدوات الباعثة له إليه بحسب الخلقة والتكوين .

ثم يذكر يعطف الطيبات من الرزق على الزينة في حيز الاستفهام الإنكاري أن هناك أقساماً من الرزق طيبة ملائمة لطباع الإنسان يشعر بطيبه من طريق قواه المودعة في وجوده ، ولا يشعر بها ولا يتنبه لها إلا لقيام حاجته في الحياة إليها وإلى التصرف فيها تصرفاً يستمد به لبقائه ، ولا دليل على إباحة شيء من الأعمال أقوى من الحاجة الطبيعية والفقر التكويني إليه كما سمعت .

ثم يذكر بالاستفهام الإنكاري أن إباحة زينة الله والطيبات من الرزق مما لا ينبغي أن يرتاب فيها فهو من إمضاء الشرع لحكم العقل والقضاء الفطري .

وإباحة الزينة وطيبات الرزق لا تعدو مع ذلك حد الاعتدال فيها والوسط العدل بين الإفراط والتفريط فإن ذلك هو الذي يقضي به الفطرة، وقد قال الله سبحانه في الآية السابقة : « ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » وقال فيما قبل ذلك : « قل أمر ربي بالقسط » .

ففي التعدي إلي أحد جانبي الإفراط والتفريط من تهديد المجتمع الإنساني بالانحطاط ، وفساد طريق السعادة ما في انثلام ركن من أركان البناء من تهديده بالانهدام فقلما ظهر فساد في البر والبحر وتنازع يقضي إلى الحروب المبيدة للنسل الخربة للمعمورة إلا عن إتراف الناس وإسرافهم في أمر الزينة أو الرزق ، وهو الإنسان إذا جاوز حد الاعتدال ، وتعدى ما خط له من وسط الجادة ذهب لوجهه لا يقف على حد ولا يلوي على شيء فمن الحري أن لا يرفع عنه سوط التربة ويذكر حتى بأوضح ما يقضي به عقله ، ومن هذا القليل الأمر الإلهي بضروريات الحياة كالأكل والشرب واللبس والسكنى وأخذ الزينة .

قال صاحب المنار في بعض كلامه - وما أجود ما قال : - ولأنها يعرفها - يعني قيمة الأمر بأخذ الزينة مع بساطته ووضوحه - من قراء تواريخ الأمم والملل ، وعلم أن أكثر المتوحشين الذين يعيشون في الحرجات والقبابات أفراداً وجماعات يأوون إلى الكهوف والمغارات ، والقبائل الكثيرة اللوثنية في بعض جزائر البحار وجبال إفريقيا كلهم يعيشون عراة الأجسام نساء ورجالا ، وأن الإسلام ما وصل إلى قوم منهم الا وعلمهم لبس الثياب بإيجابه للستر والزينة إيجاباً شرعياً .

ولما أسرف بعض دعاة النصرانية الاوروبيين في الطعن في الإسلام لتغيير أهله منه وتحويلهم إلى ملتهم ولتحريض أوروبا عليهم رد عليهم بعض المنصفين منهم فذكر في رده أن في انتشار الإسلام في إفريقيا منة على أوروبا بنشره للدين في أهلها بحملهم على ترك العري وإيجابه لبس الثياب الذي كان سبباً لرواج تجارة النسيج الأوروبية فيهم .

بل أقول ، إن بعض الامم الوثنية ذات الحضارة والعلوم والفنون كان يغلب فيها معيشة المعرى حتى إذا ما اهتدى بعضهم بالإسلام صاروا يلبسون ويتجملون ثم صاروا يصنعون الثياب وقدم جيرانهم من الوثنيين بعض التقليد .

هذه بلاد الهند على ارتفاع حضارة الوثنيين فيها قديماً وحديثاً لا يزال ألوف الألوف من نسائهم ورجالهم عراة أو أنصاف أو أرباع عراة فترى بعض رجالهم في معاهد تجارتهم وصناعتهم بين عار لا يستر إلا السواتين - ويسمونها « سبيلين » وهي الكلمة العربية التي يستعملها الفقهاء في باب نواقض الوضوء - أو ساتر لنصفه الأسفل فقط وامرأة مكشوفة البطن والخصذين أو النصف الأعلى من الجسم كله أو بعضه ، وقد اعترف بعض علماءهم المنصفين بأن المسلمين هم الذين علومهم لبس الثياب ، والأكل في الأواني ولا يزال أكثر فقراهم يضمنون طعامهم على ورق الشجر وبأكلون منه ، ولكنهم خير من كثير من الوثنيين سترأ وزينة لأن المسلمين كانوا حكامهم ، وقد كانوا ولا يزالون من أرقى مسلمي الأرض علماء وعملًا وتأثيراً في وثني بلادهم .

وأما المسلمون في بلاد الشرق التي يغلب عليها الجهل فهم أقرب إلى الوثنية منهم إلى الإسلام في اللباس وكثير من الأعمال الدينية ، ومنهم نساء مسلمي « سيام » اللاتي لا تزين في أنفسهن عورة إلا السواتين كما بين هذا من قبل فحيث يقوى الإسلام يكون الستر والزينة اللانفة بكرامة البشر ورقبهم .

فمن عرف مثل هذا عرف قيمة هذا الأصل الإصلاحى في الإسلام ولولا أن جعل هذا الدين المدني الأعلى أخذ الزينة من شرع الله أوجبه على عباده لما نقل أمماً وشعباً كثيرة من الوحشية الفاحشة إلى المدنية الراقية ، ولإنما يجمل هذا الفضل له من يجمل التاريخ وإن كان من أهله بل لا يبعد أن يوجد في متحذلقة المتفرنجين من يجلس في ملهى أو مقهى أو حانة متكئاً ميملاً طربوشه على رأسه يقول : ما معنى جعل أخذ زينة اللباس من أمور الدين ؟ وهو من لوازم البشر لا يحتاجون فيه إلى وحى إلهي ولا شرع ديني ، وقد يقول مثل هذا في قوله تعالى : « كلوا واشربوا » انتهى .

وبما يناسب المقام ما روي : أن الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق فقال ذات يوم لملي بن الحسين بن واقد : ليس في كتابكم من علم الطب شيء ، والعلم علان : علم

الأديان وعلم الأبدان ا فقال له علي : قد جمع الله الطب كله في نصف آية وهو قوله ، « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » وجمع نبيينا الطب في قوله : « المدة بيت الداء » والحية رأس كل دواء ، وأعط كل بدن ما عودته ، فقال الطبيب : ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طباً .

قوله تعالى : « قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » لا ريب أن الخطاب في صدر الآية إما لخصوص الكفار أو يعمهم والمؤمنين جميعاً كما يعمهم جميعاً ما في الآية السابقة من الخطاب بقوله : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » ولازمه أن تكون الزينة وطيبات الرزق موضوعة على الشركة بين الناس جميعاً ، مؤمنهم وكافرهم .

فقوله : « قل هي للذين آمنوا » الخ ، مسوق لبيان ما خص الله سبحانه به المؤمنين من عباده من الكرامة والمزية ، وإذ قد اشتركوا في نعمه في الدنيا فهي خالصة لهم في الآخرة ، ولازم ذلك أن يكون قوله : « في الحياة الدنيا » متعلقاً بقوله : « آمنوا » وقوله : « يوم القيامة » متعلقاً بما تعلق به قوله : « للذين آمنوا » وهو قولنا كائنة أو ما يقرب منه ، « وخالصة » حال عن الضمير الموثق وقدمت على قوله : « يوم القيامة » لتكون فاصلة بين قوليه : « في الحياة الدنيا » و « يوم القيامة » والمعنى : قل هي للمؤمنين يوم القيامة وهي خالصة لهم لا يشاركهم فيها غيرهم كما شاركهم في الدنيا فعن آمن في الدنيا ملك نعمها يوم القيامة .

وهذا البيان يظهر ما في قول بعضهم : إن المراد بالخلوص إنما هو الخلو من الهوم والمنفصات والمعنى : هي في الحياة الدنيا للذين آمنوا غير خالصة من الهوم والأحزان والمشقة ، وهي خالصة يوم القيامة من ذلك .

وذلك أنه ليس في سياق الآية ولا في سياق ما تقدمها من الآيات إشاراً باحتفاف النعم الدنيوية بما ينقص عيش المتنعين بها ويكدرها عليهم حتى يكون قرينة على إرادة ما ذكره من معنى الخلو .

وكذا ما في قول بعض آخر : أن قوله : « في الحياة الدنيا » متعلق بما تعلق به قوله « للذين آمنوا » والمعنى : هي ثابتة للذين آمنوا بالأصالة والاستحقاق في الحياة

الدنيا، ولكن يشار كهم غيرم فيها بالتبع لهم وإن لم يستحقها مثلهم ، وهي خالصة لهم يوم القيامة - أو حال كونها خالصة لهم يوم القيامة فقد قرأ نافع «خالصة» بالرفع على أنها خبر والباقون بالنصب على الحالية - وذلك أن المؤمنين هم الذين ينتهي إليهم العلوم النافعة في الحياة للصالحه ، والأوامر المحرصة لإصلاح الحياة بأخذ الزينة والارتزاق بالطيبات والقيام بواجبات المعاش ثم للتفكر في آيات الآفاق والأنفس المؤدي إلى إيجاد الصناعات والفنون المستخدمة في الرقي في المدنية والحضارة ، ومعرفة قدرها والشكر عليها . كل ذلك من طريق الوحي والنبوة .

وجه فساده : أنه إن أراد أن ما ذكره من الأصالة والتبعية هو مدلول الآية فمن الواضح أن الآية أجنبية عن الدلالة على ذلك ، وإن أراد أن الآية تفيد أن النعم الدنيوية للمؤمنين ثم بينت مشاركة الكفار لهم فيها وأن ذلك بالأصالة والتبعية فقد عرفت أن الآية لا تدل إلا على اشتراك الطائفتين معاً في النعم الدنيوية لا اختصاص المؤمنين بها في الدنيا فأين حديث الأصالة والتبعية ؟ .

بل ربما كان الظاهر من أمثال قوله : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون - إلى أن قال - وإن كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ، الزخرف : ٣٥ ، خلاف ذلك وأن زهرة الحياة الدنيا أجدر أن يخصصوا به .

وقد امتن الله تعالى في ذيل الآية على أهل العلم بتفصيل البيان إذ قال : « كذلك يفصل الآيات لقوم يعلمون » .

قوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن » إلى آخر الآية ، قد تقدم البحث المستوفى عن مفردات الآية فيما مر ، وأن الفواحش هي المعاصي البالغة قبهاً وشناعة كالزنا واللواط ونحوهما ، والإثم هو الذنب الذي يستعقب انحطاط الإنسان في حياته وذلة وهواناً وسقوطاً كشرب الخمر الذي يستعقب للإنسان تهلكة في جاهه وماله وعرضه ونفسه ونحو ذلك ، والبغي هو طلب الإنسان ما ليس له بحق كأنواع الظلم والتعدي على الناس والاستيلاء غير المشروع عليهم ، ووصفه بغير الحق من قبيل التوصيف باللائم نظير التقييد الذي في قوله : « ما لم ينزل به سلطاناً » .

وكان إلقاء الخطاب بإباحة الزينة وطيبات الرزق داعياً لنفس السامع إلى أن يحصل على ما حرمه الله فألقى الله سبحانه في هذه الآية جماع القول في ذلك ، ولا يشذ عما ذكره شيء من المهرمات الدينية ، وهي تنقسم بوجه إلى قسمين : ما يرجع إلى الأفعال وهي الثلاثة الأولى ، وما يرجع إلى الأقوال والاعتقادات وهو الأخيران ، والقسم الأول منه ما يرجع إلى الناس وهو البني بغير الحق ، ومنه غيره ، وهو إما ذو قبح وشناعة فالفاحشة ، وإما غيره فالإثم ، والقسم الثاني إما شرك بالله أو افتراء على الله سبحانه .

قوله تعالى : « ولكل أمة أجل » ، إلى آخر الآية هي حقيقة مستخرجة من قوله تعالى في ذيل القصة : « قال فيها تحيون وفيها توفون ومنها تخرجون » نظير الأحكام الأخر المستخرجة منها المذكورة سابقاً ، ومفاده أن الأمم والمجتمعات لها أعمار وأجال نظير ما للأفراد من الأعمار والآجال .

وربما استفيد من هذا التفرع والاستخراج أن قوله تعالى في ذيل القصة سابقاً : « قال فيها تحيون » الخ ، راجع إلى حياة كل فرد فرد وكل أمة أمة ، وهي بعض عمر الإنسانية العامة ، وأن قوله قبله : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » راجع إلى حياة النوع إلى حين وهو حين الانقراض أو البعث ، وهذا هو عمر الإنسانية العامة في الدنيا .

قوله تعالى : « يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي » إلى آخر الآيتين . « إما » أصله إن الشرطية دخلت على ما ، وفي شرطها النون الثقيلة ، وكان ذلك يفيد أن الشرط محقق لا محالة ، والمراد بقص الآيات بيانها وتفصيلها لما فيه من معنى القطع والإبانة عن مكن الحقاء .

والآية إحدى الخطابات العامة المستخرجة من قصة الجنة المذكورة ههنا وهي رابعها وآخرها يبين للناس التشريع الإلهي للمام للدين باتباع الرسالة وطريق الوحي ، والأصل المستخرج عنه هو مثل قوله في سورة طه : « قال اهبط منها جيماً بمضك لبعض عدو فأما يأتينكم مني هدى » الخ ، فبين أن اتيان الهدى منه إنما يكون بطريق الرسالة .

## ( بحث روائي )

في الدر المنثور أخرج ابن المنذر عن عكرمة في قوله : « قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم » قال : نزلت في الخنس من قريش ومن كان يأخذ ماخذها من قبائل العرب : الأذصار الأوس والحزرج وخزاعة وثقيف وبني عامر بن صعصعة وبطون كنانة بن بكر كانوا لا يأكلون اللحم ، ولا يأتون البيوت الا من أديارها ، ولا يضطربون وبراً ولا شعراً انما يضطربون الأدم ، ويلبسون صيانيهم الرهاط ، وكانوا يطوفون عراة الا قريشاً ، فإذا قدموا طرحوا ثيابهم التي قدموا فيها ، وقالوا : هذه ثيابنا التي تطهرنا الى ربنا فيها من الذنوب والخطايا ثم قالوا للقريش : من يعيرنا مثزراً ؟ فإن لم يجدوا طافوا عراة فإذا فرغوا من طوافهم أخذوا ثيابهم التي كانوا وضعوا .

وفيه : أخرج عبد بن حميد عن سعيد بن جبير قال : كان الناس يطوفون بالبيت عراة يقولون : لا نظوف في ثياب أذنبتنا فيها فجاءت امرأة فألقت ثيابها وطافت ووضعت يدها على قلبها وقالت :

اليوم يبدو بمضه أو كله فما بدا منه فلا أحله

فنزلت هذه الآية : خذوا زينتكم عند كل مسجد -- إلى قوله - والطيبات من الرزق .

أقول : وروي ما يقرب منه عن ابن عباس ومجاهد وعطاء لكنك قد عرفت أن الآيات المصدرة بقوله « يا بني آدم ، أحكام وشرائع عامة لجميع بني آدم من غير أن يختص بامة دون أمة فهذه الأحاديث من الأخبار لا تزيد على اجتهاد من المنقول عنهم لا حجية فيها ، وأعدل الروايات في هذا المعنى الروايتان الآتيتان .

في الدر المنثور : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس قال : كان رجال يطوفون بالبيت عراة فأمرهم الله بالزينة والزينة اللباس وهو ما يواري السوات وما سوى ذلك من جيد البز والمتاع .

وفيه : أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : كان أهل الجاهلية يجرمون أشياء أحلها الله من الثياب وغيرها وهو قول الله : « قل أرأيتم ما



أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، وهو هذا فأنزل الله : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، يعني : شارك المسلمون الكفار في الطيبات في الحياة الدنيا فأكلوا من طيبات طعامها ولبسوا من جياذ ثيابها ، ونكحوا من صالح نساها ثم مخلص الله الطيبات في الآخرة للذين آمنوا وليس للشر كين فيها شيء .

أقول : والروايتان - كما ترى - ظاهرتان في التطبيق دون سبب النزول ، والممول على ذلك .

وفيه : أخرج أبو الشيخ عن الحسن قال : قال رسول الله ﷺ : ما من عبد عمل خيراً أو شراً إلا كسي رداء عمله حتى يعرفه ، وتصديق ذلك في كتاب الله : « ولباس التقوى ذلك خير ، الآية .

وفي تفسير العياشي عن زرارة وحران وعمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام عن قوله : « يا بني آدم قد أنزلنا ، الآية . لباس التقوى ثياب بيض . وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن عثمان : قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « وريشاً ، ولم يقل : وريشاً .

وفي تفسير القمي قال : وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : « يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى » قال : فأما اللباس فاللباس التي تلبسون ، وأما الريش فالمتاع والمال ، وأما لباس التقوى فالعفاف ، إن العفيف لا تبدو له عورة وإن كانت عارية من اللباس ، والفاجر بادي العورة وإن كان كاسياً من اللباس .

أقول : وما في الروايتين من معنى لباس التقوى من الأخذ ببعض المصاديق وقد تكرر نظير ذلك في الروايات .

وفي تفسير القمي أيضاً في قوله تعالى : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا ، الآية قال : قال الذين عبدوا الأصنام فرد الله عليهم فقال : « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ، إلى آخر الآية .

وفي البصائر عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن محمد بن منصور قال: سألت عن قول الله تبارك وتعالى: « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها » إلى آخر الآية فقال: رأيت أحداً يزعم أن الله أمرنا بالزنا وشرب الخمر وشيء من المحارم؟ فقلت: لا، فقال: فما هذه الفاحشة التي يدعون أن الله أمرنا بها؟ فقلت: الله أعلم ورسوله، فقال: فإن هذه في أئمة الجور ادعوا أن الله أمر بالانتماء بقوم لم يأمر الله بهم فرد الله عليهم وأخبرنا أنهم قالوا عليه الكذب فسمى الله ذلك منهم فاحشة.

أقول: ورواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي وهب عن محمد بن منصور قال: سألته وساق الحديث، وروي ما في معناه في تفسير العياشي عن محمد بن منصور عن عبد صالح فعلم أن في السند أبا وهب وعنه يروي الحسين بن سعيد وأن الحديث مروى عن موسى بن جعفر عليه السلام.

وكيف كان فالرواية لا تنطبق بحسب مضمونها على حين نزول الآية ولا ما ذكر فيه من الحجة ينطبق على موردها فإن أهل الجاهلية كانت عندهم أحكام كثيرة متعلقة بأمور من قبيل الفحشاء ينسبونه إلى الله سبحانه كالطواف بالبيت عارياً.

لكن الحجة المذكورة فيه من حيث انطباق الآية على مصاديق بعد زمن النزول أقرب انطباقاً على أئمة الجور والحكام الظلمة فإن المسلمين مرت بهم اعصار يتولى فيها أمورهم أمثال الدعوي زياد بن أبيه وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف وعتاة آخرون، وحول عروشهم وكراسيهم عدة من العلماء يفتنون بنفوذ أحكامهم ووجوب طاعتهم بأمثال قوله تعالى: « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ». فالرواية ناظرة إلى انطباق الآية على مصاديقها بعد عصر النزول.

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: من زعم أن الله يأمر بالفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر إليه فقد كذب على الله.

وفيه: عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: من زعم أن الله أمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشية منه فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي عملت بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن

كذب على الله أدخله الله النار .

أقول : وقوله **نَحْبِئْتَهُ** : ومن زعم أن الخير والشر بغير مشية منه الخ ، ناظر إلى قول المفوضة باستقلال العبد في أفعال الخير والشر كما أن قوله في الرواية السابقة : ومن زعم أن الخير والشر إليه الخ ، « ناظر إلى قول المجبرة : إن الخير والشر والطاعة والمعصية إنما تستند إلى إرادة الله من غير أن يكون لإرادة العبد ومشيته دخل في صدور الفعل وإن أمكن بوجه إرجاع الضمير إلى العبد ليكون إشارة إلى قول المفوضة .

وفي التهذيب بإسناده عن ابن مسكان عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال : سألته عن قول الله عز وجل : « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » قال : هذه القبلة .

أقول : وهو من قبيل الجري والانطباق كما تبين من البيان السابق ، وروى مثله العياشي في تفسيره عن أبي بصير عن أحدهما عليها السلام .

وفي التهذيب بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** ، وفي تفسير العياشي عن زرارة وحران ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام في قوله : « وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد » قال : مساجد محدثة فامروا أن يقيموا وجوههم شطر المسجد الحرام .

أقول : الظاهر أن مراده **عَلَيْهِ السَّلَامُ** أن معنى إقامة الوجوه في الآية التوجه إلى الله باستقبال القبلة عند كل مسجد يصلى فيه ثم القبلة تصينت بمثل قوله : « فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » البقرة : ١٤٤ وهي الكعبة إذ قد تقدم في الكلام على آيات القبلة أن الكعبة إنما جعلت قبلة في المدينة بعد الهجرة ، والآية التي نحن فيها وهي من سورة الأعراف مكية ولعل أصل الجعل في هذه السورة ثم تفصيل التشريع أو التفسير في سورة البقرة المدنية إن ساعد سياق آيات القبلة على ذلك كما أن الأحكام الأخر المفصلة من الواجبات والمحرمات تشتمل السور المكية على إجمالها وتشرع تفاصيلها أو تفسر وتبين في السور المدنية .

فقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : مساجد محدثة الخ ، معناه أن المراد بكل مسجد في الآية المساجد يحدتها المسلمون في أكناف الأرض ، والمراد بإقامة الوجوه تولية الوجوه التي في آية الكعبة وهي استقبال الشطر من المسجد الحرام .

وفي تفسير العياشي عن الحسين بن مهران عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في قوله :

« وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد ، يعني الأئمة .

أقول : للظاهر أن المراد به أئمة الجماعات ، وسيجيء له معنى آخر .

وفيه : عن الحسين بن مهران عنه رضي الله عنه في قول الله : « خذوا زينتكم عند

كل مسجد » قال : يعني الأئمة .

أقول : وهو كالحديث السابق فإن تقديم الإمام زينة الصلاة ومن المستحب شرعاً

تقديم خيار القوم وجوههم للإمامة ويمكن أن يكون المراد بالأئمة أئمة الدين على ما سيجيء من رواية العلاء بن سبابة في آخر البحث .

وفي الدر المنثور أخرج العقيلي وأبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن أنس

عن النبي ﷺ في قول الله : « خذوا زينتكم عند كل مسجد » قال : صلوا في فعالكم .

أقول : وروى هذا المعنى بعدة طرق أخرى عن علي وأبي هريرة وابن مسعود

وشداد بن الأوس وغيرهم عنه رضي الله عنه .

وفيه : أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : وجهني علي بن أبي طالب إلى ابن

الكواء وأصحابه وعلي قميص رقيق وحلة فقالوا لي : أنت ابن عباس وتلبس مثل هذه

الثياب ؟ فقلت : أول ما أخاصمكم به قال الله : قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده

وخذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكان رسول الله ﷺ يلبس في العيدين بردي حبرة .

وفي الكافي بإسناده عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله رضي الله عنه قال : بعث أمير

المؤمنين رضي الله عنه عبد الله بن عباس إلى ابن الكواء وأصحابه وعليه قميص رقيق وحلة

فلما نظروا إليه قالوا : يا ابن عباس أنت خيرنا في أنفسنا وأنت تلبس هذا اللباس ؟ فقال :

وهذا أول ما أخاصمكم فيه قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق

وقال الله عز وجل : خذوا زينتكم عند كل مسجد .

وفي الكافي بإسناده عن فضالة بن أيوب في قول الله عز وجل : « خذوا زينتكم

عند كل مسجد » قال : في العيد والجمعة .

أقول : ورواه في التهذيب عن فضالة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله رضي الله عنه

وروى ما في معناه العياشي في تفسيره عنه ، وفي الجمع عن أبي جعفر عليه السلام .

وفي الفقيه سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل : «خذوا زينتكم عند كل مسجد» قال من ذلك التمشط عند كل صلاة .

اقول : وفي معناها غيرها من الروايات .

وفي تفسير العياشي عن خيشمة بن أبي خيشمة قال : كان الحسن بن علي عليه السلام إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه . فقيل له : يا ابن رسول الله لم تلبس أجود ثيابك ؟ فقال : إن الله جميل يحب الجمال فأجمل لربي وهو يقول : «خذوا زينتكم عند كل مسجد» فأحب أن ألبس أجود ثيابي .

اقول : والحديث مروى من طرق أهل السنة أيضاً .

وفي الكافي بإسناده عن يونس بن إبراهيم قال : دخلت يوماً على أبي عبد الله عليه السلام وعليه جبة خز وطيلسان خز فنظر إلي فقلت : جعلت فداك عليّ جبة خز وطيلسان خز هذا ما تقول فيه ؟ فقال : لا بأس بالحز قلت : وسداه أبريسم فقال : وما بأس يا إبراهيم فقد أصيب الحسين عليه السلام وعليه جبة خز ثم ذكر عليه السلام قصة عبد الله بن عباس مع الخوارج واحتجاجه عليهم بالآيتين .

وفيه : بإسناده عن أحمد بن أبي عبد الله عن محمد بن علي رفعه قال : مر سفيان الثوري في المسجد الحرام فرأى أبا عبد الله عليه السلام وعليه أثواب كثيرة قيمة حسنة فقال : والله لا تينه ولاويخنه فدنا منه فقال : يا ابن رسول الله والله ما لبس رسول الله مثل هذا اللباس ولا علي ولا أحد من آبائك ! فقال أبو عبد الله عليه السلام : كان رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان قدر مقتر ، وكان يأخذ لفته وإقتاره ، وإن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها<sup>(١)</sup> وأحق أهلها بها أبرارها ثم تلا : «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق» فنحن أحق من أخذ ما أعطاه الله .

يا ثوري ما ترى علي من ثوب إنما لبسته للناس ثم اجتذب بيد سفيان فجرها إلى رقبته ثم رفع الثوب الأعلى وأخرج ثوباً تحت ذلك على جلده غليظاً ، ثم قال : هذا لبسته

(١) وفي الحديث فأرسلت السماء عزاليها أي : أفراحها ، والعزالي بفتح اللام وكسرهما : جمع العزلاء مثل الحمراء ، وهو قم المزادة : فقوله أرسلت السماء عزاليها يريد شدة وقع المطر على التشبيه بتزوله من أفواه المزادة . ومثله : «إن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها» مجمع البحرين .

لنفسى وما رأيت له للناس ثم جذب ثوباً على سفيان أعلاه غليظاً خشناً وداخل ذلك الثوب  
لين فقال : لبست هذا الأعلى للناس ، ولبست هذا لنفسك تسأرها

وفيه بإسناده عن ابن القداح قال : كان أبو عبد الله عليه السلام متكئاً علي فلقبه  
عباد بن كثير وعليه ثياب مروية حسان فقال : يا أبا عبد الله إنك من أهل بيت النبوة  
وكان أبوك فما لهذه الثياب المروية عليك ؟ فلو لبست دون هذه الثياب . فقال له أبو عبد  
الله عليه السلام : ويملك يا عباد من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟  
إن الله عز وجل إذا أنعم على عبده نعمه أحب أن يراها عليه ، ليس به بأس .

وفي الدر المنثور أخرج للترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده  
قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده .

وفي قرب الأسناد للحميري عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام في  
حديث طويل : قال عليه السلام لي : ما تقول في اللباس الخشن ؟ فقلت : بلغني أن الحسن  
كان يلبس ، وأن جعفر بن محمد كان يأخذ الثوب الجديد فيأمر به فيمسخ في الماء فقال لي  
البس وجعل فإن علي بن الحسين كان يلبس الجبة الخبز بمائة درهم ، والمطرف الخبز  
بخمسين ديناراً فيشتو فيه فإذا خرج الشتاء باعه وتصدق بثمانه ، وتلا هذه الآية : «قل  
من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق» .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة جداً ، ومن أجمعها معنى الرواية الآتية  
في تفسير العياشي عن أبان بن تغلب قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : أترى الله  
أعطى من أعطى من كرامته عليه أو منع من منع من هوان به عليه ؟ لا ولكن المال مال  
الله يضعه عند الرجل ودائع ، وجوز لهم أن يأكلوا قسداً ، ويشربوا قسداً ، ويلبسوا  
قسداً ، وينكحوا قسداً ، ويركبوا قسداً ، ويعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين  
ويلبوا به شعهم فمن فعل ذلك كان ما يأكل حلالاً ويشرب حلالاً ويركب حلالاً ،  
وينكح حلالاً ، ومن عدا ذلك كان عليه حراماً ، ثم قال : ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين .

أترى الله ائتمن رجلاً على مال خول له أن يشتري فرساً بعشرة آلاف درهم  
ويجزيه فرساً بعشرين درهماً ، ويشتري جارية بألف دينار ويجزيه جارية بعشرين  
ديناراً وقال : ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين .

وفي الكافي بإسناده عن إسحاق بن عبد العزيز عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : نكون بطريق مكة ونريد الإحرام فخطي ولا يكون معنا نخلة فتندلك بها من النورة فتندلك بالدقيق وقد دخلني من ذلك ما الله أعلم به ؟ فقال : مخافة الإصراف ؟ قلت : نعم ، فقال : ليس فيما أصحح البدن إصراف لني ربما أمرت بالنقي فيلت بالزيت فأتدلك به ، إنما الإصراف فيما أفسد المال وأضر بالبدن ، قلت : وما الإقتار ؟ قال : أكل الحبز والملح وأنت تقدر على غيره . قلت : فما المقصد ؟ قال : الحبز واللحم واللبن والحل والسمن مرة هذا ومرة هذا .

وفي الكافي بإسناده عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام قال : قال : قول الله عز وجل : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق ، فأما قوله : ما ظهر منها يعني الزنا المعلن ونصب الرايات التي كانت ترفعها الفواحش في الجاهلية للفواحش ، وأما قوله عز وجل : وما بطن يعني ما نكح من أزواج الآباء لأن الناس كانوا قبل أن يبعث النبي ﷺ إذا كان للرجل زوجة ومات عنها تزوجها ابنه من بعده إذا لم تكن أمه فحرم الله عز وجل ذلك ، وأما الإثم فإنها الحمر بمينها .

أقول : والرواية ملخصة من كلامه عليه السلام مع المهدي وقد رواها في صورة الحاجة في الكافي مسندة وفي تفسير العياشي مرسلة وأوردناها في روايات آية الحمر من سورة المائدة .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن منصور قال : سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن قول الله : « إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن » قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً فأما ما حرم به في الكتاب هو في الظاهر ، والباطن من ذلك أئمة الجور ، وجميع ما أحل في الكتاب هو في الظاهر والباطن من ذلك أئمة الحق .

أقول : ورواه في الكافي عن محمد بن منصور مسنداً ، وفيه : فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر ، والباطن من ذلك أئمة الجور ، وجميع ما أحل الله في القرآن هو للظاهر ، والباطن من ذلك أئمة الحق .

أقول : انطباق المعاصي والمهرمات على أولئك والمحللات على هؤلاء لكون كل واحد من الطائفتين سبباً للقرب من الله أو البعد عنه ، أو لكون اتباع كل سبباً لما

يناسبه من الأعمال .

ومن هذا الباب ما في التهذيب بإسناده عن العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : « خذوا زينتكم عند كل مسجد » قال : للفصل عند لقاء كل إمام ، وكذا ما تقدم من روايتي الحسين بن مهران .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي شيبة والبخاري ومسلم وابن مردويه عن المغيرة ابن شعبه قال : قال سعد بن عباد : لو رأيت رجلاً مع امرأتى لضربتة بالسيف فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال : أتمجبون من غيرة سعد ؟ فوالله لأنا أغير من سعد والله أغير مني ، ومن أجله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أغير من الله .

وفي تفسير العياشي عن علي بن أبي حمزة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قال النبي ﷺ : ما من أحد أغير من الله تبارك وتعالى ، ومن أغير من حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ؟ .

وفيه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » قال : هو الذي يسمى للملك الموت .

أقول : وقد تقدمت روايات في هذا المعنى في ذيل قوله تعالى : « هو الذي قضى أجلاً وأجل مسمى عنده » الأنعام : ٢ .

### ( بحث روائي مختلط بغيره )

في تفسير القمي في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » قال : خلقهم حين خلقهم مؤمناً وكافراً وشقياً وسعيداً ، وكذلك يعودون يوم القيامة مهتد وضال .

قال علي بن إبراهيم : قال رسول الله ﷺ : الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه .

أقول : الرواية وإن كانت عن أبي الجارود وهو مطعون غير أن القوم قبلوا ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام في حال استقامته قبل المحرافة عنه ، على أن الآية قد فسرت



بمثل ما في هذه الرواية في غيرها كرواية إبراهيم الليثي عن أبي جعفر عليه السلام وغيره ، وقد وقع هذا المعنى في روايات أخرى واردة في تفسير آيات القدر ، وهي روايات جمة مختلفة يشترك جميعها في الدلالة على أن آخر الحلقة يشاكل أولها ، وعود الإنسان يناظر بدئه ، وأن المهتدي في آخر أمره مهتد من أوله ، وأن الضال كذلك ضال من أوله والشقي شقي في بدئه خلقته والسعيد سعيد فيه ، والروايات على اختلاف بياناتها كآيات ليست في مقام إثبات السعادة والشقاوة الذاتيتين بمعنى ما يقتضيه ذات الإنسان ويلزم ماهيته كالزوجية للأربعة فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه إذ لو رجع إلى مجرد التصوير العقلي من غير مطابقة للواقع الخارجي لم يستلزم أثراً حقيقياً لتأخر الوجود عن ماهيات الأشياء وعروضه لها في الذهن والخارج على خلافه ، ولو رجع إلى اقتضاء ذاتي حقيقي تلك به الماهية الإنسانية سعادتها أو شقاوتها بحيث لا يبقى لله سبحانه في خلقه إلا أن يظهر منها ما كان دفيناً في ذاته كامناً في باطنها كان في ذلك إبطال لإطلاق ملك الله سبحانه وتحديد لسلطانه ، والكتاب والسنة والعقل متعاضدة على نفيه .

على أن ذلك يوجب اختلال نظام العقل في جميع ما يبني عليه العقلاء في أمورهم واتفاقهم على توقع التأثير في باب التعليم والتربية ، وتسامهم على وجود ما يستتبع المدح والذم أو يتصف بالحسن والقبح يدفعه .

وكذا يوجب لفوية تشريع الشرائع وإنزال الكتب وإرسال الرسل ، ولا معنى لإتمام الحجة في الذاتيات بأي معنى صورناها بعدما كانت مستحيلة الانفكاك عن الذات .

والكتاب الكريم يسلم نظام العقل ويصدق بناء الإنسان ببيان أعماله في الحياة على الاختيار ، ويبين قياً بين أن الله الله سبحانه خلق الإنسان من طين ثم جعل نسلهم سلالة من ماء مهين ثم أنبته نباتاً حسناً حتى أنعم عليه بالبلوغ والعقل ، يفعل باختياره ويميز بين الحسن والقبيح ، والخير والشر ، والنفع والضرر والطاعة والمعصية ، والثواب والمعقاب بعقله ، ثم أنعم عليه بتكاليف دينية فإن اتبع عقله وأطاع ربه فيما يأمره ونيهاه كان سعيداً وجوزي أحسن الجزاء ، وإن خالف عقله واتبع هواه وعصى ربه كانت شقياً وذاق وبال أمره ، والدار دار امتحان وابتلاء ، والعمل اليوم والجزاء غداً .

وأساس هذا البيان كما ترى - على قضيتين اثنتين : إحداهما : أن بين الفعل الاختياري وغيره فرقاً ، وهي قضية عقلية ضرورية ، والثانية : أن الأفعال الاختيارية تتصف بحسن وقبح وتستتبع مدحاً وذماً وثواباً وعقاباً ، وهي قضية عقلانية لا يسع لماعل أن ينكرها وهو واقع تحت النظام الاجتماعي الحاكم عليه مدى حياته .

وبالجملة لا مجال للقول بالسعادة والشقاوة الذاتيتين بالمعنى المتقدم أبداً فما ورد من الآيات والروايات التي تعطف آخر الأمر على أوله إنما تسند الأمر إلى الخلق والإيجاد دون ذات الإنسان بما أنه إنسان ، وقد عرفت أن ارتباط السعادة والشقاء بأفعال الإنسان الاختيارية على ما تقتضيه للقضيتان المتقدمتان مما لا يشوبه شك ولا يداخله ريب فما معنى هذه الآيات والروايات ؟ .

والروايات الواردة في مطابقة العود إلى البدء على كثرتها البالغة تختلف في مضامينها وأحجامها بيانها طبقاً للآيات :

فمنها ما دل على ذلك إجمالاً ، وأن الله خلقهم حين خلقهم صنفين : شقي وسعيد ، وكافر ومؤمن كرواية أبي الجارود المقدمة ، وما مرّ في ذيل قوله تعالى : « هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء » آل عمران : ٦ ، من رواية الكافي في خلقه الجنين .

وهذا القسم من الروايات يحاذي قوله تعالى : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » التباين : ٢ ، وقوله : « هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى » النجم : ٣٢ ، وقوله تعالى : « كما بدأكم تمودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » الآية .

ولا إشكال كثير فيها فإن الآيات كما يشهد به سياقها ويدل عليه ذيل الأخيرة منها إنما تدل على قضاء إجمالي بكون النوع الإنساني مشتملاً على فريقين ، وإنما يفصل الإجمال ، ويتمين كل من الطائفتين ، وتتميز من غيرها في مرحلة البقاء بأفعال اختيارية تستتبع سعادة أو شقاوة ، وتستدعي الاهتداء بالتوفيق أو أن يحق له الضلالة بولاية الشياطين ، وبعبارة أخرى الذي في بدء الحلقة قضاء مشروط ثم يخرج عن الاشتراط إلى الإطلاق بالأعمال الاختيارية بعد ذلك .

وصفا : ما يدل تفصيلاً أن الله سبحانه خلق الناس مختلفين فمنهم من خلقه من طين الجنة وإليه مرجعه ، ومنهم من خلقه من طينة النار وإليها ما له ففي البصائر عن علي بن الحسين عليه السلام أنه قال : أخذ الله ميثاق شيعتنا معنا على ولايتنا لا يزيدون ولا ينقصون إن الله خلقنا من طينة عليين وخلق شيعتنا من طينة أسفل من ذلك ، وخلق عدونا من طينة سجين وخلق أوليائهم من طينة أسفل من ذلك . .  
أقول : وفي هذا المعنى روايات كثيرة جداً .

وفي المحاسن عن عبد الله بن كيسان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك أنا مولاك عبد الله بن كيسان فقال : أما النسب فأعرفه ، وأما أنت فلست أعرفك ، قال : قلت : ولدت بالجليل ونشأت بأرض فارس ، وأنا أخالط الناس في التجارات وغير ذلك فأرى الرجل حسن السميت وحسن الخلق والأمانة ثم أفقته فافتته عن عداوتكم ، وأخالط الرجل وأرى فيه سوء الخلق وقلة أمانة وزعارة ثم أفقته فافتته عن ولايتكم فكيف يكون ذلك .

فقال : أما علمت يا ابن كيسان أن الله تبارك وتعالى أخذ طينة من الجنة وطينة من النار فخلطها جميعاً ثم نزع هذه من هذه فما رأيت من أولئك من الأمانة وحسن السميت وحسن الخلق فمما مستهم من طينة الجنة ، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه ، وما رأيت من هؤلاء من قلة الأمانة وسوء الخلق والزعارة ، فمما مستهم من طينة النار ، وهم يعودون إلى ما خلقوا منه .

أقول : والروايات في هذا المعنى أيضاً كثيرة جداً .

وفي العلل عن حبة المرني عن علي عليه السلام قال : إن الله خلق آدم من أديم الأرض فمعه السباح ، ومنه الملح ، ومنه الطيب فكذلك في ذريته الصالح والطالح .

أقول : وحديث الخلق من طينة عليين وسجين إشارة إلى قوله تعالى : « كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للكذابين - إلى أن قال - كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون » المطففين : ٢١ ، أما الآيات فسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى في محلها ، وأما الروايات فالرواية الأخيرة لا تخلو عن جهة بيان بدلها لمدلول ما تقدم عليها .

وذلك أنها تدل على أن المادة الأرضية على اختلافها في أوصافها لها ارتباط بأحوال الإنسان وأوصافه من حيث الصلاح والطلاق على حسب ما نشاهده في الخارج أن اختلاف المواد لها تأثير ما قطمي في اختلاف الصور الطارئة عليها والآثار البارزة منها وإن كان ذلك على الاقتضاء دون العملية التامة .

فقوله **يَتَّبِعُونَ** : إن الإنسان مخلوق من الطين ثم قوله : إن أصله من الجنة أو من النار يفيد أن من الأرض ما هو من الجنة ومنها ما هي من النار وإليها يؤول فإنها تصير إنساناً ثم يسلك إلى الجنة أو إلى النار ، وإنما يسلك إلى كل منها ما يناسبها في مادة الخلقة فهذا الموجود المادي الأرضي هو الذي يصفو فيدخل الجنة ويكون طينه طين الجنة ، أو يزيد في التكدر والانعطاط فيدخل النار فيكون وقوداً لها .

ويشعر به بعض الإشعار قوله تعالى حكاية عن أهل الجنة : « الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوا من الجنة حيث نشاء » الآية الزمر : ٧٤ ، فإن ظاهر الآية أن المراد من الأرض هو هذه الأرض يسكنها الإنسان ويموت فيها ويبعث منها ، وهي المرادة من الجنة ، وإليه يشير أيضاً قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » إبراهيم : ٤٨ .

فكأن المراد بطينة الجنة والنار في الروايات الطينة التي تتكون من أجزاء الجنة أو النار ، وخاصة بالنظر إلى بعض تعبيراته كقوله **يَتَّبِعُونَ** : من طينة عليين ومن طينة سجين ومن طينة الجنة ومن طينة النار .

وعلى هذا فالمراد أن الإنسان مأخوذ بحسب تركيب أجزاء بدنه من المادة الأرضية إما مادة طيبة أو مادة خبيثة ، وهي بحسب وصفها البارز فيها مؤثرة في الإنسان في إدراكاته وعواطفه الباطنية وقواه ثم إذا شرعت قواه وعواطفه المناسبة لمادته في العمل تأيدت أعمال المادة بأعمال العواطف والقوى وبالعكس ولم يزل على ذلك يشدد أمره حتى يتم إنساناً سعيداً أو شقيماً على حسب ما نظمه الله من عمل الأسباب وأراده وقته فيه البداء بتسلط سبب آخر أقوى من الأسباب الموجودة الفعالة يبدل مجرى سير الإنسان ويمنع من تأثير الأسباب المخالفة له .

ترى الإنسان المتكون من نطفة صالحة غير مؤفة مرباة في رحم سائلة وممددة

بأغذية صالحة في هواء سالم ومحيط سالم أشد استعداداً للسلوك في المسلك الإنساني ، وأرقد ذهنًا وألطف إدراكًا ، وأقوى للعمل فالأمزجة السالمة بالوراثة ثم بامداد النطفة بأسبابها وشرائطها كالمناطق المعتدلة أقرب إلى قبول الكائنات الإنسانية ، والمناطق الرديئة ماء وهواء والصعبة الخشنة في أسبابها الحيوية كالمناطق الاستوائية والقطبية أقرب إلى الخشونة والقسوة والبلادة من غيرها .

ثم الأمزجة السالمة من موانع لطف الإدراك تنشأ ذوات أرواح لطيفة لها عقول جيدة وعواطف رقيقة تميل بالإنسان إلى ما فيه صلاح إنسانيته من العقائد والإرادات والأعمال ، وتقربه من المواد الحافظة للنقاء إلى ما يزيد في تأييد الروح في عمله ولا يزال يتعاكس التأثير حتى يتم الأثر ، ونظير الكلام جار في جانب الشقاء قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين » العنكبوت : ٦٩ ، وقال : « ثم كان عاقبة الذين أساؤوا السوأى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون » الروم : ١٠ والآيات في هذا المعنى كثيرة .

ومع ما نعلم من تأثير المواد الأرضية في نحو حياة الإنسان السعيدة والشقية لسنا نحصي من الأسباب الدخيلة في هذا الباب إلا بعض الأسباب العامة البيئة التي ليس لها قدر تجاه ما نجعله منها كما سمعت من حديث سلامة مزاج الأبوين والغذاء المدد للبقاء والمنطقة من الأرض التي يعيش فيها الإنسان وغيرها ، فهناك أسباب لا تحصى كثيرة خفية عنا ، ومن شواهد ذلك نواذر الأفراد الذين ينشأون في غير ما نحسبه منشأ لهم والله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي .

وبالجملة سعادة الإنسان في حياته أعني سعادته في عمله وعمله ارتباطاً بطيب مواده الأصلية فهي التي تقبل ما يناسبها من الروح ، وهي السقي تهندي إلى الجنة ، وكذلك شقاء الإنسان في عمله بترك العقل والمكوف على الأوهام والحرافات التي تزينها له عواطف الشهوة والغضب ، وفي عمله بالتمتع من لفائذ المادة ، والاكتناء والاسترسال في الشهوات الحيوانية والاستكبار عن كل حق لا يوافق هواه .

فهذان القبيلان من الأسباب المادية يسوقان الإنسان إلى الحق والباطل والسعادة والشقاء والجنة والنار غير أنها مقتضيان من غير عليّة تامة ، والله سبحانه المشية فيها

والبداء بإظهار سبب آخر يقهر ما يخالفه من الأسباب ، وقد تقدم ما يدل عليه في حديث خلقه الجنين في أوائل سورة آل عمران. وفي معناه أحاديث أخر تثبت لله المشية وجواز الهو والإثبات في الامور .

ويمكن أن توجه هذه الأخبار بوجه آخر أدق يحتاج تعقله إلى صفاء في الذهن وقدم صدق في المعارف الحقيقية ، وهو أن السعادة والشقاوة في الإنسان إنما تتحققان بفعلية الإدراك واستقراره ، والإدراك لتجرده عن المادة ليس بمقيد بقيودها ولا بحكومة بأحكامها ومنها الزمان الذي هو مقدار حركتها، ونحن وإن كنا نقدر بالنظر إلى كون المادة تنتهي بحركتها إلى هذه الفعلية أن السعادة بعد زمان الحركة لكنها بحسب حقيقة نفسها غير مقيدة بالزمان فما بعد الحركة منها هو بعينه قبل الحركة وذلك نظير ما ننسب أموراً حادثة إلى فعل الله سبحانه فنقيد فعله بالزمان نقول : خلق الله زيداً في زمان كذا ، وأهلك قوم نوح ، ونجى قوم يونس ، وبعث محمداً ﷺ في عصر كذا فنقيد فعله بالزمان وإنما هو كذلك من حيث نظرنا إلى نفس الحادثة وكونها مأخوذة في نفسها من دون الزمان والحركة التي انتهت إلى وجودها وأما لو أخذت مع زمانها وسائر قيود ذاتها على ما عليه الأمر في نفسه فالفعل الإلهي غير متقيد بالزمان لأنه موجود بمجموع الحوادث وزمانه وسائر ما يتقيد به ، وإن كنا - بالنظر إلى اتحاد ما لفعله الحادث المتقيد بالزمان - نقيد فعله بالزمان كما نقول : اليوم علمت أن كذا كذا ، ورأيت الساعة فنقيد العلم باليوم والساعة وليس بمقيد بهما لمكان تجرده ، وإنما المتقيد هو العمل الدماغى أو العصبي المادى الذي يصاحب العلم مصاحبة الاستعداد للمستعد له .

فالإنسان لما كان انتهاؤه إلى تجرد علمي بالسعادة أو الشقاء - وإن كان مقارناً لجنة جسمانية أو تار كذلك على ما هو ظاهر الكتاب والسنة - فما له من المأل في نفسه لا زمان له وصح أن يؤخذ قبل كما يؤخذ بعد ، وأن يسمى بدء كما يسمى عوداً فافهم ذلك .

ومنها : ما يدل على انتهاء خلقه الناس إلى الماء العذب الفرات والملح الاجاج كما في العلل عن الصادق عليه السلام قال : إن الله عز وجل خلق ماء عذباً فخلق منه أهل طاعته ، وجعل ماء مرأ فخلق منه أهل معصيته ثم أمرهما فاختلفا فلولاً ذلك ما ولد

المؤمن إلا مؤمناً ولا الكافر إلا كافراً .

وفيه عن ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن أول ما خلق الله فقال : إن أول ما خلق الله عز وجل ما خلق منه كل شيء . قلت : جعلت فداك ما هو ؟ قال : الماء .

قال : إن الله تبارك وتعالى خلق الماء بجرين أحدهما عذب ، والآخر ملح ؛ فلما خلقها نظر إلى العذب فقال : يا بحر فقال : لبيك وسعديك . قال : فيك بركتي ورحمتي ومنك أخلق أهل طاعتي وجنتي ، ثم نظر إلى الآخر فقال : يا بحر ، فلم يجب فأعاد ثلاث مرات : يا بحر ، فلم يجب فقال : عليك لعنتي ومنك أخلق أهل معصيتي ومن أسكنته ناري ثم أمرها أن يمتزجا فامتزجا .

قال : فمن ثم يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن .

وفي تفسير العياشي عن عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عنه عليه السلام قال : إن الله قال ماء ، كن عذبا فراتا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي ، وقال ماء : كن ملحا أجاجا أخلق منك ناري وأهل معصيتي فأجرى الماءين على الطين ، الحديث وهو طويل . أقول : وفي معنى كل من هذه الأحاديث الثلاثة أحاديث كثيرة أخرى مروية عن علي والباقر والصادق وغيرهم عليهم السلام ، وإنما أوردنا ما أوردناه بعنوان الأنموذج .

وهذه الروايات تنتهي إلى مثل قوله تعالى : « والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بمله وما يمرر من ممر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير ، وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » الفاطر ١٢ ، وأنت ترى موقع الآية الثانية من الأولى ، وأنها بمنزلة التمثيل لبيان مضمون الآية وشرح اختلاف الناس في أنفسهم في عين اتحادهم في الإنسانية واشتراكهم في بعض المنافع والآثار . وقد قال تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي ، الأنبياء : ٣٠ .

وقوله تعالى : « وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان

ربك قديراً ، الفرقان : ٥٤ ، وسيجيء بيان الآيات في عملها .

وأما الروايات فإنها - كما ترى - في معناها تعود قسمين :

أحدهما : ما يذكر أن المائين العذب الفرات والملح الاجاج أجريا على الطين الذي خلق منه الإنسان فاختلف الطين باختلاف الماء ، وهذا القسم يرجع إلى الصنف المتقدم من الأخبار الدالة على أن اختلاف الحلقة يعود إلى اختلاف الطينة المأخوذة لها فالكلام فيه كالكلام في أخبار الطينة وقد قدمناه .

وثانيها : ما دل على أن الحلقة أعم من خلقة الإنسان وغيره ، حتى الجنة والنار تنتهي إلى الماء ثم اختلاف الماء منشأ لاختلاف الناس في السعادة والشقاوة أما اختلاف الحلقة باختلاف المذوبة والملوحة فيعود أيضاً إلى القسم الأول ويجري فيه الكلام السابق فإن القسم الأول من هذه الأخبار يعود كالمفسر لهذا القسم الثاني ثم هما معاً كالمفسر لأخبار الطينة السابقة .

وأما انتهاء الحلقة إلى أصل أولي هو الماء فسيجيء البحث فيه فيما يناسبه من الحل إن شاء الله العزيز .

ومنها : ما دل على أن الاختلاف يعود إلى اختلاف الحلقة من النور والظلمة كما في العلل عن الصادق عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى خلقنا من نور مبتدع من نور سنخ ذلك النور في طينة من أعلى عليين ، وخلق قلوب شيعتنا مما خلق منه أبداننا ، وخلق أبدانهم من طينة دون ذلك فقلوبهم تهوي إلينا لأنها خلقت مما خلقنا منه ، ثم قرأ : « كلاً إن كتاب الأبرار لفي عليين وما أدراك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون » . وإن الله تبارك وتعالى خلق قلوب أعدائنا من طينة من سجين ، وخلق أبدانهم من دون ذلك ، وخلق قلوب شيعتهم مما خلق منه أبدانهم فقلوبهم تهوي إليهم ، ثم قرأ : « إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للكذابين » .

أقول : وفي معناه روايات أخر ، وهو في الحقيقة راجع إلى ما تقدم من الروايات الدالة على انتهاء الحلقة إلى طينة عليين وطينة سجين ، وإنما يصير بعد خلقه من هذه الطينة نوراً وظلمة ، ولعل ذلك لكون طينة السعادة مما يظهر به الحق وتنجلي به المعرفة



بخلاف طينة الشقاوة الملازمة للجمل الذي هو مظلمة وعمى فطينة السعادة نور ، وكثيراً ما يسمي القرآن العلم والهدى نوراً كما يسمي الإيمان حياة قال تعالى : « أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام : ١٢٢ .

وقال : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » البقرة : ٢٥٧ ، وفي كون النور أصلاً لحلقة طائفة من الموجودات كالأنبياء والملائكة واللوح والقلم والعرش والكرسي والجنة أخبار كثيرة أخرى سيأتي بعضها فيما سيأتي إن شاء الله .

ومنها : ما دل على لحوق حسنات الأتقياء بالسعداء يوم القيامة وبالعكس كما في اللعل بإسناده عن إبراهيم الليثي عن الباقر عليه السلام في حديث طويل : ثم قال : أخبرني يا إبراهيم عن الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها في البلدان أهو بائن من القرص ؟ قلت : في حال طلوعه بائن . قال أليس إذا غابت الشمس اتصل ذلك الشعاع بالقرص حتى يعود إليه ؟ قلت : نعم . قال : كذلك يعود كل شيء إلى سنخه وجوهره وأصله فإذا كان يوم القيامة نزع الله عز وجل سنخ الناصب وطينته مع أنقاله وأوزاره من المؤمن فيلحقها كلها بالناصب ، وينزع سنخ المؤمن وطينته مع حسناته وأبواب بره واجتهاده من الناصب فيلحقها كلها بالمؤمن .

أفتري هبنا ظلماً وعدواناً ؟ قات : لا يا ابن رسول الله . قال ، هذا والله القضاء الفاصل والحكم القاطع ، والمدل البين ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا يا إبراهيم الحق من ربك فلا تكن من المعتبرين ، هذا من حكم الملكوت .

قلت : يا ابن رسول الله وما حكم الملكوت ؟ قال : حكم الله وحكم أنبيائه وقصة الحضرة وموسى حين استصعبه فقال : إنك لن تستطيع معي صبراً وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً أفهم يا إبراهيم واعقل ، أنكروا موسى على الحضرة واستنطق أفعاله حتى قال له الحضرة : يا موسى ما فعلته عن أمري ، وإنما فعلته عن أمر الله عز وجل الحديث .

أقول : الرواية تبني البيان على قوله تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويمحط الخبيث بفضله على بعض فيركمه جميعاً فيجعلهم في جهنم » الأنفال : ٣٧ ، وآيات

آخر ذكرها **تَبَيَّنَ** في متن الرواية ، والآية - كما ترى - تذكر أن الله سبحانه سيفصل يوم القيامة الطيب من الخبيث ويميز بينها تمييزاً تاماً لا يبقى في قسم الطيب من خلط الحبائث شيء ، ولا في سنخ الخبيث من خلط الطيب شيء ثم يجمع كل خبيث برد بعضه إلى بعض وإلحاق بعضه ببعض ، ويرجع الآثار والأعمال حينئذ إلى موضوعاتها ، وترد الفروع إلى أصولها لا عمالة ، ولازم ذلك اجتماع الحسنات جميعاً في جانب ورجوعها إلى سعادة الذات الذي لا تمازجه شقاوة أصلاً ، واجتماع السيئات جميعاً في جانب ورجوعها إلى منسئها الخالص في منسئته ، وهو الذي تبينه الرواية .

قوله **تَبَيَّنَ** : أخبرني يا إبراهيم عن الشمس الخ تمثيل بظاهر الحس على كون الأثر مظهراً لمؤثره مسانحاً له قائماً به ملازماً لوجوده ، وقوله **تَبَيَّنَ** : هذا والله القضاء الفاصل الخ ، هذا مع كونه بحسب بادىء النظر خلاف المعدل مبني على ما تحكمه الضرورة من وجوب المناسبة والسنخية بين الفاعل وفعله والمؤثر وأثره ، ولازمه الحكم بأن كل فعل من الأفعال إنما يملكه من الفواعل ما يناسبه في ذاته لا ما لا يناسبه ، وإن كان قضاء النظر السطحي المعتمد على ظاهر الحس بخلافه .

فالفعل من حيث كونه حركات كذا وسكنات كذا فهو للموضوع الذي يتحرك ويسكن بها ، وأما من حيث كونه معنى من المعاني حسنة أو سيئة ومن آثار السعادة أو من آثار الشقاوة فإنها هو لذات سعيدة أو شقية تناسبه في وصفه ، ولو كان هناك موضوعان لها حكان مختلفان ثم وجد شيء من حكم كل في الآخر فإنها هو الامتزاج وقع بين الموضوعين واختلاط بمعنى أن وراء هذا الفعل موضوعه الأصلي القائم بأمره وإن ظهر في ظاهر النظر في غير موضوعه كالحرارة الظاهرة في الماء التي عاملها الأصلي نار أو شمس مثلاً وإن كانت صفة بارزة في الماء ظاهراً فالحرارة للنار مثلاً وإن ظهرت في الماء وهذا مما لا يرتاب فيه الخبير بالأبحاث الحقيقية .

وعلى هذا تكون الحسنات للمحسنين ذاتاً والسمداء جوهرأً ومنسجاً ، والسيئات للمسيئين ذاتاً والأشقياء طينة وأصلاً بحسب ظرف الحقيقة ووعاء الحق فهو الذي يقتضيه المعدل الحقيقي .

ولا يناقضه أمثال قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل

مثقال ذرة شراً يره ، الزلزال : ٨ ، وقوله : « ألا تزر وازرة وزر أخرى » النجم : ٣٨  
 وقوله : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » البقرة : ٢٨٦ ، إلى غير ذلك من الآيات  
 الحاكمة بأن تبعة كل فعل إنما هو لفاعله إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

وذلك أن الذي تحمك به الآيات في عمله ولا يتخطاه لكن لما كان فاعل الفعل  
 بحسب النظر الاجتماعي الدنيوي هو الذي تقوم به الحركة والسكون المسمى فعلاً  
 فإنه تعود تبعة الفعل من مدح أو ذم أو ثواب أو عقاب دنيويين ، وأما بحسب النظر  
 الحقيقي ففاعل الفعل الأصل الذي يماخذه الفعل ويناسبه وهو غير من قامت به الحركات  
 والسكنات المسماة فعلاً ، ورجوع هذا الفعل وما له من الآثار الحسنة أو السيئة إلى هذا  
 الأصل ليس من رجوع تبعة الفعل إلى غير فاعله حتى تناقضه الآيات الكريمة فهذا  
 الحكم الباطني الذي يسميه عنه : « حكماً ملكوتياً في طول الحكم الظاهري الذي نألفه  
 في حياتنا الاجتماعية .

وإذا كان يوم القيامة هو اليوم الذي تبلى فيه السرائر وتظهر فيه الحقائق ولا  
 محتجب الحسق فيه بشيء كما مرت الإشارة إليه كراراً - كان هو مجلى هذا الحكم  
 الملكوتي الذي يلحق كل حكم بحقيقة موضوعه فيرجع به كل شيء إلى أصله قال تعالى :  
 « وبدا لهم من الله لم يكونوا يحتسبون » الزمر : ٤٧ ، وقال : « لقد كنت في غفلة من  
 هذا فكشفنا عنك غطاءك فصبرك اليوم حديد » ق : ٢٢ ، وقال : « ألحقنا بهم ذريبتهم  
 وما ألتناهم من عملهم من شيء » الطور : ٢١ ، وقال : « وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع  
 أثقالهم » العنكبوت : ١٣ .

ومن هنا يظهر وجه اختصاص هذا الحكم الملكوتي بيوم القيامة مع أن البرزخ  
 وهو ما بين الموت والبعث أيضاً من ظروف المجازاة ومن أيام الله ، وذلك لأن الظاهر  
 من كلامه تعالى أن البرزخ من تمة المكث الأرضي محسوب من الدنيا كما يدل عليه قوله  
 تعالى : « قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادين  
 قال إن لبثتم إلا قليلاً » المؤمنون : ١١٤ ، وقوله : « 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 فهذا يوم البعث » الروم : ٥٦ .

فالحياة البرزخية كأنها من بقايا الحياة الدنيوية محكومة ببعض أحكامها، والناس فيها بعد في طريق التصفية والتخلص إلى سعادتهم وشقاوتهم، والحكم الفصل الذي يحتاج إلى السنخ الخالص والذات المحووضة بعد هذه الحياة .

ومن هنا يظهر أيضاً سر ما يظهر في القرآن والحديث أن الله سبحانه يميز الكفار جزاء حسناتهم التي أتوا بها في الدنيا . وأما في الآخرة فأعمالهم فيها حبط ، و لا يقيم لهم يوم القيامة وزناً ، وليس لهم فيها إلا النار فافهم ذلك .

وقوله **عَلَيْكُمْ** : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، تعليل منه لما بينه من الحكم المللكوتي بالآية ، وذلك أن السؤال عن شيء سواء كان فعلاً فعله فاعل أو قضى به قاض أو خبراً أخبر به خبر إنما هو طلب من الفاعل أو القاضي أو الخبر أن يبين مطابقة ما أتى به الواقع ويطبقه على الحق فإن ما نأتي به من الأمر إنما هو محاذاة منا للواقع الحق ولا ينقطع السؤال إلا إذا بين لنا وجه الحق فيه وكونه مطابقاً للواقع أما إذا كان الفعل الذي أتى به أو الحكم الذي حكم به أو الخبر الذي أخبر به مثلاً نفس الواقع بلا واسطة فلا معنى للسؤال للبتة .

فإذا سألك سائل مثلاً : **لِمَ** ضربت اليتيم ؟ أو لم قضيت أن المال لزيد ؟ أو من أين أخبرت أن زيدا قائم ؟ لم ينقطع السؤال دون أن تقول مثلاً : ضربته للتأديب ، وأن تقول أن زيدا ورثه عن أبيه مثلاً وأن تربيه زيدا وهو قائم مثلاً ، وهذا هو الحق للواقع المسؤول عنه ، وأما كون الأربعة زوجاً ، أو كون العشرة أكبر من الخمسة أو بطلان حياة زيد لو جز رأسه من بدنه مثلاً فهذه الأمور نفس الواقع الحق ولا معنى لأن يسأل عن الأربعة **لِمَ** صرت زوجاً ؟ أو عن العشرة **لِمَ** صارت أكبر من الخمسة ؟ أو عن فعل من الأعمال أو أثر من الآثار وعنده فاعله وغايته **لِمَ** كان كما كان ؟ أو لم فصل سببه التام ما فعل ؟ فإن ذلك هذر .

وافه سبحانه فعله نفس الواقع الحق ، وقوله نفس العين الخارجية ولا ينتهي إلى غيره فلا معنى للسؤال عنه بلم وكيف . وجميع القضايا الحق التي تطبق عليها عقائدنا أو أفعالنا لتكون حقة إنما هي مأخوذة من الخارج الذي هو فعله فلا تحكم في شيء من فعله ، وإنما تلازم بوجه فعله ملازمة للتابع للمتبوع والمنتزع للمنتزع منه فافهم ،

وبتقرير آخر الفعل الإلهي إنما يظهر بالأسباب الكونية فهي بمنزلة الآلات والأدوات لا يظهر له فعل إلا بتوسطها ، والمسائل إنما يسأل عن فعل من أفعاله لجهله بالأسباب مثلا إذا مات زيد بسقوط حائط عليه بفتة سأل سائل : لمَ أهلك الله زيدا ولم يرحم شبابيه ولا أبويه المسكينين ؟ فإذا أُجيب بانهدام الحائط عليه نقل السؤال إلى أنه لمَ هدم عليه الحائط ؟ فإذا أُجيب بأن السماء أمطرت فاسترخت أصله ومال به الثقل فسقط وكان تحت زيد فمات به ، نقل السؤال إلى أمطار السماء وهلم جرا ، ولا يقع السؤال إلا على أمر مجهول للعة ، وأما الأمر المعلوم العة فلا يقع عنه سؤال وليس إلا أن السائل يجعله يقدر لزيد حياة مستندة إلى علل ليس بينها هذه التي فاجأته بسلسلتها فتوهم أن الله سبحانه فعل به ما فعل جزافاً من غير سبب ولذلك يادر إلى السؤال ولو أحاط بعلم الحوادث لم يسأل قط ، وقد تقدم بعض الكلام في قوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل ، الخ » في البحث عن اعتراضات إبليس في محاورته الملائكة .

وقوله **عَبَسَ وَهَمَّ** : حكم الله وحكم أنبيائه الخ ، أي قضاؤه تعالى وقضائه أنبيائه بإذنه فإنه تعالى إنما يقضي ويحكم الحكم الحق الذي بحسب حقيقة الأمر وباطنه لا بحسب الظاهر كما تحكم عليه بالاعتقاد على الشواهد والأمارات .

قد تبين معنى لهوق الحسنات وآثارها للذوات الطيبة وسنخ النور ، ولهوق السيئات وآثارها السنخ الظلمة والفساد والذوات الخبيثة ، ويتبين بما تبين من معنى قوله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، الجواب عن شيء آخر ربما يختلج بالبال في بادئ النظر وهو أنه لم يختصت الذوات الطيبة وسنخ النور بالحسنات وآثارها ، والذوات الخبيثة وسنخ الظلمة بخلافها ؟ ولم استمقت الحسنات النعمة الدائمة واللجنة الخالدة ، واستمقت السيئات النعمة والنار .

والجواب : أنها آثار واقعية عن روابط خارجية كما تقدم بيانه في البحث عن نتائج الأعمال لا أحكام وضعية اعتبارية وإن بيئت في لسان الشرع بنظائر ما تبين به تبعات أحكامنا الوضعية الاعتبارية الواقعة في ظرف الاجتماع الإنساني تسمى لنظام التشريع .

إذا عرفت ذلك علمت أن هذه الاختصاصات ترجع إلى روابط تكوينية بين ذوات

الأشياء وآثارها الذاتية ولا سؤال في الذاتيات غير أنك ينبغي أن تذكر ما تقدم أن لزوم حكم لذات من الذوات ليس معناه استقلال ذاته باقتضاء ذلك الحكم والأثر ، واستغناؤه عن الله سبحانه في إيجابه وضمه لنفسه فهذا مما يدفعه البيان الإلهي في كتابه بل معناه لزومه لفعله الحق ولا سؤال عن ذلك كما اتضح معناه .

وهذا هو الذي يشير إليه قوله تعالى : « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً ، الأعراف : ٥٨ ، وإنما هو مثل مضروب لاقتضاء الذوات ، وإنما قيده بقوله : « بإذن ربه » دفماً لتوهم اللزوم الذاتي بمعنى استقلال الذوات في التأثير مستغنية عنه تعالى ، وفي هذا المعنى ما ورد من قوله ﷺ : جف القلم بالسعادة لمن آمن واتقى .

\* \* \*

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِّن دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَافِرِينَ ٣٧ . قَالَ أَدْخُلُوا فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا آذَرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرِيَهُمْ لِأُولَٰئِهِمْ رَبَّنَا هُوَ أَوْلَاهُ أَضَلُّونَا فَآتَيْهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِن لَّا تَعْلَمُونَ ٣٨ . وَقَالَتْ أُولَٰئِهِمْ لِأَخْرِيَهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ٣٩ . إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنَّا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ

الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ  
 ٤٠. . لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي  
 الظَّالِمِينَ ٤١. . وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ  
 وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٤٢. . وَنَزَعْنَا مَا  
 فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ  
 الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءتْ  
 رَسُولُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ  
 تَعْمَلُونَ ٤٣. . وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا  
 وَعَدَنَا رَبَّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ  
 مُؤَدِّنُ اللَّهِ يَتَنَبَّأُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ٤٤. . الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ  
 سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ ٤٥. . وَتَيْنَهُمَا  
 حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا  
 أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ٤٦. .  
 وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ  
 الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤٧. . وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ  
 بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ٤٨. .  
 أَهْوَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ  
 عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ٤٩. . وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ

أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا  
 عَلَى الْكَافِرِينَ ٥٠. الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ  
 الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسِبُهُمْ كَمَا نَسَوْنَا إِقْرَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا  
 وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ٥١. وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَضَّلْنَاهُ  
 عَلَى عِلْمِهِمْ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٥٢. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا  
 تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ  
 رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ  
 الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٥٣.

### ( بيان )

الآية الأولى تفريع واستخراج من الخطاب العام الأخير المصدر بقوله : « يا بني  
 آدم » نظير التفريعات المذكورة لسائر الخطابات العامة السابقة ، وما يتلوهها بيان لما  
 يستتبعه الكذب على الله وتكذيب آياته من سوء العاقبة ، والإيمان بالله والعمل الصالح  
 من السعادة الخالدة إلا آيتين من آخرها فإن فيها رجوعاً إلى أول الكلام وبياناً لتام  
 الحجة عليهم بنزول الكتاب .

قوله تعالى : « فمن أظلم من افترى على الله كذباً أو كذب بآياته » تفريع على  
 ما تتضمنه الآية السابقة من أعلام الشريعة العامة المبلغة بواسطة الرسل أي إذا كانت  
 الأمر على ذلك وقد أبلغ الله دينه العام جميع أولاد آدم وأخبر بما أعده من الجزاء للأخذ  
 به وتركه فمن أظلم من استنكف عن ذلك إما بافتراء الكذب على الله ، ونسبة دين  
 إليه ، ووضعه موضع ما أتى به الرسل من دين التوحيد ، وقد أخبر الله أنهم وسائط  
 بينه وبين خلقه في تبليغهم دينه ، وإما بالتكذيب لآياته الدالة على وحدانيته وما يتبعه  
 من الشرائع .



ومن هنا يظهر أن افتراء الكذب على الله وإن كان يعم كل بدعة في الدين أصوله وفروعه خير أن المردود هو الشرك بالله بالتحاذ آلهة دون الله ، ويدل عليه ما سيأتي من قوله : « قالوا أينما كنتم تدعون من دون الله » .

قوله تعالى : « أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى إذا جاءتهم رسلنا » إلى آخر الآية . المراد بالكتاب ما قضي وكتب أن يصيب الإنسان من مقدرات الحياة من عمر ومعيشة وغنى وصحة ومال وولد وغير ذلك ، والدليل عليه تقييده بقوله : « حتى إذا جاءتهم رسلنا » الخ ، والمراد به أجل الموت ، ومن المعلوم أنه غاية للحياة الدنيا بجميع شؤونها ومقارناتها .

والمراد بالنصيب من الكتاب السهم الذي يختص كل واحد منهم من مطلق ما كتب له ولغيره ، وفي جعل النصيب من الكتاب هو الذي ينالهم ، والأمر منمكس بحسب الظاهر دلالة على أن النصيب الذي فرض للإنسان وقضي له من الله سبحانه لم يكن ليخطئه البتة وما لم يفرض له لم يكن ليصيبه البتة .

والمعنى : أولئك الذين كذبوا على الله بالشرك أو كذبوا بآياته بالرد لجميع الدين أو شطر منه ينالهم نصيبهم من الكتاب ، ونصيبهم ما قضي في حقهم من الخير والشر في الحياة الدنيا حتى إذا قضا أجلمهم وجاءتهم رسلنا من الملائكة وهم ملك الموت وأعوانه نزلوا عليهم وهم يتوفونهم ويأخذون أرواحهم ونفوسهم من أبدانهم سألوهم وقالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله من الشركاء الذين كنتم تدعون أنهم شركاء الله فيكم وشعاعواكم عنده ؟ قالوا ضلوا عنا وإنما ضلت أوصافهم ونعوتهم ، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين بماينة حقيقة الأمر أن غير الله سبحانه لا ينفع ولا يضر شيئاً ، وقد أخطأوا في نسبة ذلك إلى أوليائهم .

وفي مضمون الآية جهات من البحث تقدمت في نظيرة الآية من سورة الأنعام وغيرها .

قوله تعالى : « قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس » الخطاب من الله سبحانه دون الملائكة وإن كانوا في وسائط في التوفي وغيره ، والمحاطبون بحسب سياق اللفظ هم بعض الكفار وهم الذين توفيت قبلهم أمم من الجن والإنس إلا أن الخطاب في معنى : ادخلوا فيما دخل فيه سابقوكم ولاحقوكم وإنما نظم الكلام هذا

النظم ليتخلص به إلى ذكر التخاصم الذي يقع بين متقدميه ومتأخرهم ، وقد قال تعالى :  
 « إن ذلك لحق تخاصم أهل النار » ص : ٦٤ .

وفي الآية دلالة على أن من الجن أماً يموتون بأجال خاصة قبل انتهاء أمد الدنيا  
 على خلاف إبليس الباقي إلى يوم الوقت المعلوم .

قوله تعالى : « كلما دخلت أمة لعنت أختها » هذا من جملة خصامهم في النار  
 وهو لمن كل داخل من تقدم عليه في الدخول ، وللمن هو الإبعاد من الرحمة ومن كل  
 خير والاخت المثل .

قوله تعالى : « حتى إذا اداركوا فيها جميعاً » إلى آخر الآيتين ، اداركوا أي  
 تداركوا أي أدرك بعضهم بعضاً اللاحقون السابقين أي اجتمعوا في النار جميعاً .  
 والمراد بالاولى والآخرى اللتين تتخاصمان ما هو كذلك بحسب الرتبة أو بحسب  
 الزمان فإن الاولى منهم مقاساً وهم رؤساء الضلال ، وأئمة الكفر المتبوعون أعانوا تأميمهم  
 بإضلالهم على الضلال ، وكذا الاولى منهم زماناً وهم الأسلاف المتقدمون أعانوا متأخرهم  
 على ضلالتهم لأنهم هم الذين جرؤهم بفتح الباب لهم وتمهيد الطريق لسواكهم .

والضعف بالكسر فالكسر ما يكرر الشيء فضعف الواحد اثنان وضعف  
 الاثنان أربعة غير أنه ربما أريد به ما يوجب تكرار شيء آخر فقط كالاثنتين يوجب بنفسه  
 تكرار الواحد فضعف الواحد اثنان وضعفاء أربعة ، وربما أريد به ما يوجب التكرار  
 بانضمامه إلى شيء كالواحد يوجب تكرار واحد آخر بانضمامه إليه لأنها يصيران بذلك  
 اثنين فكل واحد من جزئي الاثنتين ضعفهما جميعاً ضعفتان نظير الزوج فالاثنتان زوج  
 وهما زوجان وعلى كلا الاعتبارين ورد استعماله في كلامه تعالى ، قال تعالى كما في هذه  
 الآية « فآتهم عذاباً ضعفاً » وقال تعالى : « ضعفين من العذاب » .

وقوله : « قالت أخراهم لاولام ربنا هؤلاء أضلونا » الخ ، نوع من الالتفات  
 لطيف في بابه فيه رجوع من مخاطبتهم بالمخاصمة إلى مخاطبة الله سبحانه بالدعاء عليهم ممثلاً  
 بظلمهم فيفيد فائدة التكنية بالإشارة إلى المألوم وإفادة الملازمة ، وفيه مع ذلك نوع من  
 الإيجاز فإن فيه اكتفاء بمحاورة واحدة عن محاورتين ، والتقدير قالت أخراهم لاولام  
 ( ٨ - الميزان - ٨ )

أنتم أشد ظلماً منا لأنكم ضالون في أنفسكم وقد أضللتنونا فليعذبكم الله عذاباً ضعفاً من النار ، ثم رجعوا إلى ربهم بالدعاء عليهم وقالوا ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً .. الخ ، فأجابهم الله وقال لكل ضعف ولكن لا تعلمون ، ثم أجابتهم أولام وقالوا : فما كان لكم علينا من فضل الخ ..

فمعنى الآية : « حتى إذا اداركوا ، واجتمعوا بلحوق أخراهم لاولام » فيها « أي في النار تخاصموا » وقالت أخراهم ، وهم اللاحقون مرتبة أو زماناً من التابعين « لاولام » ، وهم الملحقون المتبوعون من رؤسائهم وأئمتهم ، ومن آباؤهم والأجيال السابقة عليهم زماناً المهدين لهم الطريق إلى الضلال أنتم أضللتنونا بإعانتكم عليه فلتعذبوا بأشد من عذابنا فسألوا ربهم ذلك وقالوا : « ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار » يكون ضعف عذابنا لأنهم ضلوا في أنفسهم وأضلوا غيرهم بالإعانة « قال » الله سبحانه « لكل » من الأولى والأخرى « ضعف من العذاب » أما أولام فإنيهم ضلوا وأعانوك على الضلال ، وأما أنتم فإنيكم ضلتم وأعنتموهم على الإضلال باتباع أمرهم وإجابة دعوة الرؤساء منهم ، وتكثير سواد السابقين منهم بالحقوق بهم « ولكن لا تعلمون » فإن العذاب إنما يتحقق أو يتم في مرحلة الإدراك والعلم . وأنتم تشاهدونهم أمثال أنفسكم في شمول العذاب وإحاطة النار فتتوهمون أن عذابهم مثل عذابكم وليس كذلك بل لهم من العذاب ما لا طريق لكم إلى إدراكه والشعور به كما أنهم بالنسبة إليكم كذلك فما عندكم وعندهم من العذاب ضعف ولكن إحاطة العذاب شغلكم عن العلم بذلك .

وهذا خطاب إلهي مبني على القهر والإذلال فيه تعذيب لهم يسمعه أولامهم وأخراهم جميعاً فتعود به أولامهم لاخراهم بالتهكم وتقول كما حكى الله : « وقالت أولام لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل » بخفة العذاب « فدورقوا العذاب بما كنتم تكسبون » في الدنيا من الذنوب والآثام .

قوله تعالى : « إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم » إلى آخر الآية . السم هو اللثب وجمعه السموم ، والحياط والحيط الإبرة .

والذي نفاه الله تعالى من تفتيح أبواب السماء مطلق في نفسه يشمل الفتح لولوج

أدعيتهم وصعد أعمالهم ودخول أرواحهم غير أن تعقيبه بقوله : « ولا يدخلون الجنة » النخ ، كالقريظة على أن المراد نفي أن يفتح بابها لدخولهم الجنة فإن ظاهر كلامه سبحانه أن الجنة في السماء كما هو في قوله : « وفي السماء رزقكم وما توعدون » الذاريات : ٢٢

وقوله : « حتى يلج الجمل في سم الخياط » من التعليق بالهال وإنا يطلق الأمر بالهال كناية عن عدم تحققه وإياساً من وجوده كما يقال : لا أفعل كذا حتى يشيب الغراب ويبيض الفار ، وقد قال تعالى في موضع آخر في هذا المعنى : « وما هم بخارجين من النار » البقرة : ١٦٧ ، والآية في معنى تعليل مضمون الآية السابقة ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش » النخ . جهنم اسم من أسماء نار الآخرة التي بها التعذيب ، وقد قيل : إنه مأخوذ من قولهم « بشر جهنم » أي بعيدة القمر وقيل : فارسي معرب ، و « المهاد » الوطاء الذي يفتش ، ومنه مهدي الصبي والغواشي جمع غاشية وهي ما يقش الشيء ويستره ومنه غاشية السرج .

وقد أفيد بقوله : « لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش » أنهم محاطون بالعذاب من تحتهم ومن فوقهم ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلا وسعها » النخ . الآية وما يتلوها لتتميم بيان حال الطائفتين الكفار والمؤمنين ، ولتكون كالتوطئة لقوله الآتي : « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار » النخ .

وقوله : « لا نكلف نفساً إلا وسعها » مسوق للتخفيف وتقوية الرجاء في قلوب المؤمنين فإن تقيد الإيمان بعمل الصالحات - والصالحات جمع محلي باللام وهو يفيد الاستغراق - يفيد بظاهره لزوم العمل بجميع الصالحات حتى لا يشذ عنها شاذ ، وما أقل من وفق لذلك من طبقة أهل الإيمان ويسد ذلك باب الرجاء على أكثر المؤمنين فذكر الله سبحانه أن التكليف على قدر الوسع فمن عمل من الصالحات ما وسعه أن يعمله من غير أن يشق على نفسه ويتحمل ما لا طاقة له به بعد الإيمان باقه فهو من أهل هذه الآية ، ومن أصحاب الجنة هم فيها خالدون .

قوله تعالى : « ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الأنهار » الفل هو الحقد وضمن القلوب وعداوتها ، وفي مادتها معنى التوسط باللطف والحيلة ومنه

الفلاة وهي الثوب المتوسط بين الدثار والشمار ، وغل الصدور من أعظم ما ينقص عيش الإنسان ، وما من إنسان يعاشر إنساناً ويأثلف به إلا واثتلافه مشروط بأب يرافقه فيما يراه ، ويريدته فإذا شاهد من حاله ما لا يرتضيه جأش صدره بالغل وراحت الألفة وتنصت الميثة فإذا ذهب الله سبحانه بغل الصدور لم يمس الإنسان ما يشاهده من أليفه على الإطلاق وهي اللذة الكبرى وفي قوله : « تجري من تحتها الأنهار » إشارة إلى أنهم ساكنون في قصورها العالية .

قوله تعالى : « وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » إشارة إلى قوله - بالحق - في نسبة التوحيد إليهم دلالة على أن الله سبحانه يخلصهم لنفسه فلا يوجد عندهم اعتقاد باطل ولا عمل سيء كما قال تعالى : « لا يسمعون فيها لنوعاً ولا ثائيباً إلا قبيلاً سلاماً سلاماً ، الواقعة ٢٦ ، فيصح منهم تجميد الله سبحانه ويقع توصيفهم موقفه فليس توصيفه تعالى بحيث يصيب غرضه ويقع موقفه بذلك المبتذل حتى يناله كل نائل ، قال تعالى : « سبحانه الله عما يصفون إلا عباد الله المخلصين » الصافات : ١٦٠ ، وقد تقدم القول في معنى الحمد وخصوصية حمده تعالى في تفسير سورة الحمد .

وفي قولهم : « هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » إشارة إلى اختصاص الهداية به تعالى فليس إلى الإنسان من الأمر شيء .

وفي قولهم : « لقد جاءت رسل ربنا بالحق » اعتراف بحقية ما وعدهم الله تعالى بلسان أنبيائه ، وهو الذي يأخذون الاعتراف به من أصحاب النار على ما تقصه الآية التالية ، وفي هذا الاعتراف وسائر الاعترافات المأخوذة من الفريقين يوم القيامة من قبل مصدر العظمة والكبرياء ظهور منه تعالى بالقهر وتمام الربوبية ، ويكون ذلك من أهل الجنة شكراً ، ومن أهل النار تماماً للحجة .

واعتراف أهل الجمع بحقية ما وعدهم الله سبحانه بواسطة رسله هو من الحقائق العالية القرآنية وإن كان بحسب ساذج النظر معنى بسيطاً مبتدلاً ، ولعلنا نوفق لشطر من البحث فيه في ذيل الكلام على هذه الآيات .

قوله تعالى : « ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون » في الإشارة بلفظ البعيد - تلكم - إشارة إلى رفعة قدر الجنة وعلو مكانها فإن ظاهر السياق - كما

قبل - أن النداء وإنما هو حين كونهم في الجنة ، وقد جعلت الجنة إرثاً لهم في قبال عملهم وإنما يتحقق الإرث فيما إذا كان هناك مال أو نحوه مما ينتفع به وهو في معرض ارتفاع شخص ثم زال عنه الشخص فبقي لغيره يقال : ورث فلان أباه أي مات وترك مالا بقي له ، والعلماء ووزنة الأنبياء أي مختصون بما تركوا لهم من العلم ، ويرث الله الأرض أي لأنه كان خولهم ما بها من مال ونحوه وسوف يموتون فيبقى له ما خولهم .

وعلى هذا فكون الجنة إرثاً لهم أورثوها معناه كونها خلقت معروضة لأن يكسبها بالعمل المؤمن والكافر جميعاً غير أن الكافر زال عنها بشره ومعاصيه فتركها فبقيت للؤمن فهو الوارث لها بعمله ، ولولا عمله لم يرثها، قال تعالى : « أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس » المؤمنون : ١١ .

وقال تعالى : حكاية عن أهل الجنة : « الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض تقبوه من الجنة حيث نشاء » الزمر : ٧٤ .

وهذا أوضح مما ذكره الراغب في المفردات إذ قال : الوراثة والإرث انتقال قنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد ، وسمي بذلك المنتقل عن الميت فيقال للقنية المورثة ميراث وإرث وتراث فقلبت الواو ألفاً وناه قال : وتا كلون التراث ، وقال عليه السلام : اثبتوا على مشاعركم فإنكم على إرث أبيكم أي أصله وبقيته . قال الشاعر :

فنتظر في صحف كالأرباب ط فيهن إرث كتاب محي

قال : ويقال لكل من حصل له شيء من غير تعب : قد ورث كذا ويقال لكل من خول شيئاً مهنئاً : أورث ، قال تعالى : تلك الجنة التي أورثتموها ، أولئك هم الوارثون الذين يرثون . وقوله : ويرث من آل يعقوب فإنه يعني وراثة النبوة والمسلم والفضيلة دون المال فالمال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتناقصوا فيه بل قلما يقتنون المال ويملكونه ألا ترى أنه قال عليه السلام : « إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ، نصب على الاختصاص فقد قيل : ما تركناه هو العلم وهو صدقة يشترك فيها الأمة ، وما روي عنه عليه السلام من قوله « العلماء ورثة الأنبياء » فإشارة إلى ما ورثوه من العلم واستعمل لفظ الوراثة لكون ذلك بغير ثمن ولا منة ، وقال لعلي رضي الله عنه : أنت أخي ووارثي . قال : وما إرثك ؟ قال : ما ورثت الأنبياء قبلي كتاب الله وسنتي ،

ووصف الله تعالى نفسه بأنه الوارث من حيث إن الأشياء كلها صائرة إلى الله تعالى ( انتهى كلامه ) .

ولمّا كان ما قدمناه أوضح مما ذكره لصعوبة إرجاع ما ذكره من المعاني إلى أصل واحد هو معنى المادة .

قوله تعالى : « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار ، إلى آخر الآية . هذا في نفسه أخذ اعتراف من أصحاب النار بتوسط أصحاب الجنة وواقع موقع التهكم والسخرية يتهم ويسخر به أصحاب الجنة من أصحاب النار . والاستهزاء والسخرية إنّما يكون من اللغو للباطل إذا لم يتعلق به غرض حق كالأستهزاء بالحق وأهله أما إذا كان لغرض المقابلة والمجازاة أو لغرض آخر حق من غير محذور فليس من قبيل اللغو الذي لا يصدر عن أهل الجنة قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام : « ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنما نسخر منكم كما تسخرون » هود : ٣٨ ، وقال : « إن الذين أجرموا كلّفوا من الذين آمنوا يضحكون وإذا مروا بهم يتغامزون - إلى أن قال - فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون » المطففين : ٣٤ .

وأما الفرق بين قولهم : « ما وعدنا ربنا » وقولهم : « ما وعد ربكم » حيث ذكر المفعول في الوعد الأول دون الثاني فلعل ذلك للدلالة على نوع من التشريف فإن الظاهر أن المراد بما وعد الله جميع ما وعده من الثواب والعقاب لعامة الناس .

وهناك وجه آخر وهو أن متعلق اعتراف المؤمنين وإنكار الكفار من أمر المعاد مختلف في الدنيا فإن المؤمنين يثبتون البعث بجميع خصوصياته التي بينها الله لهم ووعدوا أيام ، وأما الكفار المنكرون فإنهم ينكرون أصل البعث الذي اشترك في الوعد به المؤمنون والكفار جميعاً ، ولذلك احتج الله سبحانه ويتم الحجة عليهم بأصله دون خصوصياته كقوله تعالى : « ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا » الأنعام : ٣٠ ، وقوله : « ويوم يمرض الذين كفروا على النار أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا » الأحقاف : ٣٤ .

وعلى هذا فقولهم : « أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً » اعتراف منهم بحقيقة ما وعدهم الله وكلوا يدعون به ويشهدون به جميع خصوصيات البعث بما قسم الله في

الدينا بلسان أنبيائه ، وأما الكفار فقد كانوا ينكرون أصل البعث والعذاب ، وهو مما يشتركون فيه هم والمؤمنون فلذا قيل : « فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ، ولم يقل ما وعدكم ربكم لأن الوعد بأصل البعث والعذاب لم يكن مختصاً بهم .

وبذلك يظهر الجواب عما قيل : إن الوفاء بالوعد واجب دون الوفاء بالوعيد على ما ذكره المتكلمون فما معنى أخذ الاعتراف بحقيقة ما ذكره الله من عقاب الكفار والمجرمين وأنذرهم به في الدنيا ، وليس تحققه بلازم .

وذلك أن الملاك فيما ذكره من الفرق أن الثواب حق العامل على ولي الثواب الذي بيده الأمر ، والعقاب حق الولي الميثب على العامل ، ومن الجائز أن يصرف الشخص نظره عن إعمال حق نفسه لكن لا يجوز إبطال حق الغير فإنجاز الوعد واجب دون إنجاز الوعيد ، وهذا إنما يتم في موارد الوعيد الخاصة ومصاديقه في الجملة ، وأما عدم إنجاز أصل العقاب على الذنب وإبطال أساس المجازاة على التخلف فليس كذلك إذ في إبطاله إبطال التشريع من أصله وإخلال النظام العام .

وربما وجه الفرق في قوله : « وعدنا ربنا » و « وعد ربكم » بأن المراد بقوله : « وعدنا » ما وعد الله المتقين من خصوصيات ما يعاملهم به يوم القيامة ، وبقوله : « وعد ربكم » عموم ما وعد به المؤمنين والكفار من الثواب والعقاب يوم القيامة كالذي في قوله : « يا بني آدم إما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي » إلى آخر الآيتين . ومن المعلوم أن هذا الوعد لا يختص بالكفار حتى يقال : وعدكم ربكم بل التعبير الحق وعد ربكم .

وفيه : أن أصل الفرق لا بأس به لكنه لا يقطع السؤال فللسائل أن يعود فيقول ما هو السبب الفارق في أن أصحاب الجنة لما أوردوا اعتراف أنفسهم اقتصروا بذكر ما يخصهم من أمور يوم القيامة ، وأما إذا سألوا أصحاب النار سألوهم عن جميع ما وعد الله به المؤمنين والكفار ؟ وبمباراة أخرى هناك ما يشترك فيه الطائفتان وما يختص به كل منهما فما بالهم إذا اعترفوا هم أنفسهم اعترفوا بما يختص بأنفسهم ويسألون أصحاب النار الاعتراف بما يشترك فيه الجميع ؟ .

وربما وجه الفرق بأن المراد بقوله « ما وعد ربكم » الذي وعده أصحاب الجنة من أنواع الثواب الجزيل فإن أصحاب النار يشاهدون ذلك كما يجدون ما بهم من ألم



العقاب . وهو وجه سخيـف على سخافته لا يفيـي طائلا .

وقوله : « فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » تفريع على تحقق الاعتراف من الطائفتين جميعاً على حقية ما وعده الله سبحانه ، والأذان هو قوله : « لعنة الله على الظالمين » وهو إعلام عام للفريقين- والدليل عليه ظاهر قوله : « بينهم » . بقضاء اللعنة وهي الإبعاد والطرـد من الرحمة الإلهية على الظالمين وقد فسر الظالمين الذين ضربت عليهم باللعنة بقوله : « الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون » فهم الكافرون المنكرون للآخرة الذين يصدون عن سبيل الله معرفة منحرفة ، ويصرفون غيرهم عن سلوك الصراط المستقيم فهؤلاء هم المعاندون للحق المنكرون للمعاد .

وهذا الوصف يشمل جميع المعاندين للحق للكافرين بالجزء حتى المنكرين للصانع الذين لا يدينون بدين فإن الله سبحانه يذكر في كتابه أن دينه وسبيله الذي يهدي إليه وبه هو سبيل الإنسانية الذي تدعو إليه الفطرة الإنسانية والحلقة خص بها الإنسان ليس وراه إسلام ولا دين .

فالسبيل الذي يسلكه الإنسان في حياته هو سبيل الله وصراطه وهو الدين الإلهي فإن سلكه على استقامة ما تدعو إليه الفطرة وهو الذي يسوقه إلى سعاده كان هو الصراط المستقيم والإسلام الذي هو الدين عند الله وسبيل الله الذي لا عوج فيه ، وإن سلك غير ذلك سواء كان فيه إذعان بالوهية وعبادة لمبود كالملل والأديان الباطلة أو لم يكن فيه خضوع لشيء وعبادة لمبود كالمادية المحضة فهو سلوك يبغون فيه سبيل الله هوجاً وهو الإسلام محرفاً عن وجهه ، ونعمة الله التي بدلت كفرأ ، فافهم ذلك .

وقد أيهم الله هذا الذي يخبر عنه بقوله : « فأذن مؤذن بينهم » ولم يعرفه من هو ؟ أمن الإنس أم من الجن أم من الملائكة ؟ لكن الذي يقتضيه التدبر في كلامه تعالى أن يكون هذا المؤذن من البشر لا من الجن ولا من الملائكة : أما الجن فلم يذكر في شيء من نضعيف كلامه تعالى أن يتصدى الجن شيئاً من التوسط في أمر الإنسان من لدن وروده في عالم الآخرة وهو حين نزول الموت إلى أن يستقر في جنة أو نار فينجم أمره فلا موجب لاحتمال كونه من الجن .

وأما الملائكة فإنهم وسائط لأمر الله ورحمة لإرادته بأيديهم إنفاذ الأوامر الإلهية ،

وبوساطتهم يجري ما قضى به في خلقه ، وقد ذكر الله سبحانه أشياء من أمرهم وحكمهم في عالم الموت وفي جنة الآخرة وناهاها كقولهم للظالمين حين القبض: أخرجوا أنفسكم ، إنح ، الأنعام : ٩٣ وقولهم لأهل الجنة : « سلام عليكم ادخلوا الجنة » ، النح ، النحل : ٣٢ وقول مالك لأهل النار : « إنكم ما كنون » ، النح ، الزخرف : ٧٧ ، ونظائر ذلك .

وأما المحشر وهو حظيرة البعث والسؤال والشهادة وتطابير الكتب والوزن والحساب والظرف الذي فيه الحكم الفصل فلم يذكر للملائكة فيه شيء من الحكم أو الأمر والنهي ولا لتعريفهم صريحاً إلا ما صرح تعالى به في حق الإنسان .

كقوله تعالى في أصحاب الأعراف في ذيل هذه الآيات حكاية عنهم : « ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم » وقولهم لجمع من المؤمنين هناك : « ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون » وهذا حكم وأمر وتأمين بإذن الله ، وقوله تعالى فيما يصف يوم القيامة : « قال الذين أوتوا العلم إن الحزبي اليوم والسوء على الكافرين » النحل : ٢٧ وقوله تعالى بعد ذكر سؤاله أهل الجمع عن مدة لبسهم في الأرض : « وقال الذين أوتوا العلم والايان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم كنتم لا تعلمون » الروم : ٥٦ .

فهذه جهات من تصدي الشؤون ، والقيام بالأمر يوم القيامة حبا لله الإنسان به دون الملائكة مضافاً إلى أمثال الشهادة والشفاعة اللتين له .

فهذا كله يقرب إلى الذهن أن يكون هذا المؤذن من الإنسان دون الملائكة ، ويأتي في البحث الروائي ما له تعلق بالمقام .

قوله تعالى : « وبينها حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم » الحجاب معروف وهو الستر المتخلل بين شيئين يستر أحدهما من الآخر . والأعراف أعالي الحجاب ، والتلال من الرمل والعرف للديك وللفرس وهو الشعر فوق رقبته وأعلاكل شيء ففيه معنى العلو على أي حال ، وذكر الحجاب قبل الأعراف ، وما ذكر بعده من إشراقهم على الجميع وندائهم أهل الجنة والنار جميعاً كل ذلك يؤيد أن يكون المراد بالأعراف أعالي الحجاب الذي بين الجنة والنار وهو المحل المشرف على الفريقين أهل الجنة وأهل النار جميعاً .

والسياه العلامة قال الراغب ، السياه والسيمياء العلامة ، قال الشاعر :

له سيمياء لا تشق على البصر

وقال تعالى : « سيامم في وجوههم » وقد سومت أي أعلنته ، ومومين أي

معلمين ( انتهى ) .

والذي يعطيه التدبر في معنى هذه الآية وما يلحق بها من الآيات أن هذا الحجاب الذي ذكره الله تعالى إنما هو بين اصحاب الجنة وأصحاب النار فهما مرجع الضمير في قوله : « وبينها » وقد أنبأنا الله سبحانه بمثل هذا المعنى عند ذكر محاوره بين المنافقين والمؤمنين يوم القيامة بقوله : « يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » الحديد : ١٣ ، وإنما هو حجاب لكونه يفرق بين الطائفتين ويجبب إحداهما عن الاخرى لأنه ثوب مزدوج مخيط على هيئة خاصة معلق بين الجنة والنار .

ثم أخبر الله سبحانه أن على أعراف الحجاب وأعاليه رجالاً مشرفين على الجانبين لارتفاع موضعهم يرفون كلاً من الطائفتين أصحاب الجنة وأصحاب النار بسياهم وعلامتهم التي تختص بهم .

ولا ريب في أن السياق يفيد أن هؤلاء الرجال منعازون على الطائفتين متمايزون من جماعتهم فهل ذلك لكونهم خارجين عن نوع الإنسان كالملائكة أو الجن مثلاً ، أو لكونهم خارجين عن أهل الجمع من حيث ما يتعلق بهم من السؤال والحساب وسائر الشؤون الشبيهة بها فيكون بذلك أهل الجمع منقسمين إلى طوائف ثلاث : أصحاب الجنة ، وأصحاب النار ، وأصحاب الأعراف كما قسمهم الله في الدنيا إلى طوائف ثلاث : المؤمنين والكفار والمستضعفين الذين لم تتم عليهم الحجة وقصروا عن بلوغ التكليف كضعفاء العقول من النساء والأطفال غير البالغين والشيخ الهرم الخرف والمجنون والسفيه وأصراهم ، أو لكونهم مرتفعين عن موقف أهل الجمع بمكانتهم ؟ .

لا ريب أن إطلاق لفظ « رجال » لا يشمل الملائكة فإنهم لا يتصفون بالرجولية والانوثية كما يتصف به جنس الحيوان وإن قيل : إنهم ربما يظهرون في شكل الرجال فإن ذلك لا يصحح الاتصاف والتسمية ، على أنه لا دليل يدل عليه .

ثم إن التعبير بمثل قوله : « رجال يعرفون » إلخ ، وخاصة بالتنكير يدل بحسب عرف اللغة على اعتناء تام بشأن الأفراد المقصودين باللفظ نظراً إلى دلالة الرجل بحسب العادة على الإنسان القوي في تعقله وإرادته الشديد في قوامه .

وعلى ذلك يجري ما يوجد في كلامه تعالى من مثل هذا التعبير كتقوله تعالى : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » النور : ٣٧ ، وقوله : « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » التوبة : ١٠٨ ، وقوله : « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » الأحزاب : ٢٣ ، وقوله : « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم » يوسف : ١٠٩ حتى في مثل قوله : « ما لنا لانرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار » ص : ٦٢ ، وقوله : « وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن » الجن : ٦ .

فالمراد برجال في الآية أفراد تامون في إنسانيتهم لا بحالة ، وإن فرض أن فيهم أفراداً من النساء كان من التغليب .

وأما المستضعفون فإنهم ضعفاء أفراد الإنسان لا مزبئة في أمرهم توجب الاعتناء بشأنهم ، وفيهم النساء والأطفال حتى الأجنة ، ولا فضل لبعضهم على بعض ، ولرجالهم على غيرهم حتى يعبر به عنهم بالرجال تغليباً فلو كانوا هم المرادين بقوله « رجال يعرفون » إلخ ، لكان حق التعبير أن يقال : قوم يعرفون إلخ ، أو أناس أو طائفة أو نحو ذلك كما هو المعمود من تعبيرات القرآن الكريم في أمثال هذه الموارد كتقوله تعالى : « لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم » الأعراف : ١٦٤ ، وقوله : « إنهم أناس يتطهرون » الأعراف : ٨٢ ، وقوله : « فأمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة » الصف : ١٤ على أن ما يصفهم الله تعالى به في الآيات التالية من الأوصاف ويذكرهم به من الشؤون أمور تأبى إلا أن يكون القائلون به من أهل المنزلة والمكانة ، وأصحاب القرب والزلفى فضلاً أن يكونوا من الناس المتوسطين فضلاً أن يكونوا من المستضعفين .

فأول ذلك : أنهم جعلوا على الأعراف ووصفوا بأنهم مشرفون على أهل الجمع عامة ، ومطلون على أصحاب الجنة وأصحاب النار يعرفون كل إنسان منهم بسماه الخاص به ويحيطون بخصوصيات نفوسهم وتفصيل أعمالهم ، ولا ريب أن ذلك منزلة رفيعة يختصون بها من بين الناس ، وليست مشاهدة جميع الناس يوم القيامة وخاصة بعد دخول

الجنة والنار أمراً عاماً موجوداً عند الجميع فإن الله يقول حكاية عن قول أهل النار : « ما لنا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار » ص : ٦٢ ، وقولهم : « ربنا أربا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلها تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين » حم السجدة : ٢٩ ، وقال : « لكل امرء منهم يومئذ شأن يغنيه » عبس : ٣٧ .

وليس معنى السيلاب أن يعلم المؤمنون والكفار بعلامة عامة يعرف صنفهم بها كل من شاهدهم كيباهض الوجه وسواده مثلاً فإن قوله تعالى في الآية التالية : « ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة » يفيد أنهم ميزوا خصوصيات من أحوالهم وأعمالهم من سيماهم ككونهم مستكبرين أو لي جمع وقد أقسموا كذا وكذا ، وهذه أمور وراء الكفر والإيمان في الجملة .

وثانياً : إنهم يحاورون الفريقين فيكلمون أصحاب الجنة ويحيونهم بتحية الجنة ، ويكلمون أئمة الكفر والضلال والطفنة من أهل النار فيقرعون عليهم بأحوالهم وأقوالهم مسترسلين في ذلك من غير أن يحجزهم حاجز ، وليس التكلم بمجاز يومئذ إلا للأوحد من عباد الله الذين لا ينطقون إلا بحق ، قال تعالى : « لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً » النبأ : ٣٨ ، وهذا وراء ما يناله المستضعفون .

وثالثاً : أنهم يؤمنون أهل الجنة بالتسليم عليهم ثم يأمرونهم بدخول الجنة في أمر مطلق على ما هو ظاهر السياق في الآيات التالية .

ورابعاً : أنه لا يشاهد فيما يذكره الله من مكاتبتهم وما يحاورون به أصحاب الجنة والجبارة المستكبرين من أصحاب النار شيء من آثار الفزع والقلق عليهم ولا اضطراب في أقوالهم ، ولم يذكر أنهم محضرون فيه مختلطون بالجماعة داخلون فيما دخلوا فيه من الأحوال التي تجعل الأفتدة هواء والجبيل سراباً ، وقد قال تعالى : « فإنهم لمحضرون إلا عباد الله المخلصين » الصافات : ١٢٨ ، فجعل ذلك من خاصة مخلصي عباده ، ثم استثناهم من كل هول أعد ليوم القيامة .

ثم إنه تعالى ذكر دعاءهم في قوله : « وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين » ولم يعقبه بالرد فدل ذلك على أنهم مجازون فيما

يتكلمون به مستجاب دعاؤهم ، ولولا ذلك لعقبه بالرد كما في موارد ذكرت فيها أدعية أهل الجمع ومسائل أصحاب النار وأدعية أخرى من غيرهم .

فهذه الخصوصيات التي تنكشف واحدة بعد واحدة من هذه الآيات بالتدبر فيها وأخرى تتبعها لا تبقى ريباً للتدبر في أن هؤلاء الذين أخبر الله سبحانه عنهم في قوله : « وعلى الأعراف رجال » : جمع من عباد الله المخلصين من غير الملائكة هم أرفع مقاماً وأعلى منزلة من سائر أهل الجمع يعرفون عامة الفريقين ، لهم أن يتكلموا بالحق يوم القيامة ولهم أن يشهدوا ، ولهم أن يشفوا ، ولهم أن يأمروا ويقضوا .

وأما أنهم من الإنس أو من الجن أو من القبيلين مختلفين ؟ فلا طريق من اللفظ يوصلنا إلى العلم به غير أن شيئاً من كلامه تعالى لا يدل على تصدي الجن شيئاً من شؤون يوم القيامة ولا توسطاً في أمر يعود إلى الحكم الفصل الذي يحسري على الإنسان يومئذ كالشهادة والشفاعة ونحوها .

ولا يتأني ما قدمناه من أوصافهم ونعوتهم أمثال قوله تعالى : « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله » الانقطار : ١٩ ، فإن الآية مفسرة بآيات أخرى تدل على أن المراد بها إنما هو ظهور ملكه تعالى لكل شيء وإحاطته بكل أمر لا حدوث ملكه يومئذ فإنه مالك على الإطلاق دائماً لا وقتاً دون وقت ، ولا يملك نفس لنفس شيئاً دائماً لا في الآخرة فحسب لنفسه ؟ والملائكة على وساطتهم يومئذ ، والشهداء يملكون شهادتهم يومئذ ، والشفعاء يملكون شفاعتهم يومئذ وقد نص على ذلك كلامه تعالى قال : « وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون » الأنبياء : ١٠٣ ، وقال : « يوم يقوم الأشهاد » المؤمن : ٥١ ، وقال : « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » الزخرف : ٨٦ .

فله سبحانه الملك يومئذ وله الحكم يومئذ ، ولغيره ما أذن له فيه كالدنيا غير أن الذي يختص به يوم القيامة ظهور هذه الحقائق ظهور عيان لا يقبل الحفاء ، وحضورها بحيث لا يغيب بغفلة أو جهل أو خطأ أو بطلان .

وقد اشتد الخلاف بينهم في معنى الآية حتى ساق بعضهم إلى أقوال لا تخلو عن المجازفة فقد اختلفوا في معنى الأعراف :

- ١ - فمن قائل : إنه شيء مشرف على اللفريقين .
  - ٢ - وقيل : سور له عرف كعرف الديك .
  - ٣ - وقيل : تل بين الجنة والنار جلس عليه ناس من أهل النوب .
  - ٤ - وقيل : السور الذي ذكره الله في القرآن بين المؤمنين والمنافقين إذ قال :  
« فضرب بينهم بسور له باب » .
  - ٥ - وقيل : معنى الأعراف التعرف أي على تعرف حال الناس رجال .
  - ٦ - وقيل : هو الصراط .
- ثم اختلفوا في الرجال الذين على الأعراف على أقوال أنهيت إلى اثني عشر قولاً :
- ١ - أنهم أشراف الخلق الممتازون بكرامة الله .
  - ٢ - أنهم قوم استوت حسناتهم وسيناتهم فلم يترجح حسناتهم حتى يدخلوا الجنة ولا غلبت سيناتهم حتى يؤمروا بدخول النار فأوقفهم الله تعالى على هذه الأعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الجنة برحمته .
  - ٣ - أنهم أهل الفترة .
  - ٤ - أنهم مؤمنو الجن .
  - ٥ - أنهم أولاد الكفار الذين لم يبلغوا في الدنيا أوان البلوغ .
  - ٦ - أنهم أولاد الزنا .
  - ٧ - أنهم أهل العجب بأنفسهم .
  - ٨ - أنهم ملائكة وافقون عليها يعرفون كلا بسيماهم ، وإذا أورد عليهم أن  
الملائكة لا تتصف بالرجولية والانوثية قالوا : إنهم يتشكلون بأشكال الرجال .
  - ٩ - أنهم الأنبياء عليهم السلام يقامون عليها تمييزاً لهم على سائر الناس ولأنهم  
شهداء عليهم .
  - ١٠ - أنهم عدول الامم الشهداء على الناس يقومون عليها للشهادة على أممهم .
  - ١١ - أنهم قوم صالحون فقهاء علماء .
  - ١٢ - أنهم المباس وحمة وعلي وجمفر يجلسون على موضع من الصراط يعرفون  
محببهم ببياض الوجوه ، ومبغضهم بسوادها ذكر الآلوسي في روح المعاني أن هذا

القول رواه الضحاك عن ابن عباس .

قال في المنار : ولم نره في شيء من كتب التفسير المأثور ، والظاهر أنه نقله عن تفاسير الشيعة ، وفيه أن أصحاب الأعراف يعرفون كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم فيميزون بينهم أو يشهدون عليهم فأبي فائدة في تمييز هؤلاء السادة على الصراط لمن كان يبغضهم من الامويين ومن يبغضون علياً خاصة من المنافقين والنواصب ؟ وأين الأعراف من الصراط ؟ هذا بعيد عن نظم الكلام وسياقه جداً ( انتهى ) .

أقول : أما الرواية فلا توجد في شيء من تفاسير الشيعة بطرقهم إلى الضحاك ، وقد نقله في مجمع البيان عن الثعلبي في تفسيره بإسناده عن الضحاك عن ابن عباس ، وسيأتي ما في روايات الشيعة في رجال الأعراف في البحث الروائي الآتي إن شاء الله تعالى .

وأما طرحه الرواية فهو في محله غير أن الذي استند إليه في طرحها ليس في محله فإنه يكشف عن نحو السلوك الذي يسلكه في الأبحاث المتعلقة بالمعاد فإنه يقيس نظام الوقائع التي يقصها القرآن والحديث ليوم القيامة إلى النظام الجاري في النشأة الدنيوية ، ويعدده من نوعه فيوجه منها ما لاح سبب وقوعه ، ويبقى ما لا ينطبق على النظام الدنيوي على الجهود وهو الجزاف في الإرادة فافهم ذلك .

ولو جاز أن يعني تمييز أهل الأعراف عن تمييز أهل الصراط فبطل فائدته فيبطل بذلك أصله - كما ذكره - لأغنى الصراط نفسه عن تمييز أهل الأعراف ، وأغنى عن المسألة والحساب ، ونشر الدواوين ، ونصب الموازين ، وحضور الأعمال ، وإقامة الشهود وإنطاق الأعضاء ، ولأغنى بعض هذه عن بعض ، ووراء ذلك كله إحاطة رب العالمين فعله يعني عن الجميع ، وهو لا يسأل عما يفعل .

وكانه فرض أن نسبة الأعراف وهي أعالي الحجاب من الصراط الممدود هناك كنسبة السور والحائط الذي عندنا إلى الصراط الممدود الذي يسلكه الطرقات السالكون لا يجتمع ههنا الصراط والسور ولا يتحدان فلا يسع لأحد أن يكون سالك صراط أو واقفاً عليه وواقفاً على للسور معاً في زمان واحد ، ولذلك قال : وأين الصراط من الأعراف ؟ ففاس ما هناك إلى ما ههنا ، وقد عرفت فساده .

ثم الوارد في ظواهر الحديث أن الصراط جسر ممدود على النار يعبر منه أهل



المحشر من موقفهم إلى الجنة فينجي الله الذين آمنوا ويسقط الظالمون من الناس في النار فما المانع من أن يكون الحجاب الموعود مضروباً عليه والأعراف في الحجاب؟.

على أنه فات منه أن أحد الأقوال في معنى الأعراف أنه للصراف كما رواه الطبري في تفسيره عن ابن مسعود ورواه في الدر المنثور عن ابن أبي حاتم عن ابن جريح قال : زعموا أنه الصراف .

وأما قوله : « هذا بعيد عن نظم الكلام وسياقه جداً ، فأوضح فساداً فسياق هذه الأنباء الفيبية والنظم المأخوذ فيها يذكّر لنا أموراً بنعوت عامة وبيانات مطلقة معانيها معلومة ، وحقائقها مبهمة مجهولة إلا المقدار الذي تهدي إليه بياناته تعالى ، ويوضح بعض أجزاءه بعضاً ، ولا يأمي ذلك أن يقصد ببعض النعوت المذكورة فيها رجال معينون بأشخاصهم إذا انطبقت عليهم الأوصاف المذكورة فيها ، ولا أن ينطبق بعض البيانات على بعض في موارد مع تعدد البيان لفظاً كالعدل والميزان مثلاً .

فهذه اثنا عشر قولاً ويمكن أن يضاف إلى عدتها قولان آخران :

أحدهما : أنهم المستضعفون ممن لم تتم عليهم الحجة ولم يتعلق بهم التكليف كالضعفاء من الرجال والنساء والأطفال غير البالغين ، ويمكن أن يدرج في القول الثاني المتقدم بأن يقال : إنهم الذين لا ترجع أعمالهم من الحسنات أو السيئات على خلافها سواء كان ذلك لعدم تمام الحجة فيهم وتعلق التكليف بهم حتى يحاسبوا عليه كالأطفال والمجانين وأهل الفترة ونحوهم أو لأجل استواء حسناتهم وسيئاتهم في القدر والوزن فحكم القسمين واحد .

الثاني : أنهم الذين خرجوا إلى الجهاد من غير إذن آبائهم فاستشهدوا فيها فهم من أهل النار لمعصيتهم ومن أهل الجنة لشهادتهم ! وعليه رواية ، ويمكن إدراجه في القول الثاني .

والأقوال المذكورة غير متقابلة جميعاً في الحقيقة فإن القول بكونهم أهل الفترة والقول بكونهم أولاد الكفار إنما ملاكهما عدم ترجيح شيء من الحسنات والسيئات على الآخر فيرجعان بوجه إلى القول الثاني، وكذا القول بكونهم أولاد الزنا نظراً إلى أنهم لا مؤمنون ولا كفار ، وكذا رجوع القول التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني

عشر إلى القول الأول بوجه .

فاصول الأقوال في رجال الأعراف ثلاثة :

أحدها : أنهم رجال من أهل المنزلة والكرامة على اختلاف بينهم في أنهم من مم؟  
فقيل : هم الأنبياء ، وقيل : الشهداء على الأعمال ، وقيل : العلماء الفقهاء ، وقيل :  
غير ذلك كما مر .

والثاني : أنهم الذين لا رجحان في أعمالهم للحسنة على السيئة وبالعكس على اختلاف  
منهم في تشخيص المصداق .

والثالث : أنهم من الملائكة ، وقد مال الجمهور إلى الثاني من الأقوال ، وعمدة  
ما استندوا إليه في ذلك أخبار مأثورة سنورها في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .  
وقد عرفت أن الذي يعطيه سياق الآيات هو الأول من الأقوال حتى أن بعضهم  
مع تمايله إلى القول الثاني لم يجد بداً من بعض الاعتراف بعدم ملاءمة سياق الآيات ذلك  
كألا لوسي في روح المعاني .

قوله تعالى : « ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ،  
المنادون هم الرجال الذين على الأعراف - على ما يعطيه السياق - وقوله : « أن سلام  
عليكم ، يفسر ما نادوا به ، وقوله : « لم يدخلوها وهم يطمعون ، جملتان حالتان فجملة  
« لم يدخلوها ، من أصحاب الجنة ، وجملة « وهم يطمعون ، حال آخر من أصحاب الجنة  
والمعنى : أن أصحاب الجنة نودوا وهم في حال لم يدخلوها الجنة بعد وهم يطمعون  
في أن يدخلوها ؛ أو حال من ضمير الجمع في « لم يدخلوها ، وهو العامل فيه ، والمعنى  
أن أصحاب الجنة نودوا بذلك وهم في الجنة لكنهم لم يدخلوها الجنة على طمع في دخولها  
لأن ما شاهدوه من أهوال الموقف ودقة الحساب كان يأسهم من أن يفوزوا بدخول  
الجنة لكن قوله بعد : « أهؤلاء الذين ، إلى آخر الآية يؤيد أول الاحتمالين وأنهم إنما  
سألوا عليهم قبل دخولهم الجنة .

وأما احتمال أن تكون الجملتان حالين من ضمير الجمع في « نادوا ، فيوجب سقوط  
الجملة عن الإفادة كما هو ظاهر ، وذلك لرجوع المعنى إلى أن هؤلاء الرجال الذين هم  
( ٨ - اليزان - ٩ )

على أعراف الحجاب بين الجنة والنار نادوا وهم لم يدخلوا .

وعلى من يميل إلى أن يجعل قوله : « لم يدخلوها وهم يطمعون » بياناً لحال أصحاب الأعراف أن يجعل قوله : « لم يدخلوها » استثناءً يخبر عن حال أصحاب الأعراف أو صفة لرجال والتقدير : وعلى الأعراف رجال لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصاب النار قالوا . الخ كما نقل عن الزغشري في الكشف .

لكن يبعد الاستئناف أن اللازم حينئذ إظهار الفاعل في قوله : « لم يدخلوها » دون إضماره لمكان اللبس كما فعل ذلك في قوله : « نادى أصحاب الأعراف رجالاً » الخ ، ويبعد الوصفية الفصل بين الموصوف والصفة بقوله : « نادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم » من غير ضرورة موجبة .

وهذا التقدير الذي تقدم أعني رجوع معنى قوله : « لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت أبصارهم » إلى آخر الآية ، إلى قولنا : وعلى الأعراف رجال يطمعون في دخول الجنة ويتمون من دخول النار - على ما زعموا - هو الذي مهد لهم الطريق وسواء للقول بأن أصحاب الأعراف رجال استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يرجع لهم أن يدخلوا الجنة أو النار فارتفعوا على الأعراف ! .

لكنك عرفت أن قوله « لم يدخلوها » الخ ، حال أصحاب الجنة لا وصف أصحاب الأعراف ، وأما قوله : « وإذا صرفت أبصارهم » الخ ، فسيأتي ما في كونه بياناً لحال أصحاب الأعراف من الكلام .

قوله تعالى : « وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين » التلقاء كالبيان مصدر لقي يلقى ثم استعمل بمعنى جهة اللقاء ، وضمير الجمع في قوله : « أبصارهم » وقوله : « قالوا » عائد إلى « رجال » والتميز عن النظر إلى أصحاب النار بصرف أبصارهم إليه كأن الوجه فيه أن الإنسان لا يجب إلقاء النظر إلى ما يؤله النظر إليه وخاصة في مثل المورد الذي يشاهد الناظر فيه أفضح الحال وأمر العذاب وأشقه الذي لا يطاق النظر إليه غير أن اضطراب النفس وقلق القلب ربما يفتح العين نحو النظر إليه كأن غيره هو الذي صرف نظره إليه وإن كان الإنسان لو خفي وطبعه لم يرضب في النظر ولو بوجه نحوه ، ولذا قيل : « وإذا صرفت أبصارهم » الخ ولم يقل

وإذا نظروا إليه أو ما يفيد مفاده .

ومعنى الآية : وإذا نظر أصحاب الأعراف أحياناً إلى أصحاب النار تعوذوا بالله من أن يجعلهم مع أصحاب النار فيدخلهم النار، وقالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين . وليس دعاؤهم هذا الدعاء إلا على سقوط منزلتهم ، وخوفهم من دخول النار كما يدل على رجائهم دخول الجنة قوله « وهم يطمعون » وذلك أن ذلك مما دعا به أولوا العزم من الرسل والأنبياء المكرمون والمباد الصالحون وكذا الملائكة المقربون فلا دلالة فيه ولو بالإشعار الضعيف على كون الداعي ذا سقوط في حاله وحيرة من أمره . هذا ما فسروا به الآية بإرجاع ضميري الجمع إلى « رجال » .

لكنك خير بأن ذلك لا يلائم الإظهار الذي في مفتتح الآية التالية في قوله : « ونادى أصحاب الأعراف » إذ الكلام في هذه الآيات الأربع جار في أوصاف أصحاب الأعراف وأخبارهم كقوله : « يعرفون كلا » الخ ، وقوله : « نادوا أصحاب الجنة » الخ وقوله : « لم يدخلوها » الخ ، على احتمال ، وقوله : « وإذا صرفت أبصارهم » الخ ، فكان من اللازم أن يقال : « ونادوا - أي أصحاب الأعراف - رجالاً يعرفونهم » الخ ، وليس في الكلام أي لبس ولا نكتة ظاهرة توجب المدول من الإضمار الذي هو الأصل في المقام إلى الإظهار بمثل قوله : « ونادى أصحاب الأعراف » .

فالظاهر أن ضميري الجمع أعني ما في قوله « أبصارهم » وقوله « قالوا » راجعان إلى أصحاب الجنة ، والجملة إخبار عن دعائهم إذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار كما أن الجملة السابقة بيان لطمعهم في دخول الجنة ، وكل ذلك قبل دخولهم الجنة .

قوله تعالى : « ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم » إلى آخر الآية ، في توصيف الرجال بقوله : « يعرفونهم بسيماهم » دلالة على أن سيماهم كما يدلهم على أصل كونهم من أصحاب الجنة يدلهم على أمور آخر من خصوصيات أحوالهم ، وقد مرت الإشارة إليه .

وقوله : « قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » توبيخ لهم وشتم ، وكشف عن تقطع الأسباب الدنيوية عنهم فقد كانوا يستكبرون عن الحق ويستذلونهم ويفترون يجمعهم .

قوله تعالى : « أهؤلاء الذين أقسمت لا ينالهم الله برحمة » إلى آخر الآية. الإشارة إلى أصحاب الجنة ، والاستفهام للتقرير أي هؤلاء هم الذين كنتم تجزمون قولاً أنهم لا يصيبهم فيما يسلكونه من طريق العبودية خير ، وإصابة الخير هي نيله تعالى إياهم برحمة ووقوع النكرة - برحمة - في حيز النفي يفيد استتراق النفي للجنس ، وقد كانوا ينفون عن المؤمنين كل خير .

وقوله: أدخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون، أمر من أصحاب الأعراف للمؤمنين أن يدخلوا الجنة بعد تقرير حالهم بالاستفهام ، وهذا هو الذي يفيد السياق . وقول بعضهم في الآية : إنها بتقدير القول أي قيل لهم من قبل الرحان: أدخلوا الجنة لا خوف عليكم مما يكون في مستقبل أمركم ، ولا أنتم تحزنون من شيء ينقص عليكم حاضركم ، وحذف القول للعلم به من قرائن الكلام كثير في التنزيل وفي كلام العرب المخلص ( انتهى ) . مدفوع بعدم مساعدة السياق ودلالة القرائن عليه بوجه كما تقدم بيانه ، وليس إذا جاز تقدير القول في محل لتبادر معناه من الكلام جاز ذلك في أي مقام أريد ، وأي سياق أم أية قرينة تدل على ذلك في المقام ؟

### ( كلام في معنى الأعراف في القرآن )

لم يذكر الأعراف في القرآن إلا في هذه الآيات الأربع من سورة الأعراف (٤٦-٤٩) وقد استنتج باستيفاء البحث في الآيات الشريفة أنه من المقامات الكريمة الإنسانية التي تظهر يوم القيامة ، وقد مثله الله سبحانه بأن بين الدارين دار الثواب ودار العقاب حجاباً يمجز إحداهما من الأخرى - والحجاب بالطبع خارج عن حكم طرفيه في عين أنه مرتبط بها جميعاً - وللحجاب أعراف وهي الأعراف رجال مشرفون على الناس من الأولين والآخرين يشاهدون كل ذي نفس منهم في مقامه الخاص به على اختلاف مقاماتهم ودرجاتهم ودركاتهم من أعلى عليين إلى أسفل سافلين ، ويعرفون كلا منهم بما له من الحال الذي يخصه والعمل الذي عمله ، لهم أن يكلموا من شاءوا منهم ، ويؤمنوا من شاءوا ، ويأمروا بدخول الجنة بإذن الله .

ويستفادوا من ذلك أن لهم موقفاً خارجاً من موقفي السعادة التي هي النجاة

بصالح العمل ، والشقاوة التي هي الهلاك بطالح العمل ، ومقاماً أرفع من المقامين معاً ولذلك كان مصدرراً للحكم والسلطة عليها جميعاً .

ولك أن تعتبر في تفهم ذلك بما تجده عند الملوك ومصادر الحكم فهناك جماعة ممنعون بنعمتهم مشمولون لرحمتهم يستدرون ضرع السعادة بما تشبهه أنفسهم ، وآخرون محبوسون في سجونهم معذبون بألم عذابهم قد أحاط بهم هوان الشقاوة من كل جانب فهذان ظرفان ظرف السعادة وظرف الشقاوة ، والظرفان متآثران لا يختلطان بظرف آخر ثالث يحكم فيها ويصلح شأن كل منها وينظم أمره . وفي هذا الظرف قوم خدمة يخدمون العرش بمدخلتهم الجانبين وإهداء النعم إلى أهل السعادة ، وإيصال النقم إلى أهل الشقاوة ، وهم مع ذلك من السعداء ، وقوم آخر وراء الخدمة والعمال هم المدبرون لأمر الجميع وهم أقرب الوسائط من العرش ، وهم أيضاً من السعداء ، فللسعادة مراتب من حيث الإطلاق والتقييد .

وليس من الممتنع على ملك يوم الدين أن يخص قوماً برحمته فيدخلهم بمحسناتهم الجنة ويبسط عليهم بركاته بما أنه الغفور ذو الفضل العظيم ، ويدخل آخرين في نارهِ ودار هوانه بما عملوه من سيئاتهم وهو عزيز ذو انتقام شديد العقاب ذو البطش ، ويأذن لطائفة ثالثة أن يتوسطوا بينه وبين الفريقين بإجراء أوامره وأحكامه فيهم أو إصدارها عليهم بإسعاد من سعد منهم وإشقاء من شقي فإنه الواحد القهار الذي يقهر بوحده كل شيء كما شاء بتوسط أو إسعاد أو إشقاء ، وقد قال تعالى : « لمن الملك اليوم فهُ الواحد القهار » فافهم .

قوله تعالى : « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا ، الخ ، الإفاضة من الفيض وهو سيلان الماء منصباً ، قال تعالى : « ترى أعينهم تفيض من الدمع » أي يسيل دمعها منصباً ، وعطف سائر ما رزقهم الله من النعم على الماء يدل على أن المراد بالإفاضة صب مطلق النعم أعم من المائع وغيره على نحو عموم الجواز ، وربما قيل : إن الإفاضة حقيقة في إعطاء النعمة الكثيرة فيكون تعليقه على الماء وغيره حقيقة حينئذ . وكيف كان ففي الآية إشعار بعلو مكانة أهل الجنة بالنسبة إلى مكان أهل النار . وإنما أفرز الماء وهو من جملة ما رزقهم الله ثم قدم في الذكر على سائر ما رزقهم

الله لأن الحاجة إلى بارد الماء أسبق إلى الذهن طبعاً بالنسبة إلى غيره عندما تحيط الحرارة بالإنسان ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « الذين اتخذوا دينهم هوأ ولعباً ، إلى آخر الآية . اللهم ما يشغلك عما يملك ، واللعب الفعل المأني به لغاية خيالية غير حقيقية ، والفرور إظهار النصح واستبطان النفس ، والنسيان يقابل الذكر ، وربما يستعار لترك الشيء وعدم الاعتناء بشأنه كالشيء المنسي ، وعلى ذلك يجري في الآية ، والجحد النفي والإنكار ، والآية مسوقة لتفسير الكافرين ، ويستفاد منها تفسيرات ثلاثة للكفر : أولها : أنه اتخذ الإنسان دينه هوأ ولعباً وغرور الحياة الدنيا له ، والثاني : نسيان يوم اللقاء ، والثالث : الجحد بآيات الله ، ولكل من التفسير وجه .

وفي قوله تعالى : « الذين اتخذوا دينهم هوأ ولعباً ، دلالة على أن الإنسان لا غنى له عن الدين على أي حال حتى من اشتغل باللعب واللعب ومحض حياته فيها محضاً فإن الدين - كما تقدمت الإشارة إليه في تفسير قوله : « الذين يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، الآية - هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا ، ولا يحصى له من سلوكه ، وقد نظمه الله سبحانه بحسب ما تهدي إليه الفطرة الإنسانية ودعت إليه ، وهو دين الإنسان الذي يخصه وينسب إليه ، وهو الذي هم الإنسان ويسوقه إلى غاية حقيقية هي سعادة حياته .

فحيث جرى عليه الإنسان وسلوكه كان على دينه الذي هو دين الله الفطري ، وحيث اشتغل عنه إلى غيره الذي يلهو عنه ولا يهديه إلا إلى غايات خيالية وهي الذائف المادية التي لا بقاء لها ولا نفع فيها يعود إلى سعادته فقد اتخذ دينه هوأ ولعباً وغرته الحياة الدنيا بسراب زخارفا .

وقوله تعالى : « فالיום ننسأهم كما نسوا لقاء يومهم هذا ، أي اليوم نتركهم ولا نقوم بلوازم حياتهم السعيدة كما تركوا يومهم هذا فلم يقوموا بما يجب أن يعملوا له وبما كانوا بآياتنا يجعلون ونظير الآية في جمل تكذيب الآيات سبباً لنسيان الله له يوم القيامة قوله : « قال كذلك أتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ، طه : ١٢٦ ، وقد بدل هناك الجحد نسياناً .

قوله تعالى : « ولقد جنناهم بكتاب فصلناه على علم ، الآية عود على بدء الكلام اعني قوله في أول الآيات : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ، أي من أعظم من هؤلاء ظلاماً ولقد أتمنا عليهم الحجة وأقمنا لهم البيان فجنناهم بكتاب فصلناه وأزلناه إليهم على علم منا بنزوله ؟ .

فقوله : « على علم ، متعلق بقوله « لقد جنناهم » والكلمة تتضمن احتجاجاً على حقيقة الكتاب والتقدير : ولقد جنناهم بكتاب حق : وكيف لا يكون حقاً ؟ وقد نزل على علم منا بما يشتمل عليه من المطالب .

وقوله : « هدى ورحمة لقوم يؤمنون » أي هدى وإراءة طريق للجميع ورحمة للمؤمنين به خاصة ؛ أو هدى وإيضالاً بالملطوب للمؤمنين ورحمة لهم ، والأول أنسب بالمقام وهو مقام الاحتجاج .

قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » إلى آخر الآية . الضمير في تأويله راجع إلى الكتاب ، وقد تقدم في تفسير قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ، الآية : آل عمران : ٧ أن التأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي يعتمد عليها حكم أو خبر أو أي أمر ظاهر آخر اعتماد الظاهر على الباطن والمثل على المثل .

فقوله : « هل ينظرون إلا تأويله » معناه هل ينتظر هؤلاء الذين يفترون على الله كذباً أو يكذبون بآياته وقد تمت عليهم الحجة بالقرآن النازل عليهم ، إلا حقيقة الأمر التي كانت هي الباعثة على سوق بياناته وتشريع أحكامه والإنذار والتبشير الذين فيه ؟ فلو لم ينتظروه لم يتركوا الأخذ بما فيه .

ثم يخبر تعالى عن حالهم في يوم إتيان التأويل بقوله : يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه الخ ، أي إذا انكشفت حقيقة الأمر يوم القيامة يعترف التاركون له بحقيقة ما جاءت به الرسل من الشرائع التي أوجبوا العمل بها ، وأخبروا أن الله سيبعثهم ويمحزهم عليها . وإذ شاهدوا عند ذلك أنهم صفر الأيدي من الخير ، هالكون بفساد أعمالهم سألوا أحد أمرين يصلح به ما فسد من أمرهم إما شفعاء ينجونهم من الهلاك الذي أطل عليهم أو أنفسهم ، بأن يردوا إلى الدنيا فيعملوا صالحاً غير الذي كانوا يعملونه من السيئات وذلك قوله حكاية عنهم : « فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي



كما فعل ، ؟ .

وقوله تعالى : « قد خسروا أنفسهم وذل عنهم ما كانوا يفترون » فصل في معنى التعليل لما حكى عنهم من سؤال أحد أمرين : إما الشفاء وإما الرد إلى الدنيا مكانه قيل : لماذا يسألون هذا الذي يسألون ؟ فقيل : « قد خسروا أنفسهم » فيما بدلوا دينهم لهواً ولعباً ، واختاروا الجحود على التسليم وقد زال عنهم الافترادات المصّة التي كانت تحجبهم عن ذلك في الدنيا فبان لهم أنهم في حلة إلى من يصلح لهم أعمالهم إما أنفسهم أو غيرهم عن يشفع لهم .

وقد تقدم في مبحث الشفاعة في الجزء الأول من الكتاب أن في قوله « فهل لنا من شفاء فيشفوا لنا » دلالة على أن هناك شفاء يشفعون للناس إذ قال : من شفاء ، ولم يقل : من شفيع فيشفع لنا .

### (مبحث روائي)

في الكافي بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال في قوله تعالى : « وما أضلنا إلا الجرمون » إذ دعوهم إلى سبيلهم ذلك قول الله عز وجل فيهم إذ جمعهم إلى النار : « قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار » وقوله : « كلما دخلت أمة لعنت اختها حتى إذا اداركوا فيها يثربه بمضهم من بعض ويلمن بمضهم بعضاً يريد أن بمضهم يحج بعضاً رجاء الفلج فيفتلوا من عظيم ما نزل بهم ، وليس بأوان بلوى ولا اختبار ولا قبول معذرة ولا حين نجاة .

أقول : وقوله عليه السلام : قوله كلما دخلت أمة « الخ » نقل للآية بالمعنى .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : « لا تفتح لهم أبواب السماء » أخرج ابن مردويه عن البراء بن عازب قال : قرأ رسول الله ﷺ : « لا يفتح لهم » بالياء .

وفيه أخرج الطيالسي وابن شعبة وأحمد وهناد بن السري وعبد بن حميد وأبو داود في سننه وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في كتاب عذاب القبر عن البراء بن عازب قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار فانتبهنا إلى القبر ولما يلحد فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله وسكان على

رؤوسنا الطير ، وفي يده عود ينكت به الأرض فرفع رأسه فقال: استعينوا من عذاب القبر مرتين أو ثلاثاً .

ثم قال : إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس ، معهم أكفان من كفن الجنة وحنوط من حنوط الجنة حتى يجلسوا منه مد البصر ثم يحيى ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول : أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوانٍ فتخرج تسيل كما تسيل القطر من في السماء وإن كنتم ترون غير ذلك فياخذها فإذا أخذها لم يدعها في يده طرفة عين حتى يأخذوها فيجعلوها في ذلك الكفن وفي ذلك الحنوط فتخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض فيصعدون بها فلا يمرون على ملاء من الملائكة إلا قالوا : ما هذا الروح الطيب ؟ فيقولون ، فلان بن فلان بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا فيستفتحون له فتفتح لهم فيشعهم من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها حتى ينتهي به إلى السماء السابعة فيقول الله : اكتبوا كتاب عبدي في عليين ، وأعيدوه إلى الأرض فإني فيها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى فيعاد روحه في جسده .

فيأتيه الملكان فيجلسان فيقولان له : من ربك ؟ فيقول : ربي الله ، فيقولان له : ما دينك ؟ فيقول : ديني الإسلام فيقولان له : ما هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول هو رسول الله فيقولان له : وما عملك ؟ فيقول : قرأت كتاب الله فأمنت به وصدقت فينادي مناد من السماء أن صدق عبدي فأفرشوه من الجنة وألبسوه من الجنة وافتحوا له باباً إلى الجنة فيأتيه من روحها وطيبها ، ويفسح له في قبره مد بصره ، ويأتيه رجل حسن الوجه حسن الثياب طيب الريح فيقول : أبشر بالذي يسرك ، هذا يومك الذي كنت توعد ! فيقول له : من أنت ؟ فوجهك الوجه يحيى بالخير . فيقول : أنا عملك الصالح فيقول : رب أقم الساعة أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي ومالي .

قال : وإن العبد الكافر إذا كان في إقبال من الآخرة وانقطاع من الدنيا نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مد البصر ثم يحيى ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول : أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله

وغضب فيفترق في جسده فينتزعها كما ينتزع للسفود من الصوف المبلول فيأخذها .

فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يجعلوها في تلك المسوح ، ويخرج منها كأنتن ربيع جيفة وجدت على وجه الأرض فيصعدون بها فلا يبرون بها على ملا من الملائكة إلا قالوا : ما هذا الروح الحبيث ؟ فيقولون : فلان بن فلان بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا حتى ينتهي بها إلى السماء الدنيا فيستفتح فلا تفتح له . ثم قرأ رسول الله ﷺ : لا تفتح لهم أبواب السماء .

فيقول الله عز وجل : اكتبوا كتابه في سبعين في الأرض السفلى فيطرح روحه طرْحاً . ثم قرأ رسول الله ﷺ : « من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق .

فتعاد روحه في جسده ، ويأتيه ملكان فيجلسان فيقولان له : من ربك؟ فيقول : هاه ، هاه ، فيقولان له : ما دينك ؟ فيقول : هاه ، هاه ، لا أدري ! فيقولان له : ما هذا الرجل الذي بعث فيكم ؟ فيقول : هاه ، هاه ، لا أدري ! فينادي مناد من السماء أن كذب عبدي فافرشوا له من النار ، وافتحوا له باباً إلى النار فيأتيه من حرها وسمومها ، ويضيق عليه القبر حتى تختلف فيه أضلاعه .

ويأتيه رجل قبيح الوجه قبيح الثياب منتن الريح فيقول : أبشر بالذي يسوؤك هذا يومك الذي كنت توعد فيقول : من أنت ؟ فوجهك الوجه يجيء بالشر فيقول : أنا حملك الحبيث ، فيقول : رب لا تقم الساعة .

أقول ، والرواية من المشهورات رواها جمع من المؤلفين في كتبهم كما رأيت ، وفي معناها روايات من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أودعنا بعضها في البحث الرء اني الموضوع في ذيل قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أمواله الفخ ، البقرة : ١٥٤ ، في الجزء الأول من الكتاب .

وفي تفسير المياشي عن سعيد بن جناح قال : حدثني عوف بن عبد الله الأزدي عن جابر بن يزيد الجمعي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قبض روح الكافر : فإذا أوتى بروحه إلى السماء الدنيا أغلقت منه أبواب السماء ، وذلك قوله : « لا تفتح لهم أبواب » إلى آخر الآية . يقول الله : ردوها عليه فمنها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم

تارة أخرى .

أقول : وروي ما في معناه في الجمع عنه عليه السلام .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن عائشة : أن النبي ﷺ تلا هذه الآية : « لهم من جنم مهاد ومن فوقهم غواش » ، قال : هي طبقات من فوقه ، وطبقات من تحته لا يدري ما فوقه أكبر أو ما تحته ؟ غير أنه رفعه الطبقات السفلى وتضعه الطبقات العليا ، ويضيق عليها حتى يكون بمنزلة الزجاج في القدر .

وفيه أخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن علي بن طالب قال : « فينا والله أهل بدر نزلت هذه الآية : « ونزعنا ما في صدورهم من غل » .

أقول : وقوع الجملة في سياق هذه الآيات وهي مكة يابى نزولها يوم بدر أو في أهل بدر ، وقد وقعت الجملة أيضاً في قوله تعالى : « ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين » الحبر : ٤٧ ، وهي أيضاً في سياق آيات أهل الجنة ، وهي مكة .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن قال : « بلغني أن النبي ﷺ قال : يجبس أهل الجنة بعدما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم في الدنيا فيدخلون الجنة وليس في قلوب بعضهم على بعض غل .

وفيه أخرج النسائي وابن أبي الدنيا وابن جرير في ذكر الموت وابن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « كل أهل النار يرى منزله من الجنة يقول : لو هدانا الله ، فيكون حسرة عليهم ، وكل أهل الجنة يرى منزله من النار فيقول لولا أن هدانا الله ، فهذا شكرهم .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وأحمد وعبد بن حميد والدارمي ومسلم والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ : « نودوا ان تلك الجنة أورتتموها بسما كنتم تعملون » ، قال : نودوا أن صحوا فلا تسقموا ، وأنعموا فلا تياسوا ، وشبوا فلا تهرموا ، واخذلوا فلا تموتوا .

أقول : وفي معنى ورائة الجنة أخبار آخر سياقي إن شاء الله .

وفي الكافي وتفسير القمي بإسنادهما عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في قوله تعالى : « وأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » قال المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : ورواه العياشي عنه عليه السلام ورواه في روضة الواعظين عن الباقر عليه السلام قال : المؤذن علي عليه السلام .

وفي المعاني بإسناده عن جابر الجعفي عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام قال : خطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بالكوفة منصرفه من النهروان وبلغه أن معاوية يسبه ويعيبه ويقتل أصحابه فقام خطيباً ، وذكر الخطبة إلى أن قال فيها : وأنا المؤذن في الدنيا والآخرة قال الله عز وجل : « فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين » أنا ذلك المؤذن ، وقال : « وأذان من الله ورسوله » أنا ذلك الأذان .

أقول : أي أنا المؤذن بذلك الأذان بقرينة صدر الكلام ويشير عليه السلام به إلى قصة آيات البراءة .

وفي الجمع روى الحاكم أبو القاسم الحسكاني بإسناده عن محمد بن الحنفية عن علي أنه قال : أنا ذلك المؤذن .

وإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال : لعلي في كتاب الله أسماء لا يعرفها الناس قوله : فأذن مؤذن بينهم يقول : ألا لعنة الله على الذين كذبوا بولايتي واستخفوا بحمي .

أقول : قال الآلوسي في روح المعاني في قوله تعالى : « فأذن مؤذن » الآية . هو على ما روي عن ابن عباس صاحب الصور ، وقيل : مالك خازن النار ، وقيل : ملك من الملائكة غيرهما يأمره الله تعالى بذلك ، ورواية الإمامية عن الرضا وابن عباس : أنه علي كرم الله وجهه بما لم يثبت من طريق أهل السنة وبمعد عن هذا الإمام أن يكون مؤذناً وهو إذ ذاك في حظائر القدس ( انتهى ) .

وقال صاحب المنار في تفسيره بمد نقله عنه : وأقول : إن واضعي كتب الجرح والتعديل لرواة الآثار لم يضعوها على قواعد المذاهب ، وقد كان في أمتهم من يعد في شيعة علي وآله كعبد الرزاق والحاكم ، وما منهم أحد إلا وقد عدل كثيراً من الشيعة في روايتهم ، فإذا ثبت هذه الرواية بسند صحيح قبلنا ولا نزي كونه في حظائر القدس مانعاً منها ، ولو كنا نعمل لإسناد هذا التأذين إليه كرم الله وجهه معنى يعد به فضية أو مثوبة عند الله تعالى لقبولنا الرواية بما دون السند الصحيح ما لم يمكن موضوعاً أو ممارضاً برواية أقوى سنداً أو أصح متنناً ( انتهى ) .

ولقد أجاد فيها أفاد غير أن الأحاد من الروايات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم أعني الوثوق التام الشخصي سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها إلا في الفقه فإن الوثوق النوعي كاف في حجية الرواية كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب والتفصيل موكول إلى فن أصول الفقه .

وأما كون هذا التأذين فضيلة فلا ينبغي الارتباب فيه وليعتبر التأذين الاخروي بالتأذين الدنيوي فالتأذين هو إعلام الحكم من قبل صاحبه ليستقر على المحكومين فالمؤذن هو الرابطة يربط صاحب الحكم بالمحكومين بتقرير حكمه عليهم والرابطة في شرفها وخستها يتبع الطرفين، ومن الواضح أن الطرف إذا كان هو الله عز اسمه كان في ذلك من الشرف والكرامة ما لا يعادله شيء كما في وساطة إبراهيم عن الله سبحانه في قوله : « وأذن في الناس بالحج » الحج : ٢٧ ، ووساطة علي عليه السلام في إبلاغ آيات البراءة : « وأذن من الله ورسوله إلى الناس » النج ، براءة : ٣ ، هذا في الأذان والإعلام التشريعي الذي يستقر به حكم الحاكم على المحكومين به ، وأما الأذان غير التشريعي كما في أذان يوم القيامة أن لعنة الله على الظالمين ففيه استقرار البعد التام واللعم المطلق الدائم على الظالمين بعد إشهادهم حقية الوعد الإلهي الذي يلهمهم منه تعالى من طريق أنبيائه ورسوله ، وفيه تثبت ما في ظهور حقائق الوعد والوعيد للظالمين من النتيجة المائدة إليهم فافهم ذلك ولا يهون عليك أمر الحقائق ، ولا تساهل في البحث عنها إن كنت ذا قدم فيه . وهذا هو الذي يشير إليه علي عليه السلام نفسه فيما مر من خطبته إذ قال : وأنا المؤذن في الدنيا والآخرة .

والرواية - كما تقدم - مروية بطرق متعددة من الشيعة عن علي والباقر والرضا عليهم السلام من طرق أهل السنة ما رواه الحاكم بإسناده عن ابن الحنفية عن علي وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس والرجل جيد الرواية ضابط في الحديث ينقل في التفاسير الروائية وغيرها رواياته في التفسير لكنهم لم يذكروا روايته هذه حتى مثل السيوطي الذي يستوفي في الدر المنثور ما رواه في التفسير ترك ذكر الحديث ، وما أدري ما هو السبب فيه ؟ .

وفي الدر المنثور أخرج أبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : يوضع الميزان يوم القيامة فيوزن الحسنات والسيئات فمن

رجعت حسناته على سيئاته مثقال صؤابة دخل الجنة ، ومن رجعت سيئاته على حسناته مثقال صؤابة دخل النار .

قيل : يا رسول الله فمن استوى حسناته وسيئاته ؟ قال : أولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذر عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير قال : سئل رسول الله ﷺ عن أصحاب الأعراف فقال : هم آخر من يفصل بينهم من المباد فإذا فرغ رب العالمين من الفصل بين المباد قال : أنتم قوم أخرجتكم حسناتكم من النار ولم تدخلوا الجنة فأنتم عتقائي فارعوا في الجنة حيث شئتم .

أقول : وروى القول بكون أهل الأعراف هم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم عن ابن مسعود وحذيفة وابن عباس من الصحابة .

وفي الكافي بإسناده عن حمزة الطيار قال : قال أبو عبد الله ﷺ : الناس على ستة أصناف - إلى أن قال - قلت : وما أصحاب الأعراف ؟ قال : قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فإن أدخلهم النار فبذنوبهم ، وإن أدخلهم الجنة فبرحمته ، الحديث .

وفيه بإسناده عن زرارة قال : قال أبو جعفر ﷺ : ما تقول في أصحاب الأعراف ؟ فقلت : ما هم إلا مؤمنون أو كافرون إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون ، وإن دخلوا النار فهم كافرون . فقال : والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون ، ولكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال ، وإنهم كما قال الله عز وجل .

فقلت : أمن أهل الجنة هم أم من أهل النار ؟ فقال : أتركهم كما تركهم الله . قلت : أفأرجئهم ؟ قال : نعم أرجئهم كما أرجأهم الله إن شاء أدخلهم الجنة برحمته ، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم . فقلت : هل يدخل الجنة كافر ؟ قال : لا . قلت : فهل يدخل النار إلا كافر ؟ فقال : لا إلا أن يشاء الله . يا زرارة إني أقول : ما شاء الله أما إن كبرت رجعت وتحملت عنك عقدك .

أقول : قوله ﷺ : أما إن كبرت الخ ، أي إن استعظمت قولي ولم تقبله خرجت عما كنت عليه من الحق وانحل ما عقدت عليه قلبك من التصديق .

والروايات - كما ترى - يفسر أصحاب الأعراف بمن استوت حسناتهم وسيئاتهم في الميزان ، وفي بعضها أن قوله تعالى : « لم يدخلوها وهم يطمعون » الخ ، من كلامهم وهذا لا ينطبق على آيات الأعراف البتة كما مر بيانه .

على أنك عرفت فيما تقدم من تفسير قوله تعالى : « والوزن يومئذ الحق » السخ الأعراف : ٨ ، أن الميزان الذي يذكره إما أن يثقل وهو رجحان الحسنات أو يخف وهو رجحان السيئات ، ولا معنى حينئذ لاستواء الحسنات والسيئات الذي هو ثقل الميزان وخفته معاً ! فلو فرض أن هناك من لا يشخص الميزان رجحان بعض أعماله على بعض مثلاً كان من لا يقام له وزن يوم القيامة كالكافر الذي أحببت أعماله ، والمستضعف الذي لم تتم عليه الحجة ولم يتعلق به التكليف .

نعم ربما يستفاد من الرواية الأخيرة أن المراد بالذين استوت حسناتهم وسيئاتهم هم المستضعفون المرجون لأمر الله إن يشأ يفر لهم وإن يشأ يعذبهم . فالاستواء كناية عن عدم الرجحان ، ويندفع حينئذ إشكال الوزن لكن يبقى الإشكال من جهة الانطباق على ظاهر الآيات وفيها من صفات رجال الأعراف وأصحابه ما لا يتصف به إلا السابقون المرربون المتصدرون في حظيرة الكرامة والسعادة ، وهؤلاء المستضعفون إن صح عدم من أهل السعادة فهم نازلون في أنزل منازلها .

وفي الجمع قال أبو عبد الله : الأعراف كئبان بين الجنة والنار يوقف عليها كل نبي وكل خليفة مع المذنبين من أهل زمانه كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده وقد سبق المحسنون إلى الجنة فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه : انظروا إلى إخوانكم المحسنين قد سبقوا فيسلم عليهم المذنبون : وذلك قوله : « ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم » ثم أخبر سبحانه وتعالى : أنهم لم يدخلوها وهم يطمعون يعني هؤلاء المذنبين لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون أن يدخلهم الله بشفاعة النبي والإمام ، وينظر هؤلاء المذنبون إلى أهل النار فيقولون ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين .

ثم ينادي أصحاب الأعراف وهم الانبياء والخلفاء رجالاً من أهل النار مفرعين لهم ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون أهؤلاء الذين أقسمتم يعني أهؤلاء المستضعفين الذين كنتم تستضعفونهم وتحقرونهم بقرهم وتستطيون بدنياكم عليهم ثم يقولون لهؤلاء



المستضعفين عن أمر من الله بذلك لهم : ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون .  
أقول : وروي القمي في تفسيره عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب عن  
مرثد عن أبي عبد الله عليه السلام ما يقرب منه .

وهذه الرواية - كما ترى - تذكر المستضعفين مكان من استوت حسناتهم وسيناتهم  
صريحاً ثم تذكر أن هناك جماعة من المستضعفين يطعمون في دخول الجنة ويتمودون من  
دخول النار من غير أن تفسر بهم الرجال الذين ذكر الله تعالى أنهم على الأعراف  
يعرفون كلا بسيماهم ، ويسميه أصحاب الأعراف . ويسهل حينئذ انطباق مضمونها  
على الآيات ، ولا يبقى من الإشكال إلا ظهور الآيات في أن المسلم على أهل الجنة هم  
أصحاب الأعراف والرجال الذين على الأعراف .

والظاهر أن في الروايات اختلافاً وهو ناشىء عن سوء فهم بعض النقلة ثم النقل  
ولعل الذي بينه النبي صلى الله عليه وآله أو بعض الأئمة أن هناك جماعة من المستضعفين يدخلهم الله  
الجنة بشفاعته أو مشيئة ثم غيره الثقل بالمعنى وأخرجه إلى الصورة التي تراها ، وهذا  
ظاهر كسائر الروايات الواردة عن ابن عباس وابن مسعود وحذيفة وغيرهم القائلة إن  
الرجال على الأعراف هم الذين استوت حسناتهم وسيناتهم مع ما فيها من الاختلاف في  
المتون وكذا رواية القمي عن الصادق عليه السلام فراجعها تعرف صدق ما ادعيناه .

وفي البصائر بإسناده عن جابر بن يزيد قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الأعراف  
ما هم ؟ قال : هم أكرم الخلق على الله تبارك وتعالى .

أقول : السائل يأخذ الأعراف والرجال الذين عليه واحداً وعلى ذلك ورد  
الجواب منه عليه السلام فكانه أخذ جمعاً لعرف بمعنى العريف والعارف وفي هذا المعنى  
روايات كثيرة يأتي بعضها .

وفيه بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : وعلى الأعراف رجال يعرفون  
كلا بسيماهم ، قال : نحن أصحاب الأعراف من عرفنا فعلمه إلى الجنة ومن أنكرنا  
فعلمه إلى النار .

أقول : قوله من عرفنا ومن أنكرنا إن كان فعلاً وفاعلاً فهو ، وإن كانت فعلاً  
ومفعولاً كان على وزان سائر الروايات من عرفهم وعرفوه ، ومن أنكرهم وأنكروهم .

وفيه بإسناده عن الأصبح بن نباتة قال : كنت عند أمير المؤمنين عليه السلام فقال له رجل : « وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم » فقال له علي عليه السلام : نحن الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم ، ونحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا ونحن الأعراف نوقف يوم القيامة بين الجنة والنار فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا وعرفناه ، ولا يدخل النار إلا من أنكرنا وأنكرناه وذلك قول الله عز وجل .

لو شاء لعرف الناس نفسه حتى يعرفوا حده ويأتونه من بابه ، جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله وبابه الذي يؤتى منه .

أقول : ورواه أيضاً بإسناده عن مقرن عن أبي عبد الله عليه السلام والرجل السائل هو ابن الكواء ، وروى هذه القصة أيضاً الكليني في الكافي عن مقرن قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : جاء ابن الكواء ، الخ .

والظاهر أن المراد بالمعرفة والإنكار في الرواية المعرفة بالحب والبغض أي لا يدخل الجنة إلا من عرفنا بالولاية وعرفناه بالطاعة ، ولا يدخل النار إلا من أنكر ولا يتنا وأنكرنا طاعته ، وهذا غير معرفتهم الجميع بأعيانهم ، وإلا أشكال انطباقه على قوله تعالى : « رجال يعرفون كلا بسيماهم » وقوله تعالى : « ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم » الخ ، ولعل ذلك إنما نشأ من نقل بعض الرواة الرواية بالمعنى ، ويؤيد ما استظهرناه ما يأتي في الرواية التالية .

وفي الجمع روى الحاكم أبو القاسم الحسكاني بإسناده رفعه إلى الأصبح بن نباتة قال : كنت جالساً عند علي عليه السلام فأناه ابن الكواء فسأله عن هذه الآية فقال ويحك يا ابن الكواء نحن نوقف يوم القيامة بين الجنة والنار فمن نصرنا عرفناه بسيماهم فأدخلناه الجنة ومن أبغضنا عرفناه بسيماهم فأدخلناه النار .

وفي تفسير المياشي عن هلقام عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله : « وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم » ما يعني بقوله : « وعلى الأعراف رجال ؟ » قال : ألسم تعرفون عليكم عرفاء على قبائلكم ليعرفوا من فيها من صالح أو طالح ؟ قلت : بلى . قال : فنحن أولئك الرجال الذين يعرفون كلا بسيماهم .

اقول : وهو مبني على أخذ الأعراف جمعاً للعرف كأقطاب جمع قطب والعرف هو المعروف من الأمر ولعله مصدر بمعنى المفعول لئني « وعلى الأعراف رجال » : وُكِّلَ على أمورهم وأحوالهم المعروفة منهم رجال ، ولا ينافي ذلك ما تقدم أن الأعراف أعالي الحجاب وكذا ما تقدم في بعض الروايات أن الأعراف كنبان بين الجنة والنار فإن المعرفة التي هي مادة اللفظ حافظة لمعناه في مشتقاته وموارد استعمالها على أي حال .  
وأعلم أن الأخبار من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام في ما يقرب من هذه المعاني في الأعراف كثيرة جداً ، وفيها إردناه للإشارة إلى أنواع مضامينها في تفسير الأعراف وأصحاب الأعراف كفاية .

وفي تفسير البرهان عن الثعلبي في تفسيره عن ابن عباس أنه قال : الأعراف موضع عال من الصراط عليه العباس وحزة وعلي بن أبي طالب وجمفر ذو الجناحين يعرفون شيعتهم ببياض الوجوه ومبغضهم بسواد الوجوه .

اقول : وقد تقدم في البيان السابق نقل الرواية عن جمع البيان عن تفسير الثعلبي عن الضحاك عن ابن عباس .

وفي الدر المنثور أخرج الحارث بن أبي أسامة في مسنده وابن جرير وابن مردويه عن عبد الله بن مالك الهلالي عن أبيه : قال قائل : يا رسول الله ﷺ ما أصحاب الأعراف قال : هم قوم خرجوا في سبيل الله بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فمَنَعَتْهُمُ الشَّهَادَةُ أَنْ يَدْخُلُوا النَّارَ ، وَمَنَعَتْهُمُ مَعْصِيَةُ آبَائِهِمْ أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ فَمِنْ آخِرٍ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ .

اقول : وهذا المعنى مروى بطرق أخرى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وقد تقدم الإشكال عليه بعدم الانطباق على ظاهر الآيات ، والأصول المسلمة تعطي أنه إن تعين الخروج وجوباً عينياً لم يؤثر فيه عدم إذن الوالدين ، وإن لم يتمين وبقي على الكفاية كان الخروج محرماً ولم ينفعه القتل في المركة إلا أن يكون مستضعفاً من جهة الجهل بالحكم فيعود إلى القول بكون أصحاب الأعراف هم المستضعفين ويجري فيه البحث السابق .

\* \* \*

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ  
وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ  
رَبُّ الْعَالَمِينَ - ٥٤ . اذْعُوا رَبِّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْمُعْتَدِينَ - ٥٥ . وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا  
وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ - ٥٦ . وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ  
الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ  
لِجَلْدِ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ  
نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - ٥٧ . وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ  
بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ  
لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ - ٥٨ .

### ( يات )

الآيات متصلة بما قبلها مرتبطة بها فإن الآيات السابقة كانت تبين وبال الشرك بالله  
والتكذيب بآياته وأن ذلك يسوق الإنسان إلى هلاك مؤبد وشقاء مخلد ، وهذه الآيات  
تعلم ذلك بأن رب الجميع واحد إليه تدبير الكل يجب عليهم أن يدعوه ويشكروا له  
وتؤكد توحيد رب العالمين من جهتين :

إحداهما : أنه تعالى هو الذي خلق السماوات والأرض جميعاً ثم دبر أمرها بالنظام  
الأحسن الجاري فيها الرابط بينها جميعاً فهو رب العالمين .

والثانية : أنه تعالى هو الذي هيء لهم الأرزاق بإخراج أنواع الثمرات التي  
يرتقون بها بخلق ذلك بأعجب الطرق المتخذة لذلك وألطفها وهو الإمطار فهو ربه لا  
رب سواه .

قوله تعالى : « إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، سيأتي البحث في معنى السماء والأيام الستة التي خلقنا فيها في تفسير سورة حم السجدة إن شاء الله .  
قوله تعالى : « ثم استوى على العرش - إلى قوله - بأمره ، الاستواء الاعتدال على الشيء ، والاستقرار عليه ، وربما استعمل بمعنى التساوي ، يقال : استوى زيد وعمرو أي تساويا قال تعالى : « لا يستونون عند الله » .

والعرش ما يجلس عليه الملك وربما كفي به عن مقام السلطنة ، قال الراغب في المفردات : العرش في الأصل شيء مسقف ، وجمعه عروش قال : « وهي خاوية على عروشها » ومنه قيل : عرشت الكرم وعرشتها إذا جعلت له كهيئة سقف . قال : والعرش شبه هودج للمرأة تشبيهاً في الحياة بعرش الكرم ، وعرشت البئر جعلت له عريشاً ، وسمي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بملوه . قال : وعرش الله ما لا يمهه البشر على الحقيقة إلا بالاسم ، وليس كما يذهب إليه أوهام العامة فإنه لو كان كذلك لكان حاملاً له - تعالى عن ذلك - لا محولاً والله تعالى يقول : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده » ، وقال قوم : هو الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب ، واستدل بما روي عن رسول الله ﷺ : ما للسموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة والكرسي عند العرش كذلك ( انتهى ) .

وقد استقرت العادة منذ القديم أن يختص العظماء من ولادة الناس وحكامهم ومصادر أمورهم من المجلس بما يختص بهم ويتميزون به عن غيرهم كاللباس والتمكأ حتى آل الأمر إلى إيجاد السرر والتخوت فانخذ للملك ما يسمى عرشاً وهو أعظم وأرفع وأخص بالملك ، والكرسي يعمه وغيره ، واستدعى التداول والتلازم أن يعرف الملك بالعرش كما كان العرش يعرف بالملك في أول الأمر فصار العرش حاملاً لمعنى الملك ممثلاً لمقام السلطنة إليه يرجع وينتهي ، وفيه تتوحد أزمة المملكة في تدبير أمورها وإدارة شؤونها .

واعتبر لاختياض ذلك مملكة من الممالك قطنت فيها أمة من الأمم لعوامل طبيعية أو اقتصادية أو سياسية استقلوا بذلك في أمرهم وتميزوا من غيرهم فأوجدوا مجتمعاً من المجتمعات الإنسانية واختلطوا زامتزجوا بالأعمال وتناجها ثم اقتسموا في

التمتع بالنتائج فاخص كل بشيء منها على قدر زنته الاجتماعية .

كان من الواجب أن تحفظ هذه الوحدة والاتصال المتكون بالاجتماع بمن يقوم عليها فإن التجربة القطمية أوضحت للإنسان أن العوامل المختلفة والأعمال والإرادات المتشعبة إذا وجهت نحو غرض واحد وسيرت في مسير واحد لم تدم على نعمت الاتحاد والملازمة إلا أن تجمع أزمة الامور المختلفة في زمام واحد وتوضع في يد من يحفظه ويديم حياته بالتدبير الحسن فتحيى به الجميع وإلا فسرعان ما تتلاشى وتشتت .

ولذلك ترى أن المجتمع المترقي ينوع الأعمال الجزئية نوعاً نوعاً ثم يقدم زمام كل نوع إلى كرسي من الكراسي كاللدوائر والمصالح الجزئية المحلية ؛ ثم ينوع أزمة الكراسي فيمطي كل نوع كرسيًا فوق ذلك ، وعلى هذا القياس حتى ينتهي الأمر إلى زمام واحد يقدم إلى العرش ويهدى لصاحب العرش .

ومن عجيب أمر هذا الزمام وانبساطه وسعته في عين وحدته أن الأمر الواحد الصادر من هذا المقام يسير في منازل الكراسي التابعة له على كثرتها واختلاف مراتبها فيتشكل في كل منزل بشكل يلائمه ويعرف فيه ، ويتصور لصاحبه بصورة ينتفع بها ويأخذها ملاكاً لعمله . يقول مصدر الأمر « ليجر الأمر » فتأخذ المصالح المالية تكليفاً مالياً ومصالح السياسة تكليفاً سياسياً ، ومصالح الجيش تكليفاً دفاعياً وعلى هذا القياس كلما صعد أو نزل .

فجميع تفاصيل الأعمال والإرادات والأحكام المجرأة فيها المنبسطة في المملكة وهي لا تحصى كثرة أو لا تتناهى لا تزال تتوحد وتجتمع في الكراسي حتى تنتهي إلى العرش فتتراكم عنده بعضها على بعض وتندمج وتتداخل وتتوحد حتى تصير واحداً هو في وحدته كل التفاصيل فيما دون العرش ، وإذا سار هذا الواحد إلى ما دونه لم يزل يتكثر ويتفصل حتى ينتهي إلى أعمال أشخاص المجتمع وإراداتهم .

هذا في النظام الوضعي الاعتباري الذي عندنا ، وهو لا محالة مأخوذ من نظام التكوين ، والباحث عن النظام الكوني يجد أن الأمر فيه على هذه الشاكلة ؛ فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية ، وتنتهي هي إلى أسباب أخرى كلية حتى تنتهي الجميع إلى الله سبحانه غير أن الله سبحانه مع كل شيء وهو محيط بكل شيء ، وليس

كذلك الملك من ملوكنا الحقيقية ملكه تعالى واعتبارية ملك غيره .

ففي عالم الكون على اختلاف مراحلها مرحلة تنتهي إليها جميع أزمنة الحوادث الملقاة على كواهل الأسباب ، وأزمنة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها ، وترتب مراتبها هو المسمى عرشاً كما سيجيء ، وفيه صور الامور الكونية المدبرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء ، وعنده مفاتيح الغيب .

فقوله تعالى : « ثم استوى على العرش » كناية عن استيلائه على ملكه وقيامه بتدبير الأمر قياماً بنبسطه على كل ما دق وجل ، ويترشح منه تفاصيل النظام الكوني ينال به كل ذي بغية بغيته ، وتقضى لكل ذي حاجة حاجته ، ولذلك عقب حديث الاستواء في سورة يونس في مثل الآية بقوله : « يدبر الأمر » إذ قال : « ثم استوى على العرش يدبر الأمر » يونس : ٣ .

ثم فصل بقوله : « يغشي الليل النهار » ويستتره به « يطلبه » أي يطلب الليل النهار ليفشيه ويستتره « حينئذ » أي طلباً حينئذ سريماً ، وفيه إشعار بأن الظلمة هي الأصل ، والنهار الذي يحصل من إثارة الشمس ما يواجهها مما حولها ، عارض لليل الذي هو الظلمة المحروطة اللازمة لأقل من نصف كرة الأرض المقابل للجانب المواجه للشمس كان الليل يعقبه ويهجم عليه .

وقوله : « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » أي خلقهن والحال أنها مسخرات بأمره يجرين على ما يشاء ولما يشاء وقريء الجميع بالرفع ، وعلى ذلك فالشمس مبتدأ والقمر والنجوم معطوفة عليها ، ومسخرات خبره ، والباء في قوله : « بأمره » للسببية .

ومجموع قوله : « يغشي الليل النهار » الخ ، يجري مجرى التفسير لقوله : « ثم استوى على العرش » على ما يطميه السياق ، وهو الذي تغطيه أغلب الآيات القرآنية التي يذكر فيها العرش فإنها تذكر معه شيئاً من التدبير أو ما يؤول إليه بحسب المعنى .

قوله تعالى : « أله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » الخلق هو التقدير بضم شيء إلى شيء وإن استقر ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثال سابق ، أما الأمر فيستعمل في معنى الشأن وجمعه أمور ، ومصدره أمضى يقرب من بعث الإنسان غيره نحو ما يريد به يقال أمرته بكذا أمراً ، وليس من البعيد

أن يكون هذا هو الأصل في معنى اللفظ ثم يستعمل الأمر اسم مصدر بمعنى نتيجة الأمر وهو النظم المستقر في جميع أفعال الأمور المنبسط على مظاهر حياته ، فينطبق في الإنسان على شأنه في الحياة ثم يتوسع فيه فيستعمل بمعنى الشأن في كل شيء فأمر كل شيء هو الشأن الذي يصلح له وجوده ، وينظم له تفاريق حركاته وسكناته وشئ أعماله وإراداته ، يقال : أمر العبد إلى مولاه ، أي هو يدبر حياته ومعايشه ، وأمر المال إلى مالكه ، وأمر الإنسان إلى ربه أي بيده تدبيره في مسير حياته .

ولا يرد عليه أن الأمر بمعنى الشأن يجمع على « أمور » ، وبمعنى يقابل النهي على « أوامره » وهو بنا في رجوع أحدهما إلى الآخر معنى ؛ فإن أمثال هذه التفننات كثيرة في اللغة يعثر عليها المتتبع الناقد فالأمر كالتوسط بين من يملكه وبين من يملك منه كالولي والعبد ويضاف إلى كل منهما يقال : أمر العبد وأمر المولى ، قال تعالى : « وأمره إلى الله » البقرة : ٢٧٥ ، وقال : « أتى أمر الله » النحل : ١ .

وقد فسر سبحانه أمره الذي يملكه من الأشياء بقوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » يس : ٨٣ ، فبين أن أمره الذي يملكه من كل شيء سواء كان ذاتاً أو صفة أو فعلاً وأثراً هو قول كن وكلمة الإيجاد وهو الوجود الذي يفرضه عليه فيوجد هو به ، فإذا قال لشيء : كن فكان ، فقد أفاض عليه ما وجد به من الوجود ، وهذا الوجود الموهوب له نسبة إلى الله سبحانه وهو بذلك الاعتبار أمره تعالى وكلمة « كن » الإلهية ، وله نسبة إلى الشيء الموجود ، وهو بذلك الاعتبار أمره الراجع إلى ربه ، وقد عبر عنه في الآية بقوله : « فيكون » .

وقد ذكر تعالى لكل من النسبتين - وإن شئت فقل : للإيجاد المنسوب إليه تعالى وللوجود المنسوب إلى الشيء - نعوتاً وأحكاماً مختلفة منبجعت عنها إن شاء الله في محل يناسبه .

والحاصل : أن الأمر هو الإيجاد سواء تعلق بذات الشيء أو بنظام صفاته وأفعاله فأمر ذوات الأشياء إلى الله وأمر نظام وجودها إلى الله لأنها لا تمكك لنفسها شيئاً البتة ، والخلق هو الإيجاد عن تقدير وتأليف سواء كان ذلك بنحو ضم شيء إلى شيء كضم أجزاء النطفة بعضها إلى بعض وضم نطفة الذكور إلى نطفة الإناث ثم ضم الأجزاء الغذائية إليها في شرائط خاصة حتى يخلق بدن إنسان مثلاً ، أم من غير أجزاء مؤلفة كتقدير ذات



الشيء البسيط وضم ماله من درجة الوجود وحده وما له من الآثار والروابط التي له مع غيره ، فالاصول الأولية مقدره مخلوقة كما أن المركبات مقدره مخلوقة . قال الله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » الفرقان : ٢ ، وقال : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » طه : ٥٠ ، وقال : « الله خالق كل شيء » الزمر : ٦٢ ، فمم خلقه كل شيء .

فقد اعتبر في معنى الخلق تقدير جهات وجود الشيء وتنظيمها سواء كانت متميزة منفصلاً بعضها عن بعض أم لا بخلاف الأمر .

ولذا كان الخلق يقبل التدريج كما قال : « خلق السموات والأرض في ستة أيام » بخلاف الأمر قال تعالى : « وما أمرنا إلى واحدة كلمح بالبصر » القمر : ٥٠ ، ولذلك أيضاً نسب في كلامه الى غيره الخلق كقوله : « وإذ خلقنا من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيه » المائدة : ١١٠ ، وقال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » المؤمنون : ١٤ . وأما الأمر بهذا المعنى فلم ينسب إلى غيره بل خصه بنفسه ، وجعله بينه وبين ما يريد حدوثه وكيونته كالروح الذي يحيى به الجسد .

انظر إلى قوله تعالى : « الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » وقوله : « ولتجري الفلك بأمره » الروم : ٤٦ ، وقوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره » النحل : ٢ ، وقوله : « وهم بأمره يعملون » الأنبياء : ٢٧ ، إلى غير ذلك من الآيات نجد أنه تعالى يجعل ظهور هذه الأشياء بسببية أمره أو بمصاحبة أمره ، فنلخص أن الخلق والأمر يرجعان بالآخرة إلى معنى واحد وإن كانا مختلفين بحسب الاعتبار .

فإذا انفرد كل من الخلق والأمر صح أن يتعلق بكل شيء ، كل بالعناية الخاصة به ، وإذا اجتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلق بالذوات لما أنها أوجدت بعد تقدير ذواتها وآثارها ، ويتعلق الأمر بآثارها والنظام الجاري فيها بالتفاعل العام بينها لما أن الآثار هي التي قدرت للذوات ولا وجه لتقدير المقدر فافهم ذلك .

ولذلك قال تعالى : « ألا له الخلق والأمر » فأتى بالعطف المشعر بالمغايرة بوجه وكان المراد بالخلق ما يتعلق من الإيجاد بذوات الأشياء ، وبالأمر ما يتعلق بآثارها والأوضاع الخاصة فيها والنظام الجاري بينها كما ميز بين الجهتين في أول الآية حيث قال : « خلق السموات والأرض في ستة أيام » وهذا هو إيجاد الذوات « ثم استوى على العرش

يدبر الامر ، وهو إيجاد النظام الاحسن بينها بإيقاع الامر تلو الامر والإتيان بالواحد منه بعد الواحد .

وما ربما يقال : إن العطف لا يقتضي المغايرة ، ولو اقتضى ذلك لدل في قوله : « من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل ، البقرة : ٩٨ على كون جبريل من غير جنس الملائكة امدفوع بأن المراد مغايرة ما ولو اعتباراً لقبح قولنا جئاني زيد وزيد ورأيت عمراً وحمراً فلا يحصى عن مغايرة ما ولو بحسب الاعتبار ، وجبريل مع كونه من جنس الملائكة يفايره غيره بما له من المقام المعلوم والقوة والمكانة عند ذي العرش . وقوله تعالى : « فتبارك الله رب العالمين » أي كان ذا بركات ينزلها على مرؤوبيه من جميع من في العالمين فهو ربه .

### ( كلام في معنى العرش )

لناس في معنى العرش بل في معنى قوله : « ثم استوى على العرش » والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة ، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من التشابهات التي يجب أن يرجع عليها إلى الله سبحانه ، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة ، والعقل يخطئهم في ذلك والكتاب والسنة لا يصدقانهم فأيات الكتاب تحرض كل التحريض على التدبر في آيات الله وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكير وللنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية ، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها ، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة ، وهؤلاء هم الذين كانوا يجرمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة - حق البحث الكلامي الذي بناؤه على تسليح الظواهر الدينية ووضعها على ما تفيد بحسب للفهم العامي ثم الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة والمسئلة عند أهل الدين - ويمدون بها بدعة فلنتركهم وشأنهم .

وأما طبقات الباحثين فقد اختلفوا في معناه على أقوال :

١ - حمل الكلمة على ظاهر معناها فالعرش عندم مخلوق كهيئة السرير له قوائم وهو موضوع على السماء السابعة والله - تعالى عما يقول الظالمون - مستو عليه كما تروا .

الملاك منا على عروشهم ، وأكثر هؤلاء على أن العرش والكرسي شي واحد ، وهو الذي وصفناه .  
وهؤلاء هم المشبهة من المسلمين ، والكتاب والسنة والعقل تخصهم في ذلك وتنزه  
رب العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات ، أو صفة ، أو فعل تعالى وتقدس .

٢ - أن العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسائي والمحدد للجهات والأطلس  
الحالي من الكواكب ، والرامم بمركه لليومية للزمان ، وفي جوفه مماساً به الكرمي  
وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت ، وفي جوفه الأفلاك السبعة الكلية التي هي أفلاك  
السيارات السبع : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالترتيب  
محيطاً بعضها ببعض .

وهذه هي التي يفرضها علم الهيئة على مسلك بطليموس لتنظيم الحركات الملوية  
الظاهرة للحس طبقوا عليها ما يذكره للقرآن من السماوات السبع والكرسي والعرش  
فما وجدوا من أحكامها المذكورة في الهيئة والطبيعات لا يخالف الظواهر قبلوه ، وما  
وجدوه يخالف الظواهر الموجودة في الكتاب ردوه كقولهم : ليس للفلك المحدد وراء  
لا خلاً ولا ملاً ، وقولهم بدوام الحركات الفلكية ، واستحالة الخرق والالتيام عليها ،  
وكون كل فلك يماس بسطحه سطح غيره من غير وجود بعد بينها ولا سكونة فيها ،  
وكون أجسامها بسيطة متشابهة لا ثقب فيها ولا باب .

والظواهر من القرآن والحديث تثبت أن وراء العرش حجياً وسرادقات ، وأن  
له قوائم ، وأن له حمة ، وأن الله سيطوي السماء كطي السجل للكتب ، وأن في السماء  
سكنة من الملائكة ليس فيها موضع إهاب إلا وفيه ملك راعع أو ساجد يلجونه  
وينزلون منه ويصعدون إليه ، وأن للسماء أبواباً ، وأن الجنة فيها عند سدة المنتهى التي  
ينتهي إليها أعمال العباد إلى غير ذلك مما ينافي بظواهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعات  
سابقاً ، والقائلون منا إن السماوات والكرسي والعرش هي ما افترضوه من الأفلاك  
الستة الكلية يدفمون ذلك كله بمخالفة الظواهر .

ولم ينبهم هذا الاختلاف في الوصف على أن ما يصفه القرآن غير ما يفترضه  
أولئك لتوجيه الحركات الملوية حتى أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقة في الهيئة  
والطبيعات المؤيدة بالحس والتجربة بطلان الفرضيات السابقة من أصلها فاضطر هؤلاء

إلى فسح تطبيقهم ورفع اليد عنه .

٣ - أن لا مصداق للعرش خارجاً وإنما قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » و « الرحمن على العرش استوى » كناية عن استيلائه تعالى على عالم الخلق ، وكثيراً ما يطلق الاستواء على الشيء على الاستيلاء عليه كما قيل :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهران

أو أن الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور كما أن الملوك إذا أرادوا الشروع في إدارة أمور مملكتهم استووا على عروشهم وجلسوا عليه والشروع والأخذ في أمر وجميع ما ينبىء عن تغير الأحوال وتبديلها وإن كانت ممتنعة في حقه تعالى لتزوجه تعالى عن التغير والتبدل لكن شأنه تعالى يسمى شروعاً وأخذاً بالنظر إلى حدوث الأشياء بذواتها وأعيانها يومئذ فيسمى شأنه تعالى وهو الشمول بالرحمة إذا تعلق بها شروعاً وأخذاً بالتدبير نظير سائر الأفعال الحادثة المقيدة بالزمان المنسوبة إليه تعالى كقولنا خلق الله فلاناً ، وأحبنا فلاناً ، وأمات فلاناً ، ورزق فلاناً ، ونحو ذلك .

وفيه : أن كون قوله : « ثم استوى على العرش » جارياً مجرى الكناية بحسب اللفظ وإن كان حقاً لكنه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللفظية ، والسلطة والاستيلاء والملك والإمارة والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة وجميع ما يجري هذا الجرى فينا أمور وضعية اعتبارية ليس في الخارج منها إلا آثارها على ما سمعته منا كرراً في الأبحاث الاعتبارية السابقة ، والظواهر الدينية تشابه من حيث البيان ما عندنا من بيانات أمورنا وشؤوننا الاعتبارية لكن الله سبحانه يبين لنا أن هذه البيانات وراءها حقائق واقعية ، وجهات خارجية ليست بوهية اعتبارية .

فمعنى الملك والسلطنة والإحاطة والولاية وغيرها فيه سبحانه هو المعنى الذي نفهمه من كل هذه الألفاظ عندنا لكن المصديق غير المصديق فلها هناك مصديق حقيقية خارجية على ما يلقى بساحة قدسه تعالى وأما ما عندنا من مصديق هذه المفاهيم فهي أوصاف ذهنية ادعائية وجهات وضعية اعتبارية لا تتمدى الوم، وإنما وضعناها وأخذنا بها للحصول على آثار حقيقية هي آثارها بحسب الدعوى فلا يسمى الرئيس رئيساً إلا لأن يتبع الذين نسبهم رؤوسين إراداته وعزائمه لا لأن الجماعة بدون حقيقة وهم .

رأسهم حقيقة ، ولا نسمي جزء الهيئة المؤتلفة عضواً لأنه يد أو رجل أو كبد أو رفة حقيقة بل لأن يتصدى من الامور المقصودة في هذا التشكيل والاجتماع ما يتصدها عضو من الأعضاء الموجودة في بدن الإنسان مثلا .

وهذا هو الذي يسميه الله تعالى لعباً وهو إذ يقول : « وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب » العنكبوت : ٦٤ ، فالمقاصد الدنيوية من زينة ومال وأولاد وتقدم ورتانة وحكومة وأمثالها ليست إلا عناوين وهمية لا تحقق لها إلا في الأوهام ، وليس الاشتغال بها لغیر المقاصد الاخروية إلا اشتغالا بامور وهمية وصور خيالية ، ولا المسابقة في تحصيلها إلا كسابقة الأطفال في تحصيل التقدم في الملاعب التي يشغلون بها ، وليس إلا تحصيل حالة خيالية ليس منها في خارجه عين ولا أثر .

وحاشا لله سبحانه أن يذم هذه الحياة الفانية الفارة ، ويسميا لعباً لما تشتمل عليه من الشؤون الوهمية ثم يكون تعالى وتقدس أول اللاعبين ! .

وبالجملة قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » في عين أنه تمثيل يبين به أن له إحاطة تدبيرية للملكه يدل على أن هناك مرحلة حقيقية هي المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمه الامور على كثرتها واختلافها ، ويدل عليه آيات أخر تذكر العرش وحده وينسبه إليه تعالى كقوله تعالى : « وهو رب للعرش العظيم » للتوبة : ١٢٩ ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومن حوله » المؤمن : ٧ ، وقوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » الحاقة : ١٧ ، وقوله : « حافقين من حول العرش » الزمر : ٧٥ .

فآيات - كما ترى - تدل بظاهرها على أن للعرش حقيقة من الحقائق العينية وأمر من الامور الخارجية ، ولذلك نقول : إن للعرش في قوله : « ثم استوى على العرش » مصداقا خارجيا ، ولم يوضع في الكلام لمجرد تنميش المثل كما نقوله في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن فلا نقول في مثل آية النور مثلا : إن في الوجود زجاجة إلهية أو شجرة زيتونة إلهية أو زيتا إلهيا ، ونقول : إن في الوجود عرشا إلهيا أو لوحا وقلما إلهيين وكتابا مكتوبا فافهم ذلك .

وهذا العرش الذي يستفاد من مثل قوله : « ثم استوى على العرش » أنه مقام في الوجود يجتمع فيه أزمه الحوادث والامور كما يجتمع أزمه المملكة في عرش الملك على

التفصيل الذي تقدم في بيان الآية يدل على تحقق هذه الصفة له قوله تعالى : « ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه » ، بونس : ٣ ، ففسر الاستواء على العرش بتدبير الأمر منه ، وعقبه بقوله : « ما من شفيع إلا بإذنه » والآية لما كانت في مقام وصف الربوبية والتدبير التكويني كان المراد بالشفاعة الشفاعة في أمر التكوين ، وهو السببية التي توجد في الأسباب التكوينية التي هي وسائط متخللة بين الحوادث والكائنات وبينه تعالى كالنار المتخللة بينه وبين الحرارة التي يخلقها ، والحرارة المتخللة بينه وبين التخلخل أو ذوبان الأجسام فنفي السببية عن كل شيء إلا من بعد إذنه لإفادة توحيد الربوبية التي يفيده صدر الآية : « إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض » .

وفي قوله : « ما من شفيع إلا من بعد إذنه » بيان حقيقة أخرى وهي رجوع التخلف في التدبير إلى التدبير بعينه بواسطة الإذن ، فإن الشفيع إنما يتوسط بين المشفوع له المحكوم بحكم ، والمشفوع عنده ، ليفير بالشفاعة مجرى حكم سيجري لولا الشفاعة فالشمس المضيئة بالمواجهة مثلا شفيعا متوسطة بين الله سبحانه وبين الأرض لاستنارتها بالنور ولولا ذلك لكان مقتضى تقدير الأسباب العامة ونظمها أن تحيط بها الظلمة ثم الحائل من سقف أو أي حجاب آخر شفيع آخر يسأله تعالى أن لا يقع نور الشمس على الأرض باستقامة وهكذا .

فإذا كانت شفاعة الشفيع - وهو سبب مغير لما سبقه من الحكم - مستندة إلى إذنه تعالى كان معناه أن التدبير العام الجاري إنما هو من الله سبحانه ، وأن كل ما يتخذ من الوسائل لإبطال تدبيره وتغيير مجرى حكمه أعم مما يتخذه الأسباب للتكوينية وما يتخذه الإنسان من التدابير للفرار عن حكم الأسباب الجارية الإلهية كل ذلك من التدبير الإلهي .

ولذلك نرى الأشياء الردية تعصي فلا تقبل الصور الشريفة والمواهب السامية ، لقصور استمدادها عن قبولها ، وهذا الرد منها بعينه قبول ، والامتناع من قبول الترية بعينه تربية أخرى إلهية والإنسان على ما به من الجهل يستعلي على ربه ويستنكف عن الخضوع لمظنته وهو بعينه انقياد لحكمه ، ويمكربه وهو بعينه مكمور به قال تعالى : « وما يكفرون إلا بأنفسهم وما يشعرون ، الأنعام : ١٢٣ » ، وقال تعالى : « وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون » آل عمران : ٦٩ ، وقال تعالى : « وما أنتم بمعززين في الأرض

وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ، الشورى : ٣١ .

فقوله : « ما من شفيح إلا من بعد إذنه » يدل على أن شفاعة الشفاعة أو الأسباب المخالفة التي تحول بين للتدبير الإلهي وبين مقتضياته داخلة من جهة أخرى وهي جهة الإذن في التدبير الإلهي فافهم ذلك .

فما مثل الأسباب والعوامل المتخالفة المتزاحمة في الوجود إلا كتل كفتي الميزان تتمازكان بالارتفاع والانخفاض ، والثقل والخفة لكن اختلافها بعينه اتفاق منها في إعانة صاحب الميزان في تشخيص ما يريد تشخيصه من الوزن .

ويقرب من آية سورة يونس في الدلالة على شمول التدبير ونفي مدبر غيره تعالى قوله : « ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيح أفلا تتذكرون » والسجدة : ٤ ، ويقرب من قوله : « ثم استوى على العرش يدبر الأمر » في الإشارة إلى حكون العرش مقاماً تنتشئ فيه التدابير العامة وتصدر عنه الأوامر التكوينية قوله تعالى : « ذو العرش المجيد فعال لما يريد » البروج : ١٦ ، وهو ظاهر .

وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى : « وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق » الزمر : ٧٥ ، فإن الملائكة هم الوسائط الحاملون لحكمه والجهرون لأمره العاملون بتدبيره فليكونوا حافين حول عرشه .

وكذا قوله تعالى : « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا » المؤمن : ٧ ، وفي الآية مضافاً إلى ذكر احتفافهم بالعرش شيء آخر وهو أن هناك حمة يحملون العرش ، وهم لا محالة أشخاص يقوم بهم هذا المقام الرفيع والخلق العظيم الذي هو مركز التدابير الإلهية ومصدرها ، ويؤيد ذلك ما في آية أخرى وهي قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » الحاقة : ١٧ .

وإذ كان العرش هو المقام الذي يرجع إليه جميع أزمة التدابير الإلهية والأحكام الربوبية الجارية في العالم كما سمعت ، كان فيه صور جميع الوقائع بنحو الإجمال حاضرة عند الله معلومة له ، وإلى ذلك يشير قوله تعالى : « ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير » الحديد : ٤ ، فقوله : « يعلم ما يلج » الخ ، يجري مجرى التفسير للاستواء

على العرش فالعرش مقام العلم كما أنه مقام التدبير العام الذي يسع كل شيء ، وكل شيء في جوفه .

ولذلك هو محفوظ بعد رجوع الخلق إليه تعالى لفصل القضاء كما في قوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش ، وموجود مع هذا العالم المشهود كما يدل عليه آيات خلق السماوات والأرض ، وموجود قبل هذه الخلقة كما يدل عليه قوله : « وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » هود : ٧ .

قوله تعالى : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية » إلى آخر الآيتين. التضرع هو التذلل من الضراعة وهي الضعف والذلة، والخفية هي الاستتار، وليس من البعيد أن يكون كناية عن التذلل جيء به لتأكيد التضرع فإن التذلل يكاد يختفي من الصغار والهوان.

الآية السابقة : « إن ربكم الله الذي خلق » الآية تذكر بربوبيته وحده لا شريك له من جهة أنه هو الخالق وحده ، وإليه تدبير خلقه وحده ؛ فتمقيها بهاتين الآيتين بمنزلة أخذ النتيجة من البيان ، وهي الدعوة إلى دعائه وعبوديته ، والحكم بأخذ دين يوافق ربوبيته تعالى وهي الربوبية من غير شريك في الخلق ولا في التدبير .

ولذلك دعا أولاً إلى دين العبودية فقال : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » فأمر أن يدعوه بالتضرع والتذلل وأن يكون ذلك خفية من غير المباشرة البعيدة عن أدب العبودية الخارجة عن زها - بناء على أن تكون الواو في « تضرعاً وخفية » للجمع - أو أن يدعوه بالتضرع والابتسحال الملازم عادة للجهر بوجه أو بالخفية إخفاتاً فإن ذلك هو لازم العبودية ومن عدا ذلك فقد اعتدى عن طور العبودية وإن الله لا يحب المعتدين .

ومن الممكن أن يكون المراد بالتضرع والخفية الجهر والسر وإنما وضع التضرع موضع الجهر لكون الجهر في الدعاء منافياً لأدب العبودية إلا أن يصاحب التضرع .

هذا فيما بينهم وبين الله ، وأما فيما بينهم وبين الناس فإن لا يفسدوا في الأرض بعد إصلاحها فليس حقيقة الدين فيما يرجع إلى حقوق الناس إلا أن يصلح شأنهم بارتقاء المظالم من بينهم ومعاملتهم بما يعينهم على التقوى ، ويقربهم من سعادة الحياة في الدنيا والآخرة ثم كرر الدعوة إليه وأعاد البحث إلى دعائه بالجمع بين الطريقين الذين لم يزل البشر



يعبد الرب أو الأرباب من أحدهما وما طريق الخوف وطريق الرجاء فإن قوماً كانوا يتخذون الأرباب خوفاً فيعبدونهم ليسلوا من شرورهم ، وكان قوماً يتخذون الأرباب طمعاً فيعبدونهم لينالوا خيرهم وبركهم لكن العبادة عن محض الخوف ربما ساق الإنسان الى اليأس والقنوط فدعاه الى ترك العبادة ، وقد شوهد ذلك كثيراً ، والعبادة عن محض الطمع ربما قاد الى اسرغال الوقاحة وزوال زي العبودية فدعاه الى ترك العبادة ، وقد شوهد أيضاً كثيراً فجمع سبحانه بينها ودعا الى الدعاء باستعمالها معاً فقال : « وادعوه خوفاً وطمعاً ، ليصلح كل من الصفتين ما يمكن أن تفسده الأخرى ، وفي ذلك وقوع في مجرى الناموس العام الجاري في العالم أعني ناموس الجذب والدفع .

وقد سمى الله سبحانه هذا الاعتدال في العبادة والتجنب عن إفساد الأرض بمد إصلاحها إحساناً وبشر المهيبين لدعوته بأنهم يكونون حينئذ محسنين فتقرب منهم رحمته إن رحمة الله قريب من المحسنين .

ولم يقل «رحمة الله قريبة» ، قيل : لأن الرحمة مصدر يستوي فيه الوجهان ، وقيل : لأن المراد بالرحمة الإحسان ، وقيل : لأن قريب فميل بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث ونظيره قوله تعالى : « لعل الساعة قريب » الشورى : ١٧ .

قوله تعالى : « وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته » إلى آخر الآية وفي الآية بيان لربوبية تعالى من جهة المود كما أن في قوله : « إن ربكم الله » الآية بياناً لها من جهة البدء .

وقوله : « بشراً » وأصله البشر بضمين جمع بشير كالنذر جمع نذير ، والمراد بالرحمة المطر ، وقوله : « بين يدي رحمته » أي قدام المطر ، وفيه استمارة تخيلية بتشبيه المطر بالإنسان الغائب الذي ينتظره أهله فيقدم وبين يديه بشير يقدمه . والإقلال الحمل ، والسحاب والسحابة الفهام والنفهامة كتمر وتمرّة وكون السحاب ثقلاً باعتبار حمله ثقل الماء ، وقوله « لبلد ميت » أي لأجل بلد ميت أو إلى بلد ميت والباقي ظاهر .

والآية تحتاج بإحياء الأرض على جواز إحياء الموتى لأنها من نوع واحد ، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد وليس الأحياء الذين عرض لهم عارض الموت

بمقدمين من أصلهم فإن أنفسهم وأرواحهم باقية محفوظة وإن تغيرت أبدانهم ، كما أن النبات يتغير ما على وجه الأرض منها ويبقى ما في أصله من الروح الحية على انزعال من النشوء والنماء ثم تعود إليه حياته الفعالة كذلك يخرج الله الموتى فما إحياء الموتى في الحشر الكلي يوم البعث إلا كإحياء الإرض الميتة في بعثه الجزئي العائد كل سنة ، والكلام ذيل سيوافيك في محل آخر إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه ، إلى آخر الآية . النكد القليل . والآية بالنظر إلى نفسها كالمثل العام المضروب لترتب الأعمال الصالحة والآثار الحسنة على الذوات الطيبة الكريمة كخلافها على خلافها كما تقدم في قوله : « كما بدأكم تعودون » لكنها بانضمامها إلى الآية السابقة تفيد أن الناس وإن اختلفوا في قبول الرحمة فالاختلاف من قبلهم والرحمة الإلهية عامة مطلقة .

### ( بحث روائي )

لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقي عن مثل العرش والكرسي وسائر الحقائق القرآنية وحق أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها بل كلوا لا يتعدون الظواهر الدينية ويقفون عليها ، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسرين حتى نقل عن سفيان بن عيينة أنه قال : كلما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه ، وعن الإمام مالك أن رجلاً قال له : يا أبا عبد الله استوى على العرش ، كيف استوى ؟ قال الراوي : فما رأيت مالكا وجد من شيء كموجده من مقالته وعلاه الرخصاء يعني العرق وأطرق القوم . قال : فسري عن مالك فقال : الكيف غير معقول ، والاستواء منه غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وإني أخاف أن تكون ضالاً ، وأمر به فاخرج .

وكان قوله : الكيف غير معقول الخ ، مأخوذ عما روي<sup>(١)</sup> عن أم سلمة أم المؤمنين في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قالت : الكيف غير معقول ، والاستواء

(١) رواه في الدر المنثور عن ابن مردويه واللائكاثي في السنة منها .

غير مجهول ، والإقرار به إيمان ، والجحود به كفر .

فهذا نحو سلوكهم في ذلك لم يورث منهم شيء إلا ما يوجد في كلام الإمام علي بن أبي طالب والأئمة من ولده بعده عليهم السلام ونحن نورد بعض ما عثرنا عليه في كلامهم .

ففي التوحيد بإسناده عن سلمان الفارسي فيما أجاب به علي عليه السلام الجاثليق : فقال علي عليه السلام : إن الملائكة تحمل العرش ، وليس العرش كما تظن كهنة السريرو ولكنه شيء محدود مخلوق مدبر وربك مالكة لا أنه عليه ككون الشيء على الشيء . الخبر .

وفي الكافي عن البرقي رفعه قال : سألت الجاثليق علياً عليه السلام فقال : أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أو للعرش يحمله ؟ فقال عليه السلام : الله عز وجل حامل العرش والسموات والأرض وما فيها وما بينهما ، وذلك قول الله عز وجل : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكها من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً » .

قال : فأخبرني عن قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف ذلك وقلت : إنه يحمل العرش والسموات والأرض ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إن العرش خلقه الله تبارك وتعالى من أنوار أربعة : نور أحمر منه احمرت الحمرة ، ونور أخضر منه اخضرت الخضرة ، ونور أصفر منه اصفرت الصفرة ونور أبيض منه ابيض البياض .

وهو العلم الذي حمله الله الحلة ، وذلك نور من نور عظمته فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين ، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون ، وبعظمته ونوره ابتغى من في السموات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشعبة فكل شيء محمول بحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً فكل شيء محمول ، والله تبارك وتعالى المسلك لها أن تزولا ، والمحيط بهما من شيء ، وهو حياة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً .

قال له : فأخبرني عن الله أين هو ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا ، وهو قوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » فالكرسي محيط بالسموات والأرض وما بينها وما تحت الثرى ، وإن تجرر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى ، وذلك قوله : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظها وهو العلي العظيم » .

فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه ، وليس يخرج من هذه الاربعة شيء خلقه الله في ملكوته ، وهو الملكوت الذي أراه الله أصفياه وأراه خليفه فقال : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين ، وكيف يحمل حملة العرش الله وبجياته حبيت قلوبهم ، وبنوره اهدوا إلى معرفته ، الخبر .

أقول : قوله أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أو العرش يحمله الخ ، ظاهر في أن الجائليق أخذ الحمل بمعنى حمل الجسم للجسم ، وقوله يَعْبُدُونَ : الله حامل العرش والسماوات والارض الخ ، أخذ للحمل بمعناه التحليلي وتفسير له بمعنى حمل وجود الشيء وهو قيام وجود الاشياء به تعالى قياماً تبيهاً محضاً لا استقلالياً ، ومن المعلوم أن لازم هذا المعنى أن يكون الاشياء محمولة له تعالى لا حاملة .

ولذلك لما سمع الجائليق ذلك سأله يَعْبُدُونَ عن قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فإن حمل وجود الشيء بالمعنى المتقدم يختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره مع أن الآية تنسبه إلى غيره ! ففسر يَعْبُدُونَ الحمل ثانياً بحمل العلم وفسر العرش بالعلم .

غير أن ذلك حيث كان يوم المناقضة بين التفسيرين زاد يَعْبُدُونَ في توضيح ما ذكره من كون العرش هو العلم أن هذا العلم غير ما هو المتبادر إلى الافهام العامة من العلم وهو العلم الحسولي الذي هو الصورة النفسانية بل هو نور عظمته وقدرته حضرت لهؤلاء الحملة بإذن الله وشهدت لهم فسمي ذلك حملاً ، وهو مع ذلك محمول له تعالى ولا منافاة كما أن وجود أفعالنا حاضرة عندنا محمولة لنا وهي مع ذلك حاضرة عند الله سبحانه محمولة له وهو المالك الذي ملكنا إياها .

فنور العظمة الإلهية وقدرته الذي ظهر به جميع الاشياء هو العرش الذي يحيط بما دونه وهو ملكه تعالى لكل شيء دون العرش وهو تعالى الحامل لهذا النور ثم الذين كشف الله لهم عن هذا النور يحملونه بإذن الله ، والله سبحانه هو الحامل للعامل والمحمول جميعاً .

فالعرش في قوله : « ثم استوى على العرش » - وإن شئت قلت : الاستواء على العرش هو الملك ، وفي قوله : « ويحمل عرش ربك » الآية هو العلم ، وهما جميعاً واحد وهو المقام الذي يظهر به جميع الاشياء ويتركز فيه إجمال جميع التدابير التفصيلية الجارية في نظام الوجود فهو مقام الملك الذي يصدر منه التدابير ، ومقام العلم الذي

يظهر به الاشياء .

وقوله **عَلَّمَ** : فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين «الخ» يريد أن هذا المقام هو المقام الذي ينشأ منه تدبير نظام السعادة الذي وقع فيه مجتمع المؤمنين وتسير عليه قافلتهم في مسيرهم إلى الله سبحانه ، وينشأ منه نظام الشقاء الذي ينسبط على جميع المماندين أعداء الله الجاهلين بمقام ربهم بل المقام الذي ينشأ منه النظام العالمي العام الذي يعيش تحته كل ذي وجود ، ويسير به سائرهم للتقرب إليه بأعمالهم وسنتهم سواء علموا بما هم فيه من ابتغاء الوسيلة إليه تعالى أو جهلوا .

وقوله **عَلَّمَ** : « وهو حياة كل شيء ونور كل شيء » كالتعليل المبين لقوله قبله فكل شيء محمول يحمله الله إلى آخر ما قال . ومحصله أنه تعالى هو الذي به يوجد كل شيء ، وهو الذي يدرك كل شيء فيظهر به طريقه الخاص به في مسير وجوده . ظهور الطريق المظلم لسائره بواسطة النور فهي لا تملك لأنفسها شيئاً بل الله سبحانه هو المالك لها الحامل لوجودها .

وقوله **عَلَّمَ** : هو هيننا وهيننا وفوق وتحت «الخ» يريد أن الله سبحانه لما كان مقوماً لوجود كل شيء حافظاً وحاملاً له لم يكن محل من المحال خالياً عنه ، ولا هو مختصاً بكان دون مكان ، وكان معنى كونه في مكان أو مع شيء ذي مكان أنه تعالى حافظ له وحامل لوجوده ومحيط به ، وهو وكذا غيره محفوظ بحفظه تعالى ومحمول ومحاط له .

وهذا يؤل إلى علمه الفعلي بالاشياء ، ونعني به أن كل شيء حاضر عنده تعالى غير محجوب عنه ، ولذلك قال **عَلَّمَ** أولاً : « فالكرسي محيط بالسموات والارض وما بينهما وما تحت الثرى » فأشار إلى الإحاطة ثم عقبه بقوله : « وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى » فأشار إلى العلم فأتى ذلك أن الكرسي ويعني به العرش مقام الإحاطة والتدبير والحفظ ، وأنه مقام العلم والحضور بعينه ، ثم طبقه على قوله تعالى : « وسع كرسية السموات والارض » الآية .

وقوله **عَلَّمَ** : « وليس يخرج عن هذه الاربعة شيء خلق الله في ملكوته » كأنه إشارة إلى الالوان الاربعة المذكورة في أول كلامه **عَلَّمَ** وسيجيء كلام فيها في أحاديث المراج إن شاء الله .

وقوله **عَلَّمَهُ** وهو الملكوت الذي أراه الله أصفياه ، فالعرش هو الملكوت غير أن الملكوت إثنان ملكوت أعلى وملكوت أسفل ، والعرش لكونه مقام الإجمال وباطن البابين من الغيب كإسبأتي ما يدل على ذلك من الرواية كان الأخرى به أن يكون الملكوت الأعلى .

وقوله **عَلَّمَهُ** : وكيف يحمل حلة العرش الله «الخ» تأكيد وتثبيت لأول الكلام : أن العرش هو مقام حمل وجود الأشياء وتقويمه ، فحمة العرش محمولون له سبحانه لا حاملون كيف ؟ وجودهم وسير وجودهم يقوم به تعالى لا بأنفسهم ، ولاعتبره **عَلَّمَهُ** هذا المقام الوجودي علما عبر عن وجودهم وعن كمال وجودهم بالقلوب ، ونور الاهتداء إلى معرفة الله إذ قال : وبجياته حيث قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته .

وفي التوحيد بإسناده عن حنان بن سدير قال : سألت أبا عبد الله **عَلَّمَهُ** عن العرش والكرسي فقال : إن للعرش صفات كثيرة مختلفة ، له في كل سبب وضع في القرآن صفة على حدة فقلوه : « رب العرش العظيم » يقول : رب الملك العظيم ، وقوله : « الرحمن على العرش استوى » يقول : على الملك احتوى ، وهذا علم الكيفوية في الأشياء .

ثم العرش في الوصل مفرد<sup>(١)</sup> عن الكرسي لأنها بابان من أكبر أبواب الغيوب وهما جميعاً غيبان ، وهما في الغيب مقرونان لأن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلها ، والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحد والأين والمشية وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء .

فهما في العلم بابان مقرونان لأن ملك العرش سوى ملك الكرسي ، وعلمه أغيب من علم الكرسي فمن ذلك قال : « رب العرش العظيم » أي صفته أعظم من صفة الكرسي ، وهما في ذلك مقرونان .

قلت : جعلت فداك فلم صار في الفضل جار الكرسي ؟ قال **عَلَّمَهُ** : إنه صار جاره لأن علم الكيفوية فيه وفيه الظاهر من أبواب البدء وإنيستها وحد رتقها وفتقها فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف ، وبمثل صرف العلماء ، وليستدلوا على صدق دعواهما لأنه يختص برحمته من يشاء وهو اللغوي العزيز .

أقول : قوله **عنه** : إن للمرض صفات كثيرة الخ ، يؤيد ما ذكرناه سابقاً أن الاستواء على العرش لبيان اجتماع أزمة التدابير العالمية عند الله ، ويؤيده ما في آخر الحديث من قوله : وبمثل صرف العلماء .

وقوله **عنه** : « وهذا علم الكيفية في الأشياء » المراد به العلم بالعلل العالمية والأسباب القصوى للوجودات فإن لفظ « كيف » عرفاً كما يسأل به عن المرض المسمى اصطلاحاً بالكيف كذلك يسأل به عن سبب الشيء وله ، يقال : كيف وجد كذا؟ وكيف فعل زيد كذا وهو لا يستطيع ؟ .

وقوله **عنه** : ثم العرش في الوصل مفرد عن الكرسي « الخ » مراده أن العرش والكرسي واحد من حيث إنها مقام الغيب الذي يظهر منه الأشياء وينزل منه إلى هذا العالم لكن العرش في الصلة الكلامية متميز من الكرسي لأن هذا المقام في نفسه ينقسم إلى مقامين وينشعب إلى باين لكنهما مقرونان غير متباينين : أحدهما الباب الظاهر الذي يلي هذا العالم ، والآخر الباب الباطن الذي يليه ثم بينه بقوله : لأن الكرسي هو الباب للظاهر « الخ » .

قوله **عنه** : « لأن الكرسي هو الباب للظاهر الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلها » أي طلوع الامور البديعة على غير مثال سابق ، ومنها يتحقق الأشياء كلها لأن جميعها بديعة على غير مثال سابق ، وهي إنما تكون بديعة إذا كانت مما لا يتوقع تحققها من الوضع السابق الذي كان أنتج الامور السابقة على هذا الحادث التي تذهب هي ويقوم هذا مقامها فيقول الأمر إلى البداء بإعحاء حكم سبب وإثبات حكم الآخر موضعه فجميع الوقائع الحادثة في هذا العالم المستندة إلى عمل الأسباب المتزاحمة والقوى المتضادة بدع حادثة وبداءات في الإرادة .

وفوق هذه الأسباب المتزاحمة والإرادات المتضاربة التي لا تزال تتنازع في الوجود سبب واحد وإرادة واحدة حاكمة لا يقع إلا ما يريدوه فهو الذي يجلب هذا السبب بذلك السبب ويغير حكم هذه الإرادة ويقيد إطلاق تأثير كل شيء بغيره كمثل الذي يريد قطع طريق لفاية كذا فيأخذ في طيه ، وبينما هو يطوي الطريق يقف أحياناً ليسير في زماناً ، فعلة الوقوف ربما تنازع علة الطي والحركة وتوقفها عن العمل ، والإرادة تغير

الإرادة لكن هناك إرادة أخرى هي التي تحكم على الإرادتين جميعاً وتنظم العمل على ما تميل إليه بتقديم هذه تارة وتلك أخرى والإرادتان أعني سببي الحركة والسكون وإن كانت كل منهما تعمل لنفسها وعلى حدتها وتنازع صاحبها لكنها جميعاً متفقتان في طاعة الإرادة التي هي فوقها ، ومتعاقدتان في إجراء ما يوجبه السبب الذي هو أعلى منها وأسمى .

فالمقام الذي ينفصل به السبيان المتناقبان وينشأ منه تنازعها بمنزلة الكرسي ، والمقام الذي يظهران فيه متلائمين متآلفين بمنزلة العرش ، وظاهر أن الثاني أقدم من الأول ، وإنهما مختلفان بنوع من الإجمال والتفصيل ، والبطن والظهور .

وأحرى بالمقامين أن يسميا عرشاً وكرسيّاً لأن فيها خواص عرش الملك وكرسيه فإن الكرسي : الذي يظهر فيه أحكام الملك من جهة عماله وأيديه العمالة ، وكل منهم يعمل بحيال نفسه في نوع من أمور المملكة وشؤونها وربما تنازعت الكرسي فيقدم حكم البعض على البعض ونسخ البعض حكم البعض ، لكنها جميعاً تتوافق وتتحد في طاعة أحكام العرش وهو المختص بالملك نفسه فمنده الحكم المحفوظ عن تنازع الأسباب غير المنسوخ بنسخ العمال والأيدي ، وفي عرشه إجمال جميع التفاصيل وباطن ما يظهر من ناحية العمال والأيدي .

وبهذا البيان يتضح معنى قوله **بِإِذْنِهِ** : لأن الكرسي هو الباب الظاهر «الخ» وقوله «منه مطلع البدع» أي طلوع الأمور الكونية غير المسبوقة بمثل ، وقوله «ومنها الأشياء كلها» أي تفاصيل الحلقة ومفرداتها المختلفة المتشعبة .

وقوله : «والعرش هو الباب الباطن» قبال كون الكرسي هو الباب الظاهر ، والبطن والظهور فيها باعتبار وقوع التفرق في الأحكام الصادرة وعدم وقوعه ، وقوله يوجد فيه «الخ» أي جميع العلوم والصور التي تنتهي إلى إجمالها تفاصيل الأشياء .

وقوله : «علم الكيف» كان المراد بالكيف خصوصية صدور الشيء عن أسبابه ، وقوله : «والكون» المراد به تمام وجوده كما أن المراد بالعود والبدء أول وجودات الأشياء ونهايتها وقوله : «والقدر والحد» المراد بها واحد غير أن القدر حال مقدار الشيء بحسب نفسه ، والحد حال الشيء بحسب إضافته إلى غيره ومنعه أن يدخل حومة نفسه ويمارجه ، وقوله : «والأين» هو النسبة المكانية ، وقوله : «والمشية



وصفة الإرادة، هما واحد ويمكن أن يكون المراد بالمشية أصلها وبصفة الإرادة خصوصيتها.

وقوله : «وعلم الألفاظ والحركات والترك» علم الألفاظ هو العلم بكيفية انتشاء دلالة الألفاظ بارتباطها إلى الخارج بحسب الطبع فإن الدلالة الوضعية تنتهي بالأخرة إلى الطبع ، وعلم الحركات والترك، العلم بالأعمال والتروك من حيث ارتباطها إلى الذوات ويمكن أن يكون المراد بمجموع قوله : « علم الألفاظ وعلم الحركات والترك » العلم بكيفية انتشاء اعتبارات الأوامر والنواهي من الأفعال والتروك ، وانتشاء اللغات من حقائقها المنتهية إلى منشأ واحد ، والترك هو السكون النسبي في مقابل الحركات .

وقوله : « لأن علم الكيفوية فيه ، الضمير للعرش ، وقوله : « وفيه الظاهر من أبواب البداء ، الضمير للكرسي ، والبداء ظهور سبب على سبب آخر وإبطاله أثره ، وينطبق على جميع الأسباب المتغايرة الكونية من حيث تأثيرها .

وقوله : « فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف » المراد به على ما يؤيده البيان السابق أن العرش والكرسي جاران متناسبان بل حقيقة واحدة مختلفة بحسب مرتبتي الإجمال والتفصيل؛ وإنما نسب إلى أحدهما أنه حمل الآخر بحسب صرف الكلام وضرب المثل ، وبالأمثال تبين المعارف الدقيقة الفاضلة للعلماء .

وقوله : « وليستدلوا على صدق دعواهما » أي دعوى العرش والكرسي أي وجعل هذا المثل ذريعة لأن يستدل العلماء بذلك على صدق المعارف الحققة الملقاة إليهم في كيفية انتشاء التدبير الجاري في العالم من مقامي الإجمال والتفصيل والباطن والظاهر، فافهم ذلك.

وفي التوحيد: بإسناده عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قوله تعالى: « وكان عرشه على الماء » الآية ، فقال : ما يقولون ؟ قيل: إن العرش كان على الماء والرب فوقه ! فقال: كذبوا ، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً ووصفه بصفة الخلقين ، ولزمه أن الشيء الذي يحملة هو أقوى منه . قال : إن الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون سماه أو أرض أو جن أو إنس أو شمس أو قمر .

اقول : وهو كسابقه في الدلالة على أن العرش هو العلم ، والماء أصل الحلقة وكان العلم الفعلي متملقاً به قبل ظهور التفاصيل .  
وفي الاحتجاج عن علي عليه السلام : أنه سئل عن بعد ما بين الأرض والعرش . فقال:

قول العبد مخلصاً : لا إله إلا الله .

أقول : وهو من لطائف كلامه ﷺ أخذه من قوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » .

ووجهه أن العبد إذا نفى عن غيره تعالى الألوية بإخلاص الألوية والاستقلال له تعالى أوجب ذلك نسيان غيره ، والتوجه إلى مقام استناد كل شيء إليه تعالى ، وهذا هو مقام العرش على ما مر بيانه .

ونظيره في اللطافة قوله ﷺ قد سئل عن بعد ما بين الأرض والسماء : مد البصر ودعوة المظلوم .

وفي الفقيه والمجالس والعلل للصدوق : روي عن الصادق ﷺ أنه سئل لم سمي الكعبة كعبة ؟ قال : لأنها مربعة فليل له : ولم صارت مربعة ؟ قال : لأنها بمجذاه البيت المعمور وهو مربع . فليل له : ولم صار البيت المعمور مربعاً ؟ قال : لأنه بمجذاه العرش وهو مربع ، فليل له : ولم صار العرش مربعاً ؟ قال : لأن الكلمات التي بني عليها الإسلام أربع : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر . الحديث .

أقول : وهذه الكلمات الأربع أولها : تتضمن التنزيه والتقديس والثانية التشبيه والثناء ، والثالثة التوحيد الجامع بين التنزيه والتشبيه ، والرابعة : التوحيد الأعظم المختص بالإسلام ، وهو أن الله سبحانه أكبر من أن يوصف فإن الوصف تقييد وتحديد وهو تعالى أجل من أن يحده حد ويقيده قيد ، وقد تقدم نبذة من الكلام فيه في تفسير قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » الآية .

وبالجملة يرجع المعنى إلى تفسيره بالعلم على ما مر ، والروايات المختلفة في هذا المعنى كثيرة كما ورد أن آية الكرسي وآخر البقرة وسورة محمد من كنوز العرش وما ورد أن صانه يخرج من ساق العرش ، وما ورد أن الأفق المبين قاع بين يدي العرش فيه أنهار تطرد فيه من القدحان عدد النجوم .

وفي تفسير القمي عن عبد الرحيم الأقصر عن الصادق ﷺ قال : سأله عن « ن والقلم » قال : إن الله خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها : الخلد ، ثم قال لنهر في الجنة : كن مداداً فحمد النهر ، وكان أشد بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد . ثم قال للقلم : اكتب . قال : يا رب ما أكتب ؟ قال : اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة

فكتب القلم في رق أشد بياضاً من الفضة وأصفى من الباقوت ثم طواه فجمعه في ركن العرش ثم ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ، ولا ينطق أبداً فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها ( الحديث ) . وسيجيء تمامه في سورة ت إن شاء الله تعالى .

أقول : وفي معناها روايات أخر ، وفي بعضها لما استأذن الراوي بياناً وأصر عليه قال عليه السلام : القلم ملك واللوح ملك ، فبين بذلك أن ما وصفه تمثيل من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لتفهم الغرض .

وفي كتاب روضة الواعظين عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام قال : في العرش تمثال ما خلق الله في البر والبحر . قال : وهذا تأويل قوله : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » .

أقول : أي وجود صور الأشياء وتمثيلها في العرش ، هو الحقيقة التي يبتني عليها بيان الآية ، وقد تقدم توضيح معنى وجود صور الأشياء في العرش ، وفي معنى هذه الرواية ما ورد في تفسير دعاء « يا من أظهر الجليل » .

وفيه أيضاً عن الصادق عن أبيه عن جده عليهم السلام في حديث : ولأن بين القائمة من قوائم العرش والقائمة الثانية خفقان الطير الممرع مسير ألف عام ، والعرش يركس كل يوم سبعين ألف لون من النور لا يستطيع أن ينظر إليه خلق من خلق الله ، والأشياء كلها في العرش كحلقة في فلاة .

أقول : والجملة الأخيرة مما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق الشيعة وأهل السنة ، والذي ذكره عليه السلام بناء على ما تقدم تمثيل ، ونظائره كثيرة في رواياتهم عليهم السلام . ومن الدليل عليه أن ما وصف في الرواية من عظم العرش بأي حساب فرض يوجد من الدوائر التي ترسمها الأشعة النورية ما هي أعظم منه بكثير فليس التوصيف إلا لتقريب المعقول من المحسوس .

وفي العلل عن علل محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام : علة الطواف بالبيت أن الله تبارك وتعالى قال لللائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أجمعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، فردوا على الله تبارك وتعالى هذا الجواب فعملوا أنهم أذنبوا فندموا فنادوا بالعرش واستغفروا فأحب الله عز وجل أن يتعبد بمثل ذلك العباد فوضع في السماء

الرابعة بيتاً بحذاء العرش يسمى « الضراح » ثم وضع في السماء الدنيا بيتاً يسمى « البيت المعمور » بحذاء الضراح ثم وضع البيت بحذاء البيت المعمور ثم أمر آدم فطاف به فجرى في ولده إلى يوم القيامة . الحديث .

أقول : الحديث لا يخلو عن الغرابة من جهات ، وكيف كان فبناء على تفسير العرش بالعلم يكون معنى لواء الملائكة بالعرش هو اعترافهم بالجبل وإرجاع العلم إليه سبحانه حيث قالوا « سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم » وقد مر الكلام في هذه القصة في أوائل سورة البقرة . وفي الرواية ذكر الضراح والبيت المعمور في السماء ومعظم الروايات تذكر في السماء بيتاً واحداً وهو البيت المعمور في السماء الرابعة ، وفيها إثبات الذنب للملائكة وهم معصومون بنص القرآن ، ولعل المراد من المعلم بالذنب العلم بنوع من القصور .

وأما كون الكعبة بحذاء البيت المعمور فالظاهر أنه محاذاة معنوية لا حسية جسمانية ، ومن الشاهد عليه قوله « فوضع في السماء الرابعة بيتاً بحذاء العرش » إذ المحصل من القرآن والحديث أن العرش والكرسي محيطان بالسموات والأرض ، ولا يتحقق معنى المحاذاة بين المحيط والمحاط إذا كانت الإحاطة جسمانية .

وفي الحاصل عن الصادق عليه السلام : أن حمة العرش أحدهم على صورة ابن آدم يسترزق الله لولد آدم . والثاني على صورة الديك يسترزق الله للطير ، والثالث على صورة الأسد يسترزق الله للسمك ، والرابع على صورة الثور يسترزق الله للبهائم ، ونكس الثور رأسه منذ عبد بنو إسرائيل المعجل فإذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية . الخبر .

أقول : والأخبار فيما يقرب من هذا المعنى كثيرة متظافرة ، وفي بعضها عد الأربع حمة للكرسي ، وهو الخبر الوحيد الذي يذكر للكرسي حمة - فيما عثرنا عليه - وقد أوردناها في تفسير آية الكرسي في سورة البقرة .

وفي حديث آخر : حمة العرش ثمانية : أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين : فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ، وأما الأربعة من الآخرين : فمحمد وعلي والحسن والحسين عليهم السلام .

أقول : بناء على تفسير العرش بالعلم لا ضير في أن تعد أربعة من الملائكة حمة

له ثم تعد عدة من غيرهم حمله له .

والروايات في العرش كثيرة متفرقة في الأبواب ، وهي تؤيد ما مر من تفسيره بالعلم ، وما له ظهور ما في الجسمية منها ، مفسرة بما تقدم وأما كون العرش جسماً في هيئة السرير موضوعاً على السماء السابعة فيما لا يدل عليه حديث يعبأ بأمره بل من الروايات ما يكذبه كالرواية الأولى المتقدمة .

وفي تفسير القمي في قوله تعالى : « خلق السماوات والأرض في ستة أيام » الآية قال : قال عليه السلام : في ستة أوقات .

وفي تفسير البرهان : صاحب تأقب المناقب أسنده إلى أبي هاشم الجعفري عن محمد ابن صالح الأرمي قال : قلت لابي محمد العسكري عليه السلام عرفني عن قول الله : « الله الأمر من قبل ومن بعد » فقال : الله الأمر من قبل أن يأمر ومن بعد أن يأمر ما يشاء ، فقلت في نفسي هذا تأويل قول الله : « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » فأقبل علي وقال : هو كما أسررت في نفسك : ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين .

أقول : معناه أن قوله : « ألا له الخلق والأمر » يفيد إطلاق الملك قبل الصدور وبعده لا كئلهنا حيث نملك الأمر - فيها نملك - قبل الصدور فإذا صدر خرج عن ملكنا واختيارنا .

وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير عن عبد العزيز الشامي عن أبيه وكانت له صحبة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من لم يحمد الله على ما عمل من عمل صالح وحمد نفسه فقد كفر وحبط ما عمل ، ومن زعم أن الله جعل للعباد من الأمر شيئاً فقد كفر بما أنزل الله على أنبيائه لقوله : « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » .

أقول : المراد من الكفر بالمعجب هو الكفر بالنعمة أو بكون الحسنات لله على ما يدل عليه القرآن ، والمراد بنفي كون شيء من الأمر للعباد نفي الجعل بنحو الاستقلال دون التبعي من الملك والأمر .

وفي الكافي بإسناده عن ميسر عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت قول الله عز وجل « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » قال : فقال : يا ميسر إن الأرض كانت فاسدة فأحيهاها الله عز وجل بنبيه ، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها .

أقول : ورواه المياشي في تفسيره عن ميسر عن أبي عبد الله عليه السلام مرسل .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد والبخاري ومسلم والنسائي عن أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ : مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكانت منها بقية فبليت الماء فأنبثت الكلاً والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ، ولا تنبت كلأً فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعمل وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به .

\* \* \*

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ - ٥٩ . قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ - ٦٠ . قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - ٦١ . أبلغكم رسالاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ وَأَعْلَمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ - ٦٢ . أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ - ٦٣ . فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ - ٦٤ .

(بيان)

تعقيب لما تقدم من الدعوة إلى التوحيد والنهي عن الشرك بالله سبحانه والتكذيب لآياته بذكر قصة نوح عليه السلام وإرساله إلى قومه يدعوهم إلى توحيد الله وترك عبادة غيره وما واجهته به عامة قومه من الإنكار والإصرار على تكذيبه فأرسل الله إليهم الطوفان وأنجى نوحاً والذين آمنوا معه ثم أهلك الباقين عن آخرهم . ثم عقب الله قصته بقصص عدة من رسله كهود وصالح وشعيب ولوط وموسى عليهم السلام للفرض بعينه

قوله تعالى : « لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه ، لئلي آخر الآية . بده الله سبحانه بقصته وهو أول رسول يذكر الله سبحانه تفصيل قصته في القرآن كما سيأتي تفصيل القول في قصته في سورة هود إن شاء الله تعالى .

واللام في قوله : « لقد أرسلنا نوحاً » للقسم جيء بها للتأكيد لأن وجه الكلام إلى المشركين وهم ينكرون النبوة ، وقوله : « فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ، نادام بقوله : « يا قوم ، فأضافهم إلى نفسه ليكون جرياً على مقتضى النسخ الذي سيخبرهم به عن نفسه ، ودعام أول ما دعاهم إلى توحيد الله تعالى فإن دعاهم إلى عبادته ، وأخبرهم بانتفاء كل إله غيره فيكون دعوة إلى عبادة الله وحده من غير أن يشرك به في عبادته غيره ، وهو التوحيد .

ثم أنذرهم بقوله : « إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ، وظاهره يوم القيامة فيكون في ذلك دعوة إلى أصلين من أصول الدين وهما التوحيد والمعاد ، وأما الأصل الثالث وهو النبوة فيبصرح به في قوله : « يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول ، الآية .

على أن في نفس الدعوة وهي دعوة إلى نوع من العبادة لا يعرفونها وكذا الإنذار بما لم يكونوا يعلمونه وهو عذاب القيامة إشعاراً بالرسالة من قبل من يدعو إليه ، ومن الشاهد على ذلك قوله في جوابهم : « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ، فإنه يدل على تعجبهم من رسالته باستماع أول ما خاطبهم به من الدعوة وهو قوله : « يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ، .

قوله تعالى : « قال المأ من قومه إنا لترك في ضلال مبين ، المأ هم أشراف القوم وخواصهم سموا به لأنهم يملئون القلوب هيبه والعيون جمالاً وزينة ، وإنما رموا بالضلال المبين وأكدوه تأكيداً شديداً لأنهم لم يكونوا ليتوقعوا أن معترضاً يمترض عليهم بالدعوة إلى رفض آفتهم وتوجيه العبادة إلى الله سبحانه بالرسالة والإنذار فتمجبوا من ذلك فأكدوا ضلاله مدعين أن ذلك من بين الضلال تحقيقاً . والرؤية هي الرؤية بحسب الفكر أعني الحكم .

قوله تعالى : « قال يا قوم ليس بي ضلالة ، الآية . أجاهم بنفي الضلال عن نفسه والاستدراك بكونه رسولاً من الله سبحانه ، وذكره بوصفه « رب العالمين » ليجمع له

الربوبية كلها قبال تقسيمهم إياها بين آلهتهم بتخصيص كل منها بشيء من شؤونها وأبوابها كربوبية البحر وربوبية البر وربوبية الأرض وربوبية السماء وغير ذلك .

وقد جرد بغير جوابه عن التأكيد للإشارة إلى ظهور رسالته وعدم ضلالتة فجاه إصرارهم بذلك وتأكيد دعواهم .

قوله تعالى : « أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون » أخبرهم بأوصاف نفسه فيبين أنه يبلغهم رسالات ربه ، وهذا شأن الرسالة ومقتضاها الغريب الضروري ، وفي جمع الرسالة دلالة على كونها كثيرة وأن له مقاصد أمره ربه أن يبلغها إليهم وراء التوحيد والمعاد فإنه نبي رسول من أولي العزم صاحب كتاب وشريعة .

ثم ذكر أنه ينصح لهم وهو عظاته بالإنذار والتبشير ليقربهم من طاعة ربهم ويبعدهم عن الاستكبار والاستنكاف عن عبوديته كل ذلك بذكر ما عرفه الله من بدء الخلق وعودها وسنة تعالى الجارية فيها، ولذا ذكر ثالثاً أنه يعلم من الله ما لا يعلمون كوقائع يوم القيامة من الثواب والعقاب وغير ذلك ، وما يستتبع الطاعة والمعصية من رضا تعالى وسخطه ووجوه نعمه ونقمه .

ومن هنا يظهر أن الجمل الثلاث كل مسوق لفرض خاص أعني قوله : « أبلغكم » الآية و « أنصح لكم » و « أعلم » الآية وهي ثلاثة أوصاف متوالية لا كما قيل : إن الأوليان صفتان ، والثالثة جملة حالية عن فاعل « وأنصح لكم » .

قوله تعالى : « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم » الى آخر الآية . استفهام إنكاري ينكر تعجبهم من دعواه الرسالة ودعوته إليهم إلى الدين الحق والمراد بالذكر ما يذكر به الله وهو المعارف الحقة التي أوحيت إليه ، وقوله : « من ربكم » متعلق بمقدر أي ذكر كائن من ربكم .

وقوله : « لينذركم » و « لتنتقوا » و « لملككم ترحون » متعلقات بقوله : « جاءكم » والمعنى لفرض أن ينذركم الرسول ، ولتنتقوا أنتم ، ويؤدي ذلك إلى رجاء أن تشمكم الرحمة الإلهية فإن التقوى وإن كان يؤدي إلى النجاة لكنها ليست بعلة تامة ، وقد اشتمل ما حكي من إجهال كلامه بغير من معارف عالية إلهية .

قوله تعالى : « فكذبوه فأنجيناهم والذين معه في الفلك » الفلك السفينة يستعمل



واحداً وجميماً على ما ذكره الراغب ويذكر ويؤث كما في الصحاح « وقوله : « قوماً عمين، موصوفين بصفة . وعمين جمع عمي كخشن صفة مشبهة من عمي بمعنى ، عمي كالأعمى إلا أن العمى يختص بمعنى البصيرة والأعمى بمعنى البصر ، كما قيل ، ومعنى الآية ظاهر .

\* \* \*

وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ - ٦٥ . قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ - ٦٦ . قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - ٦٧ . أُنَبِّئُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ - ٦٨ . أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضْطَةً فَادْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - ٦٩ . قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَنَحَدُّهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ - ٧٠ . قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ - ٧١ . فَانجِبْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَّعْنَا دَايِرَةَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ - ٧٢ .

( بيان )

قوله تعالى : « وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ، إلى آخر الآية .

الأخ وأصله أخوه هو المشارك غيره في الولادة تكويناً لمن ولده وغيره أب أو أم أو هماماً .  
 أه بحسب شرح إلهي كالأخ الرضاعي أو سنة اجتماعية كالأخ بالدعاء على ما كان يراه  
 أقوام فهذا أصله ، ثم استعير لكل من ينتسب إلى قوم أو بلدة أو صنعة أو سجية ونحو  
 ذلك يقال : أخو بني تميم وأخو يثرب وأخو الحياكة وأخو الكرم ، ومن هذا الباب قوله  
 « وإلى عاد أخاهم هوداً » .

والكلام في قوله : « قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » ، كالكلام في  
 نظير الخطاب من القصة السابقة . فإن قلت : لم حذف العاطف من قوله « قال يا قوم »  
 ولم يقل : فقال كما في قصة نوح ؟ قلت : هو على تقدير سؤال كأنه لما قال : « وإلى عاد  
 أخاهم هوداً » قيل : فما قال هود ؟ فاجيب وقيل : قال يا قوم اعبدوا الله الآية . كذا  
 قاله الزمخشري في الكشاف .

ولا يجري هذا الكلام في قصة نوح لأنه أول قصة أوردت ، وهذه القصة قصة  
 بعد قصة يهياً فيها ذهن المخاطب للسؤال بعد ما وعى إجمال القصة وعلم أن قصة الإرسال  
 تتضمن دعوة ورداً وقبولاً فكان بالبحري إذا سمع المخاطب قوله « وإلى عاد أخاهم هوداً »  
 أن يسأل فيقول : ما قال هود لقومه ؟ وجوابه قال لهم (الخ) .

قوله تعالى : « قال الملأ الذين كفروا من قومه » إلى آخر الآية . لما كان في هذا  
 الملأ من يؤمن بالله ويستتر إيمانه كما سيأتي في القصة بخلاف الملأ من قوم نوح قال هيننا في  
 قصة هود : « قال الملأ الذين كفروا من قومه » وقال في قصة نوح : « قال الملأ من  
 قومه » كذا ذكره الزمخشري . وقوله تعالى حكاية عن قومه : « إنا لنريك في سفاهة  
 وإنا لنظنك من الكاذبين » أكدوا كلامهم مرة بعد مرة لأنهم سمعوا منه مقالاً ما كانوا  
 ليتوقعوا صدورهم من أحد ، وقد أخذت آلهتهم موضعها من قلوبهم ، واستقرت سنة  
 الوثنية بينهم استقراراً لا يحترى معه أحد على أن يعترض عليها فتعجبوا من مقاله فردوه  
 رداً عن تعجب ، فجهوه أولاً بأن فيه سفاهة وهو خفة العقل التي تؤدي إلى الخطأ في  
 الآراء ، وثانياً بأنهم يظنون بظن قوي جداً أنه من الكاذبين ، وكأنهم يشيرون بالكاذبين  
 إلى أنبيائهم لأن الوثنيين ما كانوا ليدعنا بالنبوة وقد جاءهم أنبياء قبل هود كما يذكره  
 ( ٨ - الميزان - ١٢ )

تعالى بقوله : « وتلك عاد جعدوا بآيات ربهم وعصوا رسله » هود : ٥٩ .

قوله تعالى : « قال يا قوم ليس بي سفاهة » الكلام في الآية نظير الكلام في نظيره من قصة نوح غير أن عاداً زادوا وقاحة على قوم نوح حيث إن أولئك رموا نوحاً بالضلal في الرأي وهؤلاء رموا هوداً بالسفاهة لكن هوداً لم يترك مسابه من وقار النبوة ، ولم ينس ما هو الواجب من أدب الدعوة الإلهية فأجابهم بقوله : « يا قوم » فأظهر عطوفته عليهم وحرصه على إنجائهم « ليس بي سفاهة » ولكني رسول من رب العالمين « فجرى على تجريد الكلام من كل تأكيد واكتفى بمجرد رد تهمتهم وإثبات ما كان يدعيه من الرسالة للدلالة على ظهوره .

قوله تعالى : « أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين » أي لا شأن لي بما أفي رسول إلا تبليغ رسالات ربي خالصاً من شوب ما تظنون بي من كوني كاذباً قلت بغاش لكم فيما أريد أن أحلكم عليه ، ولا خائن لما عندي من الحق بالتفسير ولا لما عندي من حقوقكم بالإضاعة ، فما أريده منكم من التدين بدين التوحيد هو الذي أراه حقاً ، وهو الذي فيه نفكم وخيركم ، فإنما وصف نفسه بالأمين معاذة لقولهم : « ولما نظنك من الكاذبين » .

قوله تعالى : « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم » إلى آخر الآية . البسطة هي البسطة قلبت السين صاداً لجاورتها الطاء وهو من حروف الإطباق كالصراط والسرائط والآلاء جمع ألى بفتح الهمزة وكسرهما بمعنى النعمة كآباء جمع أنى وإنى .

ثم أنكر عجبهم من رسالته إليهم نظير ما تقدم من نوح عليه السلام وذكرهم نعم الله عليهم ، وخص من بينها نعمتين ظاهرتين هما أن الله جعلهم خلفاء في الأرض بعد نوح ، وأن الله خصهم من بين الأقوام ببسطة الخلق وعظم الهيكل البدني المستازم لزيادة الشدة والقوة ، ومن هنا يظهر أنهم كانوا ذوي حضارة وتقدم ، وصيت في البأس والقوة والقدرة . ثم أتبعتها بالإشارة إلى سائر النعم بقوله تعالى : « فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون » .

قوله تعالى : « قالوا أجبتنا لنمبذ الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا » الآية . فيه تعلق منهم بتقليد الآباء ، وتمجيز هود مشوباً بنوع من الاستهزاء بما أنذرهم به

من العذاب .

قوله تعالى : « قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب » إلى آخر الآية .  
الرجس والرجز هو الأمر الذي إذا وقع على الشيء أوجب ابتعاده أو الابتعاد عنه ، ولذا يطلق على القاذورة لأن الإنسان يتنفر ويتعد عنه ، وعلى العذاب لأن المعذب - اسم مفعول - يعتمد ممن يعذبه أو من الناس الأمنين من العذاب .

أجابه بأن إصرارهم على عبادة الأوثان بتقليد آباءهم أوجب أن يحق عليهم البعد عن الله بالرجس والغضب ؛ ثم فرع عليه أن هدهم بما يستعملون من العذاب ، وأخبرهم بنزوله عليهم لامحالة ، وكفى عن ذلك بأمرهم بالانتظار وإخبارهم بأنه مثلهم في انتظار نزول العذاب فقال : « فانتظروا إني معكم من المنتظرين » .

وأما قوله : « أنجادلونني في أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان » فهو رد لما استندوا إليه في أوهية آلهتهم وهو أنهم وجدوا آباءهم على عبادتها - وهم أكل منهم ومن في طبقتهم كهود وأعقل - فيجب عليهم أن يقلدوهم .

ومحصله أنكم وآباؤكم سواء في أنكم جميعاً أنتم بأشياء ليس لكم على ما ادعيت من صفتها وهي الألوهية من سلطان وهو البرهان والحجة القاطعة فلا يبقى لها من الألوهية إلا الأسماء التي سميتوها بها إذ قلتم : إله الحصب وإله الحرب وإله البحر وإله البر ، وليس لهذه الأسماء مصاديق إلا في أوهامكم ، فهل تجادلونني في الأسماء ، وللإنسان أن يسمي كل ما شاء بما شاء إذا لم يعتبر تحقق المعنى في الخارج .

وقد تكرر في القرآن الاستدلال على بطلان الوثنية بهذا البيان : « أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان » وهو من أطف البيان وأرقه ، وأبلغ الحجة وأقطعها إذ لو لم يأت الإنسان لما يدعيه من دعوى بحجة برهانية لم يبق لما يدعيه من النعت إلا التسمية والتعمير ، ومن أبده الجهل أن يعتمد الإنسان على مثل هذا النعت الموهوم .

وهذا البيان يطرد ويجري بالتحليل في جميع الموارد التي يثق فيها الإنسان على غير الله سبحانه من الأسباب ، ويمطها من الاستقلال ما يوجب تعلق قلبه بها وطاعته لها وتقربه منها فإن الله سبحانه عد في موارد من كلامه طاعة غيره والركون إلى من سواه عبادة له قال : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تمبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين

وَأَنْعَبِدُونِي ، يس : ٦١ .

قوله تعالى : « فَأَنْجِبْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةِ مِنَّا » إلى آخر الآية ، تنكير الرحمة للدلالة على النوع أي بنوع من الرحمة وهي الرحمة التي تختص بالمؤمنين من النصرة الموعودة لهم قال تعالى : « إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ » المؤمن : ٥١ ، وقال : « وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ » الروم : ٤٧ .

وقوله : « وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا » الآية كناية عن إهلاكهم وقطع نسلهم فإن الدابر هو الذي يلي الشيء من خلفه فربما وصف به الأمر السابق على الشيء كأس الدابر ، وربما وصف به اللاحق كدابر القوم وهو الذي في آخرهم فنسبة القطع إلى الدابر بعناية أن النسل اللاحق دابر متصل بالإنسان في سبب تمتد ، وإهلاك الإنسان كذلك كأنه قطع هذا السبب الموصل فيما بينه وبين نسله .

وسياقي تفصيل البحث عن قصة هود عليه السلام في تفسير سورة هود إن شاء الله .

\* \* \*

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأُخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَافَةٌ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ - ٧٣ . وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُوءِهَا بُيُوتًا فَذْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَغْفُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ - ٧٤ . قَالَ أَلَمْ لَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ - ٧٥ . قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ - ٧٦ .

فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ إِنَّا بِمَا  
تَعِدُنَا إِن كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ - ٧٧ . فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي  
دَارِهِمْ جَائِعِينَ - ٧٨ . فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا  
رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ - ٧٩ .

### (بيان)

قوله تعالى : « وإلى نود أخاهم صالحاً » إلى آخر الآية . نود أمة قديمة من  
العرب سكنوا أرض اليمن بالأحقاف بمت الله إليهم « أخاهم صالحاً » وهو منهم ، فقال  
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ، دعاهم إلى التوحيد وقد كانوا مشركين يعبدون  
الأصنام على النحر الذي دعا نوح وهود عليها السلام قومها المشركين .

وقوله : « قد جاءتكم بينة من ربكم » أي شاهد قاطع في شهادته وبينته ، قوله  
بالإشارة إلى نفس البينة : « هذه ناقة الله لكم آية » وهي الناقة التي أخرجها الله لهم  
من الجبل آية لنبوته بدعائه عليه السلام ، وهي العناية في إضافة الناقة إلى الله سبحانه .

وقوله : « فذروها تأكل في أرض الله » الآية . تفريع على كون الناقة آية لله ،  
وحكم لا يخلو عن تشديد عليهم يستتبع كلمة العذاب التي تفصل بين كل رسول وأمه  
قال تعالى : « ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون »  
يونس : ٤٧ ، وفي الآية تلويح إلى أن تخليتهم الناقة وشأنها في الأكل والسير في الأرض  
كانت مما يشق عليهم فكانوا يتحرجون من ذلك ، وفي قوله : « في أرض الله » إيحاء  
إليه فوصاهم وحذرهم أن يبنموها من إطلاقها ويمسوها بسوء كالعقر والنحر فإن وبال  
ذلك عذاب أليم يأخذهم .

قوله تعالى : « واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد » إلى آخر الآية . دعاهم  
إلى أن يذكروا نعم الله عليهم كما دعا هود عاداً إلى ذلك ، وذكرهم أن الله جعلهم خلفاء  
يخلفون أمماً من قبلهم كعاد ، وبوأهم من الأرض أي مكنتهم في منازلهم منها ، يتخذون

من سهولها - والسهل خلاف الجبل سمي به لسهولة قطعه - قصوراً وهي الدور التي لها سور على ما قيل ، وينحتون الجبال بيوتاً يأوون إليها ويسكنونها .

ثم جمع الجميع وخصها في قوله : « فاذكروا آلاء الله » وأورده في صورة التفریح مع أنه إجمال للتفصيل الذي قبله بإيهام المفارقة كأنه لما أمر بذكر النعم وعد من تفاصيل النعم أشياء كأنهم لا يعلمون بها قيل ثانياً : فإذا كان لله فيكم آلاء ونعم عظيمة أمثال التي ذكرت فاذكروا آلاء الله .

وأما قوله : « ولا تعثوا في الأرض مفسدين » فمعطوف على قوله : « فاذكروا » عطف اللازم على ما زومه ، وفسر العثي بالفساد وفسر بالاضطراب والمبالغة . قال الراغب في المفردات : العيث والعثي يتقاربان نحو جذب وجبد إلا أن العيث أكثر ما يقال في الفساد الذي يدرك حساً ، والعثي فيما يدرك حكماً يقال : عثى بعثي عثياً ، وعلى هذا : « فلا تعثوا في الأرض مفسدين » . انتهى .

قوله تعالى : « قال المأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم » إلى آخر الآيتين ، دل سبحانه ببيان قوله : « للذين استضعفوا » بقوله : « لمن آمن منهم » على أن المستضعفين هم المؤمنون وأن المؤمنين إنما كانوا من المستضعفين ولم يكن ليؤمن به أحد من المستكبرين ، والباقي ظاهر .

قوله : « فعفروا الناقة وعتوا عن أمر ربه » إلى آخر الآية عقر النخلة قطعها من أصلها ، وعقر الناقة نحرها ، وعقر الناقة أيضاً قطع قوائمها ، والعتو هو التمرد والامتناع وضمن في الآية معنى الاستكبار بدليل تعديته بمن ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين » إلى آخر الآيتين . الرجفة هي الاضطراب والاهتزاز الشديد كما في زلزلة الأرض وتلاطم البحر ، والجثوم في الإنسان والطير كالبروك في البعير .

وقد ذكر الله هنا في سبب هلاكهم أنه أخذتهم الرجفة ، وقال في موضع آخر : « وأخذ الذين ظلموا الصيحة » هود : ٦٧ ، وفي موضع آخر : « فأخذتهم صاعقة العذاب الهون » حم السجدة : ١٧ ، والصواعق السماوية لا تخلو عن صيحة هائلة تقارنها ، ولا ينفك ذلك غالباً عن رجفة الأرض هي نتيجة الاهتزاز الجوي الشديد إلى الأرض ،

وتوجف من جهة أخرى القلوب وترتعد الأركان ، فالظاهر أن هذاهم إنما كان بصاعقة ساوية اقترنت صيحة هائلة ورجفة في الأرض أو في قلوبهم فأصبحوا في دارهم أي في بلدهم جائمين ساقطين على وجوههم وركبهم .

والآية تدل على أن ذلك كان مرتبطاً بما كفروا وظلموا آية من آيات الله مقصوداً بها عذابهم عذاب الاستئصال ، ولا نظر في الآية إلى كيفية حدوثها ، والباقي ظاهر .

\* \* \*

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ - ٨٠ . إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ - ٨١ . وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ - ٨٢ . فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ - ٨٣ . وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ - ٨٤ .

### (بيان)

قوله تعالى : « ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة » إلى آخر الآية . ظاهره أنه من عطف القصة على القصة أي عطف قوله : « لوطاً » على « نوحاً » في قوله في القصة الأولى : « ولقد أرسلنا نوحاً » فيكون التقدير ولقد أرسلنا لوطاً إذ قال لقومه ( النخ ) ، لكن المعهود من نظائر هذا النظم في القرآن أن يكون بتقدير « اذكر » بدلالة السياق ، وعلى ذلك فالتقدير : « اذكر لوطاً الذي أرسلناه إذ قال لقومه ( النخ ) والظاهر أن تغيير السياق من جهة أن لوطاً من الأنبياء التابعين لشريعة إبراهيم عليها السلام لا لشريعة نوح عليه السلام ، ولذلك غير السياق في بدء قصته عن السياق السابق في قصص نوح وهود وصالح فغير السياق في بدء قصته ثم رجع إلى السياق في قصة شعيب عليه السلام .



وقد كان لوط - على ما سيأتي إن شاء الله من تفصيل قصته في سورة هود -  
مرسلاً إلى أهل سدوم وغيره يدعوهم إلى دين التوحيد وكلوا مشركين عبدة أصنام .  
وقوله : « أنأتون الفاحشة » يريد بالفاحشة اللواط بدليل قوله : « إنكم لتأتون  
الرجال شهوة » وفي قوله : « ما سبقكم بها من أحد من العالمين » أي أحد من الأمم  
والجماعات دلالة على أن تاريخ ظهور هذه الفاحشة الشنيمة تنتهي إلى قوم لوط، وسيأتي  
جل ما يتعلق به من الكلام في تفصيل قصته في سورة هود .

قوله تعالى : « إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء » الآية، إتيان الرجال  
كناية عن العمل بهم بذلك ، وقوله « شهوة » قرينة عليه، وقوله « من دون النساء »  
قرينة أخرى على ذلك ، ويفيد مضافاً إلى ذلك أنهم كانوا قد تركوا سبيل النساء  
واكتفوا بالرجال ، ولتمديهم سبيل الفطرة والحلقة إلى غيره عدم متجاوزين مسرفين  
فقال : « بل أنتم قوم مسرفون » .

ولكون عملهم فاحشة مبتدعة لم يسبقهم إليها أحد من العالمين استنهم عن ذلك مقارناً  
بـ « إن » المفيدة للتحقيق فأفاد التعجب والاستغراب، والتقدير : « إنكم لتأتون » الآية .

قوله تعالى : « وما كان جواب قومه إلا أن قالوا » إلى آخر الآية . أي لم يكن  
عندهم جواب فهددوه بالإخراج من البلد فإن قولهم : « أخرجوهم من قريبتكم » الآية .  
ليس جواباً عن قول لوط لهم : « أنأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد » الآية . فجواب  
الكلام في ظرف المناظرة إما إمضائه والاعتراف بحقيقته وإما بيان وجه فسادة ، وليس  
في قولهم : « أخرجوهم » إلى آخره شيء من ذلك فوضع ما ليس بجواب في موضع  
الجواب كناية عن عدم الجواب ودلالة على سفاهتهم .

وقد استهانوا أمر لوط إذ قالوا : « أخرجوهم من قريبتكم » الآية أي أن القرية  
أي البلدة لكم وهم نزلوا ليسوا منها وهم يتنزهون عما تأتونه ويتطهرون ، ولا يمنكم  
أمرهم فليسوا إلا أناساً لا عدة لهم ولا شدة .

قوله تعالى : « فأنجيناها وأهلها إلا امرأتها كانت من الغابرين » فيه دلالة على أنه  
لم يكن آمن به إلا أهله ، وقد قال تعالى في موضع آخر : « فما وجدنا فيها غير بيت من  
من المسلمين » الذاريات : ٣٦ .

وقوله : « كانت من الغابرين » أي الماضين من القوم ، وهو استمارة بالكنيابة عن الهلاك والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « وأمطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة الهرمين » ذكر الإمطار في مورد ترقب ذكر العذاب يدل على أن العذاب كان به وقد نكّر المطر للدلالة على غرابة أمره وغزارة أثره ، وقد فسرهُ اللهُ تعالى في موضع آخر بقوله : « وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد » هود : ٨٣ .

وقوله : « فانظر كيف كان عاقبة الهرمين » توجيه خطاب إلى النبي ﷺ ليعتبر به هو وأمته .

\* \* \*

وإلى مدينَ أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيرهُ قد جاءكم بينة من ربكم فآؤفوا الكيلَ والميزانَ ولا تبخسوا الناسَ أشياءهُم ولا تُفسدوا في الأرضِ بعدَ إصلاحِها ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم مؤمنين - ٨٥ . ولا تقعدوا بكلِّ صراطٍ تُوعدون وتصدونَ عن سبيلِ الله من آمنَ به وتبغونها عوجاً وأذكروا إذ كنتم قليلاً فكثرتكم وأنظروا كيف كان عاقبةُ المفسدين - ٨٦ . وإن كانَ طائفةٌ منكم آمنوا بالذي أُرسلتُ به وطائفةٌ لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكمَ اللهُ بيننا وهو خيرُ الحاكمين - ٨٧ . قال الملأُ الذين استكبروا من قَوْمِهِ لنخرجنك يا شعيبُ والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودنَّ في ملتنا قال أولو كُنَّا كارهين - ٨٨ . قد افترينا

عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ  
لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا  
عَلَىٰ اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبُّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ  
الْفَاتِحِينَ - ٨٩. وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَتَنَّ أَتْبَعُكُمْ شُعَيْبًا  
إِنْ كُنْتُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ - ٩٠. فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ  
جَاثِمِينَ - ٩١. الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا  
شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ - ٩٢. فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ  
أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمِ  
كَافِرِينَ - ٩٣.

### (بيان)

قوله تعالى : « وإلى مدين أخاهم شعيباً » الآية مطوف على القصة الأولى وهي  
قصة نوح عليه السلام ، وقد بنى دعوته على أساس التوحيد كما بناها عليه من قبله من  
الرسول المذكورين في القصص المتقدمة .

وقوله : « قد جاءتكم بينة من ربكم » يدل على مجيئه بآية تدل على رسالته  
ولكن الله سبحانه لم يذكر ذلك في كتابه وليست هذه الآية هي آية العذاب التي يذكرها  
الله تعالى في آخر قصته فإن عامة قومه من الكفار لم ينتفعوا بها بل كان فيها هلاكهم  
ولا معنى لكون آية العذاب آية للرسالة مبينة للدعوة .

على أنه يفرع قوله : « فأوفوا الكيل والميزان » الآية ، على مجيء الآية ظاهراً ،  
وإنما يستقيم الدعوة إلى العمل بالدين قبل نزول العذاب وتحقق الهلاك . وهو ظاهر .

وقد دعاهم أولاً بعد التوحيد الذي هو أصل الدين إلى إيفاء الكيل والميزان وأن

لا يبغضوا الناس أشياءهم فقد كان الإفساد في المعاملات رائجاً فيهم شائعاً بينهم .

ثم دعاهم ثانياً بقوله : « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها » إلى الكف عن الإفساد في الأرض بعدما أصلحها الله بحسب طبعها ، والفطرة الإنسانية الداعية إلى إصلاحها كي ينتظم بذلك أمر الحياة السعيدة ، والإفساد في الأرض وإن كان بحسب إطلاق معناه يشمل جميع المعاصي والذنوب مما يتعلق بحقوق الله أو بحقوق الناس كائنة ما كانت لكن مقابلته لما قبله وما بعده يخصه - تقريباً - بالإفساد الذي يسلب الأمن العام في الأموال والأعراض والنفوس كقطع الطرق ونهب الأموال وهتك الأعراض وقتل النفوس المحترمة .

ثم علل دعوته إلى الأمرين بقوله : « ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين » أما كون إيفاء الكيل والميزان وعدم بخش الناس أشياءهم خيراً فلأن حياة الإنسان الاجتماعية في استقامتها مبنية على المبادلة بين الأفراد بإعطاء كل منهم ما يفضل من حاجته ، وأخذ ما يعادله مما يتم به نقصه في ضروريات الحياة وما يتبعها ، وهذا يحتاج إلى أمن عام في المعاملات تحفظ به أوصاف الأشياء ومقاديرها على ما هي عليه فمن يجوز لنفسه البخس في أشياء الناس فهو يجوز ذلك لكل من هو مثله ، وهو شيوعه ، وإذا شاع البخس والغش والفرر من غير أن يؤمن بحلول السم محل الشفاء والردي مكان الجيد ، والخليط مكان الخالص ، وبالأخرة كل شيء محل كل شيء بأنواع الخليل والملاجات كان فيه هلاك الأموال والنفوس جميعاً .

وأما كون الكف عن إفساد الأرض خيراً لهم فلأن سلب الأمن العام يوقف رحى المجتمع الإنساني عن حركتها من جميع الجهات وفي ذلك هلاك الحرث والنسل وفناء الإنسانية .

فالمنى : إيفاء الكيل والميزان وعدم البخس والكف عن الفساد في الأرض خير لكم يظهر لكم خيريته إن كنتم مصدقين لقولي مؤمنين بي ، أو المنى : ذلكم خير لكم تعلمون أنه خير إن كنتم ذوي إيمان بالحق .

وربما قيل : إن المنى ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين بدعوتي فإن غير المؤمن لا ينتفع بسبب ما عنده من الكفر القاضي بشقائه وخسرانه وضلال سعيه بهذه الخيرات الدنيوية بحسب الحقيقة لأن انتفاعه إنما هو انتفاع في موطن خيالي وهو الحياة الدنيا التي

هي لعب ، وإن الدار الآخرة هي الحيوان لو كفروا يعطون .

هذا كله على تقدير كون المشار إليه بقوله : « ذلك » هو إيفاء الكيل وما بعده كما هو ظاهر السياق ، وأما أخذ الإشارة لى جميع ما تقدم وجعل المراد بالإيمان هو الإيمان المصطلح دون الإيمان اللغوي كما احتمه بعضهم فهو أشبه باشتراط الشيء بنفسه لرجوع المعنى لى نحو قولنا إن كنتم مؤمنين فالعبادة لله وحده بالإيمان به وإيفاء الكيل والميزان وعدم الفساد في الأرض خير لكم .

ويرد على الوجهين الأخيرين جميعاً أن ظاهر قوله « إن كنتم مؤمنين » ثبوت اتصافهم بالإيمان قبل حال الخطاب فإنه مقتضى تعليق الحكم بقوله : « كنتم مؤمنين » المؤلف من ماضي الكون الناقص واسم الفاعل من الإيمان ، المقتضى لاستقرار الصفة فيهم زماناً ، ولا يخاطب بمثل هذا المعنى القوم الذين فيهم الكافر والمؤمن والمستكبر والمنقاد ولو كان كما يقولون لكان من حق الكلام أن يقال : ذلكم خير لكم إن آمنتم أو إن تؤمنوا فالظاهر أنه لا محيص من كون المراد بالإيمان غير الإيمان المصطلح .

قوله تعالى : « ولا تعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجاً » الآية ظاهر السياق أن « توعدون وتصدون » حالان من فاعل « لا تعدوا » وقوله « وتبغونها » حال من فاعل « تصدون » .

ثم دهام ثالثاً إلى ترك التعرض لصراط الله المستقيم الذي هو الدين فإن في الكلام تلويحاً إلى أنهم كانوا يعمدون على طريق المؤمنين بشعيب ~~عليه السلام~~ ويوعدونهم على إيمانهم به والحضور عنده والاستماع منه وإجراء العبادات الدينية معه ، ويصرفونهم عن التدين بدين الحق والسلوك في طريقة التوحيد وهم يسلكون طريق الشرك ، ويطلبون سبيل الله الذي هو دين الفطرة عوجاً .

وبالجملة كانوا يقطمون الطريق على الإيمان بكل ما يستطيعون من قوة واحتيال فنهاهم عن ذلك ، ووصاهم أن يذكروا نعمة الله عليهم ويعتبروا بالنظر إلى ما يعطونه من تاريخ الأمم الغابرة ، وما آل إليه أمر المفسدين من عاقبة السوء .

قوله : « واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم ، وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين » كلام مسوق سوق العظة والتوصية وهو يقبل التعلق بجميع ما تقدم من الأوامر والنواهي

فقوله: « واذكروا إن كنتم قليلاً فكثركم » أمر بتذكر تدرجهم من القلة إلى الكثرة بازدياد النسل فإن ذلك من نعم الله العظيمة على هذا النوع الإنساني لأن الإنسان لا يقدر على أن يعيش وحده من غير اجتماع إذ الغاية الشريفة والسعادة للمعالي الإنسانية التي يمتاز بها عن سائر الأنواع الحيوانية وغيرها اقتضت أن تهب العناية الإلهية له أدوات وقوى مختلفة وتركيباً وجودياً خاصاً لا يستطيع أن يقوم بضروريات حوائجها المعجبية المنفنتة وحده بل بالتعااض مع غيره في تحصيل المأكل والمشرب والملبس والسكن والمنكح وغيرها تعاضداً في الفكر والإرادة والعمل .

ومن المعلوم أنه كلما ازداد عدد المجتمعين ازدادت القوة المركبة الاجتماعية ، واشتدت في فكرتها وإرادتها وعملها فأحست وشمرت بدقائق الحوائج، وتنهبت للطوائف من الخيل لتسخير القوى الطبيعية في رفع نواقصها .

فمن المن الإلهية أن النسل الإنساني آخذ دائماً في الزيادة متدرج من القلة إلى الكثرة ، وذلك من الأركان في سير النوع من النقص إلى الكمال فليست الامم العظيمة كالشراذم القليلة التي تتخطف من كل جانب ، ولا الأقوام والعشائر الكبيرة كالطوائف الصغيرة التي لا تستقل في شأن من شؤونها السياسية والاقتصادية والحربية وغيرها مما يوزن بزنة العلم والإرادة والعمل .

وأما عاقبة المفسدين فيكفي في التبصر بها ما نقل عن عواقب أحوال الامم المستعلية المستكبرة الطاغية التي ملأت القلوب رعباً ، والنفوس دهشة ، وخربت الديار ، ونهبت الأموال ، وسفكت الدماء ، وأفنت الجموع ، واستعبدت العباد ، وأذلت الرقاب .

مهلبهم الله في عتوم واعتداهم حتى إذا بلغوا أوج قدرتهم ، واستوتوا على أريكة شوكتهم غرتهم الدنيا بزینتها واجتذبتهم الشهوات الى خلاعتها فألهتهم عن فضيلة التعقل واشتغلوا بلامهي الحياة والمعيش واتخذوا إلههم هوام وأضلمهم الله على علم فسلبوا القدرة والإرادة ، وحرموها النعمة فتفرقوا أيادي سبا .

فكم في ذكر الدهر من أسماء القياصرة والفراعنة والأكاسرة والفغافرة وغيرهم لم يبق منهم إلا أسماء ان لم تنس ، ولم تثبت من هيمنتهم إلا أحاديث فمن السنة الإلهية الجارية في الكون أن تبنتي حياة الإنسان على التعقل فإذا تعدى ذلك وأخذ في الفساد

والإفساد أبى طباع الكون ذلك ، وضادته الأسباب بقواها ، وطحنته يجموعها ، وضربت عليه بكل ذلة ومسكنة .

قوله تعالى : « وان كانت طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به ، الى آخر الآية . ثم دعاهم رابعاً الى الصبر على تقدير وقوع الاختلاف بينهم بالإيمان والكفر فإنه كانت بوصيهم جميعاً قبل هذه الوصية بالاجتماع على الإيمان بالله والعمل الصالح ، وكانه أحس منهم أن ذلك مما لا يكون البتة ، وأن الاختلاف كائن لا محالة ، وأن الملائكة المستكبرين من قومه وهم الذين كانوا يوعدون ويصدون عن سبيل الله سيأخذون في افساد الأرض وايداء المؤمنين ويوجب ذلك في المؤمنين وهن عزيمتهم ، وتسلط الناس على قلوبهم فأمرهم جميعاً بالصبر وانتظار أمر الله فيهم ليحكم بينهم وهو خير الحاكمين .

فإن في ذلك صلاح المجتمع ، أما المؤمنون فلا يقعون في البأس من الحياة الآمنة ، والاضطراب والحيرة من جهة دينهم ، وأما الكفار فلا يقعون في ندامة الإقدام من غير رؤية ومفسدة المظلمة على جهالة فحكم الله خير فاصل بين الطائفتين فهو خير الحاكمين لا يساهل في حكم اذا حان حينه ، ولا يبور في حكم اذا ما حكم .

فقوله : « فاصبروا بالنسبة الى الكفار أمر ارشادي ، وبالنسبة الى المؤمنين أمر مولوي أو ارشادي ، وهو ارشاد الجميع الى ما يصلح حالهم .

قوله تعالى : « قال الملائكة الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب « الآية . لم يستأذ الملائكة المستكبرون من قومه بما أرشدهم اليه من الصبر وانتظار الحكم الفصل في ذلك من الله سبحانه بل بادروه بتهديده وتهديد المؤمنين بإخراجهم من أرضهم الا أن يرجعوا الى ملتهم بالارتداد عن دين التوحيد .

وفي تأكيد القول « لنخرجنك » و « لتمودن » بالقسم وتون التأكيد دلالة على قطعهم العزم على ذلك ، ولذا بادر ~~بالتصدي~~ بعد استماع هذا القول منهم إلى الاستفتاح من الله سبحانه .

قوله تعالى : « قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم ، الآية . أجاب ~~بالتصدي~~ بكرهاته العود في ملتهم بدليل ما بعده من الجمل ، ولازم ذلك اختيار الشق الآخر على تقدير الاضطرار إلى أحدهما كما أخبروه .

وقد أجاب عليه السلام عن نفسه وعن المؤمنين به من قومه ، وذكر أنه والمؤمنين به جميعاً كارهون للعود إلى ملتهم فإن في ذلك افتراء للكذب على الله سبحانه بنسبة الشركاء إليه ، وما يتبعها من الأحكام المفتراة في دين الوثنية فقولهُ : « قد افترينا على الله كذباً الآتية . بمنزلة التعليل لقوله : « أولو كنا كارهين » .

ومن أسخف الاستدلال الاحتجاج بقوله : « إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها » على أن شعيباً عليه السلام كان قبل نبوته مشركاً وثنياً - حاشاه - وقد تقدم آناً أنه يتكلم عن نفسه وعن المؤمنين به من قومه وقد كانوا كفاراً مشركين قبل الإيمان به فأنجاهم الله من ملة الشرك وهداهم بشعيب إلى التوحيد فقول شعيب : « نجانا الله وتكلم عن المجموع بنسبة وصف الجمل إلى الكمل ، هذا لو كان المراد بالتنجية التنجية الظاهرية من الشرك الفعلي وأما لو أريد بها التنجية الحقيقية وهي الإخراج من كل ضلال محقق موجود أو مقدر مترقب كان شعيب - وهو لم يشرك بالله طرفة عين - وقومه - وهم كانوا مشركين قبل زمان إيمانهم بشعيب - جميعاً بمن نجاهم الله من الشرك إذ لا يملك الإنسان لنفسه الهالكة ضراً ولا نفعاً وما أصابه من خير فهو من الله سبحانه .

وقوله : « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا » كالإضراب والترقي بالجواب القاطع كأنه قال : نحن كارهون للعود إلى ملتكم لأن فيه افتراء على الله بل إن ذلك مما لا يكون البتة ، وذلك أن كراهة شيء إنما توجب تعمس التلبس به دون تعذره فأجاب عليه السلام ثانياً بتعذر العود بعد جوابه أولاً بتعمسه ، وهو ما ذكرناه من الإضراب والترقي .

ولما كان قوله : « وما يكون لنا أن نعود فيها » في معنى أن يقال : « لن نعود إليها أبداً » والقطع في مثل هذه العزمات مما هو بعيد عن أدب النبوة فإنه في معنى : لن نعود على أي تقدير فرض حتى لو شاء الله ، وهو من الجهل بقامه تعالى ، استثنى مشية الله سبحانه فقال : « إلا أن يشاء الله ربنا » فإن الإنسان كيفما كان جائز الخطأ فمن الجائز أن يخطيء بذنب فيما قبله الله بسلب عنايته به فيطرده من دينه فيهلك على الضلال .

وفي الجمع بين الاسمين في قوله : « الله ربنا » إشارة إلى أن الله الذي يحكم ما يشاء هو الذي يدبر أمرنا وهو إله ورب ، على ما يقتضيه دين الله حيد لا كما يملسه دين



الوثنية فإنه يسم الآلهية لله ثم يفرز الربوبية بمختلف شؤونها بين الأوثان ويسميا رب البحر ورب البر وهكذا .

وقوله : « وسع ربنا كل شيء علماً » كالتلليل لتعقيب الكلام بالاستثناء كأنه قيل لما استثنيت بعدما أطلقت الكلام وقطعت في المزم ؟ فقال : لأنه وسع ربي كل شيء علماً ولا أحيط من علمه إلا بما شاء فمن الجائز أن يتعلق مشيته بشيء غائب عن علمي ساء في أو سرفي كأن يتعلق علمه بآتاسنخالفه في بعض أو امره فيشاء عودنا إلى ملتكم ، وإن كنا اليوم كارهين له ، ولعل هذا المعنى هو السبب في تعقيب هذا القول بمثل قوله : « على الله توكلنا » فإن من يتوكل على الله كان حسبه وصانه من شر ما يخاف .

ولما بلغ الكلام هذا المبلغ وقد أخبروهم بمزمهم على أحد الأمرين : الإخراج أو العود ، وأخبرهم شعيب عليه السلام بالمزم القاطع على عدم العود إلى ملتهم البتة التجأ عليه السلام إلى ربه واستفتح بقوله عن نفسه وعن المؤمنين : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين » يسأل ربه أن يفتح بينهم أي بين شعيب والمؤمنين به ، وبين المشركين من قومه ، وهو الحكم الفصل فإن الفتح بين شيئين يستلزم إبعاد كل منهما عن صاحبه حتى لا يماس هذا ذلك ولا ذاك هذا دعا عليه السلام بالفتح وكنى به عن الحكم الفصل وهو الملاك أو هو بمنزلة وأهم الحاسر من الراجح والمالك من الناجي وهو يعلم أن الله سينصره وأن الحزبي اليوم والسوء على الكافرين لكنه عليه السلام أخذ بالنصفة للحق وتأدب بإرجاع الأمر في ذلك إلى الله كما أتى بنظير ذلك في قوله السابق : « فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين » .

وخير الحاكمين وخير الفاتحين اسمان من أسماء الله الحسنى ، وقد تقدم البحث عن معنى الحكم فيما مر ، وعن معنى الفتح آنفاً ، وسيجيء الكلام المستوفى في الأسماء الحسنى في تفسير قوله تعالى : « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها » الآية ١٨٠ من السورة إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وقال الملأ الذين كفروا من قومه » إلى آخر الآية . هذا تهديد منهم لمن آمن بشعيب أو أراد أن يؤمن به ويكون من جملة الإبعاد والصد للذين كان شعيب ينهى عنها بقوله : « ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله »

ويكون أفراد هذا بالذكر هنا من بين سائر أقوالهم ليكون كالتوطئة والتمهيد لما سيأتي من قولهم بعد ذكر هلاكهم : « الذين كذبوا شعبياً كانوا هم الخاسرين » .

ويحتمل أن يكون الاتباع بمناء الظاهر العرفي وهو اقتفاء أثر الماشي على الطريق والسالك السبيل بأن يكون الملأ المستكبرون لما اضطروه ومن معه إلى أحد الأمرين ، الخروج من أرضهم أو العود في ملتهم ثم سمعوه يرد عليهم العود إلى ملتهم رداً قاطعاً ثم يدهو بمثل قوله : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين » لم يشكوا أنه ستركهم ويهاجر إلى أرض غير أرضهم ، ويتبعه في هذه المهاجرة المؤمنون به من القوم خاطبوا عند ذلك طائفة المؤمنين بقولهم : « لئن اتبعتم شعبياً إنكم إذا لخاسرون » فهددوهم وخوفوهم بالخسران إن تبعوه في الخروج من أرضهم ليخرج شعبياً وحده فإنهم إنما كانوا يعادونه إياه بالأصالة ، وأما المؤمنون فإنما كانوا يبغضون من جهته ولأجله .

وعلى أي الوجهين كان فالآية كالتوطئة والتمهيد للآية الآتية : « الذين كذبوا شعبياً كانوا هم الخاسرين » كما تقدمت الإشارة إليه .

قوله تعالى : « فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين » أصبحوا أي صاروا أو دخلوا في الصباح ، وقد تقدم معنى الآية في نظيرتها من قصة صالح .

قوله تعالى : « الذين كذبوا شعبياً كان لم يغنوا فيها » إلى قوله - الخاسرين » قال الراغب في المفردات : وغني في مكان كذا إذا طال مقامه فيه مستغنياً به عن غيره بغنى قال : كان لم يغنوا فيها ( انتهى ) . و « كان » مخفف كأن خفف لدخوله الجملة الفعلية .

فقوله : « الذين كذبوا شعبياً كان لم يغنوا فيها » فيه تشبيه حال المكذبين من قومه بن لم يطيئوا الإقامة في أرضهم فإن أمثال هؤلاء يسهل زوالهم لعدم تعلقهم بها في عشيرة أو أهل أو دار أو ضياع وعقار ، وأما من تمكن في أرض واستوطنها وأطال المقام بها وتعلق بها بكل ما يقع به التعلق في الحياة المادية فإن تركها له متمسكاً لتمدن و خاصة ترك الامة القاطنة في أرض أرضها وما اقتنته فيها طول مقامها . وقد ترك هؤلاء وهم أمة عريقة في الأرض دارهم وما فيها ، في أيسر زمان أخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين .

وقد كانوا يزعمون أن شعبياً ومن تبعه منهم سيحشرون فغاب ظنهم وانقضت

الدائرة عليهم فكانوا هم الخاسرين فكروا ومكر الله والله خير الماكرين.

وإلى هذا يشير تعالى حيث ذكر أولاً قولهم : إن متبعي شعيب خاسرون ، ثم ذكر نزول العذاب وأبهم الذين أخذتهم الرجفة فقال : « فأخذتهم الرجفة » ولم يقل : فأخذت الذين كفروا الرجفة ، ثم صرح في قوله : « الذين كذبوا شعيباً » الآية أن الحكم الإلهي والهلاك والخسران كان لشعيب ومن تبعه على الذين كذبوه من قومه فكانوا هم الخاسرين المكور بهم ، وهم يزعمون خلافه .

قوله تعالى : « فتولى عنهم » إلى آخر الآية . ظاهر السياق أنه إنما تولى بعد نزول العذاب عليهم وهلاكهم ، وأن الخطاب خطاب اعتبار ، وقوله : « فكيف آسى » (الخ) هو من الأسى أي كيف أحزن ، والباقي ظاهر .

\* \* \*

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرُّعُونَ - ٩٤ . ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ - ٩٥ . وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَأَتَقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ - ٩٦ . أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ - ٩٧ . أَوْ آمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يُلْعَبُونَ - ٩٨ . أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ - ٩٩ . أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَسْبَاغَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ نَّطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَمَنْ لَا يَسْمَعُونَ - ١٠٠ . تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ

مِنَ أَتْبَانِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا  
كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ - ١٠١ . وَمَا  
وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ - ١٠٢ .

### ( يات )

الآيات متصلة بما قبلها ، وهي تلخص القول في قصص الامم الغابرة فتذكر أن  
أكثرهم كانوا فاسقين خارجين عن زي العبودية لم يفوا بالعهد الإلهي والميثاق الذي  
أخذ منهم لأول يوم ، وتبين أن ذلك كان هو السبب في وقوعهم في مجرى سنن خاصة  
إلهية يتبع بعضها بعضاً ، وهي أن الله سبحانه كان كلما أرسل إليهم نبياً من أنبيائه  
يتمنهم ويختبرهم بالبأساء والضراء فكانوا يمرضون عن آيات الله التي كانت تدعوهم  
إلى الرجوع إلى الله والتضرع والإنابة إليه ، ولا ينتبهون بهاتيك المنبهات ، وهذه سنة .  
وإذا لم ينفع ذلك بدلت هذه السنة بسنة أخرى ، وهي الطبع على قلوبهم بتقسيتها  
وصرفها عن الحق ، وتعليقها بالشهوات المادية وزينات الحياة الدنيا وزخارفها ، وهذه  
سنة المكر .

ثم تتبعها سنة ثالثة وهي الاستدراج ، وهي بتبديل السبئة حسنة ، والنقمة نعمة  
والبأساء والضراء ، سراء ، وفي ذلك تقريبيهم يوماً فيوماً وساعة فساعة إلى العذاب  
الإلهي حتى يأخذهم بفتنة وهم لا يشعرون به لأنهم كانوا يرون أنفسهم في مهد الأمن  
والسلام فرحين بما عندهم من العلم ، وما في اختياريهم من الوسائل الكافية على زعمهم  
في دفع ما يهددهم بهلاك أو يؤذنههم بالزوال .

وقد أشار الله سبحانه في خلال هذه الآيات إلى حقيقة ناصعة هي المصدر الذي  
يدور عليه أساس نزول النعم والنقم على العالم الإنساني حيث يقول : « ولو أن أهل  
القرى آمنوا واطقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء ، الآية . »

وتوضيحها أن العالم بما فيه من الأجزاء متعلق الأبعاض مرتبط الأطراف يتصل بعضها

ببعض اتصال أعضاء بدن واحد وأجزائه بعضها ببعض في صحتها وسقمها واستقامتها في صدور أفعالها، وقيامها بالواجبات من أعمالها فالنفاعل بالآثار والخواص جار بينها عام شامل لها.

والجميع على ما يبينه القرآن الشريف سائر إلى الله سبحانه سالك نحو الغاية التي قدرت له فإذا اختل أمر بعض أجزائه وخاصة الأجزاء الشريفة، وضعف أثره وانحرف عن مستقيم صراطه بان أثر فساد في غيره، وانعكس ذلك منه إلى نفسه في الآثار التي يرسلها ذلك الغير إليه، وهي آثار غير ملائمة لحال هذا الجزء المنحرف - وهي الهنة والبلية التي يقاسمها هذا السبب من ناحية سائر الأسباب - فإن استقام بنفسه أو بإعانة من غيره عاد إليه رفاة حاله السابق، ولو استمر على انحرافه واعوجاجه، وأدام فساد حاله دامت له الهنة حتى إذا طغى وتجاوز حده، وأوقفت سائر الأسباب المحيطة به في عتية الفساد انتهضت عليه سائر الأسباب وهاجت بقواها التي أودعها الله سبحانه فيها لحفظ وجوداتها فحطمته ودكته ومحتته بفتة وهو لا يشعر.

وهذه السنة التي هي من السنن الكونية التي أقرها الله سبحانه في الكون غير متخلفة عن الإنسان، ولا الإنسان مستثنى منها فالأمة من الأمم إذا انحرفت عن صراط للفطرة انحرفاً يصد عنه السعادة الإنسانية التي قدرت غاية لمسيره في الحياة كان في ذلك اختلال حال غيره مما يحيط به من الأسباب الكونية المرتبطة به، وينعكس إليه أثره السيء الذي لا سبب له إلا انحرافه عن الصراط وتوجيهه آثاراً سيئة من نفسه إلى تلك الأسباب، وعند ذلك يظهر اختلالات في اجتماعاتهم، وعن عامة في روابطهم العامة كفساد الأخلاق، وقسوة القلوب، وفقدان العواطف الرقيقة، وتهاجم النوايب ومراكم المصائب والبلايا الكونية كامتناع السماء من أن تمطر، والأرض من أن تثبت، والبركات من أن تنزل، ومفاجأة السيول والظوفانات والصواعق والزلازل وخسف البقاع وغير ذلك كل ذلك آيات إلهية تنبه الإنسان وتدعو الأمة إلى الرجوع إلى ربه، وللعود إلى ما تركه من صراط الفطرة المستقيم، وامتنعان بالمسر بعدما امتحن، باليسر.

تأمل في قوله تعالى: «ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليعنقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون» الروم: ٤١ تراء شاهداً ناطقاً بذلك، فالآية تذكر أن المظالم والذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البر والبحر مما معه الـ

الإنسان كوقوع الحروب وانقطاع الطرق وارتفاع الأمن وغير ذلك ، أو لا يعود اليه  
كاختلال الأوضاع الجوية والأرضية الذي يستضر به الإنسان في حياته ومعاث .

ونظيره بوجه قوله تعالى: « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن  
كثير » للشورى: ٣٠ على ما سيجيء، إن شاء الله من تقرير معناه، وكذلك قوله تعالى: « إن الله  
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » الرعد: ١١ ، وما في معناه من الآيات .

وبالجملة فإن رجعت الأمة بذلك - وما أقله وأندرته في الامم - فهو ، وإن  
استمرت على ضلالها وخطبها طبع الله على قلوبهم فاعتادوا ذلك ، وأصبحوا يحسبون  
أن الحياة الإنسانية ليست الا هذه الحياة المضطربة الشقية التي تزاحمها أجزاء العالم المادي  
وتضطهدها النوائب والرزايا ، ويمحطها قهر الطبيعة الكونية - وأن ليس للإنسان الا  
أن يتقدم في العلم ويتجهز بالهيل الفكرية فيبارزها ويتخذ وسائل كافية في دفع قهرها  
وابطال مكرها كما اتخذ اليوم وسائل تكفي لدفع المقحط والجذب والوباء والطاعون  
وسائر الأمراض السارية ، وأخرى تنفي بها السيول والظوفانات والصواعق ،  
 وغير ذلك مما يأتي به طاغية الطبيعة ، ويهدد النوع بالهلاك .

قتل الإنسان ما أكفره ! أخذه الخيلاء فظن أن التقدم فيما يسميه حضارة وعلما  
بعده أنه سيغلب طبيعة الكون ، ويبطل عزائمها ، ويقهرها على أن تطيعه في مشيته ،  
وتنقاد لأهوائه ، وهو أحد أجزاء الحكومة بحكها الضعيفة في تركيبها ولو اتبع  
الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ، ولو فسدت لكان الانسان الضعيف من أقدم  
أجزائها في الفساد وأسرعها الى الهلاك .

ويخيل اليه أن الذي ترومه المعرفة الدينية هو أن تبطل نسبة الحوادث العظام  
الى أسبابها الطبيعية ثم تضع زمامها في يد صانعها فيكون شريكاً من الشركاء، للأسباب  
الآخر آثارها من الحوادث - وهي الحوادث التي يسعنا البحث عن عللها وأسبابها -  
وللسبب الذي هو الصانع بقية الآثار من الحوادث كالحوادث العامة والوقائع الجوية كالوباء  
وللمقحط والأمطار والصواعق وغيرها ثم إذا كشف عن العلل الطبيعية المكتنفة لهذه  
الامور زعم أنه في غنى عن رب العالمين وتدبير ربوبيته .

وقد فاته أن الله عز اسمه ليس سبباً في عرض الأسباب ، وعلة في صف العلل

المادة والقوى الفعالة في الطبيعة بل هو الذي أحاط بكل شيء ، وخلق كل سبب فساقه وقاده إلى مسيبه وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى ولا يحيط بخلقهم ومسيبه غيره فله أن يتسبب إلى كل شيء بما أرادته من الأسباب المجهولة عندنا الغائبة عن علمنا .

وإلى ذلك يشير نحو قوله تعالى : « إن الله بالسخ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً ، الطلاق : ٣ ، وقوله : « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يطون ، يوسف : ٢١ ، وقوله : « وما أنت بممجزين في الأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ، الثورى : ٣١ ، إلى غير ذلك من الآيات .

وكيف يسع للإنسان أن يحارب الله في ملكه ، ويتخذ بفكره وسائل لإبطال حكمه وإرادته ، وليس هو سبحانه في عرضها بل هو في طولها أي هو الذي خلق الإنسان وخلق منه هذه الإرادة ثم الفكر ثم الوسائل المتخذة ، ووضع كلا في موضعه ، وربط بعضها ببعض من بدتها إلى ختمها حتى أنها إلى الغاية الأخيرة التي يريد الإنسان بمحالتها أن يحارب بالتوسل إليها ربه في قضائه وقدره ، ويناقضه في حكمه ، وهو أحد الأيدي العمالة لما يريدته ويحكم به وبعض الأسباب المجرية لما يقدره ويقضي به .

وإلى هذا الموقف الفضيح الإنساني يشير تعالى بعد ذكر أخذه الإنسان بالبأساء والمضراء بقوله : « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بفتنة وهم لا يشعرون ، على ما سيحيء إن شاء الله تعالى من تقرير معنى الآية عن قريب .

فهذه حقيقة برهانية تقرر أن الإنسان كثيره من الأنواع الكونية مرتبط الوجود بسائر أجزاء الكون المحيطة به ، ولأعماله في مسير حياته وسلوكه إلى منزل السعادة ارتباطاً بغيره فإن صلحت للكون صلحت أجزاء الكون له وفتحت له بركات السماء ، وإن فسدت أفسدت الكون وقابله الكون بالفساد فإن رجع إلى الصلاح فيها ، وإلا جرى على فساده حتى إذا تمرق فيه انتفض عليه الكون وأهلكه بهدم بنيانه وإعفاء أوره ، وطهر الأرض من رجسه .

وكيف يمكن للإنسان وأنى يسمه أن يعارض الكون بعمله وهو أحد أجزائه التي لا تستقل دونه البتة ؟ أو بماكره بفكره وإنما يفكر بترتيب القوانين الكلية المأخوذة

منه ؟ فافهم ذلك .

فهذه حقيقة برهانية والقرآن الكريم يصدقها وينص عليها فانه سبحانه هو الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً ، وهداه إلى ما يسعده ، ولم يخلق العالم سدى ، ولا شيئاً من أجزائه ومنها الإنسان لعباً ، بل إنما خلق ما خلق ليتقرب منه ويرجع إليه ، وهياً له منزلة سعادة يندفع إليها بحسب فطرته بإذن الله سبحانه ، وجعل له سبيلاً ينتهي إلى سعاده فإذا سلك سبيله الفطري فهو ، وإلا فإن انحرف عنه انحرفاً لا مطمع في رجوعه إلى سوي الصراط فقد بطلت فيه الغاية ، وحقت عليه كلمة العذاب .

قوله تعالى : « وما أرسلنا في قرية من نبي » إلى آخر الآية . قيل : البأساء في المال كالفقر ، والضراء في النفس كالمرض ، وقيل : يعني بالبأساء ما نالهم من الشدة في أنفسهم وبالضراء ما نالهم في أموالهم ، وقيل : غير ذلك . وقيل : إن البأس والبأساء بكثرة استعمالها في الشدة التي هي بالنكابة والتنكيل كما في قوله تعالى : « واه أشد بأساً وأشد تنكيلاً » .

ولعل قوله بعد : « الضراء والسراء » حيث أريد بها ما يسوء الإنسان وما يسره يكون قرينة على إرادة مطلق ما يسوء الإنسان من الشدائد من الضراء ، ويكون قوله : « بالبأساء والضراء » من ذكر العام بعد الخاص .

يذكر سبحانه أن السنة الإلهية جرت على أنه كلما أرسل نبياً من الأنبياء إلى قرية من القرى وما يرسلهم إليهم إلا ليهديهم سبيل الرشاد - ابتلاءم بشيء من الشدائد في النفوس والأموال رجاء أن يعيهم ذلك إلى التضرع إليه سبحانه ليستم بذلك أمر دعوتهم إلى الإيمان بالله والعمل الصالح .

فالابتلاءات والمحن نعم العون لدعوة الأنبياء فإن الإنسان ما دام على النعمة شغل ذلك عن التوجه إلى من أنعمها عليه واستغنى بها ، وإذا سلب النعمة أحس بالحاجة ، ونزلت عليه الذلة والمسكنة ، وعلاه الجزع ، وهدده للفناء فيبمته ذلك بحسب الفطرة إلى الالتجاء والتضرع إلى من بيده سد خلته ودفع ذلته ، وهو الله سبحانه وإن كان لا يشعر به وإذا نبه عليه كان من المرجو اهتداؤه إلى الحق ، قال تعالى : « وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض » حم السجدة : ٥١ .

قوله تعالى : « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا » إلى آخر الآية . تبديل الشيء



شيئاً وضع الشيء الثاني مكان الشيء الأول والسيئة والحسنة معناها ظاهر ، والمراد  
 بها ماها كالشدة والرخاء ، والخوف والأمن ، والضراء والسراء كما يدل عليه قوله بعده  
 « قد مس آباءنا الضراء والسراء » .

وقوله : « حتى عفا » من العفو وفسر بالكثرة أي حتى كثروا أموالاً ونفوساً  
 بعد ما كان الله قلهم بالابتلاءات والمحن ، وليس - ببعيد وإن لم يذكره - أن يكون  
 من العفو بمعنى إعفاء الأثر كقوله :

ربح عفا الدهر طولاً فانحى قد كاد من طول البلى أن يمحا

فيكون المراد أنهم محسوا بالحسنة التي أوتوها آثار السيئة السابقة وقالوا :  
 « قد مس آباءنا الضراء والسراء » أي أن الإنسان وهو في عالم الطبيعة المتحولة المتغيرة  
 من حكم موقفه أن يمسه الضراء والسراء ، وتتعاقب عليه الحدتان بما يسوؤه أو يسره من  
 غير أن يكون لذلك انتساب إلى امتحان إلهي ونقمة ربانية .

ومن الممكن بالنظر إلى هذا المعنى الثاني أن يكون قوله : « وقالوا » الخ ، عطف  
 تفسير لقوله : « عفا » والمراد أنهم محسوا بالامتحان الإلهي بقولهم : « إن الضراء  
 والسراء إنما هما من عادات الدهر المتبادلة المتداولة يداولنا بذلك كما كان يداول آباءنا  
 كما قال تعالى : « ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن  
 الساعة قائمة » حم السجدة : ٥٠ .

و « حتى » في قوله : « حق عفا وقالوا » الآية ، للغاية ، والمعنى : ثم آتيناهم  
 النعم مكان النقم فاستترقوا فيها إلى أن نسوا ما كانوا عليه في حال الشدة وقالوا : إن  
 هذه الحسنات وتلك السيئات من عادة الدهر فانتهى بهم إرسال الشدة ثم الرخاء  
 إلى هذه للغاية ، وكان ينبغي لهم أن يتذكروا عند ذلك ويستدوا إلى مزيد الشكر بعد  
 التضرع لكنهم غيروا الأمر فوضعوا هذه للغاية مكان تلك للغاية التي رضيها لهم ربهم  
 فطبع الله بذلك على قلوبهم فلا يسمعون كلمة الحق .

ولعل قوله : « الضراء والسراء » قدم فيه الضراء على السراء لبعادي ما في قوله  
 تعالى : « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة » من الترتيب .

وفي قوله : « فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون » تلويح إلى جهل الإنسان بحريان

الأمر الإلهي ، ولذا كان الأخذ بفتنة وفجأة من غير أن يشعروا به ، وهم يظنون أنهم عاملون بجاري الأمور ، وخصوصيات الأسباب ، لهم أن يتقوا ما يهددهم من أسباب الهلاك بوسائل دافعة يهديهم إليها العلم ، قال تعالى : « فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، المؤمن : ٨٣ .

قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات » إلى آخر الآية . البركات أنواع الخير الكثير ربما يبئلى الإنسان بفقدته كالأمن والرخاء والصحة والمال والأولاد وغير ذلك .

وقوله : « لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض » فيه استعارة بالكناية فقد شبهت البركات بجاري تجري منها عليهم كل ما ينعمون به من نعم الله لكنها سدت دونهم فلا يجري عليهم منها شيء لكنهم لو آمنوا واتقوا لفتحها الله سبحانه فجري عليهم منها بركات السماء من الأمطار والثلوج والحر والبرد وغير ذلك كل في موقعه وبالمقدار النافع منه ، وبركات الأرض من النبات والفواكه والأمن وغيرها ففي الكلام استعارة المجاري للبركات ثم ذكر بعض لوازمه وآثاره وهو الفتح للمستمار له .

وفي قوله : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا » الآية دلالة على أن افتتاح ابواب البركات مسبب لإيمان أهل القرى جميعاً وتقواهم أي أن ذلك من آثار إيمان النوع الإنساني وتقواه لا إيمان البعض وتقواه فإن إيمان البعض وتقواه لا ينفك عن كفر البعض الآخر وفسقه ، ومع ذلك لا يرتفع سبب الفساد وهو ظاهر .

وفي قوله : « ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » دلالة على أن الأخذ بعنوان الجزاء وقد تقدم في البيان المذكور آتفاً ما يتبين به كيفية ذلك ، وأنه في الحقيقة أعمال الإنسان ترد إليه .

قوله تعالى : « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بيئات وهم نائمون » البيات والتبويت قصد العدو ليلاً ، وهو من المكر لأن الليل سكن يسكن فيه الإنسان ويميل بالطبع إلى أن يستريح وينقطع عن غيره بالنوم والسكون .

وقد فرع مضمون الآية على ما قبله أي إذا كان هذا حال أهل القرى أنهم يفترون بما تحت حسهم مما وراه فينجؤون ويأخذهم العذاب بفتنة وهم لا يشعرون فهل أ.١٠٠

أن يأتيهم عذاب الله ليلاً وهم في حال النوم ، وقد عمتهم الغفلة ؟ .

قوله تعالى : « أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون ، الضحى صدر النهار حين تنبسط الشمس ، والمراد باللعب الأعمال التي يشتغلون بها لرفع حوائج الحياة الدنيا والتمتع من مزايا الشهوات ، وهي إذا لم تكن في سبيل السعادة الحقيقية ، وطلب الحق كانت لعباً ، فقولهُ : « وهم يلعبون كناية عن العمل للدنيا وربما قيل : إنه استمارة أي يشتغلون بما لا نفع فيه كأنهم يلعبون ، وليس ببعيد أن يكون قوله في الآية السابقة « وهم نائمون ، كناية عن الغفلة . ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ، مكر به مكر أي مسه بالضرر أو بما ينتهي إلى الضرر وهو لا يشعر وهو إنما يصح منه تعالى إذا كان على نحو المجازاة كان يأتي الإنسان بالمصيبة فيؤاخذهُ الله بالعذاب من حيث لا يشعر أو يفعل به ما يسوقه إلى العذاب وهو لا يشعر ، وأما المكر الابتدائي من غير تحقق مصيبة سابقة فمما يمتنع عليه تعالى وقد مرت الإشارة إليه كراراً .

وما أطف قوله تعالى : « أفأمن أهل القرى ، و « أو أمن أهل القرى ، ثم قوله « أفأمنوا مكر الله ، ، والثالث - وهو الذي في هذه الآية - جمع وتلخيص للإنكارين السابقين في الآيتين ، وقد أظهر في الآيتين جميعاً من غير أن يقول في الثانية : « أو أمنوا ( الخ ) ليعود الضمير في الآية الثالثة إلى من في الآيتين جميعاً كأنه أخذ أهل القرى وهم نائمون غير أهل القرى وهم يلعبون .

وقوله : « فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ، وذلك لأنه تعالى بين في الآيتين الأوليين أن الأمن من مكر الله نفسه مكر إلهي يتعقبه العذاب الإلهي فالأمنون من مكر الله خاسرون لأنهم محكور بهم بهذا الأمن بعينه .

قوله تعالى : « أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها ، إلى آخر الآية . الظاهر أن فاعل قوله : « هدى » ضمير راجع إلى ما أجمله من قصص أهل القرى ، وقوله « للذين يرثون » مفعوله عدي إليه باللام لتضمينه معنى التبيين ، والمعنى : أو لم يبين ما تلوناه من قصص أهل القرى للذين يرثون الأرض من بعد أهلها هادياً لهم ، وقوله : « أن لو نشاء أصبناهم ، الآية مفعول « هدى » والمراد بالذين يرثون الأرض من بعد أهلها

الأخلاف الذين ورثوا الأرض من أسلافهم .

وعصل المعنى : أو لم يتبين أخلاف هؤلاء الذين ذكرنا أنا أخذناهم بماصيبهم بعد ما امتحناهم ثم طبعنا على قلوبهم فلم يستطيعوا أن يسموا مواعظ أنبيائهم أننا لو نشاء لأصبناهم بذنوبهم من غير أن يمنعنا منهم مانع أو يتقوا بأسنا بشيء .

وربما قيل : إن قوله : « يد » منزل منزلة اللازم والمعنى : أو لم يفعل بهم الهداية أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى : « أو لم يد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم » ألم السجدة : ٢٦ .

وأما قوله : « ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » فمعطوف على قوله « أصبناهم » لأن الماضي هنا في معنى المستقبل ، والمعنى أو لم يهد لهم أو لو نشاء نطبع (الخ) ، وقيل جملة معترضة تذييلية ، وفي الآية وجوه وأقوال أخر خالية عن الجدوى .

قوله تعالى : « تلك القرى نقص عليك من أنبائها » إلى آخر الآية تلخيص ثان لقصصهم المفصولة سابقاً بعد التلخيص الذي مر في قوله : « وما أرسلنا في قرية من نبي » إلى آخر الآيتين أو الآيات الثلاث .

والفرق بين التلخيصين أن الأول تلخيص من جهة صنع الله من أخذهم بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثم الأخذ بغنة وهم لا يشعرون ، والثاني تلخيص من جهة حالهم في أنفسهم قبال الدعوة الإلهية ، وهو أنهم وإن جاءتهم رسلهم بالبينات لكنهم لم يؤمنوا لتكذيبهم من قبل وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل ، وهذا من طبع الله على قلوبهم .

وقوله : « وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل » ظاهر الآية أن قوله « بما » متعلق بقوله « ليؤمنوا » ولازم ذلك أن تكون « ما » موصولة ويؤيده قوله تعالى في موضع آخر « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » ، يونس : ٧٤ فإنه أظهر في كون « ما » موصولة لمكان ضمير « به » ويؤول المعنى إلى أنهم كذبوا بما دعوا إليه أولاً ثم لم يؤمنوا به عند الدعوة النبوية ثانياً .

ويؤيده ظاهر قوله « فما كانوا ليؤمنوا » فإن هذا التركيب يدل على نفي التيهو القلبي يقال : ما كنت لآتي فلاناً ، وما كنت لآكرم فلاناً وقد فعل كذا أي لم يكن من شأنى كذا ولم أكن بتيسهء لكذا ، وفي التنزيل : « ما كان الله لينذر المؤمنين على ما أنتم عبه

حتى يميز الحديث من الطيب ، آل عمران : ١٧٩ ، أي كان في إرادته التمييز من قبل .

وقال تعالى : « لم يكن الله ليفغر لهم ولا ليهديهم سبيلاً » النساء : ١٣٧ .

ويؤيده أيضاً قوله في الآية التالية : « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين » فإن ظاهر السياق أن هذه الآية معطوفة عطف تفسير على قوله : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل » فيتبين بها أنهم كانوا عهد إليهم بمهد ففسقوا عنه وكذبوا به حين عهد إليهم ثم إذا جاءتهم الرسل بالبينات كذبوهم ولم يؤمنوا بهم ، وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل .

والآية أعني قوله : « ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل » مذيلة بقوله : « وكذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » فدل ذلك على أن ما وصفه من مجيء الرسل بالبينات وعدم إيمانهم لتكذيبهم بذلك قبلاً هو من مصاديق الطبع المذكور ، وحقيقته أن الله ثبت التكذيب في قلوبهم ومكنه من نفوسهم حتى إذا جاءتهم الرسل بالبينات لم يكن محل لقبول دعوتهم لكون الهل مشغولاً بضده .

فتنطبق هاتان الآيتان بحسب المعنى على الآيتين الأوليين أعني قوله : ( وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها ) إلى آخر الآيتين حيث تصفان سنة الله أنه يرسل آيات دالة على حقيقة أصول الدعوة من التوحيد وغيره بأخذهم بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثم يطبع على قلوبهم جزاء لجرهم .

وعلى هذا فالمعنى في الآية : لقد جاءتهم رسلهم بالبينات لكنهم لم يؤمنوا بالآيات المرسله إليهم الداعية لهم إلى التضرع إلى الله والشكر لإحسانه بل شكوا فيها بل حملوها على عادة الدهر وتصريف الأيام وتقليبها الإنسان من حال إلى حال فكذبوا بهذه الآيات ، واستقر التكذيب في قلوبهم فلما دعاهم الأنبياء إلى الدين الحق لم يؤمنوا بما كانوا يدعون إليه من الحق وبما كانوا يذكرونهم بها من الآيات لأنهم كذبوا بها من قبل وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فإن الله عز وجل طبع على قلوبهم فهم لا يسمعون .

فعدم إيمانهم أثر الطبع الإلهي ، والطبع أثر تكذيبهم بدلالة الابتلاء بالبأساء والضراء ثم تبديل السيئة حسنة ثانياً ، ومن الدليل عليه قوله : ( ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم

الجرمين « يونس : ١٣ ، وقوله : « ثم بعثنا من بعده - يعني نوحاً - رسلاً إلى قومهم فجاؤهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين يونس : ٧٤ ، وعلى هذا فقوله : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل » تفريع على قوله : « ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات » ، والمراد بما كذبوا به الآيات البينات التي ذكرتهم بها الأنبياء من آيات الآفاق والانسف وما جاؤوا به من الآيات المعجزة فالجميع آياته ، والمراد بتكذيبهم بها من قبل ، تكذيبهم بها من حيث دلالة عقولهم بمشاهدتها أنهم مريبون لله لا رب سواه ، وبعدهم إيمانهم ثانياً عدم إيمانهم بها حين يذكرهم بها الانبياء .

فالمنى فما كانوا ليؤمنوا بما يذكرهم به ويبقى به الأنبياء من الآيات التي كذبوا بها حين ذكرتهم بها عقولهم ، وأرسلها الله إليهم لينذروا ويتضرعوا إليه ويشكروا له . وعلى هذا فالمراد بالمهد في قوله في الآية التالية : « وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاستين » هو العهد الذي عهده الله سبحانه إليهم من طريق العقل بلسان الآيات : أن لا يعبدوا إلا إياه ، والمراد بالفسق خروجهم عن ذلك العهد بعدم الوفاء به .

ولهذا العهد تحقق سابق على هذا التحقق وهو أن الله سبحانه أخذه بعينه منهم حين خلقهم وسواهم بخلق أبيهم آدم وتسويته ثم جعله مثلاً للإنسانية العامة فاسجد له الملائكة وأدخله الجنة ثم عهد إليه حين أمر بهبوطه الأرض أن يعبد هو وذريته ولا يشركوا به شيئاً .

وقد قدر الله سبحانه هنالك ما قدر فهدى بحسب تقديره قوماً ولم يهد آخرين ثم اذا وردوا الدنيا وأخذوا في سيرهم في مسير الحياة اهتدى الأولون ، وفسق عن عهده الآخرون حتى طبع الله على قلوبهم وحقت عليهم الضلالة في الدنيا بعد أعمالهم السيئة كما تقدم بيانه في تفسير قوله : « كما بدأكم تمودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة الآية ٣٠ من السورة .

فمعنى الآية على هذا : فما كانوا ليؤمنوا عند دعوة الأنبياء بما كذبوا به ولم يقبلوه عند أخذ العهد الأول ، وما وجدنا لأكثرهم من وفاء في الدنيا بالعهد الذي عهدناه هناك وإن وجدنا أكثرهم لفاستين خارجين عن حكم ذلك العهد .

فهذا معنى لكنه غير مناف للمعنى السابق فإن أحد المعنيين في طول الآخر وليسا بتعارضين فإن تعين طريق الإنسان وغايته من سعادة وشقاوة بحسب القدرة لا ينافي إمكان سعاده وشقاوته في الدنيا ، وإناطة تحقق كل منها باختياره ذلك وانتخابه وللقوم في تفسير الآية أقوال أخر :

١ - أن المراد بتكذيبهم من قبل ، تكذيبهم من حين مجيء الرسل إلى حين الإصرار والتمناد وبقوله : « فما كانوا ليؤمنوا » الخ ، كفرهم حين الإصرار ، والمعنى فما كانوا ليؤمنوا حين التمناد بما كذبوا به من أول الدعوة إلى ذلك الحين ، وهذا وجه سخيف لا شاهد له من جهة اللفظ البتة .

٢ - أن المراد بتكذيبهم قبلاً ، تكذيبهم بأصول الشرائع الإلهية التي لا يختلف في شيء منها كالتوحيد والمعاد ، ومسألة حسن المعدل وقبح الظلم مثلاً مما يستقل به العقل ، وبتكذيبهم بعمداً تكذيبهم بتفاصيل الشرائع ، والمعنى فما كانوا ليؤمنوا بهذه الشرائع المفصلة وهي التي كذبوا بها قبلاً إجمالاً قبل الدعوة التفصيلية ، وفيه أنه خلاف ظاهر الآية فلا يقال للكفر بالله وبسائر ما ثبوت فطري عند العقل أنه تكذيب . على أن ما تقدم من القرائن على خلافه يكذبه .

٣ - أن الآية على حد قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » فالمعنى : ما كانوا لو أهلكتهم ثم أحييناهم ليؤمنوا بما كذبوا به قبل إهلاكهم ، هذا . وهو أسخف ما قيل في تفسير الآية .

٤ - أن ضمير « كذبوا » راجع إلى أسلافهم كما أن ضمير « ليؤمنوا » للأخلاف والمعنى : فما كانوا ليؤمنوا بما كذب به أسلافهم ، وفيه : أنه قول من غير دليل وظاهر سياق قوله : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا » أن مرجع الثلاثة جميعاً واحد ، ومن الممكن أن يقرر هذا الوجه بما يرجع إلى الوجه الآتي .

٥ - أن الكلام مبني على أخذ عامة أهل القرى من أسلافهم وأخلافهم واحداً بعث إليه الرسل ، وهم مأخوذون كالشخص الواحد فيكون تكذيب الأسلاف لأنبيائهم تكذيباً من الأخلاف لهم ، وعدم إيمان الأخلاف أيضاً عدم إيمان من الأسلاف وهذا كما يذكر القرآن أهل الكتاب وخاصة اليهود ثم يؤخذ أخلافهم بما قدمته أيدي

أسلافهم ، وتنسب إلى لاحقهم مظالم سابقهم في آيات كثيرة فيكون المعنى : هو ذا البشر منذ خلقوا إلى اليوم جاءتهم رسلهم بالبينات فما كان يؤمن آخرهم بما كذب به أولهم . هذا .

وفيه : أنه وإن كان في نفسه معنى صحيحاً لكن السياق لا يلائمه فالكلام مسوق لبيان حال الأمم الغابرة كما يدل عليه قوله : « تلك القرى نقص عليك من أنبائها » ولو كانوا مأخوذين على نعمت الوحدة الممتدة بامتداد أعصارهم حتى يكون لها أول وآخر وصدر وذيل تكفرياً آخرها وذيلها بما كذبت به بأولها وصدرها كان من حق الكلام أن يدل على مثل هذا الاستمرار في قوله : « جاءتهم رسلهم بالبينات » فيقال : كانت تأتيهم رسلهم بالبينات أو ما يؤدي هذا المعنى لا بمثل قوله : « جاءتهم » الظاهر في اعتبار الدفعة والمرة فافهم ذلك .

وذلك كما في قوله تعالى : « كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون » المائدة : ٧٠ ، فمن المعلوم أنه ربما كان المكذبون غير القاتلين ، وقد نسب الجميع إلى مجتمع واحد لكن دل على استمرار مجيء الرسول ، ونظيره قوله : « ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا واستغنى الله » التغابن : ٦ ، وكذا قوله في قصص الأنبياء بعد نوح : « ثم بعثنا من بعده رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » يونس : ١٤ ، فإن مفاد قوله « بعثنا من بعده رسلاً إلى قومهم » بعثنا كل رسول إلى قومه .

٦ - : أن الباء في قوله : « بما كذبوا » سببية وما مصدرية ، والمراد بتكذيبهم من قبل ما اعتادوه من تكذيب الرسل أو كل حق واجههم ، والمعنى : فـبما كانوا ليؤمنوا بسبب التكذيب الذي تقدم منهم للرسل أو لكل حق ، بربهم .

وفيه : أنه محجوج بنظير الآية وهو قوله : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » فإن وجود ضمير « به » فيه دليل على أن ما موصولة على أن ظاهر الآية أن الباء للتمدية ، و « بما » متعلقة بقوله : « ليؤمنوا » على أنه بوجه راجع إلى الوجه الأول .

٧ - : أن المراد بما أشير إليه آخراً تكذيبهم الذي أسروه يوم الميثاق والمعنى : فما كانوا ليؤمنوا عند دعوة الأنبياء في الدنيا بما كذبوا به قبله يوم الميثاق .



وفيه : أنه معنى صحيح في نفسه غير أنه من البطن دون الظهر الذي عليه يدور للتفسير ، والدليل عليه قوله بعده : « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » فإنه يصرح بأن عدم إيمانهم كذلك إنما كان بالطبع على قلوبهم ، وإن الله طبع على قلوبهم بتكذيبهم السابق فلم يؤمنوا به عند الدعوة لللاحقة ، والطبع لا يكون ابتدائياً في الدنيا بل لجرم سابق فيها ، وهذا أحسن شاهد على أن هذا التكذيب الذي أورث لهم للطبع على قلوبهم كان في الدنيا ثم الطبع أوجب لهم أن لا يؤمنوا بما كذبوا به من قبل .

وفي هذا المعنى آيات أخر تدل على أن الطبع والحتم الإلهي إنما هو عن جرم سابق دنيوي ، وليس مجرد سبق التكذيب في الميثاق ينتج الطبع الابتدائي في الدنيا فإنه مما لا يلقى به سبحانه البتة ، وقد قال : « يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين » البقرة : ٢٦ .

قوله تعالى : ( وما وجدنا لأكثرهم من عهد ) إلى آخر الآية ، قال في الجمع : من عهد أي من وفاء بعهده كما يقال : فلان لا عهد له أي لا وفاء له بالعهده ، وليس بحافظ للعهده ( انتهى ) . ومن الجائز أن يراد بالعهده عهد الله الذي إلهيم من ناحية آياته أو عهدهم الذي عاهدوا الله عليه أن يعبده ولا يشركوا به شيئاً ومن ناحية حاجة أنفسهم ودلالة عقولهم ، وقد ظهر معنى الآية مما تقدم .

### ( بحث رواني )

في الكافي بإسناده عن الحسين بن الحكم قال : كتبت إلى العبد الصالح أخبره أنني شاك وقد قال إبراهيم : ( رب أرني كيف تحيي الموتى ) فإني أحب أن تربني شيئاً من ذلك . فكتب إليه : إن إبراهيم كان مؤمناً وأحب أن يزداد إيماناً ، وأنت شاك والشاك لا خير فيه ، وكتب : إنما الشك ما لم يأت اليقين فإذا جاء اليقين لم يميز الشك .

وكتب : إن الله عز وجل يقول : ( وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين ) قال : نزلت في الشاك .

أقول : وانطباقه على ما مر في البيان السابق ظاهر ، وقد روى ذيل الحديث العياشي عن الحسين بن الحكم اللواسطي وفيه : نزلت في الشاك .

\* \* \*

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا  
 بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ - ١٠٣. وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنَ  
 لَأَنْتَ رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - ١٠٤. حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَىٰ اللَّهِ  
 إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ - ١٠٥.  
 قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ - ١٠٦.  
 فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ - ١٠٧. وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ  
 لِلنَّاطِرِينَ - ١٠٨. قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ -  
 ١٠٩. يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ - ١١٠. قَالُوا  
 أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ - ١١١. يَا تَوْكَّ يَا كُلُّ  
 سَاحِرٍ عَلِيمٍ - ١١٢. وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ  
 كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ - ١١٣. قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ - ١١٤.  
 قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ - ١١٥.  
 قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْرَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ  
 عَظِيمٍ - ١١٦. وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ  
 مَا يَأْفِكُونَ - ١١٧. فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ١١٨.  
 فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ - ١١٩. وَالْقَوْمِ الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ  
 فَأُولَٰئِكَ لِيُصَلِّ عَلَىٰ أَهْلِ الْقُبْرِ - ١٢٠.

قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ - ١٢١ . رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ - ١٢٢ . قَالَ  
 فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُتُمْؤَةٌ  
 فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ - ١٢٣ . لَا تَقْلَقَنَّ  
 أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ نُمَّ لَا صُلْبَ لَكُمْ أَجْمَعِينَ - ١٢٤ .  
 قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ - ١٢٥ . وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ  
 رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ - ١٢٦ .

### ( يات )

شروع في قصص موسى عليه السلام، وقد خص بالذكر منها مجيئه إلى فرعون ودعواه  
 الرسالة إليه لنجاة بني إسرائيل وإتيانه بالآيتين اللتين آتاه الله إياهما ليلة الطور، وهذه  
 القصة هي التي تشتمل عليها هذه الآيات ثم إجمال قصته حين إقامته في مصر بين بني  
 إسرائيل لإجرامهم، وما نزل على قوم فرعون من آيات الشدة إلى أن ألجى الله بني  
 إسرائيل؛ ثم تذكر قصة نزول التوراة وعبادة بني إسرائيل المعجل، ثم قصصاً متفرقة  
 من بني إسرائيل يعتبر بها المعبر .

قوله تعالى : « ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملائه، إلى آخر الآية .  
 في تغيير السياق في أول القصة دلالة على تجديد الاهتمام بأمر موسى عليه السلام فإنه من أولى  
 العزم صاحب كتاب وشريعة، وقد ورد الدين ببعثته في مرحلة جديدة من التفصيل بعد  
 المرحلتين اللتين قطعتهما بعثة نوح وإبراهيم عليهما السلام، وفي لفظ الآيات شيء من الإشارة  
 إلى تبدل المراحل فقد قال تعالى أولاً : « ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه، وإلى عاد  
 أخاهم هوداً، وإلى ثمود أخاهم صالحاً، فجبرى على سياق واحد لأن هوداً وصالحاً  
 كانا على شريعة نوح؛ ثم غير للسياق فقال : « ولو طأ إذ قال لقومه، لأن لو طأ من أهل  
 المرحلة الثانية في الدين وهي مرحلة شريعة إبراهيم، وكان لو طأ على شريعته ثم عاد إلى  
 السياق السابق في بدء قصة شبيب، ثم غير السياق في بدء قصة موسى بقوله : « ثم

بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملائه ، لأنه ثالث أولي العزم صاحب كتاب جديد وشريعة جديدة ، ودين الله وشرائعه وإن كان واحداً لا تناقض فيه ولا تنافي غير أنه مختلف بالإجمال والتفصيل والكمال وزيادته بحسب تقدم البشر تدريجياً من النقص إلى الكمال ، واشتداد استعداده لقبول المعارف الإلهية عصرًا بعد عصر إلى أن ينتهي إلى موقف علمي هي أعلى المواقف فيختم عند ذلك الرسالة والنبوة ، ويستقر الكتاب والشريعة استقراراً لا مطمع بعده في كتاب جديد أو شريعة جديدة ولا يبقى للبشر بعد ذلك إلا التدرج في الكمال من حيث انتشار الدين وانبساطه على المجتمع البشري واستيعابه لهم ، وإلا التقدم من جهة التحقق بمحطات المعارف ، والترقي في مراتب العلم والعمل التي يدعو إليها الكتاب ، ويحرض عليها الشريعة والأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين .

فقوله تعالى : « ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا ، إلى آخر الآية . إجمال لقصة موسى عليه السلام ثم يؤخذ في التفصيل من قوله : « وقال موسى يا فرعون الآية » ، وإنا وإن كنا نسمي هذه القصص بقصة موسى وقصة نوح وقصة هود وهكذا فإنها بحسب ما سردت في هذه السورة قصص الأمم والأقوام الذين أرسل إليهم هؤلاء الرسل الكرام يذكر فيها حالهم فيما واجهوا به رسل الله من الإنكار والرد ، وما آل إليه أمرهم من نزول العذاب الإلهي الذي أفنى جمعهم ، وقطع دابرهم ولذلك ترى أن عامة القصص المذكورة محتومة بذكر نزول العذاب وهلاك القوم .

ولا تنس ما قدمناه في مفتتح الكلام أن الغرض منها بيان حال الناس في قبول العهد الإلهي المأخوذ منهم جميعاً ليكون إنذاراً للناس عامة وذكرى للوثنين خاصة ، وأنه الغرض الجامع بين ما في سورة «الم» وما في سورة «ص» من الغرض وهو الإنذار والذكرى .

فقوله : « ثم بعثنا من بعدهم » أي من بعد من ذكروا من الأنبياء وهم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب عليهم السلام « موسى إلى فرعون وملائه » أي إلى ملك مصر والأشراف الذين حوله ، و « فرعون » لقب كان يطلق على ملوك مصر كالتحديرو كما كان يلقب بقيصر وكسرى وفغفور ملوك الروم وإيران والصين ، ولم يصرح القرآن الكريم باسم هذا الفرعون الذي أرسل إليه موسى فأغرقه الله بيده .

وقوله : « بألقنا » الظاهر أن المراد بها ما أتى به في أول الدعوة من إلقاء العصا فإذا هي ثعبان ، وإخراج يده من جيبه فإذا هي بيضاء ، والآيات التي أرسلها الله إليهم بعد ذلك من الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات ، ولم ينقل القرآن الكريم لنبي من الأنبياء من الآيات الكثيرة ما نقله عن موسى عليه السلام .

وقوله : « فظلموا بها » أي بالآيات التي أرسل بها على ما سيذكره الله سبحانه في خلال القصة ، وظلم كل شيء بحسبه ، وظلم الآيات إنما هو التكذيب بها والإنكار لها .

وقوله : « فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » ذكر عاقبة الإفساد في الاعتبار بأمرهم لأنهم كثروا يفسدون في الأرض ويستضعفون بني إسرائيل ، وقد كان في معنى دعوة موسى حين ألقاها إلى فرعون : « فأرسل معي بني إسرائيل » وفي سورة طه : « فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم » طه : ٤٧ .

قوله تعالى : « وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين » شروع في تفصيل قصة الدعوة كما تقدمت الإشارة إليه ، وقد عرف نفسه بالرسالة ليكون تمهيداً لذكر ما أرسل لأجله ، وذكره تعالى باسمه رب العالمين أنسب ما يتصور في مقابلة الوثنيين الذين لا يرون إلا أن لكل قوم أو لكل شأن من شؤون العالم وطرف من أطرافه رباً على حدة .

قوله تعالى : « حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق » إلى آخر الآية تأكيد لصدقه في رسالته أي أنا حري بأن أقول قول الحق ولا أنسب إلى الله في رسالتي منه إليك شيئاً من الباطل لم يأمرني به الله سبحانه ، وقوله : « قد جنتكم بيينة من ربكم » في موضع التعليل بالنسبة إلى جميع ما تقدم أو بالنسبة إلى قوله : « إني رسول من رب العالمين » لأنه هو الأصل الذي يتفرع عليه غيره .

ولعل تعدية « حقيق » بملئ من جهة تضمينه معنى حريص أي حريص على كذا حقيقاً به ، والمعروف في اللغة تعدية حقيق بمعنى حري بالباء يقال : فذلان حقيق بالإكرام أي حري به لائق .

وقرىء : « حقيق على » بتشديد الباء والحقيق على هذا مأخوذ من حق عليه كذا أي وجب ، والمعنى واجب عليّ أن لا أقول على الله إلا الحق فالحقيق خبر

بومبتداه قوله : أن لا أقول ، الآية والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « قال إن كنت جنث بأية فأت بها إن كنت من الصادقين » الشرط في صدر الآية أعني قوله : « إن كنت جنث بأية » يتضمن صدقه عز وجل فإنه إذا كان جائياً بأية واقعة فقد صدق في إخباره بأنه قد جاء بأية لكن الشرط في ذيل الآية تعريض يوميء به إلى أنه ما يعتقد بصدقه في إخباره بوجود آية معه ، فكأنه قال : إن كنت جنث بأية فأت بها وما أظنك تصدق في قولك ، فلا تكرار في الشرط .

قوله تعالى : « فالتقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين » الفاء جوابية كما قيل أي فأجابته بإلقاء عصاه ، وهذه هي فاء التفريع والجواب مستفاد من خصوصية المورد . والثعبان الحية العظيمة ولا تنافي بين وصفه هيئتها بالثعبان المبين وبين ما في موضع آخر من قوله تعالى : « فلما رأها تهتز كأنها جان ولى مدبراً ولم يعقب » القصص : ٣١ ، والجان هي الحية الصغيرة لاختلاف القصتين كما قيل فإن ذكر الجان إنما جاء في قصة ليله للطور وقد قال تعالى فيها في موضع آخر : « فألقاها فإذا هي حية تسعى » طه : ٢٠ ، وأما ذكر الثعبان فقد جاء في قصة إتيانه لفرعون بالآيات حين سأله ذلك .

قوله تعالى : « ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين » أي نزع يده من جيبيه على ما يدل عليه قوله تعالى : « واخضم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء » طه : ٢٢ ، وقوله : « اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء » القصص : ٣٢ .

والأخبار وإن وردت فيها أن يده عز وجل كانت تضيء كالشمس الطالعة عند إرادة الإعجاز بها لكن الآيات لا تقص أزيد من أنها كانت تخرج بيضاء للناظرين : إلا أن كونها آية معجزة تدل على أنها كانت تبيض أبيضاضاً لا يشك الناظرون في أنها حالة خارقة للعادة .

قوله تعالى : « قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم » لم يذكر تعالى ما قاله فرعون عند ذلك ، وإنما الذي ذكر محاوراة الملأ بعضهم بعضاً كأنهم في مجلس مشاورة يذاكر بعضهم بعضاً ويشير بعضهم إلى ما يراه ويصوبه آخرون فيقدمون ما صوبوه من رأي إلى فرعون ليعمل به فهم لما تشاوروا في أمر موسى وما شاهدوه من آياته المعجزة قالوا : إن هذا لساحر عليم ، وإذا كان ساحراً غير صادق فيما يذكره من رسالة الله سبحانه فإنما يتوسل بهذه الوسيلة إلى نجاة بني إسرائيل واستقلالهم في أمرهم

ليأيد بهم ثم يخرجكم من أرضكم ويذهب بطريقتكم المثلث فماذا تأمرون به في إبطال كيد ، وإخاد ناره التي أوقدها ؟ أمن الواجب مثلا أن يقتل أو يصلب أو يسجن أو يعارض بساحر مثله ؟ .

فاستصوبوا آخر الآراء ، وقدموه الى فرعون أن أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر علم .

ومن ذلك يظهر أن قوله تعالى : « فماذا تأمرون » حكاية ما قاله بعض الملأ لبعض وقوله : « قالوا أرجه ، الخ ، حكاية ما قدموه من رأي الجميع الى فرعون وقد اتفقوا عليه ، وقد حكى الله سبحانه في موضع آخر من كلامه هذا القول بعينه من فرعون يخاطب به ملأه قال تعالى : « قال للملأ حوله إن هذا لساحر علم يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار علم ، الشعراء : ٣٧ .

ويظهر مما في الموضعين أنهم إنما شاوروا حول ما قاله فرعون ثم صوبوه ورأوا أن يجيبه بسحر مثل سحره ، وقد حكى الله أيضاً هذا القول عن فرعون يخاطب به موسى حتى بالذي أشار إليه الملأ من معارضة سحره بسحر آخر مثله إذ قال : « قال أجبنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى فلنأتينك بسحر مثله » طه : ٥٨ ، ولعل ذلك محصل ما خرج من مشاورتهم حول ما قاله فرعون بعدما قدم إلى فرعون يخاطب به موسى من قبل نفسه .

وللملأ جلسة مشاوره أخرى أيضاً بعد قدوم السحرة إلى فرعون ناجى فيها بعضهم بعضاً بمثل ما في هذه الآيات قال تعالى : « فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجكما من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلث » طه : ٦٣ .

فتبين أن أصل الكلام لفرعون ألقاه إليهم ليتشاوروا فيه ويروا رأيهم فيما يفعل به فرعون فتشاوروا وصدقوا قوله وأشاروا بالإرجاء وجمع السحرة للمعارضة فقبله ثم ذكره لموسى ثم اجتمعوا للمشاوره والمناجاة ثانياً بعد مجيء السحرة واتفقوا أن يختموا عليه ويعارضوه بكل ما يقدرون عليه من السحر صفاً واحداً .

قوله تعالى : « يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ، أي يريد أن يتأبد بني إسرائيل فيتملك مصر ، ويبطل استقلالكم ويخرجكم من أرضكم ، وكثيراً ما كان يتفق في الأعصار السابقة أن يهجم قوم على قوم فيقتلوا عليهم فيشتغلوا أرضهم ويملكوا ديارهم فيخرجوهم منها ويشردوهم في الأرض .

قوله تعالى : « قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين ، إلى آخر الآية التالية . أرجه بسكون الهاء أمر من الإرجاء بمعنى التأخير والهاء للسكت أي أخوه وأخاه ولا تمجّل لهما بشر كالقتل ونحوه حتى ترمى بظلم أو قسوة ونحوهما بل ابعث في المدائن من جنودك حاشرين يجمعون السحرة فيأتوك بهم ثم عارض سحر موسى بسحر السحرة . وقرئ : « أرجه بكسر الجيم والهاء وأصله أرجئه قلبت الهمزة ياء ثم حذف ، والهاء ضمير راجع إلى موسى ، وأخوه هو هارون عليهما السلام .

قوله تعالى : « وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجراً ، إلى آخر الآية التالية أي فأرسل حاشرين فحشروهم وجاء السحرة كل ذلك محذوف للإيجاز .

وقولهم : « إن لنا لأجراً » سؤال للأجر جيء به في صورة الخبر للتأكيد ، وإفادة الطلب الإنشائي في صورة الإخبار شائع ، ويمكن أن يكون استفهاماً محذوف أطلته ، ويؤيده قراءة ابن عامر : « أنن لنا لأجراً ، وقوله : « قال نعم وإنكم لمن المقربين » إجابة لمسؤلهم مع زيادة وعدمهم بالتقريب .

قوله تعالى : « قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين ، خيروه بين أن يكون هو الملقى بمصاه ، وبين أن يكونوا هم الملقين لما أعدوه من الحبال والمصي وهذا التخيير في مقام استمدوا لمقابته ، ولا محالة يفيد التخيير في الابتداء بالإلقاء فعناد إن شئت ألق عصاك أولاً وإن شئت ألقنا حبالنا وعصينا أولاً .

وفيه نوع من التجلد لدلالته على أنهم لا يبالون بأمره سواء ألقى قبلهم أو بعدهم فلا يهابونه على أي حال لو ثوقهم بأنهم هم الغالبون ، ولا يخلو التخيير مع ذلك عن نوع من التأدب .

قوله تعالى : « قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس ، إلى آخر الآية ، السحر هيئنا نوع تصرف في حاسة الإنسان بإدراك أشياء لا حقيقة لها في الخارج ، وقد تقدم



الكلام فيه في تفسير قوله : ( واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ) البقرة : ١٠٢ في الجزء الأول من الكتاب ، والاسترهاب الإخافة ، ومعنى الآية ظاهر ، وقد عد الله فيها سحرهم عظيماً .

قوله تعالى : ( وأوحينا إلى موسى أن ألق ) إلى آخر الآيتين ، أنت تفسيرية واللقف واللقفان تناول الشيء بسرعة ، والإفك هو صرف الشيء عن وجهه ولذا يطلق على الكذب ، وفي الآية وجوه من الإيجاز ظاهرة ، والتقدير : وأوحينا إلى موسى بعد ما ألقوا أن ألق عصاك فألقاها فإذا هي حية وإذا هي تلقف ما يأفكون .

وقوله : « فوق الحق » فيه استعارة بالكناية بتشبيه الحق بشيء كأنه معلق لا يعلم عاقبة حاله أيستقر في الأرض بالوقوع عليها والتمكن فيها أم لا ؟ فوق واستقر « وبطل ما كانوا يعملون » من السحر .

قوله تعالى : « فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين » أي غلب فرعون وأصحابه « هنالك » أي في ذلك الجمع العظيم الذي تهاجم عليهم فيه الناس من كل جانب ففي لفظ « هنالك » إشارة إلى ذلك وهو للبعيد ، « وانقلبوا صاغرين » أي عادوا وصاروا أذلاء مهانين .

قوله تعالى : « وألقى السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون » أهم فاعل الإلقاء في قوله : « وألقى السحرة ساجدين » وهو معلوم فإن السحرة هم الذين ألقوا بأنفسهم إلى الأرض ساجدين ، وذلك للإشارة إلى كمال تأثير آية موسى فيهم وإدهاشها إياهم فلم يشعروا بأنفسهم حين ما شاهدوا عظمة الآية وظهورها عليهم إلا وهم ملقون ساجدون فلم يدروا من الذي أوقع بهم ذلك .

فاضطررتهم الآية إلى الخرورج على الأرض ساجدين ، والإيمان برب العالمين الذي اتخذوه موسى وهارون ، وفي ذكر موسى وهارون دلالة على الإيمان بهما مع الإيمان برب العالمين .

وربما قيل : إن بيانهم رب العالمين برب موسى وهارون لدفع توهم أن يكون إيمانهم لفرعون فإنه كان يدعى أنه رب العالمين فلما بينوه بقولهم « رب موسى وهارون » ولم يأخذوا فرعون رباً اندفع ذلك التوهم ، ولا يخلو عن خفاء فإن الوثنية ما كانت تقول برب العالمين بحقيقة معناه بمعنى من يملك العالمين ويدبر أمر جميع أجزائها بالاستقامة

بل قسموا أجزاء العالم وشؤونها بين أرباب شتى ، وإنما أعطوا الله سبحانه مقام إله الآلهة ورب الأرباب لا رب الأرباب ومربوبها .

والذي ادعاه فرعون لنفسه على ما حكاه الله من قوله : « أأنا ربكم الأعلى ، النازعات : ٢٤ ، إنما هو العلو من جهة القيام بحاجة الناس - وهم أهل مصر خاصة - عن قرب واتصال لا من جهة القيام بربوبية جميع العالمين ، ومع ذلك كله قد أحاطت الحرافات على الوثنية بحيث لا يستبعد أن يتفوهوا بكون فرعون رب العالمين وإن خالف أصول مذاهم قطعاً .

قوله تعالى : « قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم ، إلى آخر الآيتين . خاطبهم فرعون بقوله : « آمنتم به قبل أن آذن لكم ، تأنفاً واستكباراً ، وهو إخبار يفيد بحسب المقام والإنكار والتوبيخ ، ومن الجائز أن يكون استفهاماً إنكارياً أو توبيخياً محذوف الأداة .

وقوله : « إن هذا المكر مكرموه في المدينة ، الآية يتهمهم بالمواطاة والمواضعة في المدينة يريد أنهم لما اجتمعوا في مدينته بعد ما حشرهم الحاشرون من مدائن مختلفة شتى فجاءوا بهم اليه ولقوا موسى أجمعوا على أن يمكروا بفرعون وأصحابه فيتسلطوا على المدينة فيخرجوا منها أهلها ، وذلك لأنهم لم يشاهدوا موسى قبل ذلك فلو كانوا تواطؤا على شيء فقد كان ذلك بعد اجتماعهم في مدينته .

أنكر عليهم إيمانهم بقوله : « آمنتم به قبل أن آذن لكم ، ثم اتهمهم بأنهم تواطؤوا جميعاً على المكر ليخرجوا أهل المدينة منها بقوله : « إن هذا المكر ، الخ ليثبت لهم جرم الإفساد في الأرض المبيح له سياستهم وتفكيكهم بأشد العقوبات .

ثم هددهم بقوله : « فسوف تعلمون ، ثم بيته وفصله بقوله : « لا تقمن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبكم أجمعين ، فهدهم تهديداً أكيداً أولاً بقطع الأيدي والأرجل من خلاف وهو أن يقطع اليد اليمنى مع الرجل اليسرى أو اليد اليسرى مع الرجل اليمنى وبالجملية قطع كل من اليد والرجل من خلاف الجهة التي قطعت منها الأخرى .

وتانياً بالصلب وهو شد الهرم بعد تعذيبه على خشبة ورفع الخشبة بإثبات جانبه على الأرض ليشاهده الناس فيكون لهم عبرة ، وقد تقدم تفصيل بيانه في قصص المسيح ﷺ في تفسير سورة آل عمران .

قوله تعالى : « قالوا إنا إلى ربنا منقلبون » إلى آخر الآيات . جواب السحرة وهم القائلون هذا المقال وقد قابلوهم بما يبطل به كيده ، وتنقطع به حجته ، وهو أنك تهددنا بالعذاب قبل ما تنتقم منا من الإيمان بربنا ظناً منك أن ذلك شر لنا من جهة انقطاع حياتنا به وما نقاسيه من ألم العذاب ، وليس ذلك شراً فإنا نرجع إلى ربنا ، ونحيا عنده بحياة القرب السميدة ، ولم نجترم إلا ما تعده أنت لنا جرماً وهو إيماننا بربنا فما دوننا إلا الخير .

وهذا معنى قوله : « قالوا إنا إلى ربنا منقلبون » وهو إيمان منهم بالمعاد ، وما تنتقم منا إلا أن آمننا بآيات ربنا لما جاءتنا ، وعدوا أمر العصا - على الظاهر آيات كثيرة لاشتماله على جهات كل منها آية كصيرورتها ثعباناً ، ولقفها حبالهم وعصبيهم واحداً بعد واحد ، ورجوعها إلى حالتها الأولى .

والنقم هو الكراهة والبغض يقال : نقم منه كذا ينقم من باب ضرب وعلم : إذا كره وأبغض .

ثم أخذتهم الجذبة الإلهية من غير أن يدعروا بما هددهم به ، واستغاثوا بربهم على ما عزم به من تعذيبهم وقتلهم فسألوه تعالى قائلين : « ربنا أفرغ علينا صبراً - على ما يريد أن يوقع بنا من العذاب الشديد - وتوفنا مسلمين » إن قتلنا .

وفي إطلاق الإفرغ على إعطاء الصبر استعارة بالكناية فشبها نفوسهم بالآنية ، والصبر بالماء ، وإعطاءه بإفراغ الإناء بالماء وهو صبه فيه حتى يفرمه ، وإنما سألوا ذلك ليفيض الله عليهم من الصبر ما لا يحزعون به عند نزول أي عذاب وألم ينزل بهم .

وقد جازوا بالمعجب العجيب في مشافهتهم هذه مع فرعون وهو الجبار العنيد الذي ينادي « أنا ربكم الأعلى » ويعبده ملك مصر فلم يذعروا ما شاهدوا من قدرته وخطوته فأعربوا عن حجتهم بقلوب مطمئنة ، ونفوس كريمة ، وعزم راسخ ، وإيمان ثابت ، وعلم عزيز ، وقول بليغ ، وإن تدبرت ما حكاه الله سبحانه من مشافهتهم ومحاورتهم فرعون في موقفهم هذا في هذه السورة وفي سورتي طه والشعراء أرى أنك ما في خلال كلامهم من الحجج البالغة إلى علوم جمة ، وحالات روحية شريفة ، وأخلاق كريمة ، ولولا محذور الخروج عن طور هذا الكتاب لأوردنا شذرة منها في هذا المقام

فليتنظر لى حين .

### ( بحث روائي )

ما قصه الله في كتابه من قصة مجيء موسى بما آتاه الله من الرسالة، وأيده به من آية العصا واليد البيضاء، ومعه أخوه هارون إلى فرعون وإتيانه بالآيتين ثم جمع فرعون للسحرة ومعارضته بسحرم، وإظهار الله آية موسى على سحرم، وإيمان السحرة لا يجاوز ما ذكر في هذه الآيات إجمالاً .

وقد اشتملت الروايات الواردة من طرق الشيعة أو طرق أهل السنة على هذه المعاني غير أنها تشتمل مع ذلك من تفاصيل القصة على أمور عجيبة لم يتعرض لها كتاب الله كما ورد : أن عصا موسى كان من آس الجنة ، وأنها كانت عصا آدم وصلت إلى شعيب ثم أعطاها موسى ، وفي بعض الروايات أنها كانت عصا آدم أعطاهها ملك لموسى حين توجه إلى مدين فكانت تضيء له بالليل ، ويضرب بها الأرض في النهار فيخرج له رزقه وفي بعضها : أنها كانت تنطق إذا استنطقت ، وكانت إذا صارت ثماناً عند فرعون بعد ما بين لحييه اثنا عشر ذراعاً ، وروي أربعون ذراعاً وفي بعضها ثمانون ذراعاً وأنها ارتفعت في السماء ميلاً ، وفي بعضها أنها وضعت أحد مشفرها على الأرض والآخر على سور قصر فرعون ، وفي بعضها أنها أخذت قبة فرعون بين أنيائها ، وحملت على الناس فانهزموا مزدحمين فمات منهم خمسة وعشرون ألفاً ، وفي بعضها : أنها كانت ثمانون ذراعاً ، وفي بعضها : أنها كانت في العظم كالمدنية ، وفي الرواية : أن فرعون أحدث في ثيابه من هول ما رأى ، وفي بعضها : أنه أحدث في ذلك اليوم أربع مائة مرة وفي بعضها : أنه استمر معه داء البطن حتى غرق ، وفي الروايات أنه ~~تصيح~~ كان إذا أخرج يده من جيبه كان يقلب نورها نور الشمس .

وفي الرواية : أن السحرة كانوا سبعين رجلاً ، وفي بعضها : ستمائة إلى تسعمائة وفي بعضها : اثني عشر ألفاً ، وفي بعضها خمسة عشر ألفاً ، وفي بعضها : سبعة عشر ألفاً ، وفي بعضها : تسعة عشر ألفاً ، وفي بعضها بضعة وثلاثين ألفاً ، وفي بعضها سبعين ألفاً ، وفي بعضها : ثمانين ألفاً .

وفي الرواية أنهم كانوا أخذوا السحر من رجلين مجوسيين من أهل « نينوى »  
 وفيها : أنه كان اسم رئيسهم شمعون ، وفي بعضها : يوحنا ، وفي بعضها أنه كان لهم  
 رؤساء أربعة أسماء : ساور ، وعازور ، وحطط ، ومصفي .

وكذا ورد في نفس فرعون : أن اسمه الوليد بن المصعب بن الريان ، وأنه كان  
 من أهل اصطخر فارس ، وفي بعضها : أنه من أبناء مصر ، وفي بعضها : أن فرعون  
 هذا هو فرعون يوسف عاش أربعمئة سنة ولم يشب ولا ابيض منه شعر .

وفي بعضها : أنه بنى مدائن يتحصن فيها من موسى ، وجعل فيها بينها أجسام  
 وغياض ، وجعل فيها الأسد ليتحصن بها من موسى فلما بعث الله موسى إلى فرعون  
 دخل المدينة فلما رآه الأسد تبصبت وولت مدبرة ، ثم لم يأت مدينة إلا انفتح له  
 بابها حتى انتهى إلى قصر فرعون الذي هو فيه .

قال : فقعد على بابيه ، وعليه مدرعة من صوف ومعه عصاه فلما خرج الأذن قال  
 استأذن لي على فرعون فلم يلتفت إليه قال : فقال له موسى : أنا رسول رب العالمين فلم  
 يلتفت إليه قال : فكث بذلك ما شاء الله يسأله أن يستأذن له قال : فلما أكثر عليه  
 قال : أما وجد رب العالمين من يرسله غيرك ؟

قال : فغضب موسى فضرب الباب بعصاه فلم يبق بينه وبين فرعون باب إلا  
 انفتح حتى نظر إليه فرعون وهو في مجلسه فقال : أدخلوه قال : فدخل عليه وهو في  
 قبة له مرتفعة كثيرة الارتفاع ثمانون ذراعاً فقال : أنا رسول رب العالمين إليك . قال :  
 فقال : فأت بآية إن كنت من الصادقين ، قال : فألقى عصاه وكان له شعبتان . قال : فإذا  
 هي حية قد وقع إحدى الشعبتين على الأرض والشعبة الأخرى في أعلى القبة . قال :  
 فنظر فرعون جوفها وهي تلهب نيراناً . قال : وأهوى إليه فأحدث وصاح باموسى خذها .

إلى غير ذلك مما يشتمل عليه الروايات من المعجائب في هذه القصة وأغلبها أمور  
 سكت عنها القرآن لا سبيل إلى رد أغلبها إلا الاستبعاد ، ولا إلى قبولها إلا حسن الظن  
 بكل رواية مروية ، وهي ليست بمتواترة ولا محفوفة بقرائن قطعية بل جلها مراسيل  
 أو موقوفة أو ضعيفة من سائر جهات الضعف على ما بينها من التعارض فالفض عنها أولى .

\* \* \*

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا  
 فِي الْأَرْضِ وَيَذُرِكَ وَآلِهَتِكَ قَالَ سَنُقْتَلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ  
 وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ - ١٢٧. قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ  
 وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقِيينَ  
 - ١٢٨. قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى  
 رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ  
 تَعْمَلُونَ - ١٢٩. وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصَ مِنْ  
 الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ - ١٣٠. فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ  
 وَإِنُ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ  
 اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - ١٣١. وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ  
 لِتُحَرِّرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ - ١٣٢. فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ  
 وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا  
 قَوْمًا مُجْرِمِينَ - ١٣٣. وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ  
 لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشِفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ  
 وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ - ١٣٤. فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى  
 أَجْلِ هُمْ بِالْفُؤُوهِ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ - ١٣٥. فَاتَّقَمْنَا مِنْهُمُ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي  
 الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ - ١٣٦. وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ

الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا  
وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا  
كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ - ١٣٧ .

### (بيان)

الآيات تشتمل على إجمال ما جرى بينه وبين فرعون وقومه أيام إقامة  
موسى بينهم بعد القيام بالدعوة يدعوهم إلى الله وإلى إطلاق بني إسرائيل وبأنتيهم بالآية  
بعد الآية حتى أعجبه الله تعالى وقومه ، وأغرق فرعون وجنوده ، وأورث بني إسرائيل  
الأرض المباركة مشارقها ومغاربها .

قوله تعالى : « وقال الملا من قوم فرعون أتذر موسى وقومه » إلى آخر الآية .  
هذا إغراء منهم لفرعون وتحريض له أن يقتل موسى وقومه ، ولذلك رد فرعون قولهم  
بأنه لا يهتنا قتلهم فإننا فوقهم قاهرين على أي حال بل سنعيد عليهم سابق عذابنا  
فنقتل أبنائهم ونستحيي نساءهم ، ولو كان ما سألوا مطلق تعذيبهم غير القتل لم يقع  
قوله : « وإنا فوقهم قاهرون » موقعة ذلك الوقوع .

وقولهم : « ويزدرك وآهلك » تأكيد لتحريضهم إياه على قتلهم ، والمعنى أن موسى  
يتركك وآهلك فلا يعبدكم مع ما يفسد هو وقومه في الأرض ، وفيه دلالة على أن  
فرعون كما كان يدعي الألوهية ، ويستعبد الناس لنفسه كان يعبد آلهة أخرى ، وهو  
كذلك والتاريخ يثبت نظائر لذلك في الأمم السالفة ، وقد نقل : أن عظام البيوت  
وسادات القوم في الروم وممالك أخرى غيرها كان يعبدونهم من بيتهم وعشائهم  
وهم أنفسهم كانوا يعبدون آباءهم الأولين وأصناماً أخرى غيرهم كما يعبدون صفاؤهم ،  
وأيضاً بين الأرباب التي تمبدها الوثنية ما هو رب لغيره من الأرباب أو رب لرب  
آخر كروبية الأب والأم للابن وغير ذلك .

إلا أن قوله لقومه فيما حكاه الله سبحانه : « أنا ربكم الأعلى » النزاعات : ٢٤ ،  
وقوله : « ما علمت لكم من إله غيري » القصص : ٣٨ ، ظاهر في أنه كان لا يتخذ لنفسه

رباً ، وكان يأمر قومه أن لا يعبدوا إلا إياه ، ولذلك قال بعضهم : إنه كان دهرياً لا يعترف بصانع ، ويأمر قومه بترك عبادة الآلهة مطلقاً ، وقصر العبادة فيه ، ولذلك قرأ بعضهم - على ما قيل - « وإلهتك » بكسر الهززة وفتح اللام وإثبات الألف بعدها كالعبادة وزناً ومعنى .

لكن الأوجه أنه كان يريد بقوله : « ما علمت لكم من إله غيري » نفى إله يخص قومه القبطيين يملكهم ويدبر أمورهم غير نفسه كما هو المعبود من عقائد الوثنيين أن لكل صنف من أصناف الخلائق كالسما والارض والبر والبحر وقوم كذا ، أو من أصناف الطوادر والامور كالسلم والحرب والحب والجمال رباً على حدة ، وإنما كانوا يعبدون من بينها ما يهتمم عبادته كعبادة سكان سواحل البحار رب البحر والطوفان .

فمضى كلامه أي أنا ربكم معاشر القبطيين لا ما اتخذ موسى وهو يدعي أنه ربكم أرسله إليكم ، ويؤيد ما ذكرناه ما احتف به من القرينة بقوله « ما علمت لكم من إله غيري » ، فإنه تعالى يقول : « وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي يا هامان على الطين فاجعل لي صرحاً لعلي أطلع إلى إله موسى وإني لأظنه من الكاذبين » القصص : ٣٨ ، فظاهرها أنه كان يشك في كونه إلهاً لموسى ، وأن معنى قوله : « ما علمت لكم من إله غيري » نفى العلم بوجود إله غيره لا العلم بعدم وجود إله غيره ، وبالجملة فكلامه لا ينفي إلهاً غيره .

وأما احتمال كون فرعون دهرياً غير قائل بوجود الصانع فالظاهر أنه الذي يوجد في كلام الرازي قال في التفسير الكبير ما لفظه :

الذي يخطر ببالي أن فرعون إن قلنا : إنه ما كان كامل العقل لم يميز في حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه ، وإن كان عاقلاً لم يميز أن يعتقد في نفسه كونه خالق السماوات والارض ، ولم يميز في الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بضرورة العقل .

بل الأقرب أن يقال : إنه كان دهرياً ينكر وجود الصانع ، وكان يقول : مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب ، وأما المهدي في هذا العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله : « أنا ربكم الأعلى » أي مربيكم والمنتم عليكم والمطعم لكم ،



وقوله : « ما علت لكم من إله غيري ، أي لا أعلم لكم أحداً يجب عليكم عبادته إلا أنا .

وإذا كان مذهبه ذلك ليربمذ أن يقال : إنه كان قد اتخذ أصناماً على صور الكواكب وبعدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب ، وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى : « ويندرك وأهلك » على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب انتهى .

وقد أخطأ في ذلك فليس معنى الألوهية والرؤية عند الوثنيين عبدة للكواكب خالقية السماوات والأرض بل تدبير شيء من أمور العالم كما احتمله أخيراً ، ولا في الدهريين من يعبد الكواكب ، ولا في الصابئين وعبدة الكواكب من ينكر وجود الصانع .

بل الحق أن فرعون - كما تقدم - كان يرى نفسه رباً لمصر وأهله ، وكان إنما ينكر كونهم مريوي إله أحر على قاعدتهم لا أنهم أو غيرهم من العالم ليسوا مخلوقين فه سبحانه .

وقوله تعالى : « قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون » وعد منه للإل من قومه أن يعيد إلى بني إسرائيل تعذيبه السابق وهو قتل أبنائهم واستحياء نساءهم واستيقاظهن للخدمة ، وعقبه بقوله : « وإنا فوقهم قاهرون » وهو تطيب قلوبهم وإسكان ما في نفوسهم من الاضطراب والطيش .

قوله تعالى : « قال موسى لقومه استمعوا بأهه واصبروا » إلى آخر الآية . وهذا من موسى عليه السلام بعث لبني إسرائيل واستنهاض لهم على الاستعانة بأهه على مقصدهم وهو التخلص من إسارة آل فرعون واستعبادهم ثم بعث على الصبر على شدائد يهددهم بها فرعون من ألوان العذاب ، والصبر هو رائد الخير وفرط كل فرج ، ثم علل ذلك بقوله : « إن الأرض لله يورثها من يشاء » .

ومحصله أن فرعون لا يملك الأرض حتى يمنحها من يشاء ، ويمنع من التمتع بها من يشاء بل هي لله يورثها من يشاء ، وقد جرت السنة الإلهية أن يخص بحسن العاقبة من يتقيه من عباده فإن استعتم بأهه وصبرتم في ذات الله على ما يهددكم من الشدائد - وهو التقوى - أورثكم الأرض التي ترونها في أيدي آل فرعون .

ونذلك عقب قوله : « إن الأرض لله » الآية بقوله : « والعاقبة للمتقين » العاقبة ما يعقب الشيء كالبادئة لما يبدء بالشيء ، وكون العاقبة مطلقاً للمتقين من جهة أن السنة

الإلهية تقضي بذلك وذلك أنه تعالى نظم الكون نظماً يؤدي كل نوع إلى غاية وجوده وسعادته التي خلق لأجلها فإن جرى على صراطه الذي ركب عليه ، ولم يخرج عن خط مسيره الذي خط له بلغ غاية سعادته لا محالة ، والإنسان الذي هو أحد هذه الأنواع أيضاً حاله هذا الحال إن جرى على صراطه الذي رسمته له الفطرة واتقى الخروج عنه والتعمدي منه إلى غير سبيل الله بالكفر بآياته والإفساد في أرضه هداة الله إلى عاقبته الحسنة ، وأحباه الحياة الطيبة ، وأرشده إلى كل خير ينتقبه .

قوله تعالى : « قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا » الإتيان والجمي في الآية بمعنى واحد ، والاختلاف في التعبير للتفنن ، وما قيل إن المعنى من قبل أن تأتينا بالآيات ومن بعد ما جئتنا لا دليل على ما فيه من التقدير . على أن غرضهم إظهار أن جميهم موسى وقد وعدوا أن الله ينجيهم بيده من مصيبة الإسارة وهاوية المذلة لم يؤثر أثره فإن الأذى الذي كانوا يحملونه ويؤذون به على حاله ، ولا تعلق لغرضهم بأنه أفهم بالآيات البتة . وهذا الكلام شكوى منهم يبنونها إلى موسى عليه السلام .

قوله تعالى : « قال عسى ربكم أن يهلك عدوك ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون » وهذا جواب من موسى عن قولهم : « أوذينا » الخ ، يسليهم به ويمزيهم بالرجاء ، وهو في الحقيقة تكرار لقوله السابق : « استمعينا بأفواهنا وأبصارنا إن الأرض لله » الآية . كأنه يقول : ما أمرتكم به أن اتقوا الله في سبيل مقصدكم كلمة حبة ثابتة فإن علمت بها كان من المرجو أن يهلك الله عدوك ، ويستخلفكم في الأرض بإيرانكم إياها ولا يصطفيكم بالاستخلاف اصطفاً جزافاً ، ولا يكرمكم إكراماً مطلقاً من غير شرط ولا قيد بل ليمنحنكم بهذا الملك ويبتليكم بهذا التسليط والاستخلاف فينظر كيف تعملون ، قال تعالى : « وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء » آل عمران : ١٤٠ .

وهذا مما يخفى به القرآن ما يعتقد اليهود من كرامتهم على الله كرامة لا تقبل عزلاً ، ولا تحتل شرطاً ولا قيداً ، والتوراة تعد شعب إسرائيل شعب الله الذي لهم الأرض المقدسة كأنهم ملكوها من الله سبحانه ملكاً لا يقبل نقلاً ولا إقالة .

قوله تعالى : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » السنون جمع سنة وهي القحط والجذب ، وكان أصله سنة القحط ثم قيل : السنة إشارة إليها ثم كثر الاستعمال حتى تعينت السنة لمعنى القحط والجذب .

والله سبحانه يذكر في الآية - - ويقسم - - أنه أخذ آل فرعون وهم قومه المختصون به من القبطيين بالقحط الممتدة ونقص من الثمرات لهمم يذكرون .

وهما نوعان من الآيات التي أرسلها الله إلى آل فرعون ، وظاهر السياق أنه أرسل ما أرسل منها فصلاً فصلاً ، ولذا جمع السنين ولا يصدق الجمع إلا مع الفصل بين سنة وسنة . على أنه يقول : « فإذا جاءتكم الحسنة قالوا لنا هذه » الآية . وظاهره الحسنة التي بعد السيئة ثم السيئة التي بعد هذه الحسنة .

قوله تعالى : « فإذا جاءتكم الحسنة قالوا لنا هذه » إلى آخر الآية . كانوا إذا جاءهم الحصب ووفور النعمة وسعة الرزق بعد ارتفاع السنة ونقص الثمرات قالوا : « لنا هذه » يريدون به الاختصاص وإنما قلنا : إنهم كانوا يقولون ذلك بعد ارتفاع السنة ونقص الثمرات لأن الإنسان بحسب الطبع لا ينتقل إلى ذكر النعمة بما هي نعمة ، ولا يتنبه لقدورها إلا بعد مشاهدة النعمة التي هي خلافها ، ولا داعي يدعو آل فرعون إلى ذكر النعمة الحسنة وتخصيصها بأنفسهم لولا أنهم رأوا خلافها وعدوه أمراً بدعاً لم يكونوا رأوه قبل ذلك فاطيروا بموسى ومن معه ثم إذا بدلت السيئة حسنة عدوها لأنفسهم فالتطير عند السيئة بحسب الوقوع قبل قولهم في الحسنة : لنا هذه وإن كان الأمر بحسب الطبع على خلاف ذلك بمعنى أنهم لو لم يزعموا ولم يرتكز في نفوسهم من اعتيادهم بالرفاهية ووفور النعمة والحصب أنهم مخصوصون بذلك يملحكونه لم يتطيروا بموسى عند نزول المصيبة عليهم فإن من لم تروحه الراحة والعافية لا يتخرج عن خلافها .

ولعل هذا هو الوجه في تقديمه تعالى اغترارهم بالنعمة قبل تطيرهم عند النعمة ثم ذكر الحسنة بكلمة « إذا » والسيئة بلفظة « إن » حيث قال : « فإذا جاءتكم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه » فقد جعل مجيء الحسنة كالأصل الثابت فذكره بإذا والتعريف بلام الجنس ، ثم ذكر إصابة السيئة بطريق الشرط ، وفكر السيئة ليدل على ندرتها وكونها اتفاقية .

والتطير مشتق من الطير باعتبار اشتغاله على نسبة من اللب ، وهي نسبة التشوم فإنهم كانوا يتشأمون ببعض الطيور كالغراب فاشتق منه ما يفيد معنى التشوم وهو التطير ومعناه التشوم بالطير حتى سمي مطلق النصب أو النصب من الشر والشامة طائراً .

فقوله تعالى : « ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون » معناه أن نصيبهم من الشر والشوم الذي يحق به أن يسمى نصيب الشر وهو العذاب ، هو عند الله ، ولكن أكثرهم لا يعلمون لظنهم أن ما تجنيه أيديهم يفوت ويزول ولا يحفظ عليهم .

وربما يذكر للطائر في الآية معانٍ آخر ككتاب الأعمال الذي سماه الله طائراً وغير ذلك لكن الأنسب بالسياق هو الذي تقدم .

قوله تعالى : « وقالوا مها تأنابها من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين » مها من أسماء الشرط معناه أي شيء ، وقولهم هذا إياس منهم لموسى من أن يؤمنوا به وإن أتى بأي آية وفي قولهم : « من آية لتسحرنا بها » استهزاء به حيث سموها آية وجعلوا غرضه منها أن يسحروهم أي إنك تأنينا بالسر وتسميها آية

قوله تعالى : « فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات » الآية . الطوفان على ما قاله الراغب - كل حادثة تحيط بالإنسان ، وصار متعارفاً في الماء المتناهي في الكثرة ، وفي الجمع : أنه السيل الذي يعم بتفريقه الأرض وهو مأخوذ من الطوف فيها ( انتهى ) .

والقمل بالضم والتشديد قيل : كبار القردان ، وقيل : صفار النباب وبالفتح فالسكون معروف ، والجراد والضفادع والدم معروفة .

والتفصيل تفريق الشيء إلى أجزاء مفصولة منفصلة بعضها عن بعض ، ولازم ذلك تميز كل بعض وظهوره في نفسه فقوله : « آيات مفصلات » يدل على أنها أرسلت إليهم لا مجتمعة ودفعة بل متفرقة منفصلة بعضها عن بعض ظاهرة في أنها آيات إلهية مقصودة غير اتفاقية ولا جزافية .

ومن الدليل على كون المفصلات بهذا المعنى قوله في الآية التالية : « ولما وقع عليهم الرجز قالوا ، الآية . الظاهر أن الآية كانت تأتيهم عن إخبار من موسى وإنذار ثم إذا زلت بهم ودمتهم التجأوا إليه فسألوه أن يدعو لهم لتكشف عنهم : وأعطوه

عهداً إن كشفت عنهم آمنوا به وأرسلوا معه بني إسرائيل فلما كشفت نكتوا ونقضوا وعلى هذا القياس .

قوله تعالى : « ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك » إلى آخر الآية . الرجز هو العذاب ويعني به العذاب الذي كانت تشتمل عليه كل واحدة من الآيات المفصلات فإنها آيات عذاب ونكال وقوله : « بما عهد عندك » على ما يؤيده المقام أي بما التزم عندك أن لا يرد دعائك فيما تسأله ، واللام عندك للقسم ، والمعنى ادع لنا ربك بالعهد الذي له عندك .

وقوله : « لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل » هو ما عاهدوا به موسى لكشف الرجز عنهم .

قوله تعالى : « فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون » النكت نقض العهد ، وقوله : « إلى أجل هم بالغوه » متعلق بقوله : « كشفنا » وهو يدل على أنه كان يضم إلى معاهدة أجل مضروب كأن يقول موسى يُنصِتُونَ إن الله سيرفع العذاب عنكم بشرط أن تؤمنوا وترسلوا معي بني إسرائيل إلى أجل كذا ، أو يقول آل فرعون ما يشابه هذا المعنى فلما كشف للعذاب عنهم وحل الأجل المضروب نكثوا ونقضوا عهدهم الذي عاهدوا الله وعاهدوا موسى عليه . والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم » اليم البحر ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « وأورثنا القوم الذين كلوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاريها » إلى آخر الآية . الظاهر أن المراد بالأرض أرض الشام وفلسطين ويؤيده أو يدل عليه قوله بعد : « التي باركنا فيها » فإن الله سبحانه لم يذكر بالبركة غير الأرض المقدسة التي هي نواحي فلسطين إلا ما وصف به الكعبة المباركة ، والمعنى : أورثنا بني إسرائيل وهم المستضعفون الأرض المقدسة بمشارقها ومغاريها ، وإنما ذكرهم بوصفهم فقال : القوم الذين كانوا يستضعفون ليدل على عجيب صنعه تعالى في رفع الوضيع ، وتقوية المستضعف ، وتعليكه من الأرض ما لا يقدر على مثله عادة الأكل قوي ذو أعضاء وأنصار .

وقوله : « وتمت كلمة ربك الحسنى » الآية يريد به ما قضاه في حقهم أنه سيورثهم الأرض ويهلك عدوهم ، واليه إشارة موسى يُنصِتُونَ في قوله لهم وهو يسليهم

ويؤكد رجاءهم : « عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض ، ويشير سبحانه اليه في قوله : « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ، القصص : ٥ ، « وتام الكلمة خروجها من مرحلة القوة الى مرحلة الفملية ، وعلل ذلك بصبرهم .

وقوله : « ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه ، الآية . أي أهلكنا ما كانوا يصنعونه وما كانوا يسفونونه من القصور والأبنية وما كانوا يمشونونه من الكرم وغيره .

### ( بحث روائي )

في الجمع ، قال ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة ومحمد بن اسحاق بن بشار ، ورواه علي بن ابراهيم بإسناده عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام - دخل حديث بعضهم في بعض - قالوا : لما آمنت السحرة ورجع فرعون مغلوباً وأبى هو وقومه الا الإقامة على الكفر قال هامان لفرعون : ان الناس قد آمنوا بموسى فانظر من دخل في دينه فاحبسه فحبس كل من آمن به من بني إسرائيل فتابع الله عليهم بالآيات ، وأخذهم بالسنين ونقص من الثمرات .

ثم بعث عليهم الطوفان فخرّب دورهم ومساكنهم حتى خرجوا إلى البرية وضرروا الحياض ، وامتلأت بيوت القبط ماء ، ولم يدخل بيوت بني إسرائيل من الماء قطرة ، وأقام على وجه أرضهم لا يقدرّون على أن يحرثوا فقالوا لموسى : ادع لنا ربك أن يكشف هنا المطر فنؤمن لك ونرسل معك بني إسرائيل فدعا ربه فكشف عنهم الطوفان فلم يؤمنوا وقال هامان لفرعون : لئن خليت بني إسرائيل غلبك موسى وأزال ملكك وأنبت الله لهم في تلك السنة من اللكلاء والزرع والثمر ما أعشبت به بلادهم وأخصبت فقالوا : ما كان هذا الماء إلا نعمة علينا وخصباً .

فأنزل الله عليهم في السنة الثانية - عن علي بن إبراهيم - وفي الشهر الثاني - عن غيره من المفسرين - الجراد فجردت زروعهم وأشجارهم حتى كانت كالجرد شعورهم ولحامهم ، وتآكل الأثواب والنياب والامتعة ، وكانت لا تدخل بيوت بني إسرائيل ولا يصيبهم من ذلك شيء ، فجمعوا وضجوا وجزع فرعون من ذلك جزعاً شديداً ، وقال :

يا موسى ادع لنا ربك أن يكشف عنا الجراد حتى أخلي عن بني إسرائيل فدعا موسى ربه فكشف عنه الجراد بعدما أقام عليهم سبعة أيام من السبت إلى السبت .

وقيل : إن موسى برز إلى الفضاء فأشار بمصاه نحو المشرق والمغرب فرجعت الجراد من حيث جاءت حتى كأن لم تكن قط ، ولم يدع هامان فرعون أن يخلي عن بني إسرائيل .

فأنزل الله عليهم في السنة الثالثة - في رواية علي بن إبراهيم - وفي الشهر الثالث - عن غيره من المفسرين - القمل وهو الجراد الصفار الذي لا أجنحة له ، وهو شر ما يكون وأخبث فأتى على زروعهم كلها واجتثها من أصلها فذهبت زروعهم ، ولحس الأرض كلها .

وقيل : أمر موسى أن يثني إلى كتيب أعفر بقرية من قرى مصر تدعى عين الشمس فأناه فضربه بمصاه فانثال عليهم قملاً فكان يدخل بين ثوب أحدهم فيعضه ، وكان يأكل أحدهم للطعام فيمتلئ قملاً قال سعيد بن جبير : القمل للسوس الذي يخرج من الحبوب فكان الرجل يخرج عشرة أجربة إلى الرحا فلم يرد منها ثلاثة أفقزة فلم يصابوا ببلاء كان أشد عليهم من القمل ، وأخذت أشعارهم وأبصارهم وأشفار عيونهم وحواجبهم ، ولزمت جلودهم كأنها الجديري عليهم ، ومنعتهم النوم والقرار فصرخوا وصاحوا وقال فرعون لموسى : ادع لنا ربك لئن كشفت عنا القمل لأكفن عن بني إسرائيل فدعا موسى حتى ذهب القمل بعدما أقام عندهم سبعة أيام من السبت إلى السبت فنكتوا .

فأنزل الله عليهم في السنة الرابعة - وقيل : في الشهر الرابع - الضفادع فكانت تكون في طعامهم وشرابهم ، وامتلات منها بيوتهم وأبنيتهم فلا يكشف أحد ثوباً ولا إناه ولا طعاماً ولا شراباً إلا وجد فيه ضفادع . وكانت تلب في قدورهم فتفسد عليهم ما فيها ، وكان الرجل يجلس إلى ذقنه في الضفادع ، وهم أن يتكلم فيشب الضفدع في فيه ، ويفتح فاه لا كئنه فيسبق للضفدع أكلته إلى فيه فلقوا منها أذى شديداً فلما رأوا ذلك بكوا وشكروا ذلك إلى موسى وقالوا : هذه المرة نتوب ولا نمود فداع الله أن يذهب عنا الضفادع فإذا نؤمن بك ونرسل معك بني إسرائيل فأخذ عهودهم وموائعهم ثم دعا ربه فكشف عنهم الضفادع بعدما أقام عليهم سبعا من السبت إلى السبت ثم

نقضوا العهد وعادوا لكفرهم .

فلما كانت السنة الحامسة أرسل الله عليهم الدم فسال ماء النيل عليهم دماً فكان القبطي يراه دماً ، والإسرائيلي يراه ماء فإذا شربه الإسرائيلي كان ماء ، وإذا شربه القبطي كان دماً ، وكان القبطي يقول للإسرائيلي : خذ الماء في فيك وصبه في في فكان إذا صبه في فم القبطي يحول دماً ، وأن فرعون اعتراه العطش حتى أنه ليضطر إلى مضغ الأشجار الرطبة فإذا مضغها يصير ماؤه في فيه دماً فمكثوا في ذلك سبعة أيام لا يأكلون إلا الدم ، ولا يشربون إلا الدم . قال زيد بن أسلم الدم الذي سلط عليهم كان الرعاف فأتوا موسى فقالوا : ادع لنا ربك يكشف عنا هذا الدم فنؤمن لك ونرسل معك بني اسرائيل فلما دفع الله عنهم الدم لم يؤمنوا ولم يخرجوا عن بني إسرائيل .

في تفسير العياشي عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله عليه السلام : لئن كشف عنا الرجز لذؤمنن لك ، قال : الرجز هو الثلج ثم قال : بلاد خراسان بلاد رجز .

أقول : والرواية لا تنطبق على الآية ذاك الانطباق .

\* \* \*

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَفْكُفُونَ عَلَى  
أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مَوْسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ  
قَوْمٌ تَجْهَلُونَ - ١٣٨ . إِنَّ هَؤُلَاءِ مَتَّبِعُوا مَا فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا  
يَعْمَلُونَ - ١٣٩ . قَالَ أَغْيِرَ اللَّهُ أُنْبِيَائِكُمْ إلهًا وَهُوَ فَضْلُكُمْ عَلَى  
الْعَالَمِينَ - ١٤٠ . وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ  
الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ  
رَبِّكُمْ عَظِيمٌ - ١٤١ . وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ  
فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي



قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ - ١٤٢. وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَا فِي لَيْلَةٍ وَلَكِن نَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ - ١٤٣. قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِنَ الشَّاكِرِينَ - ١٤٤. وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا حَنِينًا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْآفَاقِينَ - ١٤٥. سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ - ١٤٦. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ١٤٧. وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمُ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يُهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ - ١٤٨. وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ - ١٤٩. وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِشْمَا حَلَفْتُؤُنِي مِنَ بَعْدِي أُعِجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَالْقَى الْأَلْوَابِ وَأَخَذَ

بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا  
يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ -  
١٥٠ . قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ  
الرَّاحِمِينَ - ١٥١ . إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ  
وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ - ١٥٢ . وَالَّذِينَ عَمِلُوا  
السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ  
رَحِيمٌ - ١٥٣ . وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي  
نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهِبُونَ - ١٥٤ .

### ( بيان )

شروع في بعض قصص بني إسرائيل بعد تخلصهم من إسارة آل فرعون مما  
يناسب غرض القصص المسرودة سابقاً وهو أن الدعوة الدينية ما توجهت إلى أمة إلا  
كان الكفر إليها أسبق ، والناقضون لهدى الله فيها أكثر فخص الله المؤمنين منهم بمزيد  
كرامته ، وعذب الكافرين بشديد عذابه .

وقد ذكر في الآيات مجاوزة بني إسرائيل البحر ومساألهم بعد الجاوزة موسى  
عليه السلام أن يجعل لهم صنماً يعبدونه ، وفيها عبادتهم للعجل بعد ما ذهب موسى ليقبض  
ربه وفي ضمنها حديث نزول التوراة عليه .

قوله تعالى : « وجاوزنا بني إسرائيل البحر فأتوا على قوم ، الآية ، المكوف  
الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم . ذكره الراغب في المفردات ، وقوله :  
« اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ، أي كما لهم آلهة مجعولة .

كان بنو إسرائيل على شريعة جدهم إبراهيم عليه السلام ، وقد خلا فيهم من الأنبياء

إسحاق ويعقوب ويوسف ، وهم على دين التوحيد الذي لا يعبديه إلا الله سبحانه وحده لا شريك له المتعالي عن أن يكون جسماً أو جسمانياً يمرض له شكل أو قدر غير أن بني إسرائيل كما يستفاد من قصصهم كانوا قوماً ماديين حسيين يمحرون في حياتهم على أصالة الحس ولا يعتنون بما وراء الحس إلا اعتناء تشريفياً من غير أصالة ولا حقيقة ، وقد مكثوا تحت إسارة القبط سنين متطاولة ، وهم يمدون الأوتان فتأوتت من ذلك أرواحهم وإن كانت العصبية القومية تحفظ لهم دين آبائهم بوجه .

ولذلك كان جلمهم لا يتصورون من الله سبحانه إلا أنه جسم من الأجسام بل جوهر ألوهي يشاكل الإنسان كما هو الظاهر المستفاد من التوراة الدائرة اليوم ، وكلما كان موسى يقرب الحق من أذهانهم حولوه إلى أشكال وتماثيل يتوهمون له تعالى ، ولهذا العلة لما شاهدوا في مسيرهم قوماً يعكفون على أصنام لهم استحسناوا مثل ذلك لأنفسهم فسألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة يعكفون عليها .

فلم يجد موسى عليه السلام بداً من أن يتنزل في بيان توحيد الله سبحانه إلى ما يقارب أفهامهم على قصورها فلأمهم أولاً على جهلهم بمقام ربهم مع وضوح أن طريق الوثنية طريق باطل هالك ثم عرف لهم ربهم بالصفة ، وأنه لا يقبل صنما ولا يجد مثال كما سيجيء .

قوله تعالى : « إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون » المتبر من التبار وهو الهلاك ، والمراد بقوله : « ما هم فيه » سبيلهم الذي يسلكونه وهو عبادة الأصنام والمراد بقوله : « ما كانوا يعملون » أعمالهم المبادية ، والمعنى أن هؤلاء الوثنية طريقهم هالكة وأعمالهم باطلة فلا يحق أن يميل إليه إنسان عاقل لأن الفرض من عبادة الله سبحانه أن يتندي به الإنسان إلى سعادة دائمة وخير باق .

قوله تعالى : « قال أغير الله أبنيتكم إلهاً وهو فضلكم على العالمين » « أبنيتكم » أي أطلب لكم وألتمس ، يعرف ربهم ويصفه لهم ، وقوله : « أغير الله أبنيتكم إلهاً » فيه تأسيس أن كل إله أبنيتكم لكم يجعل أو صنع فإنما هو غير الله سبحانه ، والذي يجب عليكم أن تعبدوا الله ربكم بصفة الربوبية التي هي تفضيله إياكم على العالمين .

فكأنهم قالوا : اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فقال : كيف ألتمس لكم رباً مصنوعاً وهو غير الله ربكم ، وإذا كان غيره فبإدائه متبرة باطلة ؟ فقالوا : فكيف نعبده ولا نراه

ولا سبيل لنا إلى ما لا نشاهده ؟ كما يقوله عبدة الأصنام . فقال : اعبدوه بما تعرفونه من صفته فإنه فضلكم على سائر الامم بآياته الباهرة ودينه الحق وإنجائكم من فرعون وعمله ، فالآية - كما ترى - ألطف بيان وأوجز برهان يجلي عن الحق الصريح للأذهان الضعيفة المتعقل .

قوله تعالى : « وإذ أنجبناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب » إلى آخر الآية . ساءم العذاب يسومه أي حمله ذلك على طريق الإذلال ، والتقتيل الإكثار في القتل والاستحياء الاستبقاء للخدمة وقد تقدم ، والظاهر أن قوله : « وفي ذلك إشارة إلى ما ذكر من سوء تعذيب آل فرعون لهم .

والآية خطاب امتناني للموجودين من أخلافهم حين النزول بين الله فيها عليهم بما من به على آباءهم في زمن فرعون كما قيل ، والأنسب بالسياق أن يكون خطاباً لأصحاب موسى بعينهم مسوقاً سوق التعجب إذا نسوا عظيم نعمة الله عليهم إذ أنجاهم من تلك البلية العظيمة ، ونظيره في الغيبة قوله تعالى فيما سيأتي : « ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً » .

قوله تعالى : « وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتمناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة » إلى آخر الآية . الميقات قريب المعنى من الوقت ، قال في الجمع : الفرق بين الميقات والوقت أن الميقات ما قدر ليعمل فيه عمل من الأعمال ، والوقت وقت الشيء وقدره ، ولذلك قيل : مواقيت الحج وهي المواضع التي قدرت للإحرام فيها ( انتهى ) .

وقد ذكر الله سبحانه المواعدة وأخذ أصلها ثلاثين ليلة ثم أتمها بعشر ليالٍ آخر ثم ذكر الفذلكة وهي أربعون ، وأما الذي ذكره في موضع آخر إذ قال : « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » البقرة : ٥١ فهو المجموع المتحصل من المواعدتين أعني أن آية البقرة تدل على أن مجموع الأربعين كان عن مواعدة ، وآية الأعراف على أن ما في آية البقرة مجموع المواعدتين .

وبالجملة يعود المعنى إلى أنه تعالى وعده ثلاثين ليلة للتقريب والتكليم ثم وعده عشرًا آخر لإتمام ذلك فتم ميقات ربه أربعين ليلة ، ولعله ذكر الليالي دون الأيام - مع أن موسى مكث في المطور الأربعين بأيامها ولياليها ، والمتعارف في ذكر المواقيت

والأزمة ذكر الأيام دون الليالي - لأن الميقات كان للتقرب الى الله سبحانه ومناجاته وذكره ، وذلك أخص بالليل وأنسب لما فيه من اجتماع الحواس عن التفرق وزيادة تهيؤ النفس للناس وقد كان من بركات هذا الميقات نزول التوراة .

وهذا كما يشير إلي مثله قوله تعالى : « يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا - إلى أن قال - إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قبلاً إن لك في النهار سباً طويلاً » المزمل : ٧ ، وقوله تعالى : « وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي ، إنما قاله حين ما كان يفارقهم للميقات ، والدليل على ذلك قوله : اخلفني في قومي ، فإن الاستخلاف لا يكون إلا في غيبة . وإنما عبر بلفظ « قومي » دون بني إسرائيل لتجري القصة على سياق سائر القصص المذكورة في هذه السورة فقد حكى فيها عن لفظ نوح وهود وصالح وغيرهم : يا قوم يا قوم ، وعلى ذلك أجريت هذه القصة فعبّر فيها عن بني إسرائيل في بضعة مواضع بلفظ القوم ، وقد عبر عنهم في سورة طه ببني إسرائيل .

وأما قوله لأخيه ثانياً : « وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين » فهو أمر له بالإصلاح وأن لا يتبع سبيل أهل الفساد ، وهارون نبي مرسل معصوم لا تصدر عنه المعصية ، ولا يتأتى منه اتباع أهل الفساد في دينهم ، وموسى عليه السلام أعلم بحال أخيه فليس مراده نهي عن الكفر والمعصية بل أن لا يتبع في إدارة أمور قومه ما يشير إليه ويستصوبه المفسدون من القوم أيام خلافته ما دام موسى غائباً .

ومن الدليل عليه قوله : « وأصلح » فإنه يدل على أن المراد بقوله : « ولا تتبع سبيل المفسدين » أن يصلح أمرهم ولا يسير فيهم سيرة هسي سبيل المفسدين الذي يستحسنونه ويشيرون إليه بذلك .

ومن هنا يتأيد أنه كان في قومه يومئذ جمع من المفسدين يفسدون ويقلبون عليه الامور ويتربصون به الدوائر فهي موسى أخاه أن يتبع سبيلهم فيشوشوا عليه الأمر ويكيدوا ويمكروا به فيتفرق جمع بني إسرائيل ويتشتت شملهم بمدتلك الهن والأذايا التي كابدوها في إحياء كلمة الاتحاد بينهم .

قوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » الآية ، التجلي مطاوعة

للتجلية من الجلاء بمعنى الظهور ، والدك هو أشد الدق ، وجعله دكاً أي مدكوكاً  
والحرور هو للسقوط ، والصمقة هي الموت أو الفسحة يجمود الحواس وبطلان إدراكها ،  
والإفاقة الرجوع إلى حال سلامة العقل والحواس يقال : أفاق من غشبهت أي رجع إلى  
حال استقامة الشعور والإدراك .

ومعنى الآية على ما يستفاد من ظاهر نظمها أنه « لما جاء موسى لميقاتنا ، الذي  
وقتناه له » وكله ربه ، بكلامه « قال ، أي موسى » رب أرني أنظر إليك ، أي  
أرني نفسك أنظر إليك أي مكني من النظر إليك حتى أنظر إليك وأراك فإن الرؤية  
فرح النظر ، والنظر فرح التمكين من الرؤية والتمكين منها ، « قال ، الله تعالى لموسى  
« لن تراني ، أبدأ » ولكن انظر إلى الجبل ، وكان جبلاً بجماله مشهوداً له أشير إليه بلام  
المهد الحضوري ، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » أي لن تطبق  
رؤيتي فانظر إلى الجبل فإني أظهر له فإن استقر مكانه وأطاق رؤيتي فاعلم أنك تطبق  
النظر لي ورؤيتي « فلما تجلى ، وظهر « ربه للجبل جعله ، بتجليه ، دكاً ، مدكوكاً  
متلاشياً في الجو أو سائحاً » وخر موسى صعقاً ، مبتأ أو مفشياً عليه من هول ما رأى  
« فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك ، رجعت إليك مما اقترحت عليك » وأنا أول  
المؤمنين ، بأنك لا ترى . هذا ظاهر ألفاظ الآية .

والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه  
على الفهم العامي المتعارف حمله على رؤية العين ونظر الإبصار ، ولأنك ولن نشك أن  
الرؤية والإبصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الإبصار يهيء للباصر صورة مماثلة  
لصورة الجسم المبصر في شكله ولونه .

وبالجملة هذا الذي نسميه الإبصار الطبيعي يحتاج إلى مسادة جسمية في المبصر  
والباصر جميعاً ، وهذا لا شك فيه .

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضرورياً أن الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه  
البتة فليس يحسم ولا جسماني ، ولا يحيط به مكان ولا زمان ، ولا تحويه جهة ولا توجد  
صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة .

وما هذا شأنه لا يتعلق به الإبصار بالمعنى الذي نعبده من أنفسنا البتة ، ولا تنطبق

عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة ، ولا أن موسى ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء عليهم السلام بمن يلقى بمقامه الرفيع وموقفه الخطير أن يحجل ذلك ، ولا أن يعني نفسه بأن الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزهاً عن وصمة الحركة والزمان ، والجهة والمكان ، وألوات المادة الجسمية وأعراضها فإنه قول أشبه بغير الجدم منه بالجد فما يحصل للقول : إن من الجائز في قدرة الله أن يقوي سبباً مادياً أن يعلق عمله الطبيعي المادي - مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره - بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهية؟ فهذا الإبصار الذي عندنا وهو خاصة مادية من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها فإن كان موسى يسأل الرؤية فلماذا سأل غير هذه الرؤية البصرية ، وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فلماذا ينفي غير هذه الرؤية البصرية فأما هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال ولا جواب ،

وقد أطلق الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه وأثبتها كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » القيامة : ٢٣ ، وقوله : « ما كذب الفؤاد ما رأى » النجم : ١١ ، وقوله : « من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت » العنكبوت : ٥ ، وقوله : « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد إلا أنهم في مرية من لقاء ربه إلا إنه بكل شيء محيط » حم السجدة : ٥٤ ، وقوله : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » الكهف : ١١٠ ، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في معناه قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية : « قال لن تراني » ، وقوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » الأنعام : ١٠٣ وغير ذلك .

فهل المراد بالرؤية حصول العلم الضروري سميها لمبالغة في الظهور ونحوها كما قيل . لا ريب أن الآيات تثبت علماً ما ضرورياً لكن الشأن في تشخيص حقيقة هذا العلم الضروري فإننا لا نسمي كل علم ضروري رؤية وما في معناه من اللقاء ونحوه كما نعم بوجود إبراهيم الخليل وإسكندر وكسرى فيما مضى ولم نزم ، ونعلم علماً ضرورياً بوجود لندن وشيكاغو ومسكو ولم نرها ، ولا نسميه رؤية وإن بالفناء ، فأنت تقول :

أعلم بوجود إبراهيم ~~عليه السلام~~ وإسكندر وكسرى كآني رأيتهم ، ولا نقول رأيتهم أو أراهم ، ونقول : أعلم بوجود لندن وشيكاغو ومسكو ، ولا نقول : رأيتهما أو أراهما .

وأوضح من ذلك علنا الضروري بالبدهييات الأولية التي هي لكليتها غير مادية ولا محسوسة مثل قولنا : « الواحد نصف الاثنين » و « الأربعة زوج » و « الإضافة قائمة بطرفين » فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ولا يصح إطلاق الرؤية البتة

ونظير ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية ، وكذا المعاني الوهمية وبالجملة ما نسميها بالعلوم الحسولية لا نسميها رؤية وان أطلقنا عليها العلم فنقول علناها ولا نقول : رأيناها الا بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى المشاهدة والوجدان .

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه ، نقول : أرى أي أنا وأراني أريد كذا وأكره كذا ، وأحب كذا وأبغض كذا وأرجو كذا وأتمنى كذا أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحجاب ، وأجد وأشاهد ارادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية ، وأجد في باطن ذاتي كراهة وحباً وبغضاً ورجاءً وطمناً وهكذا .

وهذا غير قول القائل : رأيتهك تحب كذا وتبغض كذا وغير ذلك فإن معنى كلامه أبصرتك في هيئة استدلت بها على أن فيك حباً وبغضاً ونحو ذلك ، وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض فإنه يريد به أنه يجد هذه الامور بنفسها وواقعيتها لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها ولا توسل بوسيلة تدل عليها البتة .

وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة ، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله الداخلية وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها فاقهم ذلك وأجد التدبر فيه .

والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمانهم بدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضاً رؤية كما في قوله : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا انهم في مرية من لقاء ربهم ألا



انه بكل شيء محيط ، الآية . حيث أثبت أولاً أنه على كل شيء حاضر أو مشهود لا يختص بجهة دون جهة وبمكان دون مكان وبشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء محيط بكل شيء فلو وجد شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه ، وعلى هذه السمة لقاءه لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة الا بمواجهة جسمانية وتعين جهة ومكان وزمان ، وبهذا يشعر ما في قوله : « ما كذب الفؤاد ما رأى » من نسبة الرؤية الى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً .

ونظير ذلك قوله تعالى : « كلاب ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، المطففين : ١٥ ، دل على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم فحجبهم عن تشریف المشاهدة ، ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم .

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسماً آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين » التكاثر : ٧ ، وقوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » الأنعام : ٧٥ ، وقد تقدم تفسير الآية في الجزء السابع من الكتاب ، وبيننا هناك أن الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس .

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية ، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية ، وأن للإنسان شعوراً بربه غير ما يمتد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل بل يمده وجداناً من غير أن يجبه عنه حاجب ، ولا يحره إلى الغفلة عنه الا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها ، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم .

فهذا ما بينه كلامه سبحانه ، ويؤيده العقل بساطع براهينه ، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على ما سنقلها ونبحث عنها في البحث الروائي

الآتي إن شاء الله تعالى .

والذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، القيامة : ٢٣ ، فهناك موطن التشرف بهذا التشريف ، وأما في هذه الدنيا والإنسان مشتغل ببدنه ، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية ، وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربه ، كالدخ إلى ربه كدخاً ليلاقيه فهو يعد في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقى ربه ، قال تعالى : « يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فلاقه ، الانشقاق . ٦ ، وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى ، وإليه يرجعون وإليه يقبلون .

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبتته الله تعالى لنفسه وسماه رؤية ولقاء ، ولا يهنا البحث عن أننا على نحو الحقيقة أو الجواز فإن المقرآن كما عرفت قائمة على إرادة ذلك فإن كانت حقيقة كانت قرآن مينة ، وإن كانت مجازاً كانت صارفة ، والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع ، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكنة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل فإن العلم الحضورى عندما كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام فللقرآن المنة في تنقيح المعارف الإلهية .

ولنرجع إلى الآية المبحوث عنها :

فقوله : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك » سؤال منه **عَنْ** للرؤية بمعنى العلم الحضورى على ما تقدم من معناه فإن الله سبحانه لما خصه بما حباه من العلم به من جهة النظر في آياته ثم زاد على ذلك أن اصطفاه برسالاته وبتكليمه وهو العلم بالله من جهة السمع رجاء **عَنْ** أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية وهو كمال العلم الحضورى بالله ، والله خير مرجو ومأمول .

فهذا هو المسؤل دون الرؤية بمعنى الإبصار بالتحديق الذي يحمل موسى **عَنْ** ذلك النبي الكريم أن يجهل بامتناعه عليه تعالى وتقدس .

وقوله . « قال لن تراني ، نفى مؤيد للرؤية ، وإذا أثبت الله سبحانه الرؤية بمنزلة العلم الضروري في الآخرة كان تأييد النفي راجعاً إلى تحقق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان اشتغال بتدبير بدنه ، وعلاج ما نزل به من أنواع الحوائج الضرورية ، والانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتم إلا بقطع الرابطة عن كل شيء حتى البدن وتوابعه وهو الموت .

فيقول المنفى إلى أنك لن تقدر على رؤيتي والعلم الضروري بي في الدنيا حتى تلاقيني فتعلم بي علماً اضطرارياً تريده ، والتمييز في قوله : « لن تراني » بـ « لن » الظاهر في تأييد النفي لا ينافي ثبوت هذا العلم الضروري في الآخرة فالانتفاء في الدنيا يقبل التأييد أيضاً كما في قوله تعالى : « إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً » أسرى : ٣٧ ، وقوله : « إنك لن تستطيع معي صبراً » الكهف : ٦٧ .

ولو سلم أنه ظاهر في تأييد النفي للدنيا والآخرة جميعاً فإنه لا يابى التقييد كقوله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » البقرة : ١٢٠ ، فلم لا يجوز أن تكون أمثال قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » مقيدة لهذه الآية مبينة لمعنى التأييد المستفاد منها .

والذي ذكرناه من رجوع نفي الرؤية في قوله : « لن تراني » إلى نفي الطاقة والاستطاعة يؤديه قوله بعده : « ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » فإن فيه تنظير إراءة نفسه لموسى عليه السلام بتجليه للجبل ، والمراد أن ظهوري وتجليي للجبل مثل ظهوري لك فإن استقر الجبل مكانه أي بقي على ما هو عليه وهو جبل عظيم في الخلق قوي في الطاقة فإنك أيضاً يرجى أن تطيق تجلي ربك وظهوره .

فقوله : « ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » ليس باستدلال على استحالة التجلي كيف وقد تجلى له ؟ بل إشهاد وتمريف لعدم استطاعته وإطاقته للتجلي وعدم استقراره مكانه أي بطلان وجوده لو وقع التجلي كما بطل الجبل بالدك .

وقد دل عليه قوله : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً » وبصيرورة الجبل دكاً أي مدكوكاً متحولاً إلى ذرات ترابية صفار بطلت هويته وذمبت جبلته وقضى أجله .

وقوله : « وخر موسى صعقاً ، ظاهر السياق أن الذي أصعقه هو هول ما رأى وشاهد غير أنه يجب أن يتذكر أنه هو الذي ألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبین تلقف الالوف من الثعابين والحيات ، وفلق البحر فأغرق الالوف ثم الالوف من آل فرعون في لحظة ورفع الجبل فوق رؤس بني إسرائيل كأنه طلة ، وأتى بآيات هائلة أخرى وهي أهول من اندكك جبل ، وأعظم ، ولم يصعقه شيء من ذلك ولم يدهش .

واندكك الجبل أهون من ذلك ، وهو بحسب الظاهر في أمن من أن يصيبه في ذلك خطر فإن الله إنما دكك ليشهده كيفية الأمر ! .

فهذا كله يشهد أن الذي أصعقه إنما هو ما تمثل له من معنى مأساه وعظمة القهر الإلهي الذي أشرف أن يشاهده ولم يشاهده هو وإنما شاهده الجبل فأل أمره إلى ذلك الإندكك العجيب الذي لم يستقر معه مكانه ولا طرفه عين ، ويشهد بذلك أيضاً توبته ~~عنه~~ بعد الإفاقة كما سيأتي .

وقوله : « فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين » توبة ورجوع منه ~~عنه~~ بعد الإفاقة إذ تبين له أن الذي سأله وقع في غير موقعه فأخذته العناية الإلهية بتعريفه ذلك وتعليمه عياناً بإشهاده ذلك الجبل بالتجلي أنه غير ممكن .

فبدأ بتزجيه تعالى وتقديسه عما كان يرى من إمكان ذلك ثم عقبه بالتوبة عما أقدم عليه وهو يطمع في أن يتوب عليه ، وليس من الواجب في التوبة أن تكون دائماً عن معصية وجرم بل هو الرجوع إليه تعالى لشأنه بعد كيف كان كما تقدم البحث فيه في الجزء الرابع من الكتاب .

ثم عقب ~~عنه~~ ذلك بالإقرار والشهادة بقوله : « وأنا أول المؤمنين » أي أول المؤمنين من قومي بأنك لا ترى . هذا ما يدل عليه المقام ، وإن كان من المحتمل أن يكون المراد وأنا أول المؤمنين من بين قومي بما آتيتني وهديتني إليه آمنت بك قبل أن يؤمنوا فحقيق بي أن أتوب إليك إذا علق بي تقصير أو قصور . لكنه معنى بعيد .

قوله تعالى : « قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين » المراد بالاصطفاء الاختيار على وجه التصفية ، ولذلك عدى إلى الناس بعلى ، والمراد بالرسالات هو ما حمل من الأوامر والنواهي الإلهية من

المعارف والحكم والشرائع ليبلغه الناس سواء كان التحميل بواسطة ملك أو بتكليم بلا واسطة ملك فهي غير الكلام وإن حملت بكلام فإن الكلام أمر ، والمعاني التي يتلقاها السامع منه أمر آخر .

والمراد بالكلام هو ما شافه به الله سبحانه من غير واسطة ملك وبعبارة أخرى هو ما يكشف به عن مكنون الغيب ، وأما أن يكون من نوع الكلام الدائر بيننا معاشر الإنسان فلا فإن الكلام عندنا هو أننا نصلح وتتعهد فيما بيننا على تخصيص صوت مخصوص من الأصوات لمعنى من المعاني لينتقل ذهن السامع إلى ذلك المعنى ثم تتوسل عند إرادة تفهيمه إلى إيجاد توج خاص في الهواء يبتدي منا وينتهي إلى السامع لننتقل به ما في ضميرنا إلى ضمير السامع المخاطب والتكلم بهذا الوجه يستلزم التجسم في المتكلم وانه سبحانه منزه عنه ، ومجرد إيجاد الصوت وتوجيه الهواء بإيجاد أسباب الصوت في مكان لا يدل على كون المعاني التي ينتقل إليها الذهن مقصودة لله سبحانه ما لم تكشف الإرادة بأمر آخر وراء نفس الصوت كما أن من أوجد منا بدق أو ضرب أو نحوهما صوتاً يدل على معنى لم نحكم بإرادته ذلك ما لم يكشف من حاله أو مقاله قبلاً أنه قاصد لمعنى ما يوجد من الأصوات .

وما كلم به الله سبحانه موسى عليه السلام بما حكاه القرآن الشريف خال عن سؤال الدليل على كونه كلامه ، وعلى كونه تعالى مريداً لمعناه فلم يسأل موسى ربه حين سمع النداء من جانب الطور الأيمن من الشجرة : هل هذا منك يا رب ؟ وهل أنت مريد معناه ؟ بل أيقن بذلك إيقاناً ، ونظير الكلام جار في سائر أقسام الوحي غير الكلام .

وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ارتباط خاص من السامع بإرادة مصدر الكلام والوحي يوجب الانتقال إلى المعنى المقصود وإلا فجرد صدور صوت له معنى مفهوم في اللغة منه تعالى لا يستلزم صحة الانتساب إليه تعالى ولا كونه كلامه كيف ؟ وجميع الألفاظ الصادرة من المتكلمين بما أنها أصوات تنتهي إليه تعالى وليست كلاماً له تعالى بل المتكلم بها غيره ، وكثيراً ما يحدث من تصادم الأجسام المختلفة أصوات ذوات معان في اللغة ولا نعمة كلاماً له تعالى .

وبالجملة تكليمه تعالى هو إيجاد اتصالاً وارتباطاً خاصاً بين مخاطبه وبين الغيب

ينتقل به بمشاهدة بعض مخلوقاته إلى معنى مراد ، ولا نمنع مقارنة ذلك بأصوات يوجدتها  
الله تعالى في خارج أو سمع أو غير ذلك ، وقد تقدم بعض الكلام في الكلام فيما تقدم .  
وسياتي منه تنمة في تفسير سورة الشورى إن شاء الله تعالى .

وكيف كان فقله تعالى : « قال يا موسى إني اصطفيتك » الآية . وارد في مورد  
الامتنان وموعظة لموسى عليه السلام أن يكتبني بما اصطفاه الله به من رسالاته وكلامه  
ويشكره ولا يستزيد

قوله تعالى : « وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء » ،  
الآية . اللوح صحيفة ممددة للكتابة فيه لأنه يلوح وبظهر بما فيه من الخط وأصله من لاج  
البرق إذا لمع .

وقوله : « من كل شيء » من فيه للتبويض كما يؤديه السياق اللاحق ، وقوله :  
« موعظة » الظاهر أنه بيان لكل شيء ، ويعطف عليه قوله : « وتفصيلاً لكل شيء »  
وتنكير قوله : « تفصيلاً » لإفادة الإيهام والتبويض ، ويؤول المعنى إلى مثل قولنا :  
وكتبنا لموسى في الألواح وهي التوراة النازلة مختارات من كل شيء ونعني بذلك أنا كتبنا  
له موعظة وتفصيلاً ما وتشريحاً ما لكل شيء حسب ما يحتاج إليها قومه في الاعتقاد  
والعمل .

ففي الكلام دلالة على أن التوراة لم تستكمل جميع ما تنس به حاجة البشر من  
المعارف والشرائع ، وهو كذلك كما يدل عليه أيضاً قوله تعالى بعد ذكر التوراة والإنجيل  
« وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً عليه » المادة :  
٤٨ ، وقد تقدم تفسيره .

وقوله : « فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » عطف تفريع على قوله :  
« وكتبنا له في الألواح » الآية لأنه مشعر بمعنى القول ، والتقدير : وقلنا إنا كتبنا لك  
في الألواح من كل شيء فخذها بقوة .

والأخذ بالقوة كناية عن الأخذ بالجد والحزم فإن من يجهد ويجزم في أمر يستعمل  
ما عنده من القوة فيه حذراً أن يفوته فالأخذ بالقوة لازم الأخذ بالجد والحزم كنى به عنه .  
وقوله : « وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » الظاهر أن الضمير في « بأحسنها »

راجع إلى الأشياء المدلول عليها بقوله قبلاً : « من كل شيء » من المواعظ وتفاصيل الآداب والشرائع والأخذ بالأحسن كناية عن ملازمة الحسن في الأمور واتباعه واختياره فإن من هم بأمر الحسن في الأمور إذا وجد شيئاً وحسناً اختار الحسن الجميل ، وإذا وجد حسناً وأحسن منه اضطره حب الجمال إلى اختيار الأحسن وتقديسه على الحسن فالأخذ بأحسن الأمور لازم حب الجمال وملازمة الحسن فكنتي به عنه ، والمعنى : وأمر قومك يحبونوا السيئات ويلازموا ما تهدي إليهم التوراة من الحسنات ، ونظير الآية في التكنية قوله تعالى : « الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب » الزمر : ١٨ .

وقوله : « ساريكم دار الفاسقين » ظاهر السياق أن المراد هؤلاء الفاسقين هم الذين يفسقون بعدم ائثار قوله : « وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » على ما تقدم من معناه من ملازمة طريق الإحسان في الأمور واتباع الحق والرشد فإن من فسق عن الطريق صرفه الله عن الصراط المستقيم إلى تتبع السيئات والميل عن الرشد إلى الغي كما يفصله في الآية التالية فكانت عاقبة أمره خسراناً وآل أمره إلى الهلاك .

وعلى هذا فما في الآية التالية : « سأصرف عن آياتي » الآية تفسير أو كالتفسير لقوله : « ساريكم دار الفاسقين » وقيل المراد بدار الفاسقين جهنم ، وفي الكلام تهديد وتحذير ، وقيل المراد بها منازل فرعون وقومه بمصر ، وقيل : منازل عاد وثمود ، وقيل المراد دار المماقة وغيرهم بالشام وأن الله سيدخلهم فيها فيرونها ، وقيل : المراد سيبيئكم قوم فساق تكون الدولة لهم عليكم

قوله تعالى : « سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » الآية تقييد التكبر في الأرض بغير الحق مع أن التكبر فيها لا يكون إلا بغير الحق كتقييد البغي في الأرض بغير الحق للتوضيح لا للاحتراز ويراد به الدلالة على وجه الذم في العمل وأن التكبر كالبغي مذموم لكونه بغير الحق .

وأما ما قيل : إن القيد احترازي للدلالة على أن المراد هو التكبر المذموم دون التكبر المدوح كالتكبر على أحداء الله والتكبر على المتكبر ، وهو تكبر بالحق ففيه أن المذكور في الآية ليس مطلق التكبر بل التكبر في الأرض ، وهو الاستملاء على

عباد الله واستذلالهم والتغلب عليهم ، وهذا لا يكون إلا بغير الحق .  
 وقوله : « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » عطف على قوله : « يتكبرون » وبيان  
 لأحد أوصافهم وهو الإصرار على الكفر والتكذيب .

وكذا قوله : « وإن يروا سبيل الرشداً لا يتخذوه سبيلاً » الآية وتكرار المجلتين  
 المثبتة والمنفية يجميع خصوصياتها للدلالة على اعتنائهم الشديد ومراقبتهم الدقيقة على  
 مخالفة سبيل الرشداً واتباع سبيل النفي بحيث لا يعذرون بخطأ ولا يحتمل في حقهم جهل  
 أو اشتباه .

وقوله : « ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا » إلى آخر الآية تعليل لما تحقق فيهم من  
 رذائل الصفات أي إنما جروا على ما جررنا وبسبب تكذيبهم لآياتنا وغفلتهم عنها ، ومن المحتمل  
 أن يكون تمليلاً لقوله تعالى : « سأصرف عن آياتي » .

قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم هل يميزون إلا  
 ما كانوا يعملون » معنى الآية ظاهر ويتحصل منها :

أولاً : أن الجزء هو نفس العمل وقد تقدم توضيحه كراراً في أمجانتنا السابقة .  
 وثانياً : أن الحبط من الجزء فإن الجزء بالعمل وإذا كان العمل حابطاً فأحباطه  
 هو الجزء ، والحبط إنما يتعلق بالأعمال التي فيها جهة حسن فتكون نتيجة إحباط  
 الحسنات بمن له حسنات وسيئات أن يميز بين سيئاته جزاء سيئاً ويميز بحسناته بإحباطها  
 فينمعض له الجزء السيء .

ويمكن أن تنزل الآية على معنى آخر وهو أن يكون المراد بالجزء ، الجزء  
 الحسن وقوله : « هل يميزون إلا ما كانوا يعملون » كناية عن أنهم لا يثابرون بشيء إذا لا  
 عمل من الأعمال الصالحة عندهم لمكان الحبط قال تعالى : « وقد مننا إلى ما عملوا من عمل  
 فجعلناه هباء منثوراً » الفرقان : ٢٣ ، والدليل على كون المراد بالجزء هو الثواب أن هذا  
 الجزء هو جزاء الأعمال المذكورة في الآية قبلاً ، والمراد بها بقرينة ذكر الحبط هي  
 الأعمال الصالحة .

ومن هنا يظهر فساد ما استدله بعضهم بالآية على أن تارك الواجب من غير أن  
 يشغل بصدده لا عقاب له لأنه لم يعمل عملاً حتى يعاقب عليه وقد قال تعالى : « هل يميزون



إلا ما كانوا يعملون .

وجه الفساد أن المراد بالجزء في الآية الثواب والمضى أنهم لا ثواب لهم في الآخرة لأنهم لم يأتوا بحسنة ولم يعملوا عملاً يثابون عليها .

على أن ثبوت العقاب على مجرد ترك الأوامر الإلهية مع الغض عما يشتغل به من الأعمال المضادة كالضروري من كلامه تعالى قال الله عز وجل : « ومن يمض الله ورسوله فإن له نار جهنم » الجن : ٢٣ ، إلى غير ذلك من الآيات .

قوله تعالى : « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجباً جسداً له خوار » إلى آخر الآية ، الحلي على فعول جمع حلي كالثدي جمع ثدي ، وهو ما يتعلل ويتزين به من ذهب أو فضة أو نحوها ، والمجمل ولد البقرة ، والخوار صوت البقرة خاصة ، وفي قوله تعالى : « جسداً له خوار » - وهو بيان للمجمل - دلالة على أنه كان غير ذي حياة وإنما وجدوا عنده خواراً كخوار البقر .

والآية وما بعده تذكر قصة عبادة بنى إسرائيل للمجمل بعد ما ذهب موسى إلى ميقات ربه واستبطأ رجوعه إليهم ، فكادهم السامري وأخذ من حليهم فصاغ لهم عجباً من ذهب له خوار كخوار المجمل وذكر لهم أنه إلههم وإله موسى فسجدوا له واتخذوه إلهاً ، وقد فصل الله سبحانه القصة في سورة طه تفصيلاً ، والذي ذكره في هذه الآيات من هذه السورة لا يستغني عما هناك ، وهو يؤيد نزول سورة طه قبل سورة الأعراف .

وكيف كان فقوله : « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجباً » معناه اتخذ قوم موسى من بعد ذهابه لميقات ربه قبل أن يرجع - فإنه سيدكر رجوعه إليهم غضبان - عجباً فعبده ، وكان هذا المجمل الذي اتخذوه « جسداً له خوار » ثم ذمهم الله سبحانه بأنهم لم يعبؤوا بما هو ظاهر جلي بين عند العقل في أول نظرتة أنه لو كان هو الله سبحانه لكلمهم ولهداهم السبيل فقال تعالى : « أو لم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً » .

وإنما ذكر من صفاته المنافية للالهية عدم تكليمه إياهم وعدم هدايته لهم وسكت عن سائر ما فيه كالجسمية وكونه مصنوعاً ومحدوداً ذا مكان وزمان وشكل

إلى غير ذلك مع أن الجميع ينافي الالهوية لأن هاتين الصفتين أعني التكليم والهداية من أوضح ما تستلزمه الالهوية من الصفات عند من يتخذ شيئاً إلهاً إذ من الواجب أن يعبده بما يرتضيه ويسلك إليه من طريق يوصل إليه ، ولا يعلم ذلك إلا من قبل الإله بوجه فهو الذي يجب أن يهديه إلى طريق عبادته بنوع من التكليم والتفهيم ، وقد رأوا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً .

على أنهم عهدوا من موسى أن الله سبحانه يكلمه ويهديه ، ويكلمهم ويهديهم بواسطة ، وقد قالوا حين أخرج السامري لهم المعجل : « هذا إلهكم وإله موسى » طه : ٨٨ ، فلو كان المعجل هو الذي أوماً إليه السامري لكلمهم وهداهم سبيلاً .

وبالجملة فقد كان من الواضح البين عند عقولهم لو عقلوا أنه ليس هو ، ولذلك أوردته بقوله : « اتخذوه وكنوا ظالمين » كأنه قيل : فلم اتخذوه وأمره بذلك الواضح ، فقيل : « اتخذوه وكنوا ظالمين » .

قوله تعالى : « ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا قالوا » إلى آخر الآية . قال في الجمع : معنى « سقط في أيديهم » وقع البلاء في أيديهم أي وجدوه وجدان من يده فيه يقال ذلك للنادم عندما يحد بما كان خفي عليه ، ويقال : سقط في يده ، وأسقط في يده وبغير ألف أفصح ، وقيل : معناه صار الذي يضر به ملقى في يده انتهى

وقد ذكر في مطولات التفاسير وجوه كثيرة توجه بها هذه الجملة ، جلها أو كلها لا تخلو من تعسف ، وأقرب الوجوه ما نقلناه عن الجمع منقولاً عن بعضهم فإن ظاهر سياق الآية أن المراد بقوله : « ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا » أنهم لما التفتوا إلى ما فعلوه وأجالوا النظر فيه دقيقاً ثانياً ورأوا عند ذلك أنهم قد ضلوا قالوا : كذا وكذا فالجملة تفيد معنى التنبيه لما ذهلوا عنه وانصبوا بما أغفلوه كأنهم عملوا شيئاً فقدموه إلى ما عملوا له فردوه إليهم ورمى به نحوهم فتناولوه بأيديهم فسقط فيها فرأوا من قريب أنهم ضلوا فيما زعموا ، وأهلوا فيه أمراً ما كان لهم أن يهلوه ، وفات منهم ما فسد بفوته ما عملوه ، وعلى أي حال تجري الجملة مجرى المثل السائر .

والآية أعني قوله « ولما سقط » بحسب المعنى مترتب على الآيات التالية فإنهم

إنما تبينوا ضلالهم بعد رجوع موسى إليهم كما تفصل ذلك سورة طه لكنه سبحانه كان قد قدم الآية لأنها مشتملة على حديث ندامتهم على ما صنعوا وتحسروهم مما فات منهم ، وقد أظهروا ذلك بقولهم : « لئن لم يرحننا ربنا ويفغر لنا لنكونن من الخاسرين » ، والأحرى بالندامة والحسرة أن يذكرنا مع ما تعلقنا به من غير فصل طويل ، ولذا لما ذكر اتخاذهم العجل في الآية الأولى وصله بندامتهم وحسرتهم في الآية الثانية .

ولأن ذيل حديث رجوع موسى في الآية التالية مشغول بدعائه لنفسه وأخيه ففصل بينه وبين هذا الذي هو صورة دعاء .

قوله تعالى : « ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا » ، إلى آخر الآية الأسف بكسر السين صفة مشبهة من الأسف وهو شدة الغضب والحزن والخلافة القيام بالأمر بعد غيره ، والمجلة طلب الشيء وتحريمه قبل أوأنه على ما ذكره الراغب يقال : عجلت أمراً كذا أي طلبته قبل أوأنه الذي له بحسب الطبع فمعنى الآية : ولما رجع موسى إلى قومه وهو في حال غضب وأسف لما أخبره الله تعالى لدى الرجوع بأن قومه ضلوا بعبادة العجل بعدهم فوجنهم وذمهم بما صنعوا وقال : بشما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم وطلبتموه قبل بلوغ أجله ، وهو أمر من بيده خيركم وصلاحكم ولا يجري أمراً إلا على ما يقتضيه حكته البالغة ، ولا يؤثر فيه عجلة غيره ولا طلبه ولا رضاه إلا بما شاء ، والظاهر أن المراد بأمر ربهم أمره الذي لأجله واعد موسى لميقاته ، وهو نزول التوراة .

وربما قيل ، إن معنى « أعجلتم أمر ربكم » : أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتكم أمر من ربكم : وقيل : المعنى استعجلتم وعد الله وثوابه على عبادته فلما لم تنالوه عدلتم إلى عبادة غيره ؟ وقيل : المعنى أعجلتم عما أمركم به ربكم وهو انتظار رجوع موسى حافظين لمهده فبينتم على أن الميقات قد بلغ آخره ولم يرجع إليكم فغيرتم هذا ، وما قدمناه من الوجه أنسب بالسياق .

وبالجملة اشد غضب موسى ~~بذنبهم~~ لما شاهد قومه ووجنهم وذمهم بقوله : « بشما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم » وهو استفهام انكاري - « وألقى الألواح » وهي ألواح التوراة « وأخذ برأس أخيه » قابضاً على شعره يجره إليه « وقد قال له - فيها

حكى الله في سورة طه : يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا أن لا تبين أفصيت أمري ، (١) ؟ .

• قال ، هارون يا ابن أم ، وإنما خاطبه بذكر أمهما دون أن يقول : يا أخي أو يا ابن أبي للترقيق وتيسير الرحمة ، إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني ، لما خالفتهم في أمر المعجل ومنعتهم عن عبادته ، فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين ، بحسباني كأحدم في مخالفتك ، وكان مما قال له على ما حكاه الله في سورة طه - إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي (٢) .

وظاهر سياق الآية وكذا ما في سورة طه من آيات القصة أن موسى غضب على هارون كما غضب على بني إسرائيل غير أنه غضب عليه حسباً منه أنه لم يبذل الجهد في مقاومة بني إسرائيل لما زعم أن الصلاح في ذلك مع أنه وصاه عند المفارقة وصية مطلقة بقوله : • وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ، وهذا المقدار من الاختلاف في السليقة والمشية بين نبيين معصومين لا دليل على منعه ، وإنما العصمة فيما يرجع إلى حكم الله سبحانه دون ما يرجع إلى السلائق وطرق الحياة على اختلافها .

وكذا ما فعله موسى بأخيه من أخذ رأسه يجره إليه كانه مقدمة لضربه حسباً منه أنه استقل بالرأي زاعماً المصلحة في ذلك وترك أمر موسى فما وقع منه وإنما هو تأديب في أمر إرشادي لا عقاب في أمر مولوي وإن كان الحق في ذلك مع هارون ، ولذلك لما قص عليه القصة عذره في ذلك ، ودعا لنفسه ولأخيه بقوله رب اغفر لي ولأخي الخ .

وقد وجه قوله : • وأخذ برأس أخيه يجره إليه ، بوجه آخر :

الأول : أن موسى إنما فعل ذلك مستعظماً لفعلهم مفكراً فيما كان منهم كما يفعل الإنسان ذلك بنفسه عند الوجد وشدة الغضب فيقبض على لحينه وبعض على شفته فأجرى موسى أخاه هارون بجرى نفسه فصنع به ما يصنع الإنسان بنفسه عند الغضب والأسف .

الثاني : أنه أراد أن يظهر ما اعتراه من الغضب على قومه لإكباره منهم ما صاروا :

إليه من الكفر والارتداد فصدر ذلك منه لإعلامهم عظم الحال عنده لينزجروا عن مثله في مستقبل الأحوال .

الثالث : أنه إنما جرّه إلى نفسه ليناجيه ويستفسر حال القوم منه ، ولذلك لما ذكر هارون ما ذكر ، قبله منه ودعا له .

الرابع : أنه لما رأى أن هارون مثل ما به من الغضب والأسف أخذ برأيه متوجعاً له مسكناً لما به من القلق فكره هارون أن يظن الجهال أنه استخفاف وإهانة فأظهر براءة نفسه ودعا له أخوه وجل هذه الوجوه أو كلها لا تلائم سياق الآيات .

وقوله في صدر الآية « ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً » يدل على أنه كان عالماً بأمر ارتداد قومه من قبل ، وهو كذلك فإن الله سبحانه - كما حكى في سورة سورة طه - قال له وهو في الميقات : « فإننا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري » .

وإنما ظهر حكم غضبه عندما شاهد قومه فاشتد عليهم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه كل ذلك فعله بعدما رجع إليهم لا حينما أخبره بذلك ربه ، وإخبار الله سبحانه أصدق من الحسن لأن الحسن يصدق ويكذب ، والله سبحانه لا يقول إلا الحق .

وذلك لأن العلم حكماً وللمشاهدة حكماً آخر ، والغضب هيجان القوة الدافعة للدفع أو الانتقام ، ولا يتحقق مورد للدفع والانتقام بمجرد تحقق العلم لكن الحسن والمشاهدة تصاحب وجود المقضوب عليه عند العصيان فينتأى منه الدفع والانتقام بالقول والفعل ، ولا يؤثر العلم قبل المشاهدة إلا حزناً وغماً ونظير ذلك بالمقابلة أنك لو بشرت بقدم من تحبه وتتوق نفسك إلى لقائه فلك عند تحقق بشرى حال وهو الفرح ، وعند لقاء الحبيب حال آخر وحكم جديد ، وكذا إذا شاهدت أمراً عجبياً وأنت وحدك كان حكمه التمتع ، وإذا شاهدته ومعك غيرك تعجبت وضحكت ، وله نظائر أخر .

قوله تعالى : « قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك » الآية دعاء منه بعبادته وقد تقدم في الكلام على المغفرة في آخر الجزء السادس من الكتاب أن المغفرة أعم مورداً من العصية .

قوله تعالى : « إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم ، الآية . تنكير الغضب وكذا الذلة للإشارة بمعظمتها وقد أهبهم الله سبحانه ما سينالهم من غضبه وذلة الحياة فلم يبين ما هما فن المحتمل أن تكون الإشارة بذلك إلى ما جرى عليهم بعد ذلك من تحريق العجل المعبود ونسفه في اليم نفساً وطرده السامري وقتل جمع منهم ، أو أن يكون المراد به ما ضرب الله على قومهم من الذلة والمسكنة والقتل والإبادة والإسارة ، ويمكن أن يكون المراد بالغضب هو عذاب الآخرة فيجمع لهم بذلك هوان الآخرة وذلة الدنيا .

وكيف كان فذيل الآية : « وكذلك نجزي المفترين ، بظاهره يدل على أن ذلك أعني نيل غضب الرب سبحانه وذلة الحياة الدنيا سنة جارية إلهية في المفترين على الله وهذا الذي يدل عليه الآية يهدي إليه الأبحاث العقلية أيضاً كما مر مراراً .

قوله تعالى : « والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها إن ربك من بعدها لغفور رحيم ، ضمير « من بعدها » الأول راجع إلى السيئات ، والثاني إلى التوبة ، ومعنى الآية ظاهر .

والآية وإن كانت في نفسها عامة لكنها بالنظر إلى المورد بمنزلة الاستثناء من الذين اتخذوا العجل المذكورين في الآية السابقة فالتوبة إذا تحققت بحقيقة معناها في أية سيئة كانت لم يمنع من قبولها مانع كما تقدم في تفسير قوله تعالى : « إنما التوبة على الله ، الآية . النساء : ١٧ .

وهذه الآية والتي قبلها معترضتان في القصة ، ووجه الخطاب فيها إلى النبي ﷺ والدليل على ذلك قوله في الآية الأولى : « وكذلك نجزي المفترين ، وفي الآية الثانية : « إن ربك ، الآية وظاهر السياق أن الكلام فيها جار على حكاية الحال الماضية بدليل قوله : « سينالهم غضب ، .

قوله تعالى : « ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح ، الآية ، الرهنة هي خوف مع تحرز : والباقي ظاهر .

## ( بحث روائي )

في الدر المنثور : أخرج ابن أبي شيبة وأحمد والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي واقد الليثي قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ قبل حين فمررتا بسدرة فقلت : يا رسول الله اجعل لنا هذه ذات أنواط كما كان للكفار ذات أنواط ، وكان الكفار ينوطون سلاحهم بسدرة ويمكنون حولها . فقال النبي ﷺ : الله أكبر هذا كما قالت بنو إسرائيل لموسى : « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » إنكم تكونون سنن الذين قبلكم .

أقول : ورواها أيضاً بطرق أخرى عن عبد الله بن عوف عن أبيه عن جده أن رجلاً قال للنبي ﷺ ذلك ، وفيها ، أنها كانت شجرة سدرة عظيمة كان يناط بها السلاح فسميت ذات أنواط وكانت تعبد من دون الله .

وفي تفسير البرهان في قوله تعالى : « وجاوزنا بني إسرائيل البحر » الآية عن محمد بن شهر آشوب : أن رأس الجالوت قال لعلي ﷺ : لم تلبثوا بعد نبيكم إلا ثلاثين سنة حتى ضرب بعضكم وجه بعض بالسيف ! فقال علي ﷺ : وأنتم لم تحبف أقدامكم من ماء البحر حتى قلتم : « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » .

وفي تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر ﷺ قال : إن موسى لما خرج وافتدأ إلى ربه واعدم ثلاثين يوماً فلما زاد الله على الثلاثين عشرأ قال قومه : أخلفنا موسى فصنعوا ما صنعوا .

وفي الدر المنثور : أخرج البراز وابن أبي حاتم وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في الأسماء والصفات عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : لما كلم الله موسى يوم الطور كلمه بغير الكلام الذي كلمه يوم ناداه فقال له موسى : يا رب أهذا كلامك الذي كلمتني به ؟ قال : يا موسى إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولي قوة الألسن كلها وأقوى من ذلك .

فلما رجع موسى إلى بني إسرائيل قالوا : يا موسى صف لنا كلام الرحمن فقال : لا تستطيعونه ألم تروا إلى اصوات الصواعق الذي يقبل في أحلى حلالة سمعتموه ؟ فذاك

قريب منه وليس به .

أقول : أما ذيل الرواية فهو تمثيل للتقريب وليس به بأس ، وأما صدره ففيه خفاء ولعل المراد بقوة عشرة آلاف لسان ما في العشرة آلاف من قوة التفهيم لو تأيد بعضها ببعض فإن ألسن الناس مختلفة في قوة التفهيم فالمراد أن ذلك يعادل من حيث إعطاء التفهيم والكشف عن المراد عشرة آلاف لسان لو جمع بعضها مع بعض .

وعلى هذا يكون المراد بالمغايرة في قوله : « كلمة بغير الكلام الذي كلمه يوم ناداه » التفاوت من حيث كيفية التفهيم .

وفي المعاني بإسناده عن هشام قال : كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين فقال له معاوية بن وهب : يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر المروي : أن رسول الله صلى الله عليه وآله رأى ربه ؟ على أي صورة رآه ؟ وفي الخبر الذي رواه أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة ؟ على أي صورة يرونه ؟ فتبسم ثم قال : يا معاوية ما أفصح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة وثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته . ثم قال : يا معاوية إن محمداً صلى الله عليه وآله لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان ، وإن الرؤية على وجهين : رؤية القلب ورؤية البصر فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب ، ومن عنى برؤية البصر فقد كذب وكفر بالله وآياته لقول رسول الله صلى الله عليه وآله : من شبه الله بخلقه فقد كفر .

ولقد حدثني أبي عن أبيه عن الحسين بن علي عليهم السلام قال : سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل له : يا أبا رسول الله هل رأيت ربك ؟ فقال : لم أعبد رباً لم تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان

وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر فإن كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق ، ولا بد للمخلوق من خالق فقد جعلته إذناً مخلوقاً ، ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكاً .

وبلهم ألم بسمعوا لقول الله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » وقوله لموسى : « لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً » وإذنا طلع من بوره



على الجبل كضوء يخرج من سم الحياض فدكدكت الأرض، وصعقت الجبال، وخر موسى صعقاً أي ميتاً « فلما أفاق » ورد عليه روحه « قال سبحانك تبت إليك » من قول من زعم أنك ترى ورجعت إلى معرفتي بك : أن الأبصار لا تدركك « وأنا أول المؤمنين ، بأنك ترى ولا ترى وأنت بالمنظر الأعلى ( الحديث ) .

وفي التوحيد بإسناده عن علي عليه السلام في حديث : وسأل موسى وحسرى على لسانه من حمد الله عز وجل : « رب أرني أنظر إليك » فكانت مسأله تلك أمراً عظيماً ، وسأل أمراً جسيماً فوثب فقال الله عز وجل : « لن تراني » في الدنيا حتى تموت وتراني في الآخرة ، ولكن إن أردت أن تراني « فانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » فأبدا الله بعض آياته وتجلي ربنا للجبل فنقطع الجبل فصار رميماً « وخر موسى صعقاً » ثم أحياه الله وبعثه فقال : « سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين » يعني أول من آمن بك منهم بأنه لا يراك .

أقول : الروايتان - كما ترى - تؤيدان ما تقدم في البيان السابق ، وينحصل منها :

\* أولاً : أن السؤال إنما كان عن رؤية القلب دون رؤية البصر المستحيل عليه تعالى بأي وجه تصور ، وحاشا مقام الكليم عليه السلام أن يحبل من ساحة ربه المتزهة ما هو من البداهة على مكان وهو يسمي القوم الذين اختارهم للبيقات سفهاء إذ سألوا الرؤية إذ يقول لربه : « أتهلكنا بما فعل السفهاء منا » الأعراف : ١٥٥ ، فكيف يقدم هو نفسه على ما سماه سفهاً ؟ .

وقد كان النزاع والمشاجرة في الصدر الأول وخاصة في زمان الصادقين إلى زمان الرضا عليهم السلام في المسألة بالغا أوج شدته ينكرها المعتزلة مطلقاً ويثبتها الأشاعرة في الآخرة وهناك طائفة أخرى تثبتها في الدنيا والآخرة جميعاً ، والفريقان جميعاً يستدلان بالآية ولم تزل المنازعة قائمة على ساقها لم تنقطع ظاهراً إلا بسيف آل أبيوب التي أبادت المعتزلة وألحقت طالعهم بفارهم .

وجلة احتجاج المعتزلة ، أنهم كانوا يستدلون بقوله في الآية : « لن تراني » وبسائر ما ينفي الرؤية البصرية من طريق العقل والنقل ، ويؤولون ما يدل على جوازها من الآيات والروايات ، وجلة احتجاج الأشاعرة أنهم كانوا يستدلون بالتنظير الواقف في

الآية بقوله: «ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني» الآية وبما في غيرها من الآيات وبعض الروايات من جوازها في الآخرة ، ويؤولون ما عدا ذلك على ما هو شأن الأبحاث الكلامية عندهم وربما استدل لذلك بأنه لا دليل على وجوب انحصار الرؤية البصرية في الجسمانيات فمن الجائز أن يتعلق بغير الأمور المادية . وبأن الإبصار يتعلق بالجوهر والعرض ، ولا جامع بينهما إلا الموجود المطلق فكل موجود يمكن أن يتعلق به الإبصار وإن لم يكن جسماً أو جسمانياً .

وقد اتضح بطلان هاتين المحبتين وما يسانخها من الحجج والأقاويل في هذه الأزمنة اتضحاً كاد يلحق بالبدهييات .

وعلى أي حال لا يحتمل إيراد ما أوردوه من الجانبين من نقض وإبرام فن أراد الوقوف عليها أمكنه أن يراجع الكتب الكلامية ومطولات تفاسير الفريقين .

والذي تحصل من سابق بحثنا - أولاً - أن الرؤية البصرية سواء كانت على هذه الصفة التي هي عليها اليوم أو تحولت إلى أي صفة أخرى هي معها مادية طبيعية متعلقة بقدر وشكل ولون وضوء تعملها أداة مادية طبيعية فإنها مستحيلة التعلق بالله سبحانه في الدنيا والآخرة ، وعليه يدل البرهان وما ورد من الآيات والروايات في نفى الرؤية . نعم هناك علم ضروري خاص يتعلق به تعالى غير العلم الضروري الحاصل بالاستدلال تسمى رؤية ، وإياه تعني الآيات والروايات الظاهرة في إثبات الرؤية لما فيها من القرائن الكثيرة الصريحة في ذلك ، وموطن هذه المعرفة الآخرة .

و - ثانياً - أن قوله تعالى : « رب أرني أنظر إليك » الآية أجنبية أصلاً عن الرؤية البصرية الحسية إثباتاً ونفياً وسؤالاً وجواباً ، وإنما يدور الكلام فيها مدار الرؤية بالمعنى الآخر الذي هو رؤية القلب بحسب ما اصطحح عليه في الروايات .

وقد روى الصدوق في العيون فيما سأله المأمون عن الرضا عليه السلام أنه أجاب عن سؤال الرؤية في الآية ، أن موسى إنما سأل ذلك عن لسان قومه لا لنفسه فإنهم لما قالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة ثم أحياهم الله سألو موسى أن يسأله لنفسه فرد عليهم بالاستحالة فأصروا عليه فقال : « رب أرني » أي على ما يقترحه علي قومي .

والرواية كما أشرنا إليه في أخبار جنة آدم ضعيفة السند على أنها لا توافق الأصول المسلمة في أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام فإن أخبارهم وخاصة خطب علي والرضا عليها السلام مملوءة من حديث التجلي والرؤية القلبية فلا موجب له عليه السلام أن يلتزم كون الرؤية المذكورة في الآية سؤالاً وجواباً هي الرؤية البصرية ثم الجواب بطريق جدلي لا ينطبق كثير انطباق على الآية لكونه خلاف ظاهرها البتة ، وخلاف ظاهر حال موسى فإنهم لو اقترحوا عليه ذلك لرد عليهم كما رد عليهم بقوله : « إنكم قوم تجهلون » حين قالوا : يا موسى « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » .

\* وثانياً : يتحصل من الروایتين أن موسى عليه السلام ما أجيب إلى الرؤية بالمعنى المذكور في الدنيا، وإنما أجيب إليها في الآخرة، والظاهر أنه يستفاد ذلك من قوله تعالى : « فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً » فإن الاستدراك في قوله : « ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » أن الذي فرض في الجبل هو بعينه مثل ما فرض في موسى فهو لا يطبق الظهور والإرادة كما أن ذلك لا يطبقه ، وقد وقع التجلي للجبل فدك به وصعق ولو وقع لموسى أيضاً لدك به وصعق فالتجلي في نفسه ممكن لكنه بالنسبة إلى المتجلي له يوجب اندكاه وصعقته ، وهذا يشمر أن التجلي لا مانع منه في نفسه مع الصعقة والموت ، وقد استفاضت الروايات من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الله سبحانه وتعالى يتجلى لأهل الجنة ، وأن لهم في كل جمعة زورة كما وقع ذلك في قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » القيامة : ٢٣ .

\* وثالثاً تحصل من الروایتين : أن صعقة موسى عليه السلام كانت موتاً ثم رد الله إليه روحه لا غشية .

\* ورابعاً : أن ما ذكره عليه السلام أنه تجلى له من نوره مقدار ما يخرج من سم الحياض من النور من قبيل تمثيل المعنى بالأمور المحسوسة فلا نوره تعالى نور حسي ، ولا أنه يتقدر بأمر حسي كسم الحياض ، ولذلك مثل ذلك في غير هذه الرواية بوضع طرف الإبهام على أئمة المنتصر كما سيأتي ، والفرض على أي تقدير بيان صغره وحقارته .

وعلى أي حال فالتجلي إنما هو بما يكفي لدكه وصعقته ، وأما كمال نوره تعالى فهو غير متناه لا يجاذه أي أمر متناه مفروض فلا نسبة بين المتناهي وغير المتناهي .

وفي الدر المنثور أخرج أحمد وعبد بن حميد والترمذي وصححه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن عدي في الكامل وأبو الشيخ والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في كتاب الرؤية من طرق عن أنس بن مالك : أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية : « فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً ، قال هكذا وأشار بإصبعيه ، ووضع طرف إبهامه على أنملة الخنصر - وفي لفظ : على المفصل الأعلى من الخنصر - فساخ الجبل - وخر موسى صعقاً - وفي لفظ : فساخ الجبل في الأرض - فهو يهوي فيها إلى يوم القيامة .

أقول : ووقع في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام أن الجبل دك فصار رميماً ، وفي بعضها أنه ساخ في البحر فهو يهوي حتى الساعة ، وفي بعضها : إلى هذه الساعة ، والمحصل من تفسير بعضها ببعض أنه صار رميماً نزل البحر فلا يرى منه أثر أبداً وينبغي أن يكون هذا معنى قوله : فساخ الجبل في الأرض أو في البحر فهو يسخ إلى يوم القيامة أو إلى الساعة .

وفيه أخرج أبو الشيخ وابن مردويه من طريق ثابت عن أنس عن النبي ﷺ في قوله : « فلما تجلّى ربه للجبل ، قال : أظهر مقدار هذا ووضع الإبهام على خنصر الإصبع الصغرى . فقال حميد - راوي الحديث - يا أبا محمد - الراوي عن أنس - ما تريد إلى هذا ؟ فضرب في صدره وقال : من أنت يا حميد ؟ وما أنت يا حميد ؟ يحدثنني أنس ابن مالك عن رسول الله ﷺ وتقول أنت : ما تريد إلى هذا ؟

وفيه : أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال : تلا رسول الله ﷺ هذه الآية : « رب أرني أنظر إليك » قال : قال الله عز وجل يا موسى إنه لا يراني حي إلا مات ، ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق ، وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ، ولا تبلى أجسادهم .

أقول : والرواية نظيرة ما تقدم من رواية التوحيد عن علي بن الحسين وتقدم توضيح معناها .

وفي تفسير المياشي عن أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال : لما سأل موسى ربه تبارك وتعالى ، « قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » قال : فلما صعد موسى على الجبل فتحت

أبواب السماء ، وأقبلت الملائكة أفواجا في أيديهم للعمد ، وفي رأسها النور يمرون به فوجاً بعد فوج ، يقولون : يا ابن عمران اثبت فقد سألت عظيماً . قال : فلم يزل موسى واقفاً حتى تجلى ربنا جل جلاله فجعل الجبل دكاً وخر موسى صعفاً فلما أن رد الله عليه روحه أفاق ، قال سبحانه تبّت إليك وأنا أول المؤمنين .

وفيه أيضاً عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن موسى بن عمران لما سأل ربه النظر إليه وعد الله أن يقعد في موضع ثم أمر الملائكة تمر عليه موكباً موكباً بالرعد والبرق والريح والصواعق فكلما مر به موكب من الموكب ارتمدت فرائضه فيرفع رأسه فيسأل : أيكم ربي ؟ فيجاب هوأت وقد سألت عظيماً يا ابن عمران .

أقول : والرواية موضوعة ، وما تشمل عليه لا يقبل الانطباق على شيء من مسلمات الأصول المتخذة من الكتاب والسنة .

وفي البصائر بإسناده عن أبي محمد عبد الله بن أبي عبد الله الفارسي وغيره فرفعوه إلى أبي عبد الله عليه السلام : أن للكروبيين قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم ، ثم قال : إن موسى عليه السلام لما سأل ربه ما سأل أمر واحداً من الكروبيين تجلى للجبل فجعله دكاً .

أقول : محصل الرواية أن تجليه سبحانه يقبل الوسائط كما أن سائر الأمور المنسوبة إليه تعالى كالتوفي والإحياء والرزق والوحي وغيرها يقبل الوسائط فهو تعالى يتجلى بالوسائط كما يتوفى بملك الموت ، ويحيي بصاحب الصور ، ويرزق بميكائيل ، ويوحى بميرئيل الروح الأمين ، وسوافيك شرح الرواية في موضع مناسب له إن شاء الله . وللكروبيين ذكر في التوراة .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه والحاكم وصححه عن أنس : إن النبي صلى الله عليه وآله قرء « دكاً » منوثة ولم يمهده .

وفيه أخرج ابن مردويه عن أنس إن النبي صلى الله عليه وآله قرء « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً » مثقفة بمدودة .

وفيه أخرج أبو نعيم في الحلية عن معاوية بن قررة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله فلما تجلى ربه للجبل طارت لمظلمته ستة أجبل فوقمن بالمدينة : أحد وورقان

ورضوى . ووقع بمكة ثور وثبير وحراء .

أقول ، ورواه أيضاً عن ابن أبي حاتم وأبي الشيخ وابن مردويه عن أنس عن النبي ﷺ .

وفيه أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : لما تجلى الله لموسى تطايرت سبعة أجمال ففي الحجاز منها خمسة ، وفي اليمن اثنتان : في الحجاز أحد وثبير وحراء وثور وورقان ، وفي اليمن حضور وصير .

أقول: وروي في تقطع الجبل غير ذلك، وهذه الروايات على ما فيها من الاختلاف في عدد الجبال المتطايرة إن كان المراد بها تفسير ذلك الجبل لم ينطبق على الآية ، وإن أريد غير ذلك فهو وإن كان ممكن الوقوع غير أنه لا يكفي لإثباته أمثال هذه الآحاد . وكذا ما ورد من طرق الشيعة وأهل السنة أن ألواح التوراة كانت من زبرجد ، وفي بعضها من طرق أهل السنة عن النبي ﷺ : أن الألواح التي أنزلت على موسى كانت من سدر الجنة كان طول اللوح اثني عشر ذراعاً ، وفي بعضها : كتب الله الألواح لموسى وهو يسمع صريف الأقلام في الألواح ، وفي بعض أخبارنا أن هذه الألواح مدفونة في جبل من جبال اليمن ، أو التقمها حجر هناك فهي محفوظة في بطنه إلى غير ذلك من آحاد الأخبار غير المؤيدة بقرائن قطعية . على أن البحث التفسيري لا يتوقف على الفور في البحث عنها .

وفي روح المعاني قال : وعن علي كرم الله وجهه أنه قرأ « جوار » يحيم مضمومة وهزمة . قال وهو الصوت الشديد .

وفي الدر المنثور في قوله تعالى : « وألقى الألواح » الآية أخرج أحمد وعبد بن حميد والبخاري وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس قال : قال النبي ﷺ : ليرحم الله موسى ليس المعاني كالخبر أخيره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح فلما رآهم وعانينهم ألقى الألواح فتكسر منها ما تكسر .

وفي تفسير العياشي عن محمد بن أبي حمزة عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى لما أخبر موسى أن قومه اتخذوا عجلاً [جسداً ظ] له خوار فلم يقع منه موقع العيان فلما رآهم اشتد غضبه فألقى الألواح من يده ، قد قال أبو عبد الله

عليه السلام : وللرؤية فضل على الخبر .

وفي الكافي بإسناده عن سفيان بن عيينة عن السدي عن أبي جعفر عليه السلام قال : ما أخلص عبد الإيمان بالله أربعين يوماً أو قال : ما أجل عبد ذكر الله أربعين يوماً إلا زهده الله في الدنيا ، وبصره داءها ودواءها ، وأثبت الحكمة في قلبه ، وأنطق به لسانه .

ثم تلا : « إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين ، فلا ترى صاحب بدعة إلا ذليلاً ، ومفترياً على الله عز وجل وعلى رسوله وعلى أهل بيته إلا ذليلاً .

### ( بحث روائي آخر )

\* نورد فيها بعض ماورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في معنى رؤية القلب \*  
في التوحيد والأمامي بإسناده عن الرضا عليه السلام في خطبة له قال : أحد لا يتأويل عدد ظاهر لا يتأويل المباشرة ، متجمل لا باستهلال رؤية ، باطن لا بمزايلة .

أقول : وحديث تجليه تعالى الدائم لخلقته متكرر في كلام علي والأئمة من ذريته عليهم السلام ، وقد نقلنا شذرات من كلامه عليه السلام في مباحث التوحيد في ذيل قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » المائدة : ٧٣ .

وفي التوحيد بإسناده عن الصادق عليه السلام في كلام له في التوحيد : واحد صمد أزلي صمدى ، لا ظل له يمسه ، وهو يمسه الأشياء بأظلتها ، عارف بالجهول ، معروف عند كل جاهل ، لا هو في خلقه ولا خلقه فيه .

أقول : قوله عليه السلام « معروف عند كل جاهل » ظاهر في أن له تعالى معرفة عند خلقه لا يطرأ عليها غفلة ؛ ولا ينشأها جهل ، ولو كانت هي المعرفة الحاصلة من طريق الاستدلال لزال بزوال صورته عن الذهن هذا إذا كان المراد من قوله : « معروف عند كل جاهل » أن الإنسان يحهل كل شيء ، ولا يحهل ربه ، وأما لو كان المراد أن الله سبحانه معروف عند كل جاهل به فكون هذه المعرفة غير المعرفة الحاصلة بالاستدلال أظهر .

وقوله عليه السلام : لا ظل له يمسه وهو يمسه الأشياء بأظلتها ، الأظلة والظلال

اصطلاح منهم عليهم السلام والمراد بظلم الشيء حده ، ولذلك كان منفيًا عن الله سبحانه ثابتًا في غيره ، وقد فسره أبو جعفر الباقر عليه السلام في بعض<sup>(١)</sup> أحاديث الدر والطينة حيث ذكر : أن الله خلق طائفة من خلقه من طينة الجنة ، وطائفة أخرى من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقيل : وأي شيء الظلال ؟ فقال عليه السلام : ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء وليس بشيء ؟ فالحدود الوجودية بالنظر إلى وجود الأشياء غيره وليست غيره ، وبها تتمين الأشياء ولولاها لبطلت ، ولعل الاصطلاح مأخوذ من آية الظلال .

وفي الإرشاد وغيره عن أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له : إن الله أجل من أن يحتجب عن شيء أو يحتجب عنه شيء .

وعنه عليه السلام : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله .

وعنه : لم أعبد رباً لم أره .

وفي النهج عنه لم تره العيون بمشاهدة الإبصار ، ولكن رأته القلوب بمحائق الإيمان .

وفي التوحيد بإسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيامة ؟ قال : نعم وقد رأوه قبل يوم القيامة . قلت : متى ؟ قال حين قال لهم : « أأست بربكم ؟ قالوا بلى ، ثم سكت ساعة ثم قال : وإن المؤمنون ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة . أأست تراه في وقتك هذا ؟ »

قلت : فاحدث بهذا عنك ؟ فقال : لا ، فإنك إذا حدثت به فأنكره منكراً جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدر أن ذلك تشبيه كفر ، وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والمحددون .

اقول : وظاهر من الرواية أن هذه الرؤية ليست هي الاعتقاد والإيمان القلبي المكتسب بالدليل كما أنها غير الرؤية البصرية الحسية ، وأن المانع من تكثير استعمال لفظ للرؤية في مورده تعالى وإذاعة هذا الاستعمال انصراف اللفظ عند الأفهام العامة إلى الرؤية الحسية المنفية عن ساحة قدسه ، وإلا فحقيقة الرؤية ثابتة وهسي نيل الشيء

(١) رواها في الكافي بإسناده عن عبد الله بن محمد الحنفي وعقبة جميعاً عنه عليه السلام ، وصوردها إن شاء الله في ذيل قوله تعالى : « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » يونس : ٧٤ .



بالمشاهدة العملية من غير طريق الاستدلال الفكري بل هناك عدة من الأخبار تنكر أن يكون الله سبحانه معلوماً معروفاً من طريق الفكر وسيأتي بعضها .

وفي التوحيد بإسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام في كلام له في التوحيد : ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه فقد احتجب بغير حجاب محبوب ، واستتر بغير ستر مستور ، لا إله إلا هو الكبير المتعال .

أقول : وهذا المعنى مروى عن الرضا عليه السلام أيضاً على ما في الملل وجوامع التوحيد . وللرواية الشريفة تفسر معنى حصول المعرفة به تعالى معرفة لا تقبل الجهالة ، ولا يطرأ عليها زوال ولا تغيير ولا خطأ البتة فهي توضح أن الله سبحانه غير محتجب عن شيء إلا بنفس ذلك الشيء فالالتفات إلى الأشياء هو العائق عن الالتفات إلى مشاهدته تعالى . ثم حكم عليه السلام أن هذا الحاجب الساتر غير مانع حقيقة فهو حجاب غير حاجب وستر غير ساتر .

وينتج مجموع الكلامين أنه سبحانه مشهود لخلق معروف لهم غير غائب عنهم غير أن اشتغالهم بأنفسهم والتفاتهم إلى ذواتهم حجبتهم عن التنبه على أنهم يشهدونه دائماً فالعلم موجود أبداً ، والعلم بالعلم مفقود في بعض الأحيان ، وقد بنى الصادق عليه السلام على هذا الأساس فيما أجاب به بعض من شكى إليه كثرة الشبهات فقال عليه السلام له : هل ركبت السفينة فانكسرت وغرقت وبقيت وحدك على لوحة خشبة منها تلعب بك الأمواج فانقطعت عن كل سبب إنجيك ؟ قال : نعم . قال : فهل تعلق قلبك إذ ذاك بشيء ؟ قال : نعم . قال : ذلك الشيء هو الله <sup>(١)</sup> .

وفي جوامع التوحيد عن الرضا عليه السلام قال : خلقه الله الخلق حجاب بينه وبينهم . وفي الملل بإسناده عن الثمالى قال : قلت لعلي بن الحسين عليه السلام : لأي علة حجب الله عز وجل الخلق عن نفسه ؟ قال : لأن الله تبارك وتعالى بناهم بنية على الجهل . أقول : يظهر من رواية التوحيد السابقة أن بناءهم على الجهل هو خلقهم بحيث يشتغلون بأنفسهم .

وفي المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن الله عز وجل كان ولا شيء

غيره نوراً لا ظلام فيه ، وصادقاً لا كذب فيه ، وعالماً لا جهل فيه ، وحياً لا موت فيه وكذلك هو اليوم ، وكذلك لا يزال أبداً ( الحديث ) .

وفي التوحيد بإسناده عن الرضا عليه السلام في حديث : - كان يعني رسول صلى الله عليه وآله - إذا نظر إلى ربه بقلبه جمعه في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب .

وفيه أيضاً بإسناده عن محمد بن الفضيل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربه عز وجل ؟ فقال : نعم بقلبه رآه أما سمعت الله عز وجل يقول : « ما كذب الفؤاد ما رأى » لم يره بالبصر ولكن رآه بالفؤاد .

وفيه بإسناده عن عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق عليه السلام في حديث : ومن زعم أنه يعرف الله بمحجبات أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لأن الحجاب والمثال والصورة غيره وإنما هو واحد موحد فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره ؟ وإنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، وإنما يعرف غيره ، ليس بين الخالق والمخلوق شيء ، والله خالق الأشياء لا من شيء .

تسمى بأسمائه فهو غير أسمائه ، والأسماء غيره ، والموصوف غير الواصف ، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة ، لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله ، ولا تدرك معرفة الله إلا بالله ، والله خلو من خلقه وخلقته خلو منه .

أقول : الرواية تثبت معرفة الله لكل مخلوق يدرك شيئاً ما من الأشياء ، وتثبت أن هذه المعرفة غير المعرفة الفكرية التي تحصل من طريق الأدلة والآيات وأن القصر على المعرفة الاستدلالية لا يتخلو عن جهل بالله ، وشرك خفي .

بيان ذلك بما تعطيه الرواية من المقدمات أن المعرفة المطلقة بشيء إنما هي إدراك فما وقع في ظرف الإدراك فهو الذي تتعلق به المعرفة حقيقة لا غيره ، فلو فرضنا أننا عرفنا شيئاً من الأشياء بشيء آخر هو واسطة في معرفته فالذي تعلق به إدراكنا هو الوسط دون الظرف الذي هو ذو وسط ، فلو كانت المعرفة بالوسط مع ذلك معرفة بذی الوسط كان لازمه أن يكون ذلك الوسط بوجه هو ذا الوسط حتى تكون المعرفة بأحدهما هي بعينها معرفة بالأخر فهو هو بوجه وليس هو بوجه فيكون واسطة رابطة بين الشئين فزيد الخارجي الذي نتصوره في ذهننا هو زيد بعينه ولو كان غيره لم تكن

تصوراته بل تصورنا غيره ، وعاد عند ذلك علومنا جهالات .

وإذ كان لا واسطة بين الخالق والمخلوق ليكون رابطة بينهما فلا تمكن معرفته سبحانه بشيء آخر غير نفسه فلو عرف بشيء كان ذلك الشيء هو نفسه بعينه ، وإن لم يعرف بنفسه لم يعرف بشيء آخر أبداً فدعوى أنه تعالى معروف بشيء من الأشياء كتصور أو تصديق أو آية خارجية شرك خفي لأنه إثبات واسطة بين الخالق والمخلوق يكون غيرهما جميعاً وما هذا وصفه غير محتاج الوجود إلى الخالق تعالى فهو مثله وشريكه فإله سبحانه لو عرف عرف بذاته ، ولو لم يعرف بذاته لم يعرف بشيء آخر البتة لكنه سبحانه معروف ، فهو معروف بذاته أي أن ذاته المتعالية والمعروفة بشيء واحد بعينه فمن المستحيل أن يكون مجهولاً لأن ثبوت ذاته عين ثبوت معرفتيه .

وأما بيان كونه تعالى معروفاً فلأن شيئاً من الأشياء المخلوقة لا يستقل عنه تعالى بذاته بوجه من الوجوه لا في خارج ولا في ذهن ، فوجوده كالنسبة والربط الذي لا يمكنه الاستقلال عن طرفه بوجه من الوجوه ، فإذا تعلق علم مخلوق بشيء من الأشياء أي وقع المعلوم في ظرف علمه لم يتحقق هناك إلا ومعه خالفاً متكئاً بوجوده عليه وإلا لاستقل دونه فلا يحد عالم معلومه إلا وقد وجد الله سبحانه قبله ، والعالم نفسه حيث كان مخلوقاً لم يستقل بالملم إلا بالله سبحانه الذي قوم وجود هذا العالم ، ولو استقل به دونه كان مستقلاً دونه غير مخلوق له ، فالله سبحانه يحتاج إليه العالم في كونه عالماً كما يفتقر إليه وجود المعلوم في كونه معلوماً أي أن العلم يتعلق باستقلال ذات المعلوم أي أن الله سبحانه هو الملموم أولاً ويعلم به المعلوم ثانياً كما أنه تعالى هو العالم أولاً وبه يكون الشيء عالماً ثانياً فافهم ذلك وتدبر في قوله تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » البقرة : ٢٥٥ ، وفي قوله ﷻ : « ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله » .

فقد تبين أنه تعالى معروف لأن ثبوت علم ما بمعلوم ما في الخارج لا يتم إلا بكونه تعالى هو المعروف أولاً ، وثبوت ذلك ضروري .

فقوله ﷻ : « من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو صورة أو مثال فهو مشرك كان المراد بالحجاب هو الشيء الذي يفرض فاصلاً بينه تعالى وبين العارف ، وبالصورة الصورة الذهنية المقارنة للأوصاف المحسوسة من الأضواء والألوان والأقذار وبالمثال ما

هو من المعاني العقلية غير المحسوسة ، أو المراد بالصورة الصورة المحسوسة ، وبالمثال الصورة المتخيلة ، أو المراد بالصورة التصور وبالمثال التصديق ، وكيف كان فالعلوم الفكرية داخلة في ذلك ، والأخبار في نفي كون العلم الفكري إحاطة علمية بالله كثيرة جداً .

وكون هذه المعرفة ثمر كإثباتها أمراً ليس بخالق ولا مخلوق كما عرفت آنفاً ، ولزوم كونه مشاركاً معه بوجه مبادئه له بوجه ، ولذلك عقب بالحق الكلام بقوله : « وإنما هو واحد موحد » أي أنه لا يشاركه في ذاته شيء بوجه من الوجوه حتى يوجب ذلك تركيبه وانتفاء وحدته كما أن الصورة العلمية تشارك المعلوم الخارجي في معناه وماهيته وتفارقه في وجوده فيصير المعلوم بذلك مركباً من ماهية وجود .

« فكيف يوحد من زعم أنه يعرفه بغيره » مع إثباته شريكاً له في وجوده ومركباً له في ذاته « إنما عرف الله من عرفه بالله » أي بنفس ذاته من غير واسطة « ومن لم يعرفه به فليس يعرفه إنما يعرف غيره » كل ذلك « لأنه ليس بين الخالق والمخلوق شيء » أي أمر يربطهما هو غيرهما « والله خالق الأشياء لا من شيء » يكون رابطاً بينهما موصلاً للخالق إلى المخلوق وبالعكس كما أن الإنسان الصانع يربط إلى مصنوعه مثاله الذي في ذهن الصانع ، والمادة الخارجية التي بيده .

وقوله بالحق : « تسمى بأسمائه فهو غير أسمائه » في موضع دفع اعتراض مقدر ، وهو أن يقال : إنما نعرفه سبحانه بأسمائه الحاكية لجماله وجلاله ، فدفعه بأن نفس التسمي بالأسماء يقضي بأن الأسماء غيره إذ لو لم تكن غيره لكان معرفته بأسمائه معرفة له بنفسه لا بشيء آخر ثم أكده بأن الأسماء واصفة ، والذات موصوفة « والموصوف غير الواصف » .

فإن رجح المعارض وقال : إنا نؤمن بما نجمله ، ولا يمكننا معرفته بنفسه إلا بما تسمى معرفة به بنوع من الجواز كالمعرفة بالآيات و « زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة لا يدري ماذا يقول فإنه يدرك شيئاً لا محالة لا مجال له لإنكار ذلك » ولا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله « فهو يعرف الله وإلا لم يمكنه أن يعرف به ، ولانتال » ولا تدرك معرفة الله إلا بالله « ولا رابطة مشتركة بين الخالق والمخلوق » والله خلو من خلقه وخلقته خلو منه .

فقد تحصل من الرواية أن معرفة الله سبحانه ضروري لكل مدرك ذي شعور من خلقه إلا أن الكثير منهم زال عن المعرفة مختلط عليه ، والعارف بالله يعرفه به ، ويعلم أنه يعرفه ويعرف كل شيء به ، وفي بعض هذه المعاني روايات أخر .

واعلم أن الروايات من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام كثيرة جداً لا حاجة إلى إيرادها على كثرتها .

واعلم أننا لم نورد بحثاً فلسفياً في مسألة الرؤية لأن الذي تتضمنه غالب ما أوردناه من الروايات من البيان بيان فلسفي فلم نمس الحاجة إلى عقد بحث على حدة .

\* \* \*

وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِيَّايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السَّفَاهُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتكَ تَضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَآلِينَا فَآغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ - ١٥٥ . وَأَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ - ١٥٦ . الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ - ١٥٧ . قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي

رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُخَيِّبُ وَيُعِيبُ فَأَمِينُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ - ١٥٨ . وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ - ١٥٩ . وَقَطَعْنَا لَهُمْ آثَنِي عَشْرَ أَسْبَاطاً أُمَّماً وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ آضُرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ أُمَّتُهُ عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ - ١٦٠ .

### ( يان )

فصول أخرى من قصص بني إسرائيل يذكر فيها آيات كثيرة أنزلها الله إليهم وحمام بها عذبهم بها إلى سبيل الحق ، ويدلهم على منهج التقوى فكفروا بها وظلموا أنفسهم .

قوله تعالى : « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا » أي اختار من قومه فالقوم منصوب بنزع الخافض .

والآية تدل على أن الله سبحانه عين لهم ميقاتاً فحضره منهم سبعون رجلاً اختارهم موسى من القوم ، ولا يكون ذلك إلا لأمر ما عظيم لكن الله سبحانه لم يبين ههنا ما هو الغاية المقصودة من حضورهم غير أنه ذكر أنهم أخذتهم الرجفة ولم تأخذهم إلا لظلم عظيم ارتكبوه حتى أدى بهم إلى الهلاك بدليل قول موسى عليه السلام : « رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أهلكنا بما فعل السفهاء منا » فيظهر من هنا أن الرجفة أهلكتهم .

ويتأيد بذلك أن هذه القصة هي التي يشير سبحانه إليها بقوله « وإذا قلت يا موسى لنؤمنن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الساعة وأنتم تنتظرون ثم بعشناكم من بعد

موتكم لعلكم تشكرون ، البقرة : ٥٦ ، وبقوله : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفوا عن ذلك » النساء : ١٥٣ .

ومن ذلك يظهر أن المراد بالرجفة التي أخذتهم في الميقات رجفة الصاعقة لا رجفة في أبدانهم كما احتج به بعض المفسرين ولا ضير في ذلك فقد تقدم نظير التمييز في قصة قوم صالح حيث قال تعالى : « فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثين ، الأعراف : ٧٨ ، وقال فيهم : « فأخذتهم صاعقة العذاب الهون ، حم السجدة : ١٧ .

وفي آية النساء المنقولة آنفاً إشعار بأن سؤالهم الرؤية كان مربوطاً بنزول الكتاب وأن اتخاذ العجل كان بعد ذلك فكأنهم حضروا الميقات لنزول التوراة ، وأنهم إنما سألو الرؤية ليكونوا على يقين من كونها كتاباً سماوياً نازلاً من عند الله ، ويؤيد ذلك ان الظاهر أن هؤلاء المختارين كانوا مؤمنين بأصل دعوة موسى ، وإنما أرادوا بقولهم : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » تعليقاً لإيمانهم به من جهة نزول التوراة عليه على الرؤية .

وبهذا كله يتأيد أن هذه القصة جزء من قصة الميقات ونزول التوراة ، وأن موسى بعينه لما أراد الحضور لميقات ربه ونزول التوراة اختار هؤلاء السبعين فذهبوا معه إلى الطور ولم يقنعوا بتكليم الله كلمته ، وسألوا الرؤية فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم الله بدعوة موسى ، ثم كلم الله موسى وسأل الرؤية وكان ما كان ، وبما كان اتخذ بني إسرائيل العجل بعد غيابتهم وذهابهم لميقات الله ، وقد وقع هذا المعنى في بعض الأخبار المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام كما سيجيء إن شاء الله .

وعلى أي حال العناية في هذه القصة ببيان ظلمهم ونزول العذاب عليهم ودعاء موسى لهم لا بيان كون هذه القصة جزءاً من القصة السابقة لو كان جزءاً ، ولا مغايرتها لها لو كانت مغايرة فلا دلالة في اللفظ تنبه على شيء من ذلك .

وما قيل : إن ظاهر الحال أن تكون هذه القصة مغايرة للمتقدمة إذ لا يليق بالفصاحة ذكر بعض القصة ثم النقل إلى أخرى ثم الرجوع إلى الأولى فإنه اضطراب يصان عند كلامه . على أنه لو كانت الرجفة بسبب سؤال الرؤية لقليل : أتهلكنا بما قال

السفهاء منا لا بما فعل ، ولم يذكر ههنا أنهم قالوا شيئاً ، وليس من المعلوم أن يكون قولهم « أرنا الله جهرة » صدر منهم ههنا بل الحق أنها قصص ثلاث : قصة سؤالهم الرؤية ونزول الصاعقة ، وقصة ميقات موسى وصمته ، وقصة ميقات السبعين وأخذ الرجفة ، وسنورها في البحث الروائي التالي إن شاء الله .

ولذلك ذكر بعضهم أن هذا الميقات غير الميقات الأول ، وذلك أنهم لما عبدوا المجل أمر الله موسى أن يأتي في أناس منهم إلى الطور فيمتدروا من عبادة المجل فاختر منهم سبعين فأثوا الطور فقالوا ما قالوا فأخذتهم رجفة في أبدانهم كادت تهلكهم ثم انكشفت عنهم بدعاء موسى .

وذكر بعض آخر أن هارون لما مات اتهم بنو إسرائيل موسى في أمره ، وقالوا له : أنت حسدته فينا فقتلته ، وأصروا على ذلك فاختر منهم سبعين وفيهم ابن هارون فأثوا قبره فكلمه موسى فبرأه هارون من قتله فقالوا : ما نقضي يا موسى ادع لنا ربك يجعلنا أنبياء فأخذتهم الرجفة فصمقوا .

وذكر آخرون أن بني إسرائيل سألوا موسى الرؤية فاختر منهم السبعين فجاءوا إلى الطور فقالوا ما قالوا وأخذتهم الرجفة فهلكوا ثم أحيام الله بدعاء موسى إلا أنها قصة مستقلة ليست يجزء من قصة موسى .

وأنت خير بأن شيئاً من هذه الأقوال وبخصوص القولان الأولان لادليل عليه من لفظ القران ، ولا يؤيده أثر معتبر ، وتقطيع القصة الواحدة إلى قصص متعددة ، والانتقال من حديث إلى آخر لتعلق عناية بذلك غير عزيز في القرآن الكريم ، وليس القرآن كتاب قصة حتى يعاب بالانتقال عن قصة قبل تمامها ، وإنما هو كتاب هداية ودلالة وحكمة يأخذ من القصص ما يهيمه .

وأما قوله : « بما فعل السفهاء » وقد كان الصادر منهم قولاً لا فعلاً فالوجه في ذلك أن المؤاخذة إنما هو على المعصية ، والمعصية تعد عملاً وفعلاً وإن كانت من قبيل الأقوال كما قال تعالى : « إنما تجزون ما كنتم تعملون » التحريم : ٧ ، فإنه شامل لقول كلمة الكفر والكذب والافتراء ونحو ذلك بلا ريب ، والظاهر أنهم عذبوا بما كان يستلزمه قولهم من سوء الأدب والعداوة والاستهانة بمقام ربهم .



على أن ظاهر تلك الأقوال جميعاً أنهم إنما عذبوا بالرجفة قبالة ما قالوه دون ما فعلوه فالإشكال على تقدير وروده مشترك بين جميع الأقوال فالأقرب كون القصة جزءاً من سابقتها كما تقدم .

قوله تعالى : « قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي - إلى قوله - من تشاء » يريد **عيسى** بذلك أن يسأل ربه أن يحييهم خوفاً من أن يتهمه بنو إسرائيل فيخرجوا به عن الدين ، ويبطل بذلك دعوته من أصلها فهذا هو الذي يبتغيه غير أن المقلم والحال يمنانه من ذلك فما هو **عيسى** واقع أمام مصيبة موبقة من قومه صرعتهم وغضب لإلهي شديد أحاط بهم حتى أهلكتهم .

ولذلك أخذ يهد الكلام رويداً ويسترحم ربه يحمل من الثناء حتى يهيج الرحمة على الغضب ، ويشير الحنان والرأفة الإلهية ثم يتخلص إلى مسألته وذكر حاجته في جو خال من موانع الإجابة .

« قال » مبتدئاً باسم الربوبية المهيبة للرحمة « رب لو شئت أهلكتهم من قبل » فالأمر إلى مشيئتك ، ولو أهلكتهم من قبل « وإياي » لم يتجه من قومي إلى تهمة في هلاكهم ، ثم ذكر أنه ليس من شأن رحمة وسنة ربوبيته أن يؤاخذ قوماً بفعل سفاهتهم فقال في صورة الاستفهام تأديباً : « أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ؟ » ثم أكد للقول بقوله : « إن هي إلا فتنتك » و امتحانك « تضل بها » أي بالفننة « من تشاء وتهدي من تشاء » أي أن هذا المورد أحد موارد امتحانك وابتلائك العام الذي تبثلي به عبادك وتجريه عليهم ليضل من ضل ويهدي من اهتدى ، وليس من سنك أنت تهلك كل من افتتن بفتنتك فلحرف عن سوي صراطك .

وبالجملة أنت الذي سبقت رحمتك غضبك ليس من دأبك أن تستعجل المسئين من عبادك بالمعوبة أو تعاقبهم بما فعل سفاهتهم ، وأنت الذي أرسلتني إلى قومي ووعدتني أن تصرني في نجاح دعوتي ، وهلاك هؤلاء المصوقين يحلب علي التهمة من قومي .

قوله تعالى : « أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين » شروع منه **عيسى** في الدعاء بمد ما قدمه من الثناء ، وبدأه بقوله « أنت ولينا » وختمه بقوله : « وأنت خير الغافرين » ليقع ما يسأله بين صفتي ولاية الله الخاصة به ، ومفترته التي

هي خير مغفرة ثم سأل حاجته بقوله: « فاغفر لنا وارحمنا » لأنه خير حاجة يرتضي الله من عباده أن يسألوها عنه ، ولم يصرح بخصوص حاجته التي بعثته الى الدعاء ، وهي إحياء السبعين الذين أهلكهم الله تذكلاً واستحياءً .

وحاجته هذه مندرجة في قوله : « فاغفر لنا وارحمنا » لا محالة فإن الله سبحانه يذكر في آية سورة البقرة أنه بعثهم بعد موتهم ، ولم يكن ليحييهم بعدما أهلكهم إلا بشفاعه موسى عليه السلام ولم يذكر من دعائه المرتبط بحالهم إلا هذا الدعاء فهو إنما سأل ذلك تلويحاً بقوله « فاغفر لنا » الخ كما تقدم لا تصريحاً .

قوله تعالى : « واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك » أي رجعنا إليك من هاد يهود إذا رجع ، وهو أعني قوله : « إنا هدنا إليك » تمليل لهذا الفصل من الدعاء سأل فيه أن يكتب الله أي يقضي لهم بحسنة في الدنيا وحسنة في الآخرة والمراد بالحسنة لا محالة الحياة والعيثة الحسنة فإن الرجوع إلى الله أي سلوك طريقته والتزام سبيل فطرته أدى الإنسان إلى حياة طيبة وعيثة حسنة في الدنيا والآخرة جميعاً ، وهذا هو الوجه فيما ذكرنا أن قوله : « إنا هدنا إليك » تمليل لهذا الفصل من دعائه فإن الحياة الطيبة من آثار الرجوع إلى الله ، وهي شيء من شأنه أن يرزقوه - لو رزقوا - في مستقبل أمرهم ، وهو المناسب للكتابة والقضاء ، وأما الفصل الأول من الدعاء أعني قوله : « فاغفر لنا وارحمنا » الخ ، فتكفي في تمليله الجمل السابقة عليه ، وما احتف به من قوله : « أنت وليتنا » وقوله : « وأنت خير الغافرين » ولا يتعلق بقوله : « إنا هدنا إليك » فافهم ذلك .

قوله تعالى : « قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء » هذا جواب منه سبحانه لموسى ، وفيه محاذاة لما قدمه موسى قبل مسألته من قوله : « رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي » ، وقد قيّد الله سبحانه إصابة عذابه بقوله : « من أشاء » دون سعة رحمة لأن العذاب إنما ينشأ من اقتضاء من قبل المذنبين لا من قبله سبحانه ، قال تعالى : « ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم » النساء ١٤٧ وقال :

« لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد » إبراهيم : ٧ فلا يعذب الله سبحانه باقتضاء من ربهيته ولو كان كذلك لعذب كل أحد بل إنما يعذب بعض من تعلقت به مشيته فلا تتعلق مشيته إلا بعذاب من كفر أو نعمه فالعذاب إنما هو باقتضاء من قبل المذنبين لكفرهم لا من قبله .

على أن كلامه سبحانه يعطي أن العذاب إنما حقيقته فقدان الرحمة ، والنقمة عدم هذا النعمة ، ولا يتحقق ذلك إلا لعدم اعتماد المذنب بواسطة الكفران والذنب لإفاضة النعمة عليه وشمول الرحمة له ، فسبب العذاب في الحقيقة عدم وجود سبب الرحمة . وأما سعة الرحمة وإفاضة النعمة فمن المعلوم أنه من مقتضيات الألوهية ولوازم صفة الربوبية فما من موجود مخلوق إلا ووجوده نعمة لنفسه ولكثير من دونه لارتباط أجزاء الحلقة ، وكل ما عنده من خير أو شر نعمة إما لنفسه ولغيره كالقوة والثروة وغيرها التي يستفيد منها الإنسان وغيره ، وإما لغيره إذا كان نعمة بالنسبة إليه كالعاهات والآفات والبلايا يستضر بها شيء وينتفع أشياء وعلى هذا فالرحمة الإلهية واسعة كل شيء فعلا لا شأنًا ، ولا يختص بمؤمن ولا كافر ولا ذي شعور ولا غيره ولا دنيا ولا آخرة ، والمشيئة لازمة لها .

نعم تحقق العذاب والنقمة في بعض الموارد - وهو معنى قياسي - يوجب أن يتحقق هناك رحمة تقابلها وتقاس إليها فإن حرمان البعض من النعمة التي أنعم الله بها على بعض آخر إذا كان عذاباً كان ما يحده البعض الآخر رحمة تقابل هذا العذاب ، وكذا نزول ما يتألم به ويؤذى على بعض كالمقوبات الدنيوية والأخروية إذا كانت عذاباً كان الأمن والسلامة التي يحدها البعض الآخر رحمة بالنسبة إليه وتقابله ، وإن كانت الرحمة المطلقة بالمعنى الذي تقدم بيانه يشملها جميعاً .

فهناك رحمة إلهية عامة يتنعم بها المؤمن والكافر والبر والفاجر وذو الشعور وغير ذي الشعور فيوجدون بها ويرزقون بها في أول وجودهم ثم في مسيرة الوجود ما داموا سالكين سبيل البقاء ، ورحمة إلهية خاصة وهي العطية الهنيئة التي يجود بها الله سبحانه في مقابل الإيمان والمبودية ، وتحتص لا محالة بالمؤمنين الصالحين من عباده من حياة طيبة نورانية في الدنيا ، وجنة ورضوان في الآخرة ولا نصيب فيها للكافرين والجرمين ،

ويقابل الرحمة الخاصة عذاب وهو اللاملائم الذي يصيب الكافرين والمجرمين من جهة كفرهم وجرمهم في الدنيا كعذاب الإستنصال والمعيشة الضنك وفي الآخرة من النار وآلامها ، ولا يقابل الرحمة العامة شيء من العذاب إذ كل ما يصدق عليه اسم شيء فهو من مصاديق الرحمة العامة لنفسه أو لغيره ، وكونه رحمة هي المقصودة في الحلقة ، وليس وراء الشيء شيء .

إذا تحقق هذا تبين أن قوله تعالى: « عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء » بيان لخصوص العذاب وعموم الرحمة، وإنما قابل بين العذاب والرحمة العامة مع عدم تقابلها لأن ذكر الرحمة العامة توطئة وتمهيد لما سيذكره من صيرورتها رحمة خاصة في حق المتقين من المؤمنين .

وقد اتضح بما تقدم أن سعة الرحمة ليست سعة شائبة وأن قوله : « ورحمتي وسعت كل شيء » ليس مقيداً بالمشيئة المقدرة بل من لوازم سعة الرحمة الفعلية كما تقدم ، وذلك لأن الظاهر من الآية أن المراد بالرحمة الرحمة العامة وهي تسع كل شيء بالفعل وقد شاء الله ذلك فلزمها فلا محل لتقدير « إن شئت » خلافاً لظاهر كلام جمع من المفسرين .

قوله تعالى : « فأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون » تفريع على قوله : « عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي » الآية أي لازم وجوب إصابة العذاب بعض الناس وسعة الرحمة لكل شيء أن أوجب الرحمة على البعض الباقي ، وهم الذين يتقون ويؤتون الزكاة الآية .

وقد ذكر سبحانه الذين تنالهم الرحمة بأوصاف عامة وهي التقوى وإيتاء الزكاة والإيمان بآيات الله من غير أن يقيدهم بما يخص قومه كقولنا : للذين يتقون منكم ونحو ذلك لأن ذلك مقتضى عموم البيان في قوله : « عذابي أصيب به من أشاء » الآية والبيان العام ينتج نتيجة عامة .

وإذا قوبلت مسألة موسى بالآية كانت الآية بمنزلة المقيدة لها فإنه عليه السلام سأل الحسنة والرحمة لقومه ثم عللها بقوله : « إنا هدانا إليك » فكان معنى ذلك مسألة الرحمة لكل من هاد ورجع منهم بأن يكتب الله حسنة الدنيا والآخرة لمجرد هودم وعودم

إليه فكان فيما أجابه الله به أنه سيكتب رحمته للذين آمنوا واتقوا فكانه قال : اكتب  
رحمتك لمن هاد إليك منا ، فأجابه الله أن سأكتب رحمتي لمن هاد واتقى وآمن بآياتي  
فكان في ذلك تقييد لمسأله .

ولا ضير في ذلك فإنه سبحانه هو الهادي لأنبيائه ورسله المعلم لهم يعلم كلمه أن  
يقيد مسأله بالتقوى وهو الورع عن عارمه وبالإيمان بآياته وهو التسليم لأنبيائه  
وللأحكام النازلة إليهم ، ولا يطلق اليهود وهو الرجوع إلى الله بالإيمان به ، فهذا  
تصرف في دعاء موسى بتقييده كما تصرف تعالى في دعاء إبراهيم بالتقييد في قوله :  
« قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين » البقرة :  
١٢٤ ، وبالتميم والإطلاق في قوله فيما يحكي من دعائه لأهل مكة : « وارزق أهله من  
الثمرات من آمن منهم بالله » واليوم الآخر قال ومن كفر فامتنع قليلاً ثم أضطره إلى  
عذاب النار وبئس المصير » البقرة : ١٢٦ ، فقد تبين أولاً أن الآية تتضمن استجابته  
تعالى لدعاء موسى : « واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة » بتقييد ما له فمن  
المجيب ما ذكره بعضهم : أن الآية بسياقها تدل على أن الله سبحانه رد دعوة موسى ولم  
يستجبهها ، وكذا قول بعضهم : إن موسى عليه السلام دعا لقومه فاستجاب الله في حق أمة  
محمد صلى الله عليه وآله وسلم بناءً على بيانية قوله : « الذين يتبعون الرسول » الآية لقوله : « للذين  
يتقون » الآية وسيجيء .

وثانياً : أنه تعالى استجاب ما اشتمل عليه الفصل الأول من دعائه فإنه تعالى لم  
يرده ، وحاشا أن يحكي الله في كلامه دعاءً لاغياً غير مستجاب ، وقوله : « فسأكتبها  
للذين » الآية فإنه يحاذي مسأله عليه السلام من الحسنة المستمرة الباقية في الدنيا والآخرة  
لقومه ، وأما طلب المغفرة لذنب دفعي صدر عنهم بقولهم : « أرنا الله جهرة » فلا  
يحاذيه قوله : « فسأكتبها » الآية بوجه ، فسكوته تعالى عن رد دعوته دليل إجابتها كما  
في سائر الموارد التي تشابه في القرآن .

ويلوّح إلى استجابة دعوته لهم بالمغفرة قوله في القصة في موضع آخر : « ثم يمضناكم  
من بعد موتكم لعلكم تشكرون » البقرة : ٥٦ فمن البعيد المستبعد أن يحبيهم الله بعد  
إهلاكهم ولم يفر لهم ذنبهم الذي أهلكوا به .

وعلى أي حال معنى الآية : « فساكنتها » أي ساكنب رحمتي وأفضيها وأوجبها استعمرت الكتابة للإيجاب لأن الكتابة أثبت وأحكم للذين يتقون ، ويمتنبون المعاصي وترك الواجبات ، ويؤتون الزكاة ، وهي الحق المسالي أو مطلق الإنفاق في سبيل الله الذي ينمو به المال ، ويصلح به مفاصد الاجتماع ، ويتم به نواقصه ، وربما قيل : إن المراد بها زكاة النفس وطهارتها ، وإيتاء الزكاة لإصلاح أخلاق النفس . وليس بشيء .

« والذين هم بآياتنا يؤمنون » أي يسلّمون لما جاءهم من عند الله من الآيات والعلامات سواء كانت آيات معجزة كمعجزات موسى وعيسى ومحمد ﷺ وعليهم ، أو أحكاماً سماوية كشرائع موسى وأوامره وشرائع غيره من الأنبياء ، أو الأنبياء أنفسهم أو علامات صدق الأنبياء كملائم محمد ﷺ التي ذكرها الله تعالى لهم في كتاب موسى وعيسى عليهما السلام فكل ذلك آيات له تعالى يجب عليهم وعلى غيرهم أن يؤمنوا بها ويسلموا لها ، ولا يكذبوا بها .

وفي الآية التفات من سياق التكلم مع الغير إلى الغيبة فإنه قال أولاً : « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا » . ثم قال : « قال عذابي أصيب به » الآية وكان النكته فيه إظهار ماله سبحانه من العناية الخاصة باستجابة دعاء الداعين من عباده فيقبل عليهم هو تعالى من غير أن يشاركه فيه غيره ولو بالتوسط فإن التكلم بلفظ التكلم مع الغير لإظهار العظمة لمكان أن العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فإذا أريد إظهار عناية خاصة بالمخاطب أو بالخطاب تكلم بلفظ المتكلم وحده .

وعلى هذا جرى كلامه تعالى فاختر سياق المتكلم وحده المناسب لمعنى المناجاة والمسارعة فيما حكى من أدعية أنبيائه وأوليائه واستجابته لهم في كلامه كأدعية نوح وإبراهيم ودعاء موسى ليلة الطور ، وأدعية سائر الصالحين واستجابته لهم ، ولم يعدل عن سياق المتكلم وحده إلا لنكته زائدة .

وأما قوله : « والذين هم بآياتنا يؤمنون » وما فيه من العدول من التكلم وحده - السياق السابق - إلى التكلم مع الغير فالظاهر أن النكته فيه إيحاء الإتيان بين هذه الآية والآية التالية التي هي نوع من البيان لهذه الجملة أعني قوله : « والذين هم بآياتنا يؤمنون » فإن الآية التالية - كما سيجيء - بمنزلة المعترض من النتيجة المأخوذة في ضمن

للكلام الجاري ، وسياقها سياق خارج عن سياق هذه القطعة المتعرضة للشبهة  
والمناجاة بين موسى وبينه تعالى راجع إلى السياق الأصلي السابق الذي هو سياق  
المتكلم مع الغير .

فتبديل « والذين هم بأيادي يؤمنون » إلى قوله : « والذين هم بأيادنا يؤمنون »  
يتصل الآية التالية بسابقتها في السياق بنحو لطيف فافهم ذلك وتدبر فيه فإنه من  
عجب السياقات القرآنية .

قوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يحذونه مكتوباً عندهم  
في التوراة والإنجيل - إلى قوله - كانت عليهم » . قال الراغب في المفردات : الإصر  
عقد الشيء وحبه بقره يقال : أصرت فهو مآصور ، والمآصر والمآصر - بفتح الصاد  
وكسرها - محبس السفينة ، قال تعالى : ويضع عنهم إصرهم أي الأمور التي تثبتهم وتقيدهم  
عن الحيرت ، وعن الوصول إلى الثوابت ، وعلى ذلك : ولا تحمل علينا إصراً ، وقيل  
ثقلاً وتحقيقه ما ذكرت . ( انتهى ) والأغلال جمع غل وهو ما يقيد به .

وقوله : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » الآية بحسب ظاهر السياق بيان  
لقوله : « والذين هم بأيادنا يؤمنون » ويؤيده ما هو ظاهر الآية أن كونه ﷺ رسولاً  
نبياً أميناً ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويحمل لهم الطيبات ويحرم عليهم  
الخبائث ، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم كل ذلك من أمارات النبوة  
الخاصة وآياتها المذكورة لهم في التوراة والإنجيل فمن الإيمان بآيات الله الذي شرطه الله  
تعالى لهم في كلامه : أن يؤمنوا بالآيات المذكورة لهم أمارات نبوة محمد ﷺ .

غير أن من المسلم الذي لا مرية فيه أن الرحمة التي وعد الله كتابته لليهود بشرط  
التقوى والإيمان بآيات الله ليست بحيث تختص بالذين آمنوا منهم بالنبي ﷺ ، ويحرم  
عنها صالحو بني إسرائيل من لدن أجاب الله دعوة موسى ﷺ إلى أن بعث الله محمداً  
ﷺ فأمن به شردمة قليلة من اليهود ، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه أصلاً . فبين موسى  
وعيسى عليهما السلام ، وكذا بعد عيسى ﷺ من آمن به من بني إسرائيل جم غفير  
من المؤمنين الذين آمنوا بالدعوة الإلهية فقبل الله منهم إيمانهم ووعدهم بالخير ، والكلام

الإلهي بذلك ناطق فكيف يمكن أن تقصر الرحمة الإلهية المبسوطة على بني إسرائيل في جماعة قليلة منهم آمنوا بالنبي ﷺ ؟

فقلوه : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ، الآية وإن كان بياناً لقوله : « والذين هم بآياتنا يؤمنون » إلا أنه ليس بياناً مساوياً في السعة والضيق لمبئته بل بيان مستخرج من مبئته انتزع منه ، وخص بالذكر ليستفاد منه فيما هو الفرض من سوق الكلام ، وهو بيان حقيقة الدعوة المحمدية ، ولزوم إجابتهم لها وتلبيتهم لداعيها .

ولذلك في القرآن الكريم نظائر من حيث التضييق والتوسعة في البيان كما قال تعالى حاكياً عن إبليس : « فبعزتك لأغوينهم أجمعين » الآية ثم قال في موضع آخر حاكياً عنه : « لا تأخذن من عبادك نصيباً مفروضاً لأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله » النساء : ١١٩ فإن القول الثاني المهكي عن إبليس مستخرج من عموم قوله المهكي أولاً : « لأغوينهم أجمعين » .

وقال تعالى في أول هذه السورة : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم - إلى أن قال - يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم ، الآية وقد تقدم أن ذلك من قبيل استخراج الخطاب من الخطاب لفرض التعميم إلى غير ذلك من النظائر .

فيؤول معنى بيانية قوله : « الذين يتبعون الرسول » إلى استخراج بيان من بيان للتطبيق على مورد الحاجة كأنه قيل : فإذا كان المكتوب من رحمة الله لبني إسرائيل قد كتب للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون فصدقه اليوم - يوم بعث محمد ﷺ - هم الذين يتبعونه من بني إسرائيل لأنهم الذين اتقوا وآتوا الزكاة وهم الذين آمنوا بآياتنا فإنهم آمنوا بموسى وعيسى ومحمد ﷺ وهم آياتنا ، وآمنوا بمعجزات هؤلاء الرسل وما نزل عليهم من الشرائع والأحكام وهي آياتنا ، وآمنوا بما ذكرنا لهم في التوراة والإنجيل من أمارات نبوة محمد ﷺ وعلامات ظهوره ودعوته ، وهي آياتنا .

ثم قلوه : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » الآية أخذ فيه « يتبعون » موضع يؤمنون ، وهو من أحسن التعبير لأن الإيمان بآيات الله سبحانه كإنيائه وشرائعه إنما هو بالتسليم والطاعة فاختر لفظ الإلتحاق للدلالة على أن الإيمان بمعنى الإعتقاد الجرد



لا يفني شيئاً فإن ترك التسليم والطاعة عملاً تكذيباً بآيات الله وإن كان هناك اعتقاد بأنه حق .

وذكره ﷺ بهذه الأوصاف الثلاث : الرسول النبي الأمي ، ولم يجتمع له في موضع من كلامه تعالى إلا في هذه الآية والآية التالية ، مع قوله تعالى بعده : « الذي يحدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ، تدل على أنه ﷺ كان مذكوراً فيهما معرّفًا بهذه الأوصاف الثلاث .

ولولا أن الغرض من توصيفه بهذه الثلاث هو تعريفه بما كانوا يعرفونه به من النعمت المذكورة له في كتابهم لما كانت لذكر الثلاث : « الرسول النبي الأمي ، وخاصة الصفة الثالثة نكتة ظاهرة .

وكذلك ظاهر الآية يدل أو يشعر بأن قوله : يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر إلى آخر الأمور الحمسة التي وصفه ﷺ بها في الآية من علامته المذكورة في الكتابين ، وهي مع ذلك من مختصات النبي ﷺ وملته البيضاء فإن الأمم الصالحة وإن كانوا يقومون بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكره تعالى من أهل الكتاب في قوله : « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة - إلى أن قال - ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين ، آل عمران ١١٤ وكذلك تحليل الطيبات وتحريم الخبائث في الجملة من جملة الفطريات التي أجمع عليها الأديان الإلهية ، وقد قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، الأعراف : ٣٢ .

وكذلك وضع الإصر والأغلال وإن كان مما يوجد في الجملة في شريعة عيسى ﷺ كما يدل عليه قوله فيها حكى الله عنه في القرآن الكريم : « ومصداقاً لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم ، آل عمران : ٥٠ ويشعر به قوله خطاباً لبني إسرائيل : « قد جئتمكم بالحكمة ولابئين لكم بعض الذي تختلفون فيه ، الزخرف ٦٣ . إلا أنه لا يرتاب ذو ريب في أن الدين الذي جاء به محمد ﷺ بكتاب من عند الله مصدق لما بين يديه من الكتب السماوية - وهو دين الإسلام - هو الدين الوحيد الذي تفخ في جثان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل ما يسمه من روح الحياة ، وبلغ

به من حد الدعوة الحالية إلى درجة الجهاد في سبيل الله بالأموال والنفوس ، وهو الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما يتعلق به حياة الإنسان من الشئون والأعمال ثم قسمها إلى طيبات فأحلها ، وإلى خبائث فحرمها ، ولا يعادله في تفصيل القوانين المترعة أي شريعة دينية وقانون إجتماعي ، وهو الدين الذي نسخ جميع الأحكام للشاقة الموضوعة على أهل الكتاب واليهود خاصة ، وما تكلفها علماءهم ، وابتدعها أحبارهم ورهبانهم من الأحكام المبتدعة .

فقد اختص الإسلام بكال هذه الامور الخمسة وإن كانت توجد في غير نماذج من ذلك .

على أن كال هذه الامور الخمسة في هذه الملة البيضاء أصدق شاهد وأبين بيئنة على صدق الناهض بدعوته ﷺ ، ولولم تكن تذكر أمارات له في الكتابين فإن شريعته كال شريعة الكليم والمسيح عليه السلام وهل يطلب من شريعة حقّة إلا عرفانها المعروف وإنكارها المنكر ، وتحليلها الطيبات ، وتحريمها الخبائث ، وإلغائها كل إصر وغل ؟ وهي تفاصيل الحق الذي يدعو إليه الشرائع الإلهية فليعترف أهل التوراة والإنجيل أن الشريعة التي تتضمن كال هذه الأمور بتفاصيلها هي عين شريعته في مرحلة كاملة .

وهذا البيان يظهر أن قوله تعالى : « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » الآية يفيد مجموعه معنى تصديقه لما في كتابهم من شرائع الله تعالى كأنه قيل مصدقاً لما بين يديه كما في قوله تعالى : « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبأ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون » البقرة ١٠١ وقوله : « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكفروا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين » البقرة ٨٩ يريد مجيء النبي ﷺ بكال ما في كتابهم من الشريعة مصدقاً له ثم كفرهم به وهم يعلمون أنه المذكور في كتبهم المبشر به بلسان أنبيائهم كما حكى سبحانه عن المسيح في قوله : « يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد » الصف : ٦ .

وسنبعث عن بشاراته ﷺ الواقعة في كتبهم المقدسة بما تيسر من البحث إن شاء الله العزيز .

غير أنه تعالى لم يقل : مصداقاً لما بين يديه بدل قوله : « يأمرهم بالمعروف » الآية لأن وجه الكلام إلى جميع الناس دون أهل الكتاب خاصة ، ولذا أمر نبيه ﷺ في الآية التالية بقوله : « قل يا أيها الناس إني رسول إليكم جميعاً » ولم يقيد الكلام في قوله : « فالذين آمنوا به » اللخ بما يختص به بأهل الكتاب .

قوله تعالى : « فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور » إلى آخر الآية للتعزير النصرة مع التنظيم ، والمراد بالنور النازل معه للقرآن الكريم ذكر بنعت النورية ليدل به على أنه ينير طريق الحياة ، وبضياء الصراط الذي يسلكه الإنسان إلى موقف السعادة والكمال ، والكلام في هذا الشأن .

وفي قوله تعالى : « أنزل معه » ولم يقل : أنزل عليه أو أنزل إليه و « مع » تدل على المصاحبة والمقارنة تلويح إلى معنى الإمارة والشهادة التي ذكرناها كأنه قيل : واتبعوا النور الذي أنزل عليه وهو بما يحتوي عليه من كمال الشرائع السابقة ، ويظهره بالإضاءة شاهد على صدقه ، وأمارة أنه هو الذي وعد به أنبياءهم ، وذكر لهم في كتبهم فقوله : « مع » حال من نائب فاعل « أنزل » وقد وقع نظيره في قوله تعالى : « فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » البقرة : ٢١٣ .

وقد اختلف المفسرون في توجيه هذه المعية ومعناها : فقيل : إن للظرف - مع - متعلق بانزل ، والكلام على حذف مضاف أي مع نبوته أو لإرساله ﷺ لأنه لم ينزل معه ، وإنما أنزل مع جبرئيل ، وقيل : متعلق بـ « اتبعوا » والمعنى شاركوا النبي ﷺ في اتباعه ، أو المعنى اتبعوا القرآن مع اتباعهم له وقيل : حال عن فاعل اتبعوا ، والمعنى اتبعوا القرآن مصاحبين للنبي ﷺ في اتباعه ، وقيل : « مع » هنا بمعنى على ، وقيل : بمعنى عند ، ولا يخفى بعد الجميع .

وقوله : « فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور » الآية بمنزلة التفسير لقوله في صدر الآية : « الذين يتبعون الرسول » وأن المراد باتباعه حقيقة اتباع كتاب

الله المشتمل على شرائعه ، وأن الذي له يُذِيعُ من معنى الاتباع هو الإيمان بنبوته ورسالته من غير تكذيب به ، واحترامه بالتسليم له ونصرته فيما عزم عليه من سيرته .  
والكلام أعني قوله : « فالذين آمنوا به » الآية نتيجة متفرعة على قوله في صدر الآية : « الذين يتبعون الرسول » الآية بناءً على ما قدمناه من أنه بيان خاص مستخرج من قوله : « والذين هم بآياتنا يؤمنون » ان الذي هو بيان عام ، والمعنى إذا كانت اتباع الرسول بهذه الأوصاف والنعمت هو من الإيمان بآياتنا الذي شرطناه على بني إسرائيل في قبول دعوة موسى لهم ببسط الرحمة في الدنيا والآخرة وفيه الفلاح بكتابة الحسنة في الدنيا والآخرة فالذين آمنوا به - إلى آخر ما شرط الله - أولئك هم المفلحون .

قوله تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً - إلى قوله - ويميت » لما لاح من الأوصاف التي وصف بها نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن عنده كمال الدين الذي به حياة الناس الطيبة في أي مكان فرضوا وفي أي زمان قدر وجودهم ، ولا حاجة للناس في طيب حياتهم إلى أزيد من أن يؤمروا بالمعروف ، وينهوا عن المنكر ، وتحلل لهم الطيبات ، وتحرم عليهم الخبائث ، ويوضع عنهم إصرهم والأغلال التي عليهم أمر نبيهم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يعلن بنبوته الناس جميعاً من غير أن تحتص بقوم دون قوم فقال : « قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » .

وقوله : الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت ، صفات وصف الله بها ، وهي بجمعها بمنزلة تعليل يبين بها إمكان الرسالة من الله في نفسها أولاً وإمكان عمومها لجميع الناس ثانياً فيرتفع به استيعاش بني إسرائيل أن يرسل إليهم من غير شمشهم وخاصة من الاميين وهم شمش الله ومن مزاعمهم أنه ليس عليهم في الاميين سبيل ، وهم خاصة الله وأبناؤه وأحباؤه ، وبه يزول استبعاد غير العرب من جهة المصيبة القومية أن يرسل إليهم رسول عربي .

وذلك أن الله الذي اتخذ رسولاً هو الذي له ملك السماوات والأرض والسلطنة العامة عليها ، ولا إله غيره حتى يملك شيئاً منها فله أن يحكم بما يشاء من غير أن يمتنع عن حكمه مانع يزاحمه أو تعوق إرادته إرادة غيره فله أن يتخذ رسولاً إلى عباده وأن يرسل رسوله إلى بعض عباده أو إلى جميعهم كيف شاء .

وهو الذي له الإحياء والإماتة فله أن يحيي قوماً أو الناس جميعاً بحياة طيبة سعيدة والسعادة والهدى من الحياة كما أن الشقاوة والضلالة موت، قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم ، الأنفال : ٢٤ ، وقال : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس ، الأنعام : ١٢٢ ، وقال : « إننا يستجيب الذين يسمعون ، والموتى يبعضهم الله ، الأنعام : ٣٦ .

قوله تعالى : « فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي » إلى آخر الآية تفريع على ما تقدم أي إذا كان الحال هذا الحال فآمنوا بي فإني ذاك الرسول النبي الأمي الذي بشر به في التوراة والإنجيل ، وأنا أو من بالله ولا أكفر به وأومن بكلماته وهي ما قضى به من الشرائع النازلة علي وعلى الأنبياء السالفين ، واتبعوني لعلكم تفلحون .

هذا ما يقتضيه السياق ، ومنه يعلم وجه الالتفات من التكلم إلى الغيبة في قوله « ورسوله النبي الأمي الذي » الآية فإن الظاهر من السياق أن هذه الآية ذيل الآية السابقة ، وهما جميعاً من كلام النبي ﷺ .

ووجه الالتفات - كما ظهر مما تقدم - أن يدل بالأوصاف الموضوعية مكان ضمير المتكلم على تعليل الأمر في قوله : « فآمنوا » وقوله : « فاتبعوه لعلكم تهتدون » .

والمراد بالإهتداء الإهتمام إلى السعادة الآخرة التي هي رضوان الله والجنة لا الإهتمام إلى سبيل الحق فإن الإيمان بالله ورسوله واتباع رسوله بنفسه اهتداء ، فيرجع معنى قوله : « لعلكم تهتدون » إلى معنى قوله في الآية السابقة في نتيجة الإيمان والإتباع : « أولئك هم المفلحون » .

قوله تعالى : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » وهذا من نصفة القرآن مدح من يستحق المدح ، وحمد صالح أعمالهم بعد ما قرعهم بما صدر عنهم من السيئات فالمراد أنهم ليسوا جميعاً على ما وصفنا من مخالفة الله ورسوله ، والتزام الضلال والظلم بل منهم أمة يهدون الناس بالحق وبالحق يعدلون فيما بينهم فالباء في قوله : « بالحق » للآلة وتحتمل الملابسة .

وعلى هذا فالآية من الموارد التي نسبت الهداية فيها إلى غيره تعالى وغير الأنبياء

والأئمة كما في قوله - كآية عن مؤمن آل فرعون ولم يكن بنبي ظاهراً ، « وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد ، المؤمن : ٣٨ .

ولا يبعد أن يكون المراد بهذه الأمة من قوم موسى عليه السلام والأنبياء والأئمة الذين نشأوا فيهم بعد موسى وقد وصفهم الله في كلامه بالهداية كقوله تعالى : « وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون ، الم السجدة : ٢٤ وغيره من الآيات وذلك أن الآية أعني قوله : « أمة يهدون بالحق وبسه يعدلون » لو حملت على حقيقة معناها من الهداية بالحق والعدل بالحق لم يتيسر لغير النبي والإمام أن يتلبس بذلك وقد تقدم كلام في الهداية في تفسير قوله تعالى : « قال إني جاعلك للناس إماماً » البقرة ١٢٤ وقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره » الأنعام : ١٢٥ . وغيرهما من الآيات .

قوله تعالى : « وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطاً أمماً » إلى آخر الآية . السبط بحسب اللغة ولد الولد أو ولد البنت . والجمع أسباط ، وهو في بني إسرائيل بمعنى قوم خاص ، فالسبط عندهم بالمنزلة القبيلة عند العرب . وقد نقل عن ابن الحاجب أن أسباطاً في الآية بدل من العدد لا تمييز وإلا لكانوا ستة وثلاثين سبطاً على إرادة أقل الجمع من « أسباطاً » وتمييز المدد محذوف للدلالة عليه بقوله : « أسباطاً » والتقدير وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة أسباطاً هذا . وربما قيل : إنه تمييز لكونه بمعنى المفرد والمعنى اثنتي عشرة جماعة مثلاً .

وقوله : « وأوحينا إلى موسى إذ استمعاه قومه الآية الانبجاس هو الانفجار وقيل الانبجاس خروج الماء بقلعة ، والانفجار خروج جبه بكثرة ، وظاهر من قوله : « فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشريهم » أن العيون كانت بعدد الأسباط وأن كل سبط اختصوا بعين من العيون ، وأن ذلك كانت عن مشاجرة بينهم ومنافسة ، وهو يؤيد ما في الروايات من قصتها . وباقى الآية ظاهر .

وقد عدّ الله سبحانه في هذه الآيات من معجزات موسى عليه السلام وآياته : الثعبان واليد البيضاء ، وسنى آل فرعون ونقص ثمراتهم ، والطوفان ، والجراد ، والقمل ، والضفادع ، والدم ، وفاق البحر ، وإهلاك السبعين ، وإحياءهم ، وانبجاس العيون من الحجر بضرب العصا ، والتظليل بالغيام ، وإنزال المنّ والسوى ، ونثق الجبل فوقهم

كأنه ظنة . ويمكنك أن تضيف إليها التكليم وزول التوراة ، ومسح بعضهم قرودة خاسنين . وسيجيء تفصيل البحث في قصته عليه السلام في تفسير سورة هود إن شاء الله .

### ( بحث روائي )

في تفسير المباشي عن محمد بن سالم بياع القصب عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : إن عبد الله بن عجلان قال في مرضه الذي مات فيه : إنه لا يموت فمات فقال : لا غفر الله شيئاً من ذنوبه أين ذهب إن موسى اختار سبعين رجلاً من قومه فلما أخذتهم الرجفة قال رب : أصحابي أصحابي . قال : إني أبدلك بهم من هو خير لكم منهم فقال : اني عرفتهم ووجدت ربحهم . قال : فبعث الله له أنبياء . أقول : المراد أن الله بدل له بعبد الله بن عجلان أصحاباً هم خير منه كما فعل بموسى ، والخبر غريب في بابه ولا يوافق ظاهر الكتاب .

وفي البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن سعد بن عبد الله القمي في حديث طويل عن القائم عليه السلام قال : قلت : فأخبرني يا مولاي عن العلة التي تمتع القوم من اختيار إمام لأنفسهم . قال : مصلح أو مفسد ؟ قلت : مصلح . قال : فهل يجوز أن يقع خيرتهم على المفسد بعد أن لا يعلم أحدهم ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد ؟ قلت : بلى . قال : هي العلة التي أوردتها لك برهاناً :

أخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله ، وأنزل عليهم الكتاب وأيدهم بالمصمة إذ هم أعلام الأمم<sup>(١)</sup> وأهدى للاختيار منهم مثل موسى وعيسى هل يجوز مع وفور عقلها وكال علمها إذا هما بالإختيار أن يقع خيرتها على المنافق وهما يظنان أنه مؤمن ؟ قلت : لا . فقال : هذا موسى كليم الله مع وفور عقله ، وكال علمه ، وزول الوحي عليه اختار من أعيان قومه ، ووجوه عسكريه لميقات ربه سبعين رجلاً ممن لا يشك في إيمانهم وإخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين قال الله عز وجل : « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا - إلى قوله - لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » .

(١) كذا في النسختين المطبوعتين من البرهان ولعله تصحيف : إذ هم أعلم الأمم .

فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه للنبوة واقماً على الأفسد دون الأصالح وهو  
يظن أنه الأصالح دون الأفسد علنا أن الإختيار ليس إلا لمن يعلم بما تخفي الصدور ،  
وتكنّ الضمائر وتنصرف عليه السرائر ، وأن لا خطر لاختيار المهاجرين والأنصار بعد  
وقوع خيرة الأنبياء على ذوي الفساد لما أرادوا أهل الصلاح .

اقول : الآية فيها منقولة بالمعنى بمعنى أنها ملفقة من آيات القصة في سورتي  
الأعراف والنساء .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن نوف الحميري قال : لما  
اختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقات ربه قال الله لموسى : أجعل لك الأرض مسجداً  
وطهوراً ، وأجعل السكينة معكم في بيوتكم ، وأجعلكم تقرؤون التوراة من ظهور قلوبكم  
فيقرؤها الرجل منكم والمرأة والحرة والعبد والصغير والكبير .

فقال موسى : إن الله قد جعل لك الأرض مسجداً وطهوراً . قالوا : لا نريد أن  
نصلي إلا في الكنائس . قال : ويجعل السكينة معكم في بيوتكم . قالوا : لا نريد إلا كما  
كانت في التابوت . قال : ويجعلكم تقرؤون التوراة عن ظهور قلوبكم فيقرؤها الرجل  
منكم والمرأة والحرة والعبد والصغير والكبير . قالوا : لا نريد أن نقرأها إلا نظراً .  
قال الله : فسأ كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة - إلى قوله - المفلحون .

قال موسى : أتيتك بوفد قومي فجعلت وفادتهم لغيرهم اجعلني من هذه الأمة .  
قال : إن نبيهم منهم . قال : اجعلني من هذه الأمة قال : إنك لن تدرهم . قال :  
رب أتيتك بوفد قومي فجعلت وفادتهم لغيرهم . قال : فأوحى إليه : ومن قوم موسى  
أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ، قال : فرضي موسى . قال نوف : ألا تحمدون رباً  
شهد غيبتيكم ، وأخذ لكم بسمعكم ، وجعل وفادة غيركم لكم .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن نوف البكالي : أن موسى لما اختار من  
قومه سبعين رجلاً قال لهم : فدوا إلى الله وسلوه فكانت لموسى مسألة ولهم مسألة فلما  
انتهى إلى الطور المكان الذي وعده الله به قال لهم موسى : سلوا الله . قالوا : أرنا الله  
جهره . قال : ويحكم تسألون الله هذا مرتين؟ قالوا : هي مسألتنا أرنا الله جهره فأخذتهم



الرجفة فصعقوا . فقال موسى : أي رب جئتك بسبعين من خيار بني إسرائيل فأرجع إليهم وليس ممي منهم أحد فكيف أصنع ببني إسرائيل ؟ أليس يقتلونني ؟ فقلل له : سل مسألتك . قال : أي رب إنني أسألك أن تبغثهم ، فيبغثهم الله ، فذهبت مسألتهم ومسألته ، وجعلت تلك الدعوة لهذه الأمة .

أقول : وإنما أوردنا الروایتين لكونها بما فيها من القصة شبيهتين بالموقوفات لكنهما مع الاختلاف لا ينطبقان على شيء مما فيها من أطراف القصة ونزول الآيات ، على ظاهر شيء من الآيات فسألتهم إنما هي الرؤية وقد ردت إليهم . ومسألة موسى ~~تبعثهم~~ إنما هي بعثهم ، وقد أجيبت فبعثوا ، وكتابة الرحمة على بني إسرائيل ، وقد أجيبت بشرط التقوى والإيمان بآيات الله ، ولم يجعل شيء من وفادتهم لغيرهم ، والخطاب بقوله : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » للنبي ~~صلى الله عليه وسلم~~ دون موسى على ما يعطيه السياق .

ونظير الروایتين في عدم الإنطباق على الآية ما روي عن ابن عباس في قوله : « واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة » قال : فلم يعطها موسى قال : « وعذابي أصيب به من أشاء - ال قوله - المفلعون » والمراد أنه لم يعطها بل أعطيتها هذه الأمة وقد مر أن ظهور الآية في غير ذلك .

ونظير ذلك ما روي عن السدي في قوله تعالى : « إن هي إلا فتنتك » الآية قال : قال موسى : يا رب إن هذا السامري أمرهم أن يتخذوا العجل أرأيت الروح من نفضها فيه ؟ قال الرب : أنا ، قال : فأنت إذا أضللتهم ، وروى العياشي في تفسيره مثله عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام مرسل ، وفيه قال موسى : يا رب ومن أخار العجل ؟ قال : أنا . قال موسى عنده : إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء .

وذلك أن الآية أعني قوله : « إن هي إلا فتنتك » من كلامه ~~صلى الله عليه وسلم~~ في قصة هلاك السبعين ، وأين هي من قصة العجل ؟ إلا أن يتكرر منه ذلك .

وفي الدر المشور أخرج أحمد وأبو داود عن جندب بن عبد الله البجلي قال جاء أعرابي فأناخ راحلته ثم عقلها ثم صلى خلف رسول الله ﷺ ثم نادى : اللهم ارحمني ومحمداً ولا تشرك في رحمتنا أحداً . فقال رسول الله ﷺ : لقد حظرت رحمة واسعة إن الله خلق مائة رحمة فأنزل رحمة بتعاطف بها الخلق جنبها وإنسا وهائها ، وعنده تسعة وتسعون .

وفيه أخرج أحمد ومسلم عن سلمان عن النبي ﷺ قال : إن لله مائة رحمة فمنها رحمة يتراحم بها الخلق ، وبها تعطف الوحوش على أولادها ، وآخر تسعة وتسعين إلى يوم القيامة .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة عن سلمان موقوفاً وابن مردويه عن سلمان قال : قال النبي ﷺ : إن الله خلق مائة رحمة يوم خلق السموات والأرض كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض فأهبط منها رحمة إلى الأرض فيها تراحم الخلائق، وبها تعطف الوالدة على ولدها ، وبها تشرب الطير ووحوش من الماء ، وبها تعيش الخلائق فإذا كانت يوم القيامة انتزعها من خلقه ثم أفاضها على المتقين ، وزاد تسعة وتسعين رحمة ثم قرء : « ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون » .

أقول : وهذا المعنى مروى أيضاً من طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ، والرواية الثانية كأنها نقل بالمعنى للرواية الأولى ، وقد أفسد الراوي المعنى بقوله : « فإذا كان يوم القيامة انتزعها من خلقه ، وليت شمري إذا سلب الرحمة عن غير المتقين من خلقه فبماذا يبقى ويميش السهوات والأرض والجنة والنار ومن فيها والملائكة وغيرهم ولا رحمة تشملهم .

والأحسن في التمييز ما ورد في بعض رواياتنا - على ما أذكر - أن الله يومئذ يجمع المائة للمؤمنين ، وجمع المائة لهم واستعمالها فيهم غير انتزاعها عن غيرهم وتخصيصها بهم فالأول جائز معقول دون الثاني فافهم ذلك .

وفيه أخرج الطبراني عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ في حديث : والذي نفسي

بيده ليغفرن الله يوم القيامة مغفرة يتناول بها إبليس رجاء أن تصيبه .

أقول : ومن طرق الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما في معناه .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن أبي بكر الهذلي قال : لما نزلت « ورحمتي وسعت كل شيء » قال إبليس : يا ربّ وأنا من الشيء فنزلت فأكتبها « للذين يتقون » الآية فزعمها الله من إبليس .

أقول : والظاهر أنه فرض وتقدير من أبي بكر ، ولا ريب في تتمم إبليس بالرحمة العامة التي يشتمل عليها صدر الآية ، وحرمانه من الرحمة الخاصة الآخروية التي يتضمنها ذيلها .

في تفسير البرهان عن نهج البيان روي عن النبي ﷺ أنه قال : أي الخلق أعجب إيماناً ؟ فقالوا : الملائكة ، فقال : الملائكة عند ربهم فما لهم لا يؤمنون ؟ فقالوا : الأنبياء . فقال : الأنبياء يوحى إليهم فما لهم لا يؤمنون ؟ فقالوا : نحن . فقال : أتأفئكم فما لكم لا تؤمنون ؟ إنما هم قوم يكونون بعدكم فيجدون كتاباً في ورق فيؤمنون به ، وهذا معنى قوله : « واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك المفلحون » .

أقول : والخبر لا بأس به ، وهو من الجري والانطباق ، وفي بعض الروايات أن النور هو علي عليه السلام وهو أيضاً من قبيل الجري أو الباطن .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن علي بن أبي طالب قال : افتقرت بنو إسرائيل بعد موسى لإحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة ، وافتقرت النصارى بعد عيسى على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة ، وافتقرت هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة . فأما اليهود فإن الله يقول : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » وأما النصارى فإن الله يقول : « منهم أمة مقتصد » فهذه التي تنجو ، وأما نحن فيقول : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » فهذه التي تنجو من هذه الأمة .

وفي تفسير الميثاق عن أبي الصهبان البكري قال : سمعت علي بن أبي طالب عليه السلام دعا رأس الجالوت وأسقف النصارى فقال : إني سائلكما عن أمر وأنا أعلم به

منكما ولا تكفاني .

يا رأس الجالوت بالذي انزل التوراة على موسى ، وأطعمهم المن والسلوى ، وضرب لهم في البحر طريقاً يديساً ، وفجر لهم من الحجر الطوري اثنتي عشرة عيناً لكل سبط من بني إسرائيل عيناً إلاّ ما أخبرني على كم افترقت بنو إسرائيل بعد موسى ؟ فقال : فرقة واحدة ، فقال : كذبت والذي لا اله إلاّ هو لقد افترقت على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة فإن الله يقول : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » فهذه التي تنجو .

وفي المجمع أنهم قوم من وراء الصين وبينهم وبين الصين واد من الرمال لم يغيروا ولم يبدلوا . قال : وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام .

أقول : الرواية ضعيفة غير مسلمة ، ولا خبر عن هذه الامة اليهودية الهادية العادلة اليوم ، ولو كانوا اليوم لم يكونوا هادين ولا مهتدين لنسخ شريعة موسى بشريعة عيسى عليه السلام أولاً ثم نسخ شريعتها جميعاً بشريعة محمد ﷺ ثانياً ، ولذا اضطر بعض من أورد هذه القصة الخرافية فأضاف إليها أن النبي ﷺ نزل إليهم ليلة المعراج ودعاهم فأمنوا به وعلمهم الصلاة .

وقد اختلفوا لهم قصصاً عجيبة مختلفة ، فمن مقاتل : أن بما فضل الله به محمداً ﷺ أنه عاين ليلة المعراج قوم موسى الذين من وراء الصين ، وذلك أن بني إسرائيل حين عملوا بالمعاصي وقتلوا الذين يأمرون بالقسط من الناس دعوا ربهم وهم بالأرض المقدسة فقالوا : اللهم أخرجنا من بين أظهرهم . فاستجاب لهم فجعل لهم سرباً في الأرض فدخلوا فيه ، وجعل معهم نهراً يجري ، وجعل لهم مصباحاً من نور بين أيديهم فساروا فيه سنة ونصفاً ، وذلك من بيت المقدس إلى مجلسهم الذي هم فيه فأخرجهم الله إلى أرض يجمع فيها الهوام والبهائم والسباع مختلطين بها ليست فيها ذنوب ولا معاص ، فأقام النبي ﷺ تلك الليلة ومعه جبرئيل فأمنوا به وصدقوه وعلمهم الصلاة . وقالوا : إن موسى قد بشرهم به .

وعن الشعبي قال : إن الله عبداً من وراء الأندلس كما بيننا وبين الأندلس لا يرون أن الله عصاه مخلوق رضاضهم الدر والياقوت ، وجبالهم الذهب والفضة لا

يزرعون ولا يحصدون ولا يعملون عملاً ، لهم شجر على أبوابهم لها أوراق عراض هي لبوسهم ؛ ولهم شجر على أبوابهم لها ثمر فمناها يا كلون .

إلى غير ذلك مما ورد في قصتهم ، وهي جيباً بمجمولة ، وقد عرفت معنى الآية في البيان المتقدم .

\* \* \*

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ أَنْسِكُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ  
 وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ  
 الْمُحْسِنِينَ - ١٦١ . فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ  
 فَأَرْسَلْنَا عَائِيهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ - ١٦٢ . وَسَأَلْتَهُمْ  
 عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ  
 حِينَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ  
 نَبِّئُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ - ١٦٣ . وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ  
 قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ  
 وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ - ١٦٤ . فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ  
 عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ  
 - ١٦٥ . فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ  
 - ١٦٦ . وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ

سوء العذاب إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ - ١٦٧ .  
 وَقَطَعْنَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَمْثًا مِنْهُمْ الْأَصَالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ  
 وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ - ١٦٨ . فَخَلَفَ  
 مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذَى  
 وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ  
 عَلَيْهِمْ مِثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا  
 مَا فِيهِ وَالْأُدَارُ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ - ١٦٩ . وَالَّذِينَ  
 يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ  
 - ١٧٠ . وَإِذْ تَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ  
 خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - ١٧١ .

### (بيان)

في الآيات بيان قصص أخرى من قصص بني إسرائيل فسقوا فيها عن أمر الله ،  
 ونقضوا ميثاقه فأخذهم الله بمعقوبة أعمالهم وسلط عليهم من الظالمين من يسومهم سوء  
 العذاب فهؤلاء أسلافهم وقد خلف من بعدهم أخلاف يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً  
 ويساهلون في أمر الدين ، وهذا حالهم إلا قليلاً منهم لا يعمدون الحق .

قوله تعالى : « وَإِذْ قَبِلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ » إلى آخر الآيتين ، القرية هي  
 التي كانت في الأرض المقدسة أمروا بدخولها وقتال أهلها من الممالقة وإخراجهم منها  
 فتمردوا عن الأمر ، وردوا على موسى عليه السلام فابتلوا بالتيه ، والقصة مذكورة في

سورة المائدة آية ٢٠ - ٢٦ .

وقوله : « وقولوا حطّة وادخلوا الباب سجّداً ، الآية تقدم الكلام في نظيره من سورة البقرة آية : ٥٨ - ٥٩ ، وقوله : « سنزيد الحسنين » في موضع الجواب عن سؤال مقدر كأنه لما قال : « يغفر لكم خطيئاتكم » قيل : ثم ماذا فقال : « سنزيد الحسنين » .

قوله تعالى : « وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت » إلى آخر الآية . أي أسأل بني إسرائيل عن حال أهل القرية « التي كانت حاضرة البحر » أي قريبة منه مشرفة عليه من حضر الأمر إذا أشرف عليه وشهده « إذ يعدون » ويتجاوزون حدود ما أمر الله به في أمر « السبت » وتمظيمه وترك الصيد فيه « إذ تأتيهم حيتانهم » والسماك الذي في ناحيتهم « يوم سبتهم شرعاً » جمع شارع وهو الظاهر البين « ويوم لا يسبتون لا تأتيهم » أي إن تجاوزتم عن حدود ما أمر به الله كان إذ كانت الحيتان تأتيهم شرعاً يوم منعوا من الصيد وأمروا بالسبت ، وأما إذا مضى اليوم وأبيح لهم الصيد وذلك غير يوم السبت فكان لا تأتيهم الحيتان وكان ذلك من بلاء الله وامتحانه ابتلاءً بذلك لشيوخ الفسق بينهم فيمضهم المرض على صيدها على مخالفة أمر الله سبحانه ، ولم يمنعم تقوى عن التعدي ، ولذلك قال : « كذلك نبلوهم » أي نمتحنهم « بما كانوا يفسقون » .

قوله تعالى : « وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوماً الله مهلكهم » إلى آخر الآية ، إنما قالت هذه الامة ما قالت ، لامة أخرى منهم كانت تعظمهم وتنهائم عن مخالفة أمر الله في السبت .

فالتقدير : « وإذ قالت أمة منهم لامة أخرى كانت تعظمهم » حذف الإيجاز وظاهر كلامهم : « لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً » أنهم كانوا أهل تقوى يحتسبون مخالفة الأمر إلا أنهم تركوا نهيبهم عن المنكر فخالطوهم وعاشروهم ولو كان هؤلاء اللاثمون من المتعدين الفاسقين لو عظمهم أولئك المومنون ، ولم يجيبوهم بمثل قولهم : معذرة إلى ربكم الخ ، وأن المتعدين طغوا في تعديهم وتجاهروا في فسقهم فلم يكونوا ليبتها بنهي ظاهراً غير أن الامة التي كانت تعظمهم لم يباسوا من تأثير العظة فيهم ، وكانوا

يرجون منهم الانتهاء لو استمروا في عظمتهم ، ولا أقل من انتهاء بعضهم ولو بعض الانتهاء ، وليكون ذلك معذرة منهم إلى الله سبحانه بإظهار أنهم غير موافقين لهم في فسقهم منزجرون عن طغيانهم بالتمرد .

ولذلك أجابوا عن قولهم : « لم تعظون » الخ ، بقولهم : « معذرة إلى ربكم ولعلمهم يتشعرون » أي إنما نعظهم ليكون ذلك عذراً إلى ربكم ، ولأننا نرجو منهم أن يتشعروا هذا العمل .

وفي قولهم : « إلى ربكم » حيث أضافوا الرب إلى اللاتين ولم يقولوا : إلى ربنا إشارة إلى أن التكليف بالعظة ليس مختصاً بنا بل أنتم أيضاً مثلنا يجب عليكم أن تعظوهم لأن ربكم لمكان ربوبيته يجب أن يعتذر إليه ، ويبدل الجهد في فراغ الذمة من تكاليفه والوظائف التي أحالها إلى عباده ، وأنتم مربيون له كما نحن مربيون فعليكم من التكاليف ما هو علينا .

قوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به أنجبنا الذين ينهون عن السوء » المراد بنسيانهم ما ذكروا انقطاع تأثير الذكر في نفوسهم وإن كانوا ذاكرين لنفس التذكرة حقيقة فإنما الأخذ الإلهي مسبب عن الاستهانة بأمره والإعراض عن ذكره ، بل حقيقة النسيان بحسب الطبع مانع عن فعلية التكليف وحلول العقوبة .

فالإنسان بطوف عليه طائف من توفيق الله بذكره بتكاليف هامة إلهية ثم إن استقام وثبت ، وإن ترك الاستقامة ولم يزجره زاجر باطني ولا رده رادع نفسي عدا حدود الله بالمعصية غير أنه في بادية أمره يتألم تألماً باطنياً ويتهرج تهرجاً قلبياً من ذلك ثم إذا عاد إليها ثانياً من غير توبة زادت صورة المعصية في نفسه تمكناً ، وضعف أثر التذكير وهان أمره ، وكلما عاد إليها وتكررت منه المخالفة زادت تلك قوة وهذه ضعفاً حتى يزول أثر التذكير من أصله ، ساوى وجوده عدمه فلهذا بالنسيان في عدم التأثير ، وهو المراد بقوله : « فلما نسوا ما ذكروا » أي زال أثره كأنه منسي زائل ، الصورة عن النفس .

وفي الآية دلالة على أن الناجين كانوا هم الناهين عن السوء فقط ، وقد أخذ الله بالباقيين ، وهم الذين يعدون في السبت والذين قالوا : « لم تعظون » الخ .



وفيه دلالة على أن اللاتين كانوا مشاركين للعادين في ظلمهم ونسبهم حيث تركوا عظمتهم ولم حجروهم .

وفي الآية دلالة على سنة إلهية عامة ، وهي أن عدم ردع الظالمين عن ظلمهم يمنع ، وعظة إن لم يمكن النصح أو هجرة إن لم تمكن العظة أو بطل تأثيرها ، مشاركة معهم في ظلمهم ، وأن الأخذ الإلهي الشديد كما يرصد الظالمين كذلك يرصد مشاركيهم في ظلمهم .

قوله تعالى : « فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين » العتو المبالغة في المصيبة والقردة جمع القرد وهو الحيوان المعروف ، والخاسيء الطريد البميد من خسا الكلب إذا بعد .

وقوله : « فلما عتوا عما نهوا عنه » أي عن ترك ما نهوا عنه فإن العتو إنما يكون عن ترك النهيات لا عن نفسها ، والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « وإذ تأذّن ربك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة » إلى آخر الآية تأذّن وأذّن بمعنى أعلم ، واللام في قوله : « ليبعثن » للقسم ، والمعنى : واذكر إذ أعلم ربك أنه قد أقسم ليبعثن على هؤلاء الظالمين بعثاً يدوم عليهم ما دامت الدنيا من يذيقهم ويولّيتهم سوء العذاب .

وقوله : « إن ربك لسريع العقاب » معناه أن من عقابه ما يسرع إلى الناس كعقاب الطاغية لطغيانه ، قال تعالى : « الذين طغوا في البلاد - إلى أن قال - إن ربك لبالمرصاد » الفجر : ١٤ والدليل على ما فرنا به قوله بعده : « وإنه لَغفور رحيم » فإن الظاهر أنه لم يؤت به إلا للدلالة على أنه تعالى ليس بسريع العقاب دائماً وإلا فمضمون الآية ليس مما يناسب التذليل باسمي الغفور والرحيم لتمحضه في معنى المؤاخذه والانتقام فمعنى قوله : « إن ربك لسريع العقاب وإنه لَغفور رحيم » أنه تعالى غفور للذنوب رحيم بعباده لكنه إذا قضى لبعض عباده بالعقاب لاستيجابهم ذلك بطغيان وعتو ونحو ذلك فسرعان ما يتبعهم إذ لا مانع يمنع عنه ولا عائق يعوقه .

ولعل هذا هو معنى قول بعضهم : إن معنى قوله « إن ربك لسريع العقاب »

سريع العقاب لمن شاء أن يعاقبه في الدنيا، وإن كان الأنسب أن يقال : إن ذلك معنى قوله : « إن ربك لسريع العقاب وإنه لففور رحيم » ، ويرتفع به ما يمكن أن يتوهم أن كونه تعالى سريع العقاب ينافي كونه حليماً لا يسرع إلى المؤاخظة .

قوله تعالى : « وقطعناهم في الأرض أماً منهم للصلحون » إلى آخر الآية . قال : في الجمع : دون في موضع الرفع بالابتداء ، ولكنه جاء منصوباً لتمكينه في الظرفية ، ومثله على قول أبي الحسن « لقد تقطع بينكم » هو في موضع الرفع فجاء منصوباً لهذا المعنى ، وكذلك في قوله : « يوم القيامة يفصل بينكم » بين في موضع رفع لقيامه مقام الفاعل ، وإن شئت كان التقدير : ومنهم جماعة دون ذلك فحذف الموصوف وقامت صفته مقامه . انتهى .

والمراد بالחסنات والسيئات نعماء الدنيا وضراءها والباقي ظاهر .

قوله تعالى : « فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب » إلى آخر الآية ، العرض ما لا ثبات له ، ومنه قوله تعالى : « عرض الحياة الدنيا » النساء : ٩٤ أي ما لا ثبات له من شأنها ، والمراد بعرض هذا الأدنى عرض هذه الحياة الدنيا والدار المعجلة غير أنه أشير إليها بلفظ التذكير لأخذها شيئاً ليس له من الخصوصيات إلا أن يشار إليه تجاهلاً بخصوصياتها تحقيراً لشأنها كأنها لا يخص بامت من السموات يرغب فيها ، وقد تقدم نظيره في قول إبراهيم عليه السلام على ما حكاه الله . « هذا ربي هذا أكبر » الأنعام : ٧٨ يريد الشمس .

وقوله : « ويقولون سيففر لنا » قول جزافي لهم قالوه ، ولا معمول لهم فيه إلا الإغترار بشبههم الذي سمّوه شعب الله كما سمو أنفسهم أبناء الله وأحبابه ، ولم يقولوا ذلك لوعد النفس بالتوبة لأن ذلك قيد لا يدل عليه الكلام ، ولا أنهم قالوا ذلك رجاءً للمفطرة الإلهية فإن الرجاء آثاراً لا تلائم هذه المشيئة إذ رجاء الخير لا ينفك عن خوف الشر الذي يقابله وكما أن الرجاء يستدعي شيئاً من ثبات النفس وطبيعتها كذلك الخوف يوجب قلق النفس واضطرابها ومساءتها فأية الرجاء الصادق توسط النفس بين سكون واضطراب ، وجذب ودفع ، ومسرّة ومساءة ، وأما من توغل في شهوات نفسه وانغمر في لذائذ الدنيا من غير أن يتذكّر بعقوبة ما يجنيه ويقترفه ثم إذا رده رادع من نفسه

أو غيره بما أوعد الله الظالمين، وذكره شيئاً من سوء عاقبة المجرمين قال : إن الله غفور رحيم يتخلص به من اللوم ، ويخلص به إلى صافي لذائذه الدنية فليس ما يتظاهر به رجاء صادقاً بل أمنية نفسانية كاذبة ، وتسويل شيطاني موبق فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

وقوله : « وإن يأتيهم عرض مثله يأخذوه » أي لم يقنعوا بما أخذوه من العرض بمرّة حتى يكون تركهم ذلك ورجوعهم إلى إتقاء محارم الله نحواً من التوبة ، وقولهم : « سيفغر لنا » نوعاً من الرجاء يتلبس به التائبون بل كلما وجدوا شيئاً من عرض الدنيا أخذوه من غير أن يراقبوا الله تعالى فيه فالجملة أعني قوله : « وإن يأتيهم عرض مثله يأخذوه » في معنى قوله تعالى في وصفهم في موضع آخر : « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » المائدة : ٧٩ .

وقوله : « ودرسوا ما فيه » كأن الواو للحال ، والجملة حال عن ضمير « عليهم » وقيل الجملة معطوفة على قوله : « ورثوا الكتاب » في صدر الآية ، ولا يخلو من بعد .

والمعنى : « فخلف من بعدهم » أي من بعد هؤلاء الأسلاف من بني إسرائيل وحالمهم في تقوى الله واجتناب محارمه ما وصف « خلف ورثوا الكتاب » وتحمّلوا ما فيه من المعارف والأحكام والمواعظ والعبر ، وكان لازمه أن يتفوّوا ويختاروا الدار الآخرة ، ويتركوا أعراض الدنيا الفانية الصارفة عما عند الله من الثواب الدائم « يأخذون عرض هذا الأدنى » وينكبّون على اللذائذ الفانية العاجلة ، ولا يبالون بالمصيبة وإن كثرت « ويقولون سيفغر لنا » قولاً بغير الحق ولا يرجعون عن المصيبة بالمرّة والمرتين بل هم على قصد العود إليها كلما أمكن « وإن يأتيهم عرض مثله يأخذوه » ولا يتناهون عما اقترفوه من المصيبة .

« أم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب » وهو الميثاق المأخوذ عليهم عند حملهم إرثه « أن لا يقولوا على الله إلا الحق » والحال أنهم درسوا ما فيه ، وعلّوا بذلك أن قولهم : « سيفغر لنا » قول بغير الحق ليس لهم أن يتفوّوا به ، وهو يجرّتهم على معاصي الله وهدم أركان دينه . « و » الحال أن « الدار الآخرة خير للذين يتفوّون » لدوام ثوابها . وأنها من كل مكروه « أفلا تعلمون » .

قوله تعالى : « والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين » قال في الجمع : أمسك و أمسك و تمسك و استمسك بالشيء بمعنى واحد أي اعتمص به . انتهى .

وتخصيص إقامة الصلاة بالذكر من بين سائر أجزاء الدين لشرفها وكونها ركناً من الدين يحفظ بها ذكر الله والخضوع إلى مقامه الذي هو بمنزلة الروح الحية في هيكل الشرائع الدينية .

والآية تعدد التمسك بالكتاب اصلاحاً والإصلاح يقابل الإفساد وهو الإفساد في الأرض أو إفساد المجتمع البشري فيها ، ولا تفسد الأرض ولا المجتمع البشري إلا بإفساد طريقة الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، والدين الذي يشتمل عليه الكتاب الإلهي النازل في عصر من الأعصار هو المتضمن لطرق الفطرة بحسب ما يستدعيه استعداد أهله فإن الله سبحانه يذكر في كلامه أن الدين القيم الذي يقوم بموائج الحياة هي الفطرة التي فطر الناس عليها ، والخلقة التي لا حقيقة لهم وراءها قال : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم : ٣٠ ثم قال : « إن الدين عند الله الإسلام » آل عمران : ١٩ والإسلام هو التسليم لله سبحانه في سنته الجارية في تكوينه المبتنية عليها تشريعه .

فالآيتان - كما ترى - تتاديان بأن دين الله سبحانه هو تطبيق الإنسان حياته على ما تقتضيه فيه قوانين التكوين ونواميسه حتى يقف بذلك موقفاً تتحرره نفسية النوع الإنساني ثم يسير في مسيرها أي يعود بذلك إنساناً نسميه إنساناً طبيعياً ويتربى تربية يستدعيها ذاته بحسب ما ركب عليه تركيبه الطبيعي .

فما تقتضيه نفسية الإنسان الطبيعية من الخضوع إلى المبدأ الغيبي الذي يقوم بإيجاده وإبقائه وإسعاده ، وتوفيق شؤون حياته مع القوانين الحاكمة في الكون حكومة حقيقية هو الدين المسمى بالإسلام الذي يدعو إليه القرآن وسائر كتب الله السالوية المنزلة على أنبيائه ورسله .

فإصلاح شؤون الحياة الإنسانية وتخليصها من كل دخيل خرافي ، ووضع الإصر

والأغلال التي اختلفتها الأوهام والأهواء ثم وضعتها على الناس، جزء معنى الدين المسمى بالإسلام لا أثر من آثاره وحكم من أحكامه حتى تختلف فيه الآراء فيسلمه مسلم، ويرده، راد، ويبحث فيه باحث منصف فيتبع ما أدى إليه جهد نظره.

وبعبارة أخرى: الذي يدعى إليه الناس بمنطق الدين الإلهي هو الشرائع والسنة القائمة بمصالح العباد في حياتهم الدنيوية والآخرية لا أنه يضع مجموعة من معارف وشرائع ثم يدعي أن المصالح الإنسانية تطابقه وهو يطابقها فافهم ذلك.

وإياك أن تتوهم أن الدين الإلهي مجموع أمور من معارف وشرائع جافة تقليدية لا روح لها إلا روح المجازفة بالاستبداد، ولا لسان لها إلا لسان التأمير الجاف والتحكم الجافي وقد قضى شارعها بوجوب اتباعها والانقياد لها تجاه ما هيأ لهم بعد الموت من نعم مخلد للطيبين منهم، والعذاب المؤبد للعاصين، ولا رابط لها يربطها بالنواميس التكوينية الماسة للإنسان الحاكمة في حياته القائمة بشؤونها القيمة بإصلاحها فتعود الأعمال الدينية أغلالاً غلّت بها أيدي الناس في دنياهم، وأما الآخرة فقد ضمنت إصلاحها إرادة مولوية إلهية فحسب، وليس للمنتحل بالدين في دنياه من سعادة الحياة إلا ما استلذها بالمادة كمن اعتاد بالأفيون والسم حتى عاد يلتذ بما يتألم به المزاج الطبيعي السالم، ويتألم بما يلتذ به غيره.

فهذا من الجهل بالمعارف الدينية، والفرية على ساحة شارع الطاهرة يدفعه الكلام الإلهي فكلم من آية تتبرأ من ذلك بتصريح أو تلويح أو بإشارة أو كناية وغير ذلك. وبالجملة الكتاب الإلهي يتضمن مصالح العباد، وفيه ما يصلح المجتمع الإنساني بإجرائه فيه بل الكتاب الإلهي هو الكتاب الذي يشتمل على ذلك، والدين الإلهي هو مجموع القوانين المصلحة، ومجموع القوانين المصلحة هو الدين فلا يدعو الدين الناس إلا إلى إصلاح أعمالهم وسائر شؤون مجتمهم ويسمي ذلك إسلاماً لله لأن من جرى على مجرى الإنسان الطبيعي الذي خطه له التكوين فقد أسلم للتكوين ووافقته بأعماله فيما يقتضيه وموافقته والسير على المسير الذي مهّده وخطه إسلام لله سبحانه في ما يريده منه.

وليس يدعو الدين إلى متابعة مواد قوانينه ومحتوياته ثم يدعي أن في ذلك

خيرهم وسعادتهم حتى يكون لشاك أن يشك فيه .

والآية أعني قوله : « والذين يمسكون بالكتاب ، الآية في نفسها عامة مستقلة لكنها بحسب دخولها في سياق الكلام في بني إسرائيل معنوية بشأنهم ، والمراد بالكتاب بهذا النظر التوراة أو هي والإنجيل .

قوله تعالى : « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظله ، الآية . التثق قلع الشيء من أصله ، والظلة هي الغمامة ، وما يستظل بها من نحو السقف ، والباقي ظاهر .

والآية تقصّ رفع الطور فوق رؤس بني إسرائيل ، وقد تقدمت هذه القصة مكررة في سورتي البقرة والنساء .

### ( بحث روائي )

في تفسير القمّي عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن ابن أبي عمير عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال : وجدنا في كتاب علي عليه السلام أن قوماً من أهل إيلة من قوم ثمود وإن الحيتان كانت سبقت إليهم يوم السبت ليختبر الله طاعتهم في ذلك فسرعت إليهم يوم سبتهم في نادهم وقدّام أبوابهم في أنهارهم وسواقهم فبادروا إليها فأخذوا يصطادونها ويأكلونها فلبثوا في ذلك ما شاء الله لا ينههم الأحبار ، ولا يمنهم العلماء عن صيدها ، ثم إن الشيطان أوحى إلى طائفة منهم انما نهيتم عن أكلها يوم السبت ولم تنهوا عن صيدها فاصطادوها يوم السبت وأكلوها في ما سوى ذلك من الأيام .

فقال طائفة منهم : الآن نسطادها فعمت وانحازت طائفة اخرى منهم ذات اليمين فقالوا : ننهاكم عن عقوبة الله أن تتعرضوا لخلاف أمره ، واعتزلت طائفة منهم ذات اليسار فسكتت ولم تعظمهم ، فقالت للطائفة التي وعظتهم : لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً ؟ فقالت الطائفة التي وعظتهم : معذرة إلى ربكم ولعلمهم يتقون ، فقال الله عز وجل : فلما نسوا ما ذكروا به يعني لما تركوا ما وعظوا به مضوا على الخطيئة فقالت الطائفة التي وعظتهم : لا والله لا نجتمعكم ولا نبايتكم الليلة في مدينتكم هذه التي عصيتم الله فيها مخافة أن ينزل عليكم البلاء فيعمتنا معكم .

قال : فخرجوا عنهم من المدينة مخافة أن يصيبهم البلاء فنزلوا قريباً من المدينة فباتوا تحت السماء فلما أصبح أولياء الله المطيعون لأمر الله غدوا لينظروا ما حال أهل المصيبة فأثروا باب المدينة فإذا هو مصمت فمدقوا فلم يجاوروا ولم يسموا منها حس أحد فوضعوا فيها سداً على سور المدينة ثم أصعدوا رجلاً منهم فأشرف على المدينة فنظر فإذا هو بالقوم قد يتعاونون ولهم أذئاب فكسروا الباب فعمرت الطائفة أناسها من الإنس ، ولم يعرف الإنس أناسها من القردة فقال القوم للقردة : ألم نهكم ؟

فقال علي بن الحسين : والذي فلق الحبة وبره النسمة إني لأعرف أناسها من هذه الامة لا ينكرون ولا يغيرون بل تركوا ما أمروا به فتفرقوا ، وقد قال الله : فبمبدأ اللقوم الظالمين ، فقال الله : « وأنجين الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بمذاب بئس بما كانوا يفتقون » .

أقول : ورواه المياشي في تفسيره عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام . وروى هذا المعنى في الدر المنثور عن عبد الرزاق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن عكرمة عن ابن عباس غير أن فيها أن المذكورين في الآية هي من اليهود من أهل إيلة وظاهره أنهم كانوا من بني إسرائيل ورواية أبي جعفر عليه السلام تصرح بأنهم كانوا من قوم ثمود ، وليس من البعيد أن يكونوا قوماً من عرب ثمود دخلوا في دين اليهود القرب دارهم وجوارهم فإن إيلة كما يقال : كانت بلدة بين مصر والمدينة على شاطئ البحر . وربما قيل : إن القرية التي أشارت إليها الآية هي مدين ، وقيل : هي طبرية ، وقيل : هي قرية يقال لها : مقنا ، بين مدين وعينونا .

وفي رواية ابن عباس التي أشرنا إليها وغيرها مما روى عنه أيضاً أنه كان يبكي ويقول : نجى الناهون ، وهلك للفاعلون ، ولا أدري ما فعل بالساكتين ، وفي رواية عكرمة : قلت لابن عباس : أي جعلني الله فداك ألا ترى أنهم كرهوا ما هم عليه وخالفوا وقالوا لم تعظون قوماً الله مهلكهم ؟ قال : فأمرني فكسيت ثوبين غليظين . يريد أنه استحسنت قول بني نجاتهم لكرهاتهم فعملهم واعتقادهم بأنهم معاقبون لا محالة فخلع علي بن الحسين ، وأخذ بقولي .

وقد أخطأ عكرمة فإن القوم وإن كانوا كرهوا فعلهم ولم يشاركهم في الصيد

المهرّم لكنهم اقرتفوا معصية هي أعظم من ذلك وهو ترك النهي عن المنكر ، وقد نبتهم الناهون بذلك إذ قالوا : معذرة إلى ربكم ولعلمهم يشقون ، وكلامهم يدل على أن المقام لم يكن مقام اليأس عن تأثير الموعظة حتى يسقط بذلك التكليف ، ولما ينس منهم الناهون هجرهم وفارقهم ، ولم يهجرهم الآخرون ولم يفارقهم على ما في الروايات .

على أن الله تعالى قال : « أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون » فلم يذكر في جانب النجاة إلا الذين ينهون عن السوء وأخذ في جانب الأخذ الذين ظلموا دون الذين صادوا ، ولا مانع من شمول « الذين ظلموا » لأولئك التاركين للنهي عن المنكر .

وأما قوله : « فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة » فإن كان معناه عتوا عن ترك ما نهوا عنه كما تقدم عن المفسرين كان هذا العذاب بحسب دلالة هذه الآية مختصاً بالصائدين لكنها لا تمنع عموم الآية السابقة للصائدين والساكين جميعاً لاشتراكهم في الظلم والفسق ، وإن كان معنى الآية الإعراض عما نهوا عنه من غير تقدير الترك وما بعناه اختصت الآية ببيان عذاب الساكين وكان عذاب الصائدين مبيّناً في الآية السابقة : « فلما نسوا ما ذكروا به » الآية كما يرمي إليه بعض الروايات الآتية .

وفي الجمع : أنه هلكت الفرقتان ، ونجت الفرقة الناهية . روي ذلك عن أبي عبدالله عليه السلام .

أقول : ولابنا فيه نصّ الآية على مسخ العاتين فإن الهلاك يعمّ مثل المسخ . على أن الأخبار متظافرة في أن المسوخ لا يعيش بعد المسخ إلا أياماً ثم يهلك .

وفي السكافي عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن عبدالله بن الغيرة عن طلحة ابن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء » قال : كانوا ثلاثة أصناف : صنف ائتمروا وأمروا ونجوا ، وصنف ائتمروا ولم يأمرؤا فمسوخوا ، وصنف لم يأتمروا ولم يأمرؤا فهلكوا .

أقول : والرواية - كما ترى - مبنية على كون قوله : « فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة » الآية ناظراً إلى عذاب الساكين دون المرتكبين للصيد المهرم



ومعنى « عتوا عما نهوا » كعتوا عن الصيد الذي نهوا عنه ولا حاجة حينئذ إلى تقدير الترك ونحوه في الكلام ويبقى لبيان عذاب الفرقة الاخرى قوله في الآية السابقة .

ولا مانع من هذا المعنى إلا أن مقتضى المقام أن يذكر السبب لعذاب الساكنين كقتهم عن موعظة الفاعلين لا عتوهم عما نهوا عنه مع ما في استعمال العتو في مورد الكف والإعراض من البعد ، والرواية مع ذلك ضعيفة وقد رواها الصدوق بالسند بعينه عن طلحة عن أبي جعفر عليه السلام في الآية وفيها : قال : كلوا ثلاثة أصناف : صنف انتمروا وأمروا ، وصنف انتمروا ولم يأمرؤا ، وصنف لم يأمرؤا ولم يأمرؤا فهلكوا ، ورواه المياشي عن طلحة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليها السلام في الآية قال : افترق القوم ثلاث فرق فرقة انتهت واعتزلت ، وفرقة أقامت ولم يقارف الذنوب ، وفرقة افترت الذنوب فلم ينج من العذاب إلا من انتهت قال جعفر : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ما صنع بالذين أقاموا ولم يقارفوا الذنوب؟ قال أبو جعفر عليه السلام : بلغني أنهم صاروا ذرأاً ، والظاهر أنها جميعاً رواية واحدة على ما في سندها من الضعف ، وفي متنها من التشويش والاختلاف .

وفي الكافي بإسناده عن إسحاق بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن الله خص عباده بآيتين من كتابه : أن لا يقولوا حق يعلموا ، ولا يردوا ما لم يعلموا قال الله عز وجل : « ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق » وقال : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله » .

أقول : ورواه المياشي عن إسحاق عنه عليه السلام ، وروى مثله عن إسحاق بن عبد العزيز عن أبي الحسن الأول عليه السلام .

وفي تفسير القمي في معنى قوله تعالى : « وإذ نتقنا الجبل » الآية قال الصادق عليه السلام : لما أنزل الله التوراة على بني إسرائيل لم يقبلوه فرفع الله عليهم جبل طور سيناء فقال لهم موسى : إن لم تقبلوا وقع عليكم الجبل فقبلوه وطأطأوا رؤسهم .

وفي الاحتجاج عن أبي بصير قال : كان مولانا أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام جالساً في الحرم وحوله جماعة من أوليائه إذ أقبل طاوس الياني في جماعة من أصحابه . ثم قال لأبي جعفر عليه السلام : أتأذن لي في السؤال؟ قال : أذننا لك فأسأل . فسأله عن سؤال

وأجابه وكان فيما سأله قال : فأخبرني عن طائر طار ولم يطر قبلها ولا بعدها ذكره الله عز وجل في القرآن ، ما هو ؟ فقال : طور سيدنا أطاره الله عز وجل على بني إسرائيل الذين أظلمم يميناح منه فيه ألوان العذاب حتى قبلوا التوراة ، وذلك قوله عز وجل : « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم » الآية .

أقول : وقد روي ما في معنى الرواية الأولى من طرق أهل السنة عن ثابت بن الجحاج قال : جاءت التوراة جملة واحدة فكبر عليهم فأبوا أن يأخذوه حتى ظلل الله عليهم الجبل فأخذوه عند ذلك .

والرواية الثانية من طرقهم عن ابن عباس في مسائل كتبها هرقل ملك الروم إلى معاوية يسأله عنها ف قيل له : لست هناك وإنما مني بخطيء شيئاً في كتابك إليه يقتضيه فيك فاكتب إلى ابن عباس فكتب إليها فأرسل ذلك إلى قيسر فقال قيسر : ما يعلم هذا إلا نبي أو أهل بيت نبي .

وأعلم أن في الآية بعض روايات أخر تقدمت في نظيرة الآية من سورة البقرة فراجعها إن شئت .

\*\*\*

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ  
عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ  
إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ - ١٧٢ . أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ  
قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ - ١٧٣ .  
وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ - ١٧٤ .

## ( بيان )

الآيات تذكر الميثاق من بني آدم على الربوبية وهي من أدق الآيات القرآنية معنى ،  
وأعجبها نظماً .

قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم  
ألمت بربكم قالوا بلى شهدنا » أخذ الشيء من الشيء يوجب انفصال المأخوذ من المأخوذ  
منه واستقلاله دونه بنحو من الأضواء ، وهو يختلف باختلاف العناية المتعلقة بها  
والاعتبارات المأخوذة فيها كأخذ اللقمة من الطعام وأخذ الجرعة من ماء القدح وهو  
نوع من الأخذ ، وأخذ المال والآثام من زيد الفاضل أو الجواد أو البائع أو المعبر  
وهو نوع آخر ، أو أنواع مختلفة أخرى ، وكأخذ العلم من العالم وأخذ الابهة من  
الجلس وأخذ الحظ من لقاء الصديق وهو نوع وأخذ الولد من والده للتربية وهو نوع  
إلى غير ذلك .

فمجرد ذكر الأخذ من الشيء لا يوضح نوعه إلا ببيان زائد ، ولذلك أضاف  
الله سبحانه إلى قوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم » الدال على تفريقهم وتفصيل بعضهم  
من بعض ، قوله : « من ظهورهم » ليدل على نوع الفصل والأخذ ، وهو أخذ بعض  
المادة منها بحيث لا تنقص المادة المأخوذ منها بحسب صورتها ولا تنقلب عن تمامها  
واستقلالها ثم تكييف الجزء المأخوذ شيئاً تاماً مستقلاً من نوع المأخوذ منه فيؤخذ الولد من  
ظهر من يلده ويولده ، وقد كان جزءاً ثم يحمل بعد الأخذ والفصل إنساناً تاماً مستقلاً  
من والديه بعد ما كان جزءاً منهما .

ثم يؤخذ من ظهر هذا المأخوذ مأخوذ آخر وعلى هذه الوتيرة حتى يتم الأخذ  
وينفصل كل جزء عما كان جزءاً منه ، ويتفرق الأنامي وينتشر الأفراد وقد استقل  
كل منهم عن سواه ويكون لكل واحد منهم نفس مستقلة لها مالها وعملها ما عليها ،  
فهذا مفاد قوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » ولو قال : أخذ  
ربك من بني آدم ذريتهم أو نشرهم ونحو ذلك بقي المعنى على إبهامه .

وقوله : « وأشهدهم على أنفسهم ألمت بربكم » بنيء عن فعل آخر إلهي تعلق

يهم بعد ما أخذ بعضهم من بعض وفصل بين كل واحد منهم وغيره وهو إشهادهم على أنفسهم ، والإشهاد على الشيء هو إحضار الشاهد عنده وإراءته حقيقته ليتحملة علماً تحملاً شهودياً فأشهادهم على أنفسهم هو إراءتهم حقيقة أنفسهم ليتحملوا ما أريد تحمليهم من أمرها ثم يؤدوا ما تحمّلوه إذا سئلوا .

وللنفس في كل ذى نفس جهات من التعلق والارتباط بغيرها يمكن أن يستشهد الإنسان على بعضها دون بعض غير أن قوله : « ألت بربكم » يوضح ما أشهدوا لأجله وأريد شهادتهم عليه ، وهو أن يشهدوا ربوبيته سبحانه لهم فيؤدوها عند المسألة .

فالإنسان وإن بلغ من الكبر والحيلاء ما بلغ ، وغرته مساعدة الأسباب ما غرته واستهوته لا يسهه أن ينكر أنه لا يملك وجود نفسه ولا يستقل بتدبير أم . ولو ملك نفسه لوقاها مما يكرهه من الموت وسائر آلام الحياة ومصائبها ، ولو استقل بتدبير أمره لم يفتقر إلى الخضوع قبال الأسباب الكونية ، والوسائل التي يرى لنفسه أنه بسودها وبحكم فيها ثم هي كالإنسان في الحاجة إلى ما وراءها ، والانقياد إلى حاكم غائب عنها يحكم فيها لها أو عليها ، وليس إلى الإنسان أن يسد خلتها ويرفع حاجتها . فالحاجة إلى رب - مالك مدبر - حقيقة الإنسان ، والفقر مكتوب على نفسه ، والضعف مطبوع على ناصيته ، لا يخفى ذلك على إنسان له أدنى الشعور الإنساني ، والعالم والجاهل والصغير والكبير والشريف والوضيع في ذلك سواء .

فالإنسان في أي منزل من منازل الإنسانية نزل يشاهد من نفسه أن له ربا يملكه ويدبر أمره ، وكيف لا يشاهد ربه وهو يشاهد حاجته الذاتية ؟ وكيف يتصور وقوع الشعور بالحاجة من غير شعور بالذي يحتاج إليه ؟ فقوله : « ألت بربكم » بيان ما أشهد عليه ، وقوله : « قالوا بلى شهدنا » اعتراف منهم بوقوع الشهادة وما شهدوه ، ولذا قيل : إن الآية تشير إلى ما يشاهده الإنسان في حياته الدنيا أنه محتاج في جميع جهات حياته من وجوده وما ينطاق به وجوده من اللوازم والأحكام ، ومعنى الآية أنا خلقنا بني آدم في الأرض وفرقناهم وميزنا بعضهم من بعض بالتناسل والتوالد ، وأوقفناهم على احتياجهم ومرربوبيتهم لنا فاعترفوا بذلك قائلين : بلى شهدنا أنك ربنا .

وعلى هذا يكون قولهم : « بلى شهدنا » من قبيل القول بلسان الحال أو إسناد اللازم القول إلى القائل بالمرؤم حيث اعترفوا بمحاجاتهم ولزمه الاعتراف بمن يحتاجون إليه ، وانفرد بلسان الحال ، والقول بلازم القول : أن الأول انكشاف المعنى عن الشيء لدلالة صفة من صفاته وحال من أحواله عليه سواء شمر به أم لا كما تفصح آثار الديار الحربية عن حال ساكنيها ، وكيف لعب الدهر بهم ؟ وعدت عادة الأيام عليهم ؟ فأسكنت أجراسهم وأخذت أنفاسهم ، وكما يتكلم سيماء البائس المسكين عن فقره ومسكنته وسوء حاله . والثاني انكشاف المعنى عن القائل لقوله بما يستلزمه أو تكلمه بما يدل عليه بالالتزام .

فعلى أحد هذين النوعين من القول أعني القول بلسان الحال والقول بالاستلزام يحمل اعترافهم المحكي بقوله تعالى : « قالوا بلى شهدنا » والأول أقرب وأنسب فإنه لا يكتفي في مقام الشهادة إلا بالصريح منها المدلول عليه بالمطابقة دون الالتزام .

ومن المعلوم أن هذه الشهادة على أي نحو تحققت فهي من سنخ الاستشهاد المذكور في قوله : « ألسنت بربكم » فالظاهر أنه قد استوفى الجواب بعين اللسان الذي سألهم به ، ولذلك كان هناك نحو ثالث يمكن أن يحمل عليه هذه المسألة والمجاوبة فإن الكلام الإلهي يكشف به عن المقاصد الإلهية بالفعل ، والإيجاد كلام حقيقي - وإن كان بنحو التحليل - كما تقدم مراراً في مباحثنا السابقة فليكن هنا قوله : « ألسنت بربكم » وقولهم : « بلى شهدنا » من ذلك القبيل ، وسيجيء للكلام تمة .

وكيف كان فقوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم » الآية يدل على تفصيل بني آدم بعضهم من بعض ، وإشهاد كل واحد منهم على نفسه ، وأخذ الاعتراف على الربوبية منه ، وبدل ذيل الآية وما يتلوه أعني قوله : « أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أتلهكنا بما فعل المبطلون » على الغرض من هذا الأخذ والإشهاد .

وهو على ما يفيد السياق لإبطال حجتيين للمباد على الله وبيان أنه لولا هذا الأخذ والإشهاد وأخذ الميثاق على المحصار الربوبية كان للمباد أن يتمسكوا يوم القيامة

بإحدي حجتين يدفمون بها تمام الحجة عليهم في شركهم بالله والقضاء بالنار ، على ذلك من الله سبحانه .

والتدبر في الآيتين وقد عطفت إحدي الحجتين على الأخرى بألوترديدية ، وبنيت الحجتان جميعاً على العلم اللازم للإشهاد ، ونقلتا جميعاً عن بني آدم المأخوذين المفرقين بمطبي أن الحجتين كل واحدة منهما مبنية على تقدير من تقديري عدم الإشهاد كذلك .

والمراد أنا أخذنا ذريتهم من ظهورهم وأشهدناهم على أنفسهم فاعترفوا برؤيتنا فتمت لنا الحجة عليهم يوم القيامة ، ولو لم نفعل هذا ولم نشهد كل فرد منهم على نفسه بعد أخذه فإن كنا أهملنا الإشهاد من رأس فلم يشهد أحد نفسه وأن الله ربه ، ولم يعلم به لأقاموا جميعاً الحجة علينا يوم القيامة بأنهم كانوا غافلين في الدنيا عن رؤيتنا ، ولا تكليف على غافل ولا مؤاخذة ، وهو قوله تعالى : « أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » .

وإن كنا لم نهمل أمر الإشهاد من رأس ، وأشهدناهم على أنفسهم دون بعض بأن شهدنا الآباء على هذا الأمر الهام العظيم دون ذرياتهم ثم أشرك الجميع كان شرك الآباء شركاً عن علم بأن الله هو الرب لارب غيره فكانت معصية منهم ، وأما الذرية فإنما كان شركهم بمجرد التقليد فيما لا سبيل لهم إلى العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، ومتابعة عملية محضة لأبائهم فكان آباؤهم هم الشركون بالله العاصون في شركهم لعلمهم بحقيقة الأمر ، وقد قادوا ذريتهم الضعاف في سبيل شركهم بتربيتهم عليه وتلقينهم ذلك ، ولا سبيل لهم إلى العلم بحقيقة الأمر وإدراك ضلال آباءهم وإضلالهم إياهم ، فكانت الحجة هؤلاء الذرية على الله يوم القيامة لأن الذين أشركوا وعصوا بذلك وأبطلوا الحقم الآباء فهم المستحقين للمؤاخذة ، والفعل فعلهم ، وأما الذرية فلم يبرفوا حقاً حتى يؤمروا به فيعصوا بخالفته فهم لم يعصوا شيئاً ولم يبطلوا حقاً ، وحينئذ لم تتم حجة على الذرية فلم تتم الحجة على جميع بني آدم ، وهذا معنى قوله تعالى : « أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » .

فان قلت : هنا بعض تقادير آخر لا يفني به البيان السابق كما لو فرض إشهاد الذرية على أنفسهم دون الآباء مثلاً أو إشهاد بعض الذرية مثلاً كما أن تكامل النوع

الإنساني في العلم والحضارة على هذه الوثيرة يرث كل جيل ما تركه الجيل السابق ويزيد عليه بأشياء فيحصل لللاحق ما لم يحصل للسابق .

قلت : على أحد التقديرين المذكورين تتم الحجة على الذرية أو على بعضهم الذين أشهدوا . وأما الآباء الذين لم يشهدوا فليس عندهم إلا الغفلة المحضة عن أمر الربوبية فلا يستقلون بشرك إذ لم يشهدوا ، ولا يسع لهم التقليد إذ لم يسبق عليهم فيه سابق كما في صورة العكس فيدخلون تحت المحتجين بالحجة الأولى : « إن كنا عن هذا غافلين » .

وأما حديث تكامل الإنسان في العلم والحضارة تدريجاً فلإنما هو في العلوم النظرية الاكتسابية التي هي نتاج وفروع تحصل للإنسان شيئاً فشيئاً ، وأما شهود الإنسان نفسه وأنه محتاج إلى رب يربه فهو من مواد العلم التي إنما تحصل قبل النتائج ، وهو من العلوم الفطرية التي تنطبع في النفس انطباعاً أولياً ثم يتفرع عليها الفروع ، وما هذا شأنه لا يتأخر عن غيره حصولاً ، وكيف لا ، ونوع الإنسان إنما يتدرج إلى معارفه وعلومه عن الحس الباطني بالحاجة كما قرر في محله .

فالتحصّل من الآيتين أن الله سبحانه فصل بين بني آدم بأخذ بعضهم من بعض ثم أشهدهم جميعاً على أنفسهم وأخذ منهم الميثاق برؤيته فهم ليسوا بغافلين عن هذا المشهد وما أخذ منهم الميثاق حتى يحتج كلهم بأنهم كانوا غافلين عن ذلك لعدم معرفتهم بالربوبية أو يحتج بعضهم بأنه إنما أشرك وعصى آباؤهم وهم برآء .

ولذلك ذكر عده من المفسرين أن المراد بهذا الظرف المشار إليه بقوله : « وإذ أخذ ربك » هو الدنيا ، والآيتان تشيران إلى سنة الخلقة الإلهية الجارية على الإنسان في الدنيا فإن الله سبحانه يخرج الذرية الإنسانية من أصلاب آباؤهم إلى أرحام أمهاتهم ومنها إلى الدنيا ، ويشهدهم في خلال حياتهم على أنفسهم ، ويربهم آثار صنمه وآيات وحدانيته ، ووجوه احتياجاتهم المستفرقة لهم من كل جهة الدالة على وجوده وحدانيته فكانه يقول لهم عند ذلك : ألسنت بربكم ، وهم يجيبونه بلسان حالهم : بلى شهدنا بذلك وأنت ربنا لارب غيرك ، وإنما فعل الله سبحانه ذلك لئلا يحتجوا على الله يوم القيامة بأنهم كانوا غافلين عن المعرفة ، أو يحتج الذرية بأن آباؤهم هم الذين أشركوا ،

وأما الذرية فلم يكونوا عارفين بها وإنما هم ذرية من بمدهم نشؤوا على شركهم من غير ذنب .

وقد طرح القوم عدة من الروايات تدل على أن الآيتين تدلان على عالم الذر ، وأن الله أخرج ذرية آدم من ظهره فخرجوا كالذر فأشهدهم على أنفسهم وعرفهم نفسه ، وأخذ منهم الميثاق على ربوبيته فتمت بذلك الحجة عليهم يوم القيامة .

وقد ذكروا وجوها في إبطال دلالة الآيتين عليه وطرح الروايات بمخالفتها لظاهر الكتاب .

١ - أنه لا يخلو إما أن جعل الله هذه الذرية المستخرجة من صلب آدم عقلاء أو لم يجعلهم كذلك فإن لم يجعلهم عقلاء فلا يصح أن يعرفوا التوحيد ، وأن يفهموا خطاب الله تعالى ، وإن جعلهم عقلاء ، وأخذ منهم الميثاق وبنى صحة التكليف على ذلك وجب أن يذكروا ذلك ولا ينسوه لأن أخذ الميثاق إنما تتم الحجة به على المأخوذ منه إذا كان على ذكر منه من غير نسيان كما ينص عليه قوله تعالى : « أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » ونحن لا نذكر وراء ما نحن عليه من الحلقة الدنيوية الحاضرة شيئاً فليس المراد بالآية إلا موقف الإنسان في الدنيا ، وما يشاهده فيه من حاجته إلى رب يملكه ويدبر أمره ، وهو رب كل شيء .

٢ - أنه لا يجوز أن ينسى الجمع الكثير والجمل الغفير من العقلاء أمراً قد كانوا عرفوه وميزوه حتى لا يذكره ولا واحد منهم ، وليس المهذب بأطول من عهد أهل الجنة بمحادثات مضت عليهم في الدنيا وهم يذكرون ما وقع عليهم في الدنيا كما يحكيه تعالى في مواضع من كلامه كقوله : « قال قائل منهم إني كان لي قرين » إلى آخر الآيات الصافات : ٥١ وقد حكى نظير ذلك من أهل النار كقوله : « وقالوا ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار » ص . ٦٢ إلى غير ذلك من الآيات .

ولو جاز النسيان على هؤلاء الجماعة مع هذه الكثرة لجاز أن يكون الله سبحانه قد كلف خلقه فيما مضى من الزمن ثم أعادهم ليشيهم أوليما قبهم جزاء لأعمالهم في الخلق الأول وقد نسوا ذلك ، ولازم ذلك صحة قول التناسخية أن المعاد إنما هو خروج النفس عن بدنها ثم دخولها في بدن آخر لتجد في الثاني جزاء الأعمال التي عملتها في الأول .



٣ - ما أورد على الأخبار الناطقة بأن الله سبحانه أخذ من صلب آدم ذريته وأخذ منهم الميثاق ، بأن الله سبحانه قال : « أخذ ربك من بني آدم ، ولم يقل من آدم وقال : « من ظهورهم ، ولم يقل من ظهره ، وقال : « ذريتهم ، ولم يقل : ذريته ثم أخبر بأنه إنما فعل بهم ذلك للإيقاظ يوم القيامة إما كئنا عن هذا غافلين أو يقولوا وإنما أشرك آباؤنا من قبل وكئنا ذرية من بعدهم ، الآية ، وهذا يقتضي أن يكون لهم آباء مشركون فلا يتناول ظاهر الآية أولاد آدم لصلب .

ومن هنا قال بعضهم : إن الآية خاصة ببعض بني آدم غير عامة لجميعهم فلأنها لاتشمل آدم وولده لصلب ، وجميع المؤمنين ومن المشركين من ليس له آباء مشركون بل تختص بالمشركين الذين لهم سلف مشرك .

٤ - أن تفسير الآية بعالم الذر ينافي قولهم - كما في الآية - « إنما أشرك آباؤنا» لدلالته على وجود آباء لهم مشركين ، وهو ينافي وجود الجميع هناك بوجود واحد جمعي .

٥ - ما ذكره بعضهم أن الروايات مقبولة مسلمة غير أنها ليست بتأويل للآية ، والذي نقصه من حديث عالم الذر إنما هو أمر فعله الله سبحانه ببني آدم قبل وجودهم في هذه النشأة ليجروا بذلك على الأعراق الكريمة في معرفة ربوبيته كما روي : أنهم ولدوا على الفطرة ، وكما قيل : إن نعيم الأطفال في الجنة ثواب إيمانهم بالله في عالم الذر .

وأما الآية فليست تشير إلى ما تشير إليه الروايات فإن الآية تذكر أنه إنما فعل بهم ذلك لتقطع به حجبتهم يوم القيامة إما كئنا عن هذا غافلين ، ولو كان المراد به ما فعل بهم في عالم الذر لكان لهم أن يحتجوا على الله فيقولوا : ربنا إنك أشهدتنا على أنفسنا يوم أخرجتنا من صلب آدم فكنا على يقين بأنك ربنا كما أنا اليوم وهو يوم القيامة - على يقين من ذلك لكك أنسيتنا موقف الإشهاد في الدنيا التي هي موطن التكليف والعمل ، وركلتنا إلى عقولنا فعرف ربوبيتك من عرفها بعقله ، وأنكرها من أنكرها بعقله كل ذلك بالاستدلال فما ذنبنا في ذلك وقد نزع منا عين المشاهدة ، وجهزتنا يجهاز شأنه الاستدلال وهو يخطئ. ويصيب ؟

٦ - أن الآية لا صراحة لها فيما تدل عليه الروايات لإمكان حملها على التمثيل ، وأما الروايات فهي إما مرفوعة أو موقوفة ولا حجية فيها .

هذه جمل ما أوردوه على دلالة الآية وحجية الروايات ، وقد زيفها المثبتون  
لنشأة الذر وهم عامة أهل الحديث وجمع من غيرهم من المفسرين بأجوبة .

فالجواب عن الأول : أن نسيان الموقف وخصوصياته لا يضر بتمام الحجة  
وإنما المضر نسيان أصل الميثاق وزوال معرفة وحدانية الرب تعالى : وهو غير منسي  
ولا زائل عن النفس وذلك يكفي في تمام الحجة ألا ترى أنك إذا أردت أن تأخذ  
ميثاقاً من زيد فدعوته إليك وأدخلته بيتك ، وأجلسه مجلس الكرامة ثم بشرته  
وأندرتة ما استطعت ، ولم تزل به حتى أرضيته فأعطاك العهد وأخذت منه الميثاق  
فهو مأخوذ بميثاقه مادام ذا كراً لأصله وإن نسي حضوره عندك ودخوله بيتك وجميع  
ما جرى بينك وبينه وقت أخذ الميثاق غير أصل العهد .

والجواب عن الثاني : أن الامتناع من تجويز نسيان الجمع الكثير لذلك مجرد  
استبعاد من غير دليل على الامتناع مضافاً إلى أن أصل المعرفة بالرؤية المذكور غير  
منسي كما ذكرنا وهو يخفي في تمام الحجة ، وأما حديث التناسخية فليس الدليل على  
امتناع التناسخ منحصراً في استحالة نسيان الجماعة الكثيرة ما مضى عليهم في الخلق  
الأول حتى لو لم يستحل ذلك صح القول بالتناسخ بل لإبطال القول به دليل آخر كما  
يعلم بالرجوع إلى محله ، وبالجملة لا دليل على استحالة نسيان بعض العوالم في بعض آخر .

والجواب عن الثالث : أن الآية غير ساكنة عن إخراج ولد آدم لصلبه من  
صلبه فإن قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم ، كلف وحده في الدلالة عليه فإن  
فرض بنى آدم فرض إخراجهم من صلب آدم من غير حاجة إلى مؤونة زائدة ، ثم  
إخراج ذريتهم من ظهورهم بإخراج أولاد الأولاد من صلب الأولاد ، وهكذا ،  
ويتحصل منه أن الله أخرج أولاد آدم لصلبه من صلبه ثم أولادهم من أصلابهم ثم أولاد  
أولادهم من أصلاب أولادهم حتى ينتهي إلى آخرهم نظير ما يجري عليه الأمر في  
هذه النشأة الدنيوية التي هي نشأة التوالد والتناسل .

وقد أجاب الرازي عنه في تفسيره بأن الدلالة على إخراج أولاده لصلبه من  
صلبه من ناحية الخبر كما أن الدلالة على إخراج أولاد أولاده من أصلاب آبائهم من  
ناحية الآية في مجموع الآية والخبر تم الدلالة على المجموع . وهو كما ترى .

وأما الأخبار المشتمة على ذكر إخراج ذرية آدم من صلبه ، وأخذ الميتاق منهم فهي في مقام شرح القصة لا في مقام تفسير ألفاظ الآية حتى يورد عليها بعدم موافقة الكتاب أو مخالفته .

وأما عدم شمول الآية لأولاد آدم من صلبه اهدم وجود آباء مشركين لهم وكذا بعض من عداهم فلا يضر شيئاً لأن مراد الآية أن الله سبحانه إنما فعل ذلك لثلاثي قول المشركون يوم القيامة : إنما أشرك آباؤنا لا أن يقول كل واحد واحد منهم : إنما أشرك آبائي فهذا مما لم يتعلق به الغرض البتة فالقول قول المجموع من حيث المجموع لا قول كل واحد فيقول المعنى إلى أنا لو لم تفعل ذلك لكان كل من أردنا إهلا كه يوم القيامة يقول : لم أشرك أنا وإنما أشرك من كان قبلي ولم أكن إلا ذرية وآبأ لا متبوعاً .

والجواب عن الرابع : يظهر من الجواب عن سابقه وقد دلت الآية والرواية على أن الله فصل هناك بين الآباء والأبناء ثم ردهم إلى حال الجمع .

والجواب عن الخامس : أنه خلاف ظاهر بعض الروايات وخلاف صريح بعض آخر منها ، وما في ذيله من عدم تمام الحجعة من جهة عروض النسيان ظهر الجواب عنه من الجواب عن الإشكال الأول .

والجواب عن السادس : أن استقرار الظهور في الكلام كاف في حجيته ، ولا يتوقف ذلك على صفة الصراحة ، وإمكان الحمل على التمثيل لا يوجب الحمل عليه ما لم يتحقق هناك مانع عن حمله على ظاهره ، وقد تبين أن لا مانع من ذلك .

وأما أن الروايات ضميعة لامعول عليها فليس كذلك فإن فيها ما هو الصحيح وفيها ما يوثق بصدوره كما سيبيء إن شاء الله تعالى في البحث الروائي التالي .

هذا ملخص ما جري بينهم من البحث في ما استفيد من الآية من حديث عالم الدر إثباتاً ونفيًا ، واعتراضاً وجواباً ، واستيفاء التدبر في الآية والروايات ، والتأمل فيما يرومه المثبتون بإثباتهم وبدفعه المنكرون بإنكارهم بوجوب توجيه البحث إلى جهة أخرى غير ما تشاجر فيه الفريقان بإثباتهم ونفيهم .

فالذي فهمه المثبتون من الرواية ثم حملوه على الآية ، وانتفضوا لإثباته محصله : أن الله سبحانه بعد ما خلق آدم إنساناً تاماً سوياً أخرج نطفه التي تكونت في صلبه -

ثم صارت هي بعينها أولاده الصليبين - إلى الخارج من صلبه ثم أخرج من هذه النطف نطفها التي ستتكون أولاداً له صليبين ففصل بين أجزائها والأجزاء الأصلية التي اشتقت منها ثم من أجزاء هذه النطف أجزاء أخرى هي نطفها ، ثم من أجزاء الأجزاء أجزاءها ولم يزل حتى أتى آخر جزءه مشتق من الأجزاء المتماقبة في التجزي ، وبعبارة أخرى أخرج نطفة آدم التي هي مادة البشر ووزعها بفصل بعض أجزائه من بعض إلى ما لا يحصى من عدد بني آدم بمجدها كل فرد ما هو نصيبه من أجزاء نطفة آدم ، وهي ذرات منبثة غير محصورة .

ثم جعل الله سبحانه هذه الذرات المنبثة عند ذلك - أو كان قد جعلها قبل ذلك كل ذرة منها إنساناً تاماً في إنسانيته ، هو بعينه الإنسان الدنيوي الذي هو جزء المقدم له فالجزء الذي لزيد هناك هو زيد هذا بعينه ، والذي لعمر هو عمرو هذا بعينه فجعلهم ذوى حياة وعقل وجعل لهم ما يسمعون به وما يتكلمون به ، وما يضررون به معاني فيظهرونها أو يكتتمونها وعند ذلك عرفهم نفسهم فخطابهم فأجابوه ، وأعطوه الإقرار بالربوبية إما بموافقة ما في ضميرهم لما في لسانهم أو بمخالفته ذلك .

ثم إن الله سبحانه ردهم بعد أخذ الميثاق إلى مواطنهم من الأصلاب حتى اجتمعوا في صلب آدم وهي على حياتها ومعرفتها بالربوبية وإن نسوا ما وراء ذلك مما شاهدوه عند الإشهاد وأخذ الميثاق ، وهم بأعيانهم موجودون في الأصلاب حتى يؤذن لهم في الخروج إلى الدنيا فيخرجون وعندهم ما حصلوه في الخلق الأول من معرفة الربوبية ، وهي حكمهم بوجود رب لهم من مشاهدة أنفسهم محتاجة إلى من يملكهم ويدبر أمرهم .

هذا ما يفهمه القوم من الخبر والآية ويرومون إثباته ، وهو مما يدفعه الضرورة ، وينفيه القرآن والحديث بلا ريب ، وكيف الطريق إلى إثبات أن ذرة من ذرات بدن زيد - وهو الجزء الذري الذي إنتقل من صلب آدم من طريق نطفته إلى ابنه ثم إلى ابن ابنه حتى انتهى إلى زيد - هو زيد بعينه ، وله إدراك زيد وعقله وضميره وسمعه وبصره ، وهو الذي يتوجه إليه التكليف ، وتم له الحجة ويحمل عليه المهود والمواثيق ، ويقع عليه الثواب والعقاب ؟ وقد صح بالحجة القاطعة من طريق العقل

والنقل أن إنسانية الإنسان بنفسه التي هي أمر وراء المادة حادث بحدوث هذا البدن الدنيوي ، وقد تقدم شطر من البحث فيها .

على أنه قد ثبت بالبحث القطعي أن هذه العلوم التصديقية البديهية والنظرية منها التصديق بأن له رباً يملكه ويدبر أمره تحصل للإنسان بمعد حصول والتطورات والجميع تنتهي إلى الإحساسات الظاهرة والباطنة ، وهي تتوقف على وجود التركيب الدنيوي المادي فهو حال العلوم الحسولية التي منها التصديق بأن له رباً هو القائم برفع حاجته .

على أن هذه الحجة إن كانت متوقفة في تمامها على العقل والمعرفة مما فالعقل مسلوب عن الذرة حين أرجمت إلى موطنه الصليبي حتى تظهر ثانياً في الدنيا ، وإن قيل إنه ليسلب عنها ما تجري في الأصلاب والأرحام فهو مسلوب عن الإنسان ما بين ولادته وبلوغه اعني أيام الطفولية . ويختل بذلك أمر الحجة على الإنسان ، وإن كانت غير متوقفة عليه بل يكفي في تمامها مجرد حصول المعرفة فأبي حاجة إلى الإشهاد وأخذ الميثاق وظاهر الآية أن الإشهاد وأخذ الميثاق إنما هما لأجل إتمام الحجة فلا محالة يرجع معني الآية إلى حصول المعرفة فيؤول المعنى إلى ما فسرنا به المنكرون .

وبتقرير آخر: إن كانت الحجة إنما تتم بمجموع الإشهاد والتعريف وأخذ الميثاق سقطت بنسيان البعض ، وقد نسي الإشهاد والتكليم وأخذ الميثاق ، وإن كان الإشهاد وأخذ الميثاق جميعاً مقدمة لثبوت المعرفة ثم زالت المقدمة ولزمت المعرفة ، وبها تمام الحجة تمت الحجة على كل إنسان حتى الجنين والطفل والمتموه والجاهل ، ولا يساعد عليه عقل ولا نقل ، وإن كانت المعرفة في تمام الحجة بها متوقفة على حصول العقل والبلوغ ونحو ذلك ، وقد كانت حصلت في عالم الذر فتمت الحجة ثم زالت وبقيت المعرفة حجة ناقصة ثم كملت ثانياً لبعضهم في الدنيا فتمت الحجة ثانياً بالنسبة إليهم فكما أن حصول العقل في الدنيا أسباباً تكوينية يحصل بها وهي الحوادث المتكررة من الخير والشر وحصول الملكة المميزة بينهما من التجارب حصولاً تدريجياً ينتهي من جانب إلى حد من السكال ، ومن جانب إلى حد من الضعف لا يمبأ به ، كذلك المعرفة لها أسباب إعدادية تهيأ الإنسان إلى التلبس بها ، وليست تحصل قبل ذلك ، وإذا كانت

تحصل في ظرفنا هذا بأسبابها المدة لها كالعقل فأى حاجة إلى تكوينه تكويناً آخر في سالف من الزمان لإتمام الحجة والحجة تامة دونه ؟ وماذا يعني ذلك ؟

على أن هذا العقل الذي لا تتم حجة ولا ينفع إسهاد ولا يصح أخذ ميثاق بدونه حتى في عالم الذر المفروض هو العقل العملي الذي لا يحصل للإنسان إلا في هذا الظرف الذي يعيش فيه عيشة اجتماعية فتتكرر عليه حوادث الخير والشر ، وتهيج عواطفه وإحساساته الباطنية نحو جلب النفع ودفع الضرر فتتعاقد عليه الأعمال عن علم وإرادة فيخطئه ، ويصيب حتى يتدرب في تمييز الصواب من الخطأ ، والخير من الشر ، والنفع من الضر والظرف الذي يشتهونه أعني ما يصفونه من عالم الذر ليس بموطن العقل العملي إذ ليس فيه شرائط حصوله وأسبابه .

ولو فرضوه موطناً له وفيه أسبابه وشرائطه كما يظهر مما يصفونه تعويلاً على ما في ظواهر الروايات أن الله دعاهم هناك إلى التوحيد فأجابهم بعضهم بلسان يوافق قلبه ، وأجابهم آخرون وقد أضرموا الكفر وبعث إليهم الأنبياء والأوصياء فصدقهم بعض وكذبهم آخرون ولا يمىرى ما هنا إلا على ما جرى به ما هنا لك إلى غير ذلك مما ذكروه كان ذلك إثباتاً لنشأة طبيعية قبل هذه النشأة الطبيعية في الدنيا نظير ما يشته القائلون بالأدوار والأكوار<sup>(١)</sup> واحتاج إلى تقديم كينونة ذرية أخرى تتم بها الحجة على من هنا لك من الإنسان لأن عالم الذر على هذه الصفة لا يفارق هذا العالم الحيوي الذي نحن فيه الآن فلو احتاج هذا الكون الدنيوي إلى تقديم إسهاد وتعريف حتى يحصل المعرفة وتم الحجة لا احتاج إليه الكون الذري من غير فرق فارق البتة .

على أن الإنسان لو احتاج في تحقق المعرفة في هذه النشأة الدنيوية إلى تقدم وجود ذري يقع فيه الإسهاد ويوجد فيه الميثاق حتى تثبت بذلك المعرفة بالرؤية لم يكن في ذلك فرق بين إنسان وإنسان فما بل آدم وحواء استثنياً من هذه الكلية ؟ فإن لم يحتاجا إلى ذلك لفضل فيهما أو لسكرامة لهما ففي ذريتهما من هو أفضل منهما وأكرم ! وإن كان لتمام خلقتهما يومئذ فأثبتت فيهما المعرفة من غير حاجة إلى إحضار الوجود الذري

(١) وهو أن الحوادث معلولة للحركات الفلكية ففي كل دور لام لحركة فلك الثوابت وهو ثلاثة وستون ألف سنة تعود الحوادث كمين ما كانت في الدورة السابقة من غير فرق .

فلكل من ذريتهما أيضاً خلقة تامة في ظرفه الخاص به فلم لم يؤخر إثبات المعرفة فيهم ولهم إلى تمام خلقتهم بالولادة حتى تتم عند ذلك الحاجة ؟ وأى حاجة إلى التقديم ؟

فهذه جهات من الإشكال في تحقق الوجود الذري للإنسان على ما فهموه من الروايات لا طريق إلى حلها بالأبحاث العلمية ، ولا حمل الآية عليه معها حتى بناء على عادة القوم في تحميل المعنى على الآية إذا دلت عليه الرواية وإن لم يساعد عليه لفظ الآية لأن الرواية القطعية الصدور كآلية مصونة عن أن تنطق بالهال ، وأما الحشوية وبعض المحدثين ممن يبطل حجة العقل الضرورية قبال الرواية ، ويتمسك بالأحاد في المعارف اليقينية فلا بحث لنا معهم هذا ما على المثبتين .

بقي الكلام فيما ذكره النافون أن الآية تشير إلى ما عليه حال الإنسان في هذه الحياة الدنيا ، وهو أن الله سبحانه أخرج كلا من آحاد الإنسان من الأصلاب والأرحام إلى مرحلة الانفصال والتفرق ، وركب فيهم ما يعرفون به ربوبيته واحتياجهم إليه كأنه قال لهم إذا وجه وجوههم نحو أنفسهم المستفرقة في الحاجة : ألسن بربكم ؟ وكأنهم لما سمعوا هذا الخطاب من لسان الحال قالوا : بلى أنت ربنا شهدنا بذلك ، وإنما قل الله ذلك لتم عليهم حجته بالمعرفة وتنقطع حجنتهم عليه بعدم المعرفة ، وهذا ميثاق مأخوذ منهم طول الدنيا جار ما جرى الدهر والإنسان يجرى معه .

والآية بسياقها لا تساعد عليه فإنه تعالى افتتح الآية بقوله : « وإذ أخذ ربك الآية فمبر عن ظرف هذه القضية بإذن وهو يدل على الزمن الماضي أو على أي ظرف محقق الوقوع نحوه كما في قوله : « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس - إلى أن قال - قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ، المائدة : ١١٩ فمبر بإذن عن ظرف مستقبل لتحقق وقوعه .

وقوله : « وإذ أخذ ربك ، خطاب للنبي ﷺ أوله ولغيره كما يدل عليه قوله : « أن تقولوا يوم القيامة ، الآية ، إن كان الخطاب متوجهاً إلينا معاشر السامعين للآيات المخاطبين بها والخطاب خطاب دنيوي لنا معاشر أهل الدنيا ، والظرف الذي يتسكى عليه هو زمن حياتنا في الدنيا أو زمن حياة النوع الإنساني فيها وعمره النبي هو طول اقامته في الأرض ، والقصة التي يذكرها في الآية ظرفها عين ظرف وجود

النوع في الدنيا فلا مصحح للتعبير عن ظرفها بلفظة « إذ » الدالة على تقدم ظرف القصة على ظرف الخطاب ، ولا عناية أخرى في المقام تصحح هذا التعبير من قبيل تحقق الوقوع ونحوه وهو ظاهر .

فقوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » في عين أنه يدل على قصة خلقه تعالى النوع الإنساني بنحو التوليد وأخذ الفرد من الفرد ، وبث الكثير من القليل كما هو المشهود في نحو تكون الأحاد من الإنسان ، وحفظهم وجود النوع بوجود البعض من البعض على التماقب ، يدل على أن لقصة - وهي تنطبق على الحال المشهود - نوعاً من التقدم على هذا المشهود من جريان الخلقة وسيرها .

وقد تقدمت استحالة ما افترضوا لهذا التقدم من تقدم هذه الخلقة بنحو تقدما زمانياً بأن يأخذ الله أول فرد من هذا النوع فيأخذ منه مادة النقطة التي منها نسل هذا النوع فيجزئها أجزاء ذرية بعدد أفراد النوع إلى يوم القيامة ثم يلبس وجود كل فرد بعينه بجيئاته وعقله وسمعه وبصره وضميره وظهوره وبطنه ويكسبه وجوده التي هي له قبل أن يسير مسيره الطبيعي فيشهده نفسه ويأخذ منه الميثاق ، ثم ينزعه منها ويردها إلى مكانها الصليبي حتى يسير سيره الطبيعي ، وينتهي إلى موطنها الذي لها من الدنيا فقد تقدم بطلان ذلك ، وأن الآية أجنبية عنه .

الكن الذي أحال هذا المعنى هو استلزامه وجود الإنسان بما له من الشخصية الدنيوية مرتين في الدنيا ، واحدة بعد أخرى المستلزم لكون الشيء غير نفسه بتعدد<sup>(١)</sup> شخصيته فهو الأصل الذي تنتهى إليه جميع المشكلات السابقة .

وأما وجود الإنسان أو غيره في امتداد مسيره إلى الله ورجوعه إليه في عوالم مختلفة النظام متفاوتة الحكم فليس بحال ، وهو بما يشته القرآن الكريم ولو كره ذلك الكافرون الذين يقولون إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر فقد أثبت الله الحياة الآخرة للإنسان وغيره يوم البعث ، وفيه هذا الإنسان بعينه ، وقد وصفه بنظام وأحكام غير هذه النشأة الدنيوية نظاماً وأحكاماً ، وقد أثبت حياة برزخية لهذا الإنسان بعينه وهي غير الحياة الدنيوية نظاماً وحكماً ، وأثبت

(١) وهذا غير تعدد الشخصية الذي ربما اطلق عليه في فن الأخلاق وعلم النفس التربوي .



يقوله : « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » الحجر : ٢١ أن لكل شيء عنده وجوداً وسيماً غير مقدر في خزائنه ، وإنما يلحقه الأقدار إذا نزله إلى الدنيا مثلاً فللعالم الإنساني على سعة سابق وجود عنده تعالى في خزائنه أنزله إلى هذه النشأة .

وأثبت يقوله : « وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » يس ٨٣ ، وقوله : « وما أمرنا إلا واحدة كلعج بالبر ، القمر : ٥٠ وما بشاهبهما من الآيات أن هذا الوجود التدريجي الذي للأشياء ومنها الإنسان هو أمر من الله يفيضه على الشيء ، ويلقيه إليه بكلمة « كن » إفاضة دفعية وإلقاء غير تدريجي فلوجود هذه الأشياء وجهان وجه إلى الدنيا وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً ، ومن المعدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً ، ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفني ويرجع إلى ربه ، ووجه إلى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه أمور تدريجية وكل ما لها فهو لها في أول وجودها من غير أن تحتل قوة تسوقها إلى الفعل .

وهذا الوجه غير الوجه السابق وإن كانا وجهين لشيء واحد ، وحكمه غير حكمه وإن كان تصويره التام يحتاج إلى لطف قريحة ، وقد شرحناه في الأبحاث السابقة بعض الشرح وسيجيء إن شاء الله استيفاء الكلام في شرحه .

ومقتضى هذه الآيات أن للعالم الإنساني على ماله من السعة وجوداً جميعاً عند الله سبحانه ، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على أفراده لا يقبض فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يقبض عنهم ، وكيف يقبض فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه ، وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ، ويقول : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين ، الأنعام ٧٥ ، ويشير إليه بقوله : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الحليم ثم لترونها عين اليقين ، التكاثر : ٧ .

وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني وهو الذي يفرق بين الآحاد ، ويشكلت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان ، وتطبيقها على مر الليالي والأيام ويحجب الإنسان عن ربه بصرف وجهه إلى التمتع المادية

الأرضية والذائد الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه . وموقع تلك  
النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا كن ويكون في قوله تعالى : « أن نقول له كن  
فيكون » يس ٨٢ .

ويتبين بذلك أن هذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبوقة بنشأة اخرى إنسانية  
هي هي بعينها غير أن الأحاد موجودون فيها غير محبوبين عن ربهم يشاهدون فيها  
وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم لامن طريق الاستدلال بل لأنهم لا ينقطعون  
عنه ولا يفقدونه ، ويمترفون به وبكل حق من قبله ، وأما قدارة الشرك وألوات  
الماصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها إلا فعله  
تعالى القائم به فافهم ذلك .

وأنت إذا تدبرت هذه الآيات ثم راجعت قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى  
آدم من ظهورهم ذريتهم » الآية وأجدت التدبر فيها وجدتها تشير إلى تفصيل أمر تشير  
هذه الآيات إلى إجماله فهي تشير إلى نشأة إنسانية سابقة فرق الله فيها بين أفراد هذا  
النوع ، ويميز بينهم وأشهدهم على أنفسهم : « ألت بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا .

ولا يرد عليه ما أورد على قول المثبتين في تفسير الآية على ما فهموه من معنى عالم  
الذر من الروايات على ما تقدم فإن هذا المعنى المستفاد من سائر الآيات والنشأة  
السابقة التي تثبت لا تفارق هذه النشأة الإنسانية الدنيوية زماناً بل هي معها محيطه بها  
لكنها سابقة عليها السبق الذي في قوله تعالى : « كن فيكون » ولا يرد عليه شيء من  
المهاذير المذكورة .

ولا يرد عليه ما أوردناه على قول المنكرين في تفسيرهم الآية بحال وجود النوع  
الإنساني في هذه النشأة الدنيوية من مخالفته لقوله : « وإذ أخذ ربك » ثم التجوز في  
الإشهاد بإرادة التعريف منه ، وفي الخطاب بقوله : « ألت بربكم » بإرادة دلالة  
الحال ، وكذا في قوله : « قالوا بلى » وقوله : « شهدنا » بل الطرف ظرف سابق على  
الدنيا وهو غيرها ، والإشهاد على حقيقته ، والخطاب على حقيقته .

ولا يرد عليه أنه من قبيل تحميل الآية معنى لا تدل عليه فإن الآية لا تأتي عنه

وسائر الآيات تشير إليه بضم بعضها إلى بعض .

وأما الروايات فسيأتي أن بعضها يدل على أصل تحقق هذه النشأة الإنسانية كالآية ، وبعضها يذكر أن الله كشف لآدم عليه السلام عن هذه النشأة الإنسانية ، وأراه هذا العالم الذي هو ملكوت العالم الإنساني ، وما وقع فيه من الإشهاد وأخذ الميثاق كما أرى إبراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض .  
رجعنا إلى الآية :

قوله : « وإذ أخذ ربك » أي واذكر لأهل الكتاب في تتمم البيان السابق أو واذكر للناس في بيان ما نزلت السورة لأجل بيانه وهو أن الله عهداً على الإنسان وهو سائله عنه وأن أكثر الناس لا يفون به وقد تمت عليهم الحجة .

أذكر لهم موطناً قبل الدنيا أخذ فيه ربك « من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، فما من أحد منهم إلا استقل من غيره وتميز منه فاجتمعوا هناك جميعاً وهم فرادى فأراهم ذواتهم المتلفة برهبهم « وأشهدهم على أنفسهم ، فلم يحتجوا عنه وعابوا أنه رهبهم كما أن كل شيء بفطرته يحد ربه من نفسه من غير أن يحتج به عنه ، وهو ظاهر الآيات القرآنية كقوله « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » أسرى : ٤٤ .

« ألت ربكم » وهو خطاب حقيقي لهم لا بيان حال وتكليم إلهي لهم فإنهم يفهمون بما يشاهدون أن الله سبحانه يريد به منهم الاعتراف وإعطاء الموتى ، ولا معنى بالكلام إلا ما يلقى للدلالة به على معنى مراد ، وكذا الكلام في قوله : « قالوا بلى شهدنا » .

وقوله : « أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، الخطاب للمخاطبين بقوله : « ألت ربكم » القائلين : « بلى شهدنا » فهم هناك يماينون الإشهاد والتكليم من الله والتكلم بالاعتراف من أنفسهم ، وإن كانوا في نشأة الدنيا على غفلة مما عدا المعرفة بالاستدلال ، ثم إذا كان يوم البعث وانطوى بساط الدنيا ، وانمحت هذه الشواغل والحجب عادوا إلى مشاهدتهم ومعاينتهم ، وذكروا ماجرى بينهم وبين ربهم .

ويحتمل أن يكون الخطاب راجعاً إلينا معاشر المخاطبين بالآيات أي إنما فعلنا  
ببني آدم ذلك حذر أن تقولوا أحم الناس يوم القيامة كذا وكذا ، والأول أقرب  
ويؤيده قراءة : « أن يقولوا » بلفظ الغيبة .

وقوله : « أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل » هذه حجة الناس إن فرض  
الإشهاد وأخذ الميثاق من الآباء خاصة دون الذرية كما أن قوله : « أن تقولوا » الخ  
حجة الناس إن ترك الجميع فلم يقع إشهاد ولا أخذ ميثاق من أحد منهم .

ومن المعلوم أن لو فرض ترك الإشهاد وأخذ الميثاق في تلك النشأة كان لازمه  
عدم تحقق المعرفة بالربوبية في هذه النشأة إذ لا حجاب بينهم وبين ربهم في تلك النشأة  
فلو فرض هناك علم منهم كان ذلك إشهاداً وأخذ ميثاقاً ، وأما هذه النشأة فالعلم فيها  
من وراء الحجاب وهو المعرفة من طريق الاستدلال .

فلو لم يقع هناك بالنسبة إلى الذرية إشهاد وأخذ ميثاق كان لازمه في هذه  
النشأة أن لا يكون لهم سبيل إلى معرفة الربوبية فيها أصلاً ، وحينئذ لم يقع منهم  
معصية شرك بل كان ذلك فعل آباءهم ، وليس لهم إلا التبعية العملية لآبائهم والنشوء  
على شركهم من غير علم فصح لهم أن يقولوا : إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من  
بعدهم أفنهلكتنا بما فعل المبطلون .

قوله تعالى : : « وكذلك نفصل الآيات ولعلمهم يرجعون » تفصيل الآيات  
تفريق بعضها وتمييزه من بعض ليتبين بذلك مدلول كل منها ولا تختلط وجود دلالتها ،  
وقوله : « ولعلمهم يرجعون » عطف على مقدر ، والتقدير : لغايات عالية كذا وكذا  
ولعلمهم يرجعون من الباطل إلى الحق .

### ( بحث روائي )

في الكافي بإسناده عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن الله تبارك  
وتعالى حيث خلق الخلق خلق ماء عذياً وماء مالحاً أجاجاً فامتزج الماءان فأخذ طيناً  
من أديم الأرض فمركه عركاً شديداً فقال لأصحاب اليمين وهم كالذرر يدبون : إلى الجنة

ولا ابلى وقال لأصحاب الشمال : إلى النار ولا ابلى . ثم قال : ألسنت بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين . الحديث .

وفيه بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ما تلك الفطرة ؟ قال : هي الإسلام فطرم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد قال : ألسنت بربكم ؟ وفيه <sup>(١)</sup> المؤمن والكافر .

وفي تفسير الميثاق وخصائص السيد الرضي عن الأصبح بن نباتة عن علي عليه السلام قال : أتاه ابن الكواء فقال : أخبرني يا أمير المؤمنين عن الله تبارك وتعالى هل كلم أحداً من ولد آدم قبل موسى ؟ فقال علي عليه السلام قد كلم الله جميع خلقه برم وفاجرهم وردوا عليه الجواب فتعل ذلك علي ابن الكواء ولم يعرفه فقال له : كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين ؟ فقال له : أو ما تقرأ كتاب الله إذ يقول لتبنيه : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى » فقد أسمعهم كلامه وردوا عليه الجواب كما تسمع في قول الله يا ابن الكواء « قالوا بلى » فقال لهم إني أنا الله لا إله إلا أنا وأنا الرحمن الرحيم فأقروا له بالطاعة والربوبية ، وميز الرسل والأنبياء والأوصياء وأمر الخلق بطاعتهم فأقروا بذلك في الميثاق فقالت الملائكة عند إقرارهم بذلك شهدنا عليكم بابني آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين .

أقول : والرواية كما تقدم وبعض ما يأتي من الروايات بذكر مطلق أخذ الميثاق من بني آدم من غير ذكر إخراجهم من صلب آدم وإراءتهم إياه .

وكان تشبيههم بالنذر كما في كثير من الروايات تمثيل لكثرتهم كالنذر لا لصغرهم جسماً أو غير ذلك ، ولكثرة ورود هذا التعبير في الروايات سميت هذه الفشاة بعالم النذر .

وفي الرواية دلالة ظاهرة على أن هذا التكليم كان تكليماً حقيقياً لا مجرد دلالة الحال على المعنى .

وفيها دلالة على أن الميثاق لم يؤخذ على الربوبية فصعب بل على النبوة وغير ذلك ، وفي كل ذلك تأييد لما قدمناه .

وفي تفسير العياشي عن رفاعة قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله: « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » قال: نعم لله الحجة على جميع خلقه أخذهم يوم أخذ الميثاق هكذا وقبض يده .

أقول: وظاهر الرواية أنها تفسر الأخذ في الآية بمعنى الإحاطة والملك .

وفي تفسير القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى » قلت: معانيه كان هذا؟ قال: نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه فمنهم من أقر بلسانه في الذرولم يؤمن بقلبه فقال الله: « فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل » .

أقول: والرواية ترد على منكرى دلالة الآية على أخذ الميثاق في الذر تفسيرهم قوله: « وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم » أن المراد به أنه عرفهم آياته الدالة على ربوبيته ، والرواية صحيحة ومثلها في الصراحة والصحة ما سيأتي من رواية زرارة وغيره .

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زرارة: أن رجلا سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » إلى آخر الآية ، فقال وأبوه يسمع: حدثني أبي . أن الله عز وجل قبض قبضة من تراب التربة التي خلق منها آدم فصب عليها الماء المذنب الفرات ثم تركها أربعين صباحا ثم صب عليها الماء المالح الاجاج فتركها أربعين صباحا فلما اختمرت الطينة أخذها فمركها عركا شديدا فخرجوا كالذر من بينه وشماله وأمرهم جميعا أن يقموا في النار فدخلها أصحاب اليمين فصارت عليهم بردا وسلاما ، وأبى أصحاب الشمال أن يدخلوها .

أقول: وفي هذا المعنى روايات أخر وكان الأمر بدخول النار كناية عن الدخول في حظيرة العبودية والانقياد للطاعة .

وفيه بإسناده عن عبد الله بن محمد الحنفي وعقبه جميعا عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله عز وجل خلق الخلق فخلق من أحب مما أحب فكان ما أحب أن خلقه من

طينة الجنة ، وخلق من أبغض مما أبغض وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار ثم بعثهم في الظلال فقيل : وأي شيء الظلال ؟ قال : ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء وليس بشيء ثم بعث معهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله وهو قوله : ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، ثم يدعوهم إلى الإقرار فأقر بعضهم وأنكر بعض ، ثم يدعوهم إلى ولايتنا فأقر بها والله من أحب ، وأنكرها من أبغض ، وهو قوله : وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل ، ثم قال أبو جعفر عليه السلام : كان التكذيب .

أقول : والرواية وإن لم تكن مما وردت في تفسير آية الذر غير أنا أوردناها لاشتغالها على قصة أخذ الميثاق ، وفيها ذكر الظلال ، وقد تكرر ذكر الظلال في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام والمراد به - كما هو ظاهر الرواية - وصف هذا العالم الذي هو بوجه عين العالم الدنيوي وبوجه غيره ، وله أحكام غير أحكام الدنيا بوجه وعينها بوجه . فينطبق على ما وصفناه في البيان المتقدم .

وفي السكافي وتفسير العياشي عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : كيف أجابوا وهم ذر ؟ قال : جعل فيهم ما إذا سأهم أجابوه . وزاد العياشي : يعني في الميثاق .

أقول : وما زاده العياشي من كلام الراوي ، وليس المراد بقوله « جعل فيهم ما إذا سأهم أجابوه » دلالة حالهم على ذلك بل لما فهم الراوي من الجواب ما هو من نوع الجوابات الدنيوية استبعد صدوره عن الذر فسأل عن ذلك فأجابه عليه السلام بأن الأمر هناك بحيث إذا نزلوا في الدنيا كان ذلك منهم جواباً دنيوياً باللسان والكلام اللفظي ، ويؤيده قوله عليه السلام ما إذا سأهم ، ولم يقل : ما لو تكلموا ونحو ذلك .

وفي تفسير العياشي أيضاً عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله : « ألسنت بربركم » قالوا بألسنتهم ؟ قال نعم وقالوا بقلوبهم . فقلت : وأين كانوا يومئذ ؟ قال : صنع منهم ما اكتفى به .

أقول : جوابه عليه السلام أنهم قالوا : بلى بألسنتهم وقلوبهم مبني على كون وجودهم يومئذ بحيث لو انتقلوا إلى الدنيا كان ذلك جواباً بلسان على النحو المعهود في الدنيا لكن

اللسان والقلب هناك واحد، ولذلك قال ﷺ : نعم وبقلوبهم فصدق اللسان، وأضاف إليه القلب .

ثم لما كان في ذهن الراوي أنه أمر واقع في الدنيا ونشأة الطبيعة، وقد ورد في بعض الروايات التي تذكر قصة إخراج الذرية من ظهر آدم: تعيين المكان له وقدروي بعضها هذا الراوي أعني أبا بصير سأله ﷺ عن مكانهم بقوله : وأين كانوا يومئذ ، فأجابته ﷺ بقوله : وضع منهم ما اكتفى به ، فلم يجبه بتعيين المكان بل بأن الله سبحانه خلقهم خلقاً يصح معه السؤال والجواب ، وكل ذلك يؤيد ما قدمناه في وصف هذا العالم، الرواية كغيرها مع ذلك كالصريح في أن التكليم والتكلم في الآية على الحقيقة دون الجاز بل هي صريحة فيه .

وفي الدر المشور أخرج عبد بن حميد والحكيم الترمذي في نوادر الاصول وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه عن أبي أمامة : أن رسول الله ﷺ قال : خلق الله الخلق وقضى القضية ، وأخذ ميثاق النبيين وعرشه على الماء ، فأخذ أهل اليمين بيمينه، وأخذ أهل الشمال بيده الاخرى وكلتا يد الرحمن يمين فقال : يا أصحاب اليمين فاستجابوا له فقالوا : لبيك ربنا ، وسعديك . قال : أأست بربكم ؟ قالوا : بلى قال : يا أصحاب الشمال فاستجابوا له فقالوا لبيك ربنا وسعديك قال : أأست بربكم ؟ قالوا : بلى .

فخلط بعضهم ببعض فقال قائل منهم: رب لم خلطت بيننا ؟ قال: ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ثم ردهم في صلب آدم فأهل الجنة أهلها ، وأهل النار أهلها .

فقال قائل : يا رسول الله فما الأعمال ؟ قال : يعمل كل قوم لمنازلهم . فقال عمر بن الخطاب : إذا تجتهد .

أقول : قوله ﷺ وعرشه على الماء ، كناية عن تقدم أخذ الميثاق ، وليس المراد به تقدم خلق الأرواح على الأجساد زماناً فإن عليه من الإشكال ما على عالم الذر بالمعنى الذي فهمه جمهور المثبتين ، وقد تقدم .

وقوله ﷺ يعمل كل قوم لمنازلهم ، أي إن كل واحد من المنزلين يحتاج إلى أعمال تناسبه في الدنيا فإن كان العامل من أهل الجنة عمل الخير لا محالة، وإن



كان من أهل النار عمل الشر لا محالة ، والدعوة إلى الجنة وعمل الخير لأن عمل الخير يعين منزله في الجنة ، وأن عمل الشر يعين منزله في النار لا محالة كما قال تعالى : « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » البقرة : ١٤٨ .

فلم يمنع تعين الوجبة عن الدعوة إلى استباق الخيرات ، ولا منافاة بين تعين السمادة والشقاوة بالنظر إلى العلل التامة وبين عدم تعيينها بالنظر إلى اختيار الإنسان في تعيين عمله فإنه جزء العلة ، وجزء علة الشيء لا يتعين معه وجود الشيء ولا عدمه بخلاف تمام العلة ، وقد تقدم استيفاء هذا البحث في موارد من هذا الكتاب ، وآخرها في تفسير قوله تعالى : « كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » الأعراف : ٣٠ ، وأخبار الطينة المتقدمة من أخبار هذا الباب بوجه .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله : « وإذ أخذ ربك من بني آدم ما وطئت الأقدام » الآية قال : خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه ، وكتب أجله ورزقه ومصيبته ثم أخرج ولده من ظهره كهيئة الذر فأخذ موثيقهم أنه ربهم ، وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصائبهم .

أقول : وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس بطرق كثيرة في ألفاظ مختلفة لكن الجميع تشترك في أصل المعنى ، وهو إخراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق منهم .

وفيه أخرج ابن عبد البر في التمهيد من طريق السدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس ، وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وناس من الصحابة في قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم » .

قالوا : لما أخرج الله آدم من الجنة قبل تهيبته من السماء مسح صفحة ظهره اليمنى فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة الذر فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتي ، ومسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر : فقال : ادخلوا النار ولا ابالي فذلك قوله : « أصحاب اليمين وأصحاب الشمال » .

ثم أخذ منهم الميثاق فقال : ألسنتُ بربكم قالوا بلى فأعطاه طائفة طامعين ، وطائفة كارهين على وجه التقية فقال هو والملائكة : شهدنا أن يقولوا يوم القيامة إنا

كنا عن هذا غافلين أو يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل .

قالوا : فليس أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه وذلك قوله عز وجل : « وله أسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً » ، وذلك قوله : « فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » ، يعني يوم أخذ الميثاق .

اقول : وقد روى حديث الدر كما في الرواية موقوفة وموصولة عن عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كعلي بن أبي طالب ، وابن عباس ، وعمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عمر ، وسلمان ، وأبي هريرة ، وأبي أمامة ، وأبي سعيد الخدري ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الرحمن بن قتادة ، وأبي الدرداء ، وأنس ، ومعاوية ، وأبي موسى الأشعري .

كما روي من طرق الشيعة عن علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد والحسن بن علي العسكري رضي الله عنهم ، ومن طرق أهل السنة أيضاً عن علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد بن علي بطرق كثيرة فليس من البعيد أن يدعى تواتره المعنوي .

وفي الدر المنثور أيضاً أخرج ابن سعد وأحمد عن عبد الرحمن بن قتادة السلمي وكان من أصحاب رسول الله ﷺ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم أخذ الخلق من ظهره فقال : هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي . فقال رجل : يا رسول الله فعلى ماذا نعمل ؟ قال : على مواقع القدر .

اقول : القول في ذيل الرواية نظير القول في ذيل رواية أبي أمامة المتقدمة ، وقد فهم الرجل من قوله « هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي » ( الخبر ) سقوط الاختيار ، فأجابه ﷺ بأن هذا قدر منه تعالى وأن أعمالنا في عين أنا نعملها وهي منسوبة إلينا تقع على ما يقع عليه القدر فتنتطبق على القدر وينطبق هو عليها ، وذلك أن الله قدر ما قدر من طريق اختيارنا فنعمل نحن بإختيارنا ، ويقع مع ذلك ما قدره الله سبحانه لا أنه تعالى أبطل بالقدر اختيارنا ، ونفي تأثير إرادتنا والروايات بهذا المعنى كثيرة

وفي الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : « حنفاء غير مشركين » قال : الحنفية من الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال : فطرم على المعرفة به .

قال زرارة : وسألته عن قول الله عز وجل : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى » الآية قال : أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذر فعرّفهم وأراهم نفسه ، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه .

وقال : قال رسول الله ﷺ : كل مولود يولد على الفطرة يعنى على المعرفة بأن الله عز وجل خالقه ، كذلك قوله : « ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله » .

أقول : وروى وسط الحديث العياشي في تفسيره عن زرارة بعين اللفظ ، وفيه شهادة على ما تقدم من تقرير معنى الإشهاد والخطاب في الآية خلافاً لما ذكره النافون أن المراد بذلك المعرفة بالآيات الدالة على ربوبيته تعالى لجميع خلقه .

وقد روى الحديث في المعاني بالسند بعينه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إلا أنه قال : فعرّفهم وأراهم صنعه بدل قوله : فعرّفهم وأراهم نفسه ، ولعله من تغيير اللفظة قصد النقل بالمعنى زعماً أن ظاهر اللفظ يوهم التجسم ، وفيه إفساد اللفظ والمعنى جميعاً ، وقد عرفت أن الرواية مروية في الكافي وتفسير المعاني بلفظ : أراهم نفسه .

وتقدم في حديث ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قوله : قلت معاينة كان هذا ؟ قال : نعم . وقد تقدم أن لا ارتباط للكلام بمسألة التجسم .

وفي المحاسن عن الحسن بن علي بن فضال عن ابن بكير عن زرارة قال . سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : « وإذ أخذ ربك » الآية قال : ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف ، ويذكرونه يوماً ، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه .

وفي الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان علي بن الحسين عليه السلام لا يرى بالعزل بأساً ، بقره هذه الآية : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم

وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى ، فكل شيء أخذ الله من الميثاق فهو خارج وإن كان على صخرة صماء .

اقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن أبي شيبة وابن جرير عنه رضي الله عنه ، وروى هذا المعنى أيضاً عن سعيد بن منصور وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وأعلم أن الروايات في الذر كثيرة جداً وقد تركنا إيراد أكثرها لوفاء ما أوردنا من ذلك بمعناها ، وهناروايات أخر في أخذ الميثاق عن النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء عليهم السلام سنوردها في محلها إن شاء الله تعالى .

\* \* \*

وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ - ١٧٥ . وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ - ١٧٦ . سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ - ١٧٧ . مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ - ١٧٨ . وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ - ١٧٩ .

## ( بيان )

قصة اخرى من قصص بني إسرائيل وهي نبا يعلم بن باعورا أمر الله نبيه ﷺ أن يتلوه عليهم يتبين به أن مجرد الاتصال بالأسباب الظاهرية المادية لا يكفي في فلاح الإنسان وتحتم السعادة له ما لم يشاء الله ذلك ، وأن الله لا يشاء ذلك لمن أخذ إلى الأرض واتبع هواه فإن مصيره إلى النار ثم يذكر آية ذلك فيهم وهي أنهم لا يستعملون قلوبهم وأبصارهم وأذانهم فيما ينفعهم ، والآية الجامعة أنهم غافلون .

قوله تعالى : « وائل عليهم نبا الذي أتينا آياتنا فانسلخ منها » إلى آخر الآية معنى إيتاء الآيات على ما يعطيه السياق التلبس من الآيات الأنفسية والكرامات الخاصة الباطنية بما يتنور به طريق معرفة الله له ، وينكشف له ما لا يبقى له معه ريب في الحق والانسلاخ خروج الشيء وانتزاعه من جلده ، وهو كناية استعارية عن أن الآيات كانت لزمتها لزوم الجلد فخرج منها الخبث في ذاته ، والإتباع كالتبع والإتباع التعقيب واقتفاء والأثر يقال : تبع وأتبع واتبع ، والكل بمعنى واحد ، والفى والغواية هي الضلال ، كأنه الخروج من الطريق للقصور عن حفظ المقصد الذي يوصل إليه الطريق ففيه نسيان المقصد والغاية ، فالمتحير في أمره وهو في الطريق غوي ، والخارج عن الطريق وهو ذاكر لمقصده ضال ، وهو الأنسب لمورد الآية فإن صاحب النبا بمد ما انسلخ عن آيات الله وأتبعه الشيطان غاب عنه سبيل الرشده فلم يتمكن من إنجاء نفسه عن ورطة الهلاك ، وربما استعمل كل من الغواية والضلالة في معنى واحد . وهو الخروج عن الطريق الموصل إلى الغاية .

وقد اختلف المفسرون في تعيين من هو صاحب النبا في هذه الآية على أقوال مختلفة فسفير إلى جلها أو كلها في البحث الروائي الآتي إن شاء الله .

والآية - كما ترى - أهدت اسمه واقتصرت على الإشارة إلى إجمال قصته لكنها مع ذلك ظاهرة في أنه نبا واقع لا مجرد تمثيل فلا وقع لقول من قال : إنها مجرد تمثيل من غير نبا واقع .

والعنى : « وائل عليهم ، أى على بني إسرائيل أو على الناس خبراً عن أمر عظيم

وهو نبا ، الرجل ، الذي أتينا آياتنا ، وكشفنا لباطنه عن علائم وآثار إلهية عظام يتنور له بها حق الأمر «فانسلخ منها» ورفضها بعد لزومها «فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ، فلم يقو على إنجاء نفسه من الهلاك .

قوله تعالى : «ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه» الآية الإخلاء اللزوم على الدوام ، والإخلاء إلى الأرض اللصوق بها ، وهو كناية عن الميل إلى التمتع بالملذذ الدنيوية والتزامها ، واللمث من السكلب أن يدلح لسانه من العطش .

فقوله : «ولو شئنا لرفعناه بها» أي لو شئنا لرفعناه بتلك الآيات وقريناه إليها لأن في القرب إلى الله ارتفاعاً عن حضيض هذه الدنيا التي هي بما لها من اشتغال الإنسان بنفسها عن الله وآياته أسفل سافلين ، ورفعها بتلك الآيات بما أنها أسباب إلهية ظاهرية تفيد اعتداهم من تلبس بها لكنها لا تحتم السعادة للإنسان لأن تمام تأثيرها في ذلك منوط بمشيئة الله ، والله سبحانه لا يشاء ذلك لمن أعرض عنه وأقبل إلى غيرها . وهي الحياة الأرضية اللاهية عن الله ودار كرامته فإن الإعراض عن الله سبحانه وتكذيب آياته ظلم ، وقد حق القول منه سبحانه أنه لا يهدي القوم الظالمين ، وأن الذين كفروا وكذبوا بآياته أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون .

ولذلك عقب تعالى قوله : «ولو شئنا لرفعناه بها» بقوله : «لكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه» فالتقدير : لكننا لم نشأ ذلك لأنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه وكان ذلك مورداً لإضلالنا لا هدايتنا كما قال تعالى : «ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء» إبراهيم : ٢٧ .

وقوله : «فمثلته كمثله السكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث» أي إنه ذو هذه السجية لا يتركها سواء زجرته ومنعته أو تركته و «تحمل» من الحملة لا من الحمل ، ذلك مثل الذين كذبوا بآياتنا ، فالتكذيب منهم سجية وهيئة نفسانية خبيثة لازمة فلا تزال آياتنا تتكرر على حواسهم ويتكرر التكذيب بها منهم «فاقص القصص» وهو مصدر أي اقص قصصاً أو اسم مصدر أي اقص القصة «ولعلمهم يتفكرون» فينقادوا للحق وينتزعوا عن الباطل .

قوله تعالى : «ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون» ذم

لهم من حيث وصفهم ، وإعلام لهم أنهم لا يضررون شيئاً في تكذيب آياته بل ذلك ظم منهم لأنفسهم إذ يستنصر بذلك غيرهم .

قوله تعالى : « من هدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » اللام في « المهدي » و « الخاسرون » يفيد الكمال دون الحصر ظاهراً ، ومفاد الآية أن مجرد الاهتداء إلى شيء لا ينفع شيئاً ولا يؤثر أثر الاهتداء إلا إذا كانت معه هداية الله سبحانه فهي التي يكمل بها الاهتداء ، وتحتّم معها السعادة ، وكذلك مجرد الضلال لا يضر ضرراً قطعياً إلا بانضمام إضلال الله سبحانه إليه فمئذ ذلك يتم أثره ، ويتحم الخسران .

فمجرد اتصال الإنسان بأسباب السعادة كظواهر الإيمان والتقوى وتلبس بذلك لا يورده مورد النجاة ، وكذلك اتصاله وتلبسه بأسباب الضلال لا يورده مورد الهلاك والخسران إلا أن يشاء الله ذلك فيهدي بمشيئته من هدى ، ويضل بها من أضل .

فيؤل المعنى إلى أن الهداية إنما تكون هداية حقيقية تقرّب عليها آثارها إذا كانت لله فيها مشية ، وإلا فهي صورة هداية وليست بها حقيقة ، وكذلك الأمر في الإضلال ، وإن شئت فقل : إن الكلام يدل على حصر الهداية الحقيقية في الله سبحانه ، وكذلك الإضلال ولا يضل به إلا الفاسقين .

قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس » إلى آخر الآية . الذرة هو الخلق ، وقد عرف الله سبحانه جهنم غاية خلق كثير من الجن والإنس ، ولا ينافي ذلك ما عرف في موضع آخر أن الغاية لخلق الخلق هي الرحمة وهي الجنة في الآخرة كقوله تعالى : « إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » هود : ١١٩ فإن الغرض يختلف معناه بحسب كمال الفعل ونهاية الفعل التي ينتهي إليها .

بيان ذلك أن النجار إذا أراد أن يصنع باباً عمداً إلى أخشاب يهيوها له ثم هندسة فيها ثم شرع في النشر والنحت والحرط حتى أتم الباب فكما لغرضه من إيقاع الفعل على تلك الحشبات هو حصول الباب لا غير ، هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يعلم من أول الأمر أن جميع أجزاء تلك الحشبات ليست تصلح لأن تكون أجزاء للباب فإن للباب هيئة خاصة لتجتمع هيئة الحشبات ، ولا بد في تغيير هيئتها من ضيعة بمض

الأجزاء لخروجها عن هندسة العمل فصيورة هذه الأبعاد فضة يرمى بها داخلة في قصد المصانع مرادة له بإرادة تسمى قصداً ضرورياً فلنجانح في صنع الباب بالنسبة إلى الأخشاب التي بين يديه نوعان من الغاية : أحدهما الغاية الكمالية وهي أن يصنع منها باباً ، والثاني الغاية التابعة وهي أن يصنع بعضها باباً ويحمل بعضها فضة لا ينتفع بها وضعة يرمى بها ، وذلك لعدم استعادها لتلبس صورة الباب .

وكذا الزارع يزرع أرضاً ليحصد قمحاً فلا يخلص لذلك إلى يوم الحصاد إلا بمض ما صرفه من البذر ، ويذهب غيره سدى يضيع في الأرض أو تفسده الموام أو يخصفه المواشي والجميع مقصودة للزراع من وجه ، والمحصول من القمح مقصود من وجه آخر . وقد تعلقت المشية الإلهية أن يخلق من الأرض إنساناً سوياً يعبده ويدخل بذلك في رحمة ، واختلاف الاستعدادات المكتسبة من الحياة الدنيوية على ما لها من مختلف التأثيرات لا يدع كل فرد من أفراد هذا النوع أن يجرى في مجراه الحقيقي ويسلك سبيل النجاة إلا من وفق له ، وعند ذلك تختلف الغايات وصح أن الله سبحانه غاية في خلقه الإنسان مثلاً وهو أن يشملهم برحمته ويدخلهم جنته ، وصح أن الله غاية في أهل الحسran والشقاوة من هذا النوع وهو أن يدخلهم النار وقد كان خلقهم للجنة غير أن الغاية الأولى غاية أصلية كالية ، والغاية الثانية غاية تبعية ضرورية ، والقضاء الإلهي المتعلق بسعادة من سعد وشقاوة من شقي ناظر إلى هذا النوع الثاني من الغاية فإنه تعالى يعلم ما يؤول إليه حال الخلق من سعادة أو شقاء فهو مرید لذلك بإرادة تبعية لأصلية .

وعلى هذا النوع من الغاية ينزل قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس » وما في هذا المساق من الآيات الكريمة وهي كثيرة .

وقوله : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها » إشارة إلى بطلان استعدادهم للوقوع في مجرى الرحمة الإلهية ، والوقوف في مهبط النفعات الربانية ، فلا ينفعهم ما يشاهدونه من آيات الله ، وما يسمونه من مواعظ أهل الحق ، وما تلقنه لهم فطرتهم من الحجة والبينة .

ولا يفسد عقل ولا عين ولا أذن في عمله وقد خلقها الله لذلك ، وقد قال : « لا تبدل



لخلق الله ، الروم : ٣٠ إلا أن يكون الذي يغيره هو الله سبحانه فيكون من جملة الخلق  
لكنته سبحانه لا يغير ما أنعمه على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، قال تعالى « ذلك بأن  
الله لم يك مغيراً نعمته أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » الأنفال : ٥٣ .

فالذي أبطل ما عندهم من الاستعداد ، وأفسد أعمال قلوبهم وأعينهم وآذانهم  
هو الله سبحانه فعل بهم ما فعل جزاء بما كسبوا نكالا فهم غيروا نعمة الله بتغيير  
طريق العبودية فجازاهم الله بالطبع على قلوبهم فلا يفقهون بها ، وجعل الفشادة على  
أبصارهم فلا يبصرون بها ، والوقر على آذانهم فلا يسمعون بها فهذه آية أنهم مسيرون  
إلى النار .

وقوله : « أولئك كالأنعام بل هم أضل » نتيجة ما تقدم ، وبيان لحالهم فإنهم  
فقدوا ما يتميز به الإنسان من سائر الحيوان ، وهو تمييز الخير والشر والنافع والضار  
بالنسبة إلى الحياة الإنسانية السعيدة من طريق السمع والبصر والفؤاد .

وإنما شبهوا من بين الحيوان المعجم بالأنعام مع أن فيهم خصال السباع الضارية  
وخصائصها كخصال الأنعام الراعية ، لأن التمتع بالأكل والسفاد أقدم وأسبق بالنسبة  
إلى الطبع الحيواني فجلب النفع أقدم من دفع الضر ، وما في الإنسان من القوى الدافعة  
الغضبية مقصودة لأجل ما فيه من القوى الجاذبة الشهوية ، وغرض النوع بحسب حياته  
الحيوانية يتعلق أولاً بالتغذي والتوليد ، ويتحفظ على ذلك بإعمال القوى الدافعة فالآية  
تجري مجرى قوله تعالى : « والذين كفروا يتمتعون وبأكلون كما يأكل الأنعام والنار  
مشوى لهم » سورة محمد : ١٢ .

وأما كونهم أكثر أو أشد ضلالاً من الأنعام ، ولازمه ثبوت ضلال ما في  
الأنعام فلأن الضلال في الأنعام نسبي غير حقيقي فإنها مهتدية بحسب ما لها من القوى  
المركبة الباعثة لها إلى قصر الهمة في الأكل والتمتع غير ضالة فيما هيئت لها من سعادة  
الحياة ولا مستحقة للذم فيما أخذت إليه ، وإنما تعدضالة بقياسها إلى السعادة الإنسانية  
التي ليست لها ولا جهزت بما تتوسل به إليها .

وأما هؤلاء المطبوع على قلوبهم وأعينهم وآذانهم فالسعادة سعادتهم وهم مجهزون  
بما يوصلهم إليها ويدلهم عليهما من السمع والبصر والفؤاد لكنهم أفسدوها وضيعوا أعمالها

وزلواها منزلة السمع والبصر والقلب التي في الأنعام ، واستعملوها فيما تستعملها فيه الأنعام وهو التمتع من لذائد البطن والفرج فهم أكثر وأشد ضلالاً من الأنعام ، وإليهم يعود الذم .

وقوله : « أولئك هم الغافلون » نتيجة وبيان حال اخرى لهم وهو أن حقيقة الغفلة هي التي توجد عندهم فإنها بشية الله سبحانه ، ألبسها إياهم بالطبع الذي طبع به على قلوبهم وأعينهم وأذا نهم والغفلة مادة كل ضلال وباطل .

### ( بحث رواني )

في تفسير القمي في قوله تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا ، الآية قال : حدثني أبي عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : أنه أعطي بلعم ابن باعورا الإسم الأعظم ، وكان يدعو به فيستجيب '' له فقال إلى فرعون فلما مر فرعون في طلب موسى وأصحابه قال فرعون بلعم : ادع الله على موسى وأصحابه ليحبسه علينا فركب حمارته ليمر في طلب موسى فامتعت عليه حمارته فأقبل يضربها فأنطقها الله عز وجل فقالت وبيك على ماذا تضربني ؟ أتريد أن أجيء معك لتدعو على نبي الله وقوم مؤمنين ؟ ولم يزل يضربها حتى قتلها فانسلخ الاسم من لسانه ، وهو قوله : « فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين » ولو شئنا لرفقناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثلته كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ، وهو مثل ضربه الله .

أقول : قوله عليه السلام : « وهو مثل ضربه الله » الظاهر أنه يشير إلى نبأ بلعم ، وسيجيء الكلام في معنى الإسم الأعظم في الكلام على الأسماء الحسنی إن شاء الله .

وفي الدر المنثور أخرج الفريابي وعبد الرزاق وعبد بن حميد والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والطبراني وابن مردويه عن عبد الله بن

مسمود في قوله : « وائل عليهم نبا الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها » قال هو رجل من بني إسرائيل يقال له : بلعم بن أبر .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن مردويه من طرق عن ابن عباس قال : هو بلعم بن باعوراء - وفي لفظ : بلعام بن عامر - الذي أوتي الاسم كان في بني إسرائيل .

أقول : وقد روي كون اسمه بلعم وكونه من بني إسرائيل عن غير ابن عباس وروي عنه غير ذلك .

وفي روح المعاني عند ذكر القول بأن الآية نزلت في أمية بن أبي الصلت الثقفى الشاعر : إنه كان قرء الكتف القديمة وعلم أن الله تعالى يرسل رسولا ، فرجا أن يكون هو ذلك الرسول فاتفق أن يخرج إلى البحرين وتنبأ رسول الله ﷺ فأقام هناك ثماني سنين ثم قدم فلقى رسول الله ﷺ في جماعة من أصحابه فدعاه إلى الإسلام ، وقرء عليه سورة يس حتى إذا فرغ منها وثب أمية يحمر رجليه فتبعته قريش تقول : مات قول يا أمية ؟ قال : حتى أنظر في أمره .

فخرج إلى الشام وقدم بعد وقعة بدر يريد أن يسلم فلما أخبر بها ترك الإسلام وقال : لو كان نبياً ما قتل ذوي قرابته فذهب إلى الطائف ومات به .

فأتت أخته اللقارعة إلى رسول الله ﷺ فسألها عن وفاته فذكرت له أنه أنشد عند موته .

كل عيش وإن تطاول دهرأ      صائر مرة إلى أن يزولا  
ليتخى كنت قبل ما قد بدالي      في قلال الجبال أرعي الرعولا  
إن يوم الحساب يوم عظيم      شاب فيه الصغير يوماً ثقيلأ  
ثم قال صلى الله عليه وسلم لها أنشديني من شعر أخيك فأنشدت :

لك الحمد والنعمة والفضل ربنا      ولا شيء أعلى منك جداً وأعجد'  
ملك على عرش السماء مهيم      لعزته تغنو الوجوه وتسجد

من قصيدة طويلة أتت على آخرها .

ثم أنشدته قصيدته التي يقول فيها :

وقف الناس للحساب جميعاً فشقى ممذب و سعيد  
والتي فيها :

عند ذى العرش يعرضون عليه يعلم الجهر والسرار الخفياً  
يوم يأتي الرحمان وهو رحيم إنه كان وعده مانياً  
رب إن تعف فالمعافاة ظني أو تعاقب فلم تعاقب بريئاً

فقال رسول الله ﷺ: إن أخاك آمن شمره، وكفر قلبه وأنزل الله تعالى الآية.

أقول : والقصة مجموعة من عدة روايات ، وقد ذكر في الجمع إجمال القصة  
وذكر أن نزول الآية فيه مروى عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن  
أسلم وأبي روق، والظاهر أن الآيات مكية نزلت بنزول السورة بمكة ، وما ذكره  
من باب التطبيق .

وفي الجمع : وقيل إنه أبو عامر بن النعمان بن صيفى الراهب الذي سماه  
النبي ﷺ « الفاسق » وكان قد تهرب في الجاهلية وليس المسموح فقدم المدينة فقال  
للنبي ﷺ : ما هذا الذي جنت به ؟ قال : جنت بالحنيفية دين إبراهيم قال : فأنا عليها  
فقال ﷺ : لست عليها ، ولكنك أدخلت فيها ما ليس منها فقال أبو عامر : أمات  
الله الكاذب منا وحيداً طريداً .

فخرج إلى أهل الشام ، وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا السلاح ثم أتى قيصر  
وأتى يحنس ليخرج النبي ﷺ من المدينة فمات بالشام وحيداً طريداً . عن سعيد  
ابن المسيب .

أقول : وإشكال كون السورة مكية في محله ، وقد روي في ذلك قصص  
لا جدوى في استقصائها .

وفيه قال أبو جعفر عليه السلام : الأصل في ذلك بلعم ثم ضربه الله مثلاً لكل  
مؤثر هواء على هدى الله من أهل القبلة .

وفي تفسير القمي : في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « لهم  
قلوب لا يفقهون بها » يقول : طبع الله عليها فلا تمقل « لهم أعين » عليها غطاء عن

الهدى « لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها » أى جعل في آذانهم وقرأ فلن يسمعون الهدى .

وفي الدر المنثور أخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن عبد الله بن عمر بن العاصي قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور يومئذ شيء اهتدى . ومن أخطأ ضل .

وفيه أخرج الحكيم الترمذي وابن أبي الدنيا في مكاييد الشيطان وأبو يعلى وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله الجن ثلاثة أصناف : صنف حيات وعقارب وخشاش الأرض ، وصنف كالريح في الهواء ، وصنف عليهم الحساب والعقاب ، وخلق الله الإنس ثلاثة أصناف : صنف كالبهائم قال الله : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل » وجنس أجسادهم أجساد بني آدم وأرواحهم أرواح الشياطين ، وصنف في ظل الله يوم لا ظل إلا ظله .

اقول : وسيأتي الكلام في الجن والشياطين من الإنس في مقام يناسبه إن شاء الله تعالى .

\* \* \*

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي  
 أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ١٨٠ . وَيَمَنَّا خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ  
 بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ - ١٨١ . وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ  
 مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ - ١٨٢ . وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ - ١٨٣ .  
 أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِحِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ الْبَاقِي الْمُبِينُ -

١٨٤ . أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ - ١٨٥ . مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلا هاديَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ - ١٨٦ .

### ( بيان )

الآيات متصلة بما قبلها ، وهي بمنزلة تجديد البيان لما انتهى إليه الكلام في الآيات السابقة ، وذلك أن الهدى والضلال يدوران مدار دعوته تعالى بأسمائه الحسنى والإلحاد فيها ، والناس من منتحلهم وزنديقهم وعالمهم وجاهلهم لا يختلفون بحسب فطرتهم وباطن سريرتهم في أن هذا العالم المشهود متكىء على حقيقة هي المقومة لأعيان أجزائها الناطقة نظامها ، وهو الله سبحانه الذي منه يبده كل شيء وإليه يعود كل شيء الذي يفرض على العالم ما يشاهد فيه من جمال وكمال ، وهي له ومنه .

والناس في هذا الموقف على ما لهم من الاتفاق على أصل الذات ثلاثة أصناف : صنف يسمونه بما لا يشتمل من المعنى إلا على ما يليق أن ينسب إلى ساحته من الصفات المبينة للكمال ، أو الناقبة لكل نقص وشين ، وصف يلحدون في أسمائه ، ويعدلون بالصفات الخاصة به إلى غيره كالماديين والدهريين الذين ينسبون الخلق والإحياء والرزق وغير ذلك إلى المادة أو الدهر ، وكالوثنيين الناسخين الخير والنفع إلى آلهتهم ، وبعض أهل الكتاب حيث يصفون نبيهم أو أولياء دينهم بما يختص به تعالى من الخصائص ، ويلحق بهم طائفة من المؤمنين حيث يعطون للأسباب الكونية من الاستقلال في التأثير ما لا يليق إلا بالله سبحانه ، وصف يؤمنون به تعالى غير أنهم يلحدون في أسمائه فيثبتون لهم من صفات النقص والأفعال الدنية ما هو منزّه عنه كالاتقاد بأن له جسماً ، وأن له مكاناً ، وأن الحواس المادية يمكن أن تتعلق به على بعض الشرائط ، وأن له علماً كعلمونا وإرادة كإراداتنا وقدرة كمقدراتنا ، وأن لوجوده

بقاء زمانياً كبقائنا ، وكنسبة الظلم في فعله أو الجهل في حكمه ونحو ذلك إليه ، فهذه جميعاً من الإلحاد في أسمائه .

ويرجع الأوصاف الثلاثة في الحقيقة إلى صنفين : صنف يدعونه بالأسماء الحسنى ويمبدون الله ذو الجلال والإكرام ، وهؤلاء هم الممتدون بالحق ، وصنف يلحدون في أسمائه ويسمون غيره باسمه أو يسمونه باسم غيره : وهؤلاء أصحاب الضلال الذين سبواهم إلى النار على حسب حالهم في الضلال وطبقاتهم منه ، وقد بين الله سبحانه : أن الهداية منه مطلقاً فإنها صفة جميلة وله تعالى حقيقتها ، وأما الضلال فلا ينسب إليه سبحانه أصله لأن بحسب الحقيقة عدم اهتداء المحل بهداية الله ، وهو معنى عديم وصفه نقص وأما تتيته في المحل بعد أول تحققه ، وجعله صفة لازمة للمحل بمعنى سلب التوفيق وقطع العطفية الإلهية جزاء للضلال بما آثر الضلال على الهدى ، وكذب بآيات الله فهو من الله سبحانه ، وقد نسب إلى نفسه في كلامه ، وذلك بالاستدراج والإملاء .

فآيات تشير إلى أن ما انتهى إليه كلامه سبحانه أن حقيقة الهداية والإضلال من الله إنما مغزاه وحقيقة معناه أن الأمر يدور مدار دعوته تعالى بالأسماء الحسنى وكلها له ، وهو الاهتداء ، والإلحاد في أسمائه ، والناس في ذلك صنفان : مهتد بهداية الله لا يعدل به غيره ، وضال منحرف عن أسمائه مكذب بآياته ، والله سبحانه يسوقهم إلى النار جزاء لهم بما كذبوا بآياته كما قال : « ولقد زرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس ، والآية ، وذلك بالاستدراج والإملاء . »

قوله تعالى : « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، الاسم بحسب اللغة ما يدل به على الشيء سواء أفاد مع ذلك معنى وصفاً كاللفظ الذي يشار به إلى الشيء لدلالته على معنى موجود فيه ، أو لم يفد إلا الإشارة إلى الذات كزبد وعمرو وخاصة المرتجل من الأعلام ، وتوصيف الأسماء الحسنى - وهي مؤنث أحسن - يدل على أن المراد بها الأسماء التي فيها معنى وصفى دون ما لا دلالة لها إلا على الذات المتعالية فقط لو كان بين أسمائه تعالى ما هو كذلك ، ولا كل معنى وصفى ، بل المعنى الوصفى الذي فيه شئ من الحسن ، ولا كل معنى وصفى حسن بل ما كان أحسن بالنسبة إلى غيره إذا اعتبرنا مع الذات المتعالية : فالشجاع والعفيف من الأسماء الحسنة لكنهما لا يليقان بساحة قدمه

لإنبائها عن خصوصية جسمانية لا يمكن سلبها عنهما ، ولو أمكن لم يكن مانع عن إطلاقهما عليه كالجواد والعدل والرحيم .

فكون اسم ما من أسمائه تعالى أحسن الأسماء أن يدل على معنى كالتى غير مخالط لنقص أو عدم ، مخالطة لا يمكن معها تحرير المعنى من ذلك النقص والعدم وتصفيته ، وذلك في كل ما يستلزم حاجة أو عدماً وفقداً كالأجسام والجسمانيات والأفعال المستقبلية أو المستتمة ، والمعاني العدمية :

فهذه الأسماء بأوجهها محصول لغاتنا لم نضعها إلا لمصاديقها فينا التي لا تخلو عن شوب الحاجة والنقص غير أن منها ما لا يمكن سلب جهات الحاجة والنقص عنها كالجسم واللون والمقدار وغيرها ، ومنها ما يمكن فيه ذلك كالعلم والحياة والقدرة فالعلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادية ، والقدرة فينا المنشأة للفعل بكيفية مادية موجودة لعضلاتنا ، والحياة كوننا بحيث نعلم ونقدر بمثلنا من وسائل العلم والقدرة فهذه لا تليق بساحة قدسه غير أنها إذا جردنا معانيها عن خصوصيات المادة عاد العلم وهو الإحاطة بالشيء بحضوره عنده ، والقدرة هي المنشأة للشيء بإيجاده ، والحياة كون الشيء بحيث يعلم ويقدر ، وهذه لا مانع من إطلاقها عليه لأنها معان كالية خالية عن جهات النقص والحاجة ، وقد دل العقل والنقل أن كل صفة كالية فهي له تعالى وهو المفيض لها على غيره من غير مثال سابق فهو تعالى عالم قادر حتى لکن لا كعلمنا وقدرتنا وحياتنا بل بما يليق بساحة قدسه من حقيقة هذه المعاني الكمالية مجردة عن النقائص .

وقد قدم الخبر في قوله : « والله الأسماء الحسنى » وهو يفيد الحصر ، وجرى بالأسماء محلى باللام ، والجمع المحلى باللام يفيد العموم ، ومقتضى ذلك أن كل اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد ، وإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه المعاني إلى غيره ويسميه به كالعلم والحياة والخلق والرحمة فالمراد بكونها لله كون حقيقتها له وحده لا شريك له .

وظاهر الآيات بل نص بعضها يؤيد هذا المعنى كقوله : « أن القوة لله جميعاً » البقرة : ١٦٥ . وقوله : « فإن العزة لله جميعاً » النساء : ١٣٩ ، وقوله : « ولا يحيطون



بشيء من علمه إلا بما شاء، البقرة : ٢٥٥، وقوله : « هو الحى لا إله إلا هو ، المؤمن : ٦٦ »  
فله سبحانه حقيقة كل اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملكهم منه كيفما  
أراد وشاء .

ويؤيد هذا المعنى ظاهر كلامه أينما ذكر أسماءه في القرآن كقوله تعالى : « الله  
لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى ، طه : ٨ » وقوله : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن  
أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ، أسرى : ١١٠ » ، وقوله : « له الأسماء الحسنى يسبح  
له ما فى السموات والأرض ، الحشر : ٢٤ » فظاهر الآيات جميعاً كون حقيقة كل اسم  
أحسن لله سبحانه وحده .

وما احتمله بعضهم أن اللام فى « الأسماء » للمهد مما لا دليل عليه ولا فى القرائن  
الحافظة بالآيات ما يؤيده غير ما عهده القائل من الأخبار العادة للأسماء الحسنى ، وسيجىء  
الكلام فيها فى البحث الروائى التالى إن شاء الله .

وقوله : « فادعوه بها » إمّا من الدعوة بمعنى التسمية كقولنا : دعوته زيداً  
ودعوتك أبا عبد الله أى سميته وسميتك ، وإمّا من الدعوة بمعنى النداء أى نادوه بها فقولوا :  
يا رحمان يا رحيم وهكذا . أو من الدعوة بمعنى العبادة أى فاعبدوه مذعنين أنه متصف  
بما يدل عليه هذه الأسماء من الصفات الحسنة والمعاني الجميلة .

وقد احتملوا جميع هذه المعاني غير أن كلامه تعالى فى مواضع مختلفة يذكر فيها  
دعاء الربّ يؤيد هذا المعنى الأخير كما فى الآية السابقة : « قل ادعوا الله أو ادعوا  
الرحمان أينما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، وقوله : « وقال ربكم ادعوني أستجب  
لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » المؤمن : ٦٠ حيث  
ذكر أولاً الدعاء ثم بدله ثانياً من العبادة إيماناً إلى التحداهما ، وقوله : « ومن أضل ممن  
يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة وهم عن دعائهم غافلون وإذا حشر  
الناس كانوا لهم أعداء وكانوا بعبادتهم كافرين » الأحقاف : ٦ ، وقوله : « هو الحى  
لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين » المؤمن : ٦٥ يريد إخلاص العبادة .

ويؤيده ذيل الآية : « وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا  
يعملون » بظاهره فإنه لو كان المراد بالدعاء التسمية أو النداء دون العبادة لكان

الأنسب أن يقال : بما كانوا يصفون كما قال في موضع آخر : « سيجزيهم وصفهم » الأنعام : ١٣٩ .

فمعنى الآية - والله أعلم - والله جميع الأسماء التي هي أحسن فاعبدوه وتوجهوا إليه بها ، والتسمية والنداء من لواحق العبادة .

قوله تعالى : « وذروا الذين يلحدون في أسمائهم » إلى آخر الآية . اللحد والإلحاد بمعنى واحد وهو التطرف والميل عن الوسط إلى أحد الجانبين ، ومنه لحد القبر لكونه في جانبه بخلاف الضريح الذي في الوسط فقرآنة يلحدون بفتح الياء من الجرد ، ويلحدون بضم الياء من باب الإفعال بمعنى واحد ، ونقل عن بعض اللغويين : أن اللحد بمعنى الميل إلى جانب ، والإلحاد بمعنى الجدال والمهارة .

وقوله : « سيجزون » الآية بالفصل لأنه بمنزلة الجواب لسؤال مقدر كأنه لما قيل : « وذروا الذين يلحدون في أسمائهم » قيل : إلى مَ بصير حالهم ؟ فأجيب : « سيجزون ما كانوا يعملون » والبعث في الأسماء الحسنى بقايا ستوافيك في كلام مستقل نوره بعد الفراغ عن تفسير الآيات إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » قد مر بعض ما يتعلق به من الكلام في قوله تعالى : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » الآية ١٥٩ من السورة وتختص هذه الآية بأنها لوقوعها في سياق تقسيم الناس إلى ضال ومهتد ، وبيان أن الملاك في ذلك دعاؤه سبحانه بأحسن الأسماء اللاتفة بمحضته والإلحاد في أسمائهم ، تدل على أن النوع الإنساني يتضمن طائفة قليلة وكثيرة مهتدية حقيقة إذ الكلام في الاهتداء والضلال الحقيقيين المستنديين إلى صنع الله ، ومن يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فالولئك هم الخاسرون ، والاهتداء الحقيقي لا يكون إلا عن هداية حقيقية ، وهي التي لله سبحانه ، وقد تقدم في قوله تعالى : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلناهم قوماً ليسوا بها بكافرين » الأنعام : ٨٩ ، وغيره أن الهداية الحقيقية الإلهية لا تتخلف عن مقتضاها بوجه وتوجب العصمة من الضلال ، كما أن التردد الواقع في قوله تعالى : « أقمن يدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدي » يونس : ٣٥ . يدل على أن من يهدي إلى الحق يجب أن لا يكون مهتدياً بغيره إلا بالله فافهم ذلك .

وعلى هذا فإسناد الهداية إلى هذه الأمة لا يخلو عن الدلالة على مصونيتهم من الضلال واعتصامهم بالله من الزيغ إما بكون جميع هؤلاء المشار إليهم بقوله : « أمة يهدون بالحق » متصفين بهذه العصمة والصيانة كالأنبياء والأوصياء ، وإما بكون بعض هذه الأمة كذلك وتوصيف الكل بوصف البعض نظير قوله تعالى : « ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوءة ، الجاثية : ١٦ » ، وقوله : « وجعلكم ملوكاً ، المائدة : ٢٠ » ، وقوله : « لتكونوا شهداء على الناس » البقرة : ١٤٣ ، وإنما المتصف بهذه المزايا بعضهم دون الجميع .

والمراد بالآية - والله أعلم - إما لا نأمركم بامر غير واقع أو خارج عن طوق البشر فإن بمن خلقنا أمة متلبسة بالاهتداء الحقيقي هادين بالحق لأن الله كرمهم بهدايته الخاصة .

قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » الاستدرج الاستعداد أو الاستنزال درجة " فدرجة " ، والاستثناء من أمر أو مكان ، وقرينة المقام تدل على أن المراد به هنا الاستثناء من الهلاك إما في الدنيا أو في الآخرة .

وتقييد الاستدرج بكونه من حيث لا يعلمون للدلالة على أن هذا التقريب خفي غير ظاهر عليهم بل مستبطن فيما يتلوهون فيه من مظاهر الحياة المادية فلا يزالون يقتربون من الهلاك باشتداد مظالمهم فهو تجديد نعمة بعد نعمة حتى يصر فهم التلذذ بها عن التأمل في وبال أمرهم كما مر في قوله تعالى : « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا » الأعراف : ٩٥ ، وقال تعالى : « لا يفرنك قلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم ماؤام جهنم وبئس المهاد » آل عمران : ١٩٧ .

ومن وجه آخر لما انقطع هؤلاء عن ذكر ربهم وكذبوا بآياته سلبوا اطمئنان القلوب وأمنها بالتشبث بذيل الأسباب التي من دون الله ، وعذبوا باضطراب النفوس وقلق القلوب وقصور الأسباب وتراكم العوائب ، وهم يظنون أنها الحياة ناسين معنى حقيقة الحياة السعيدة فلا يزالون يستزيدون من مهلكات زخارف الدنيا فيزدادون عذاباً وهم يحسبونهم زيادة في النعمة حتى يردوا عذاب الآخرة وهو أمر وأدهى ، فهم يستدرجون في العذاب من لدن تكذيبهم بآيات ربهم حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون .

قال تعالى : «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» الرعد : ٢٨ ، وقال : «ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا طه : ١٢٤ ، وقال : « فلا تصحبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزحق أنفسهم وهم كافرون ، التوبة : ٥٥ ، وهذا معنى آخر من الاستدراج لكن قوله تعالى بعده : « واملئ لهم » لا يلزم ذلك فالمتعين هو المعنى الأول .

قوله تعالى : « واملئ لهم إن كيدي متين » الإملاء هو الإمهال ، وقوله : « إن كيدي متين » تعليق لمجموع ما في الآيتين ، وفي قوله : « واملئ » بعد قوله : « سفسد رجبهم . الآية » التفات من التكلم مع الغير إلى التكلم وحده للدلالة على مزيد العناية بتعريمهم من الرحمة الإلهية وإيرادهم مورد الهلكة .

وأيضاً الإملاء هو إمهالهم إلى أجل مسمى . فيكون في معنى قوله : « ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لفضي بينهم » الشوري : ١٤ ، وهذه الكلمة هي قوله لآدم عليه السلام « إهابه إلى الأرض : « ولنك في الأرض مستقر ومتاع إلى حين » البقرة : ٣٦ وهو القضاء الإلهي والقضاء مختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره ، وهذا بخلاف الاستدراج الذي هو إيصال النعمة بعد النعمة وتجديدها فإنها نعم إلهية مفاضة بالوسائط من الملائكة والأمر فلهذا السبب جرى في الاستدراج بصيغة المتكلم مع الغير ، وغير ذلك في الإملاء وفي السكيد الذي هو أمر متحصل من الاستدراج والإملاء إلى لفظ المتكلم وحده .

قوله تعالى : « أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين » في تركيب الكلام اختلاف شديد بينهم ، والذي يستبق إلى الذهن من السياق أن يكون قوله : « أولم يتفكروا » كلاماً تاماً سبق للإنكار والتوبيخ ثم قوله : « ما بصاحبهم من جنة » الآية كلاماً آخر سبق له بيان صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه النبوة ، وهو يشير إلى ما يتفكرون فيه كأنه قيل : « أولم يتفكروا في أنه ما بصاحبهم من جنة الآية حتى يقين لهم ذلك ؟ نعم ، ما به من جنة إن هو إلا نذير مبين .

والتعبير عن النبي صلى الله عليه وسلم بصاحبهم للإشارة إلى مادة الاستدلال الفكري فإنه كان يصحبهم ويصحبونه طول حياته بينهم فلو كان به شيء من جنة لبان لهم

ذلك البتة فهو فيما جاء به نذير لا مجنون ، والجنة بناء نوع من الجنون على ما قيل وإن كان من الجائز أن يكون المراد به الفرد من الجن بناءً على ما يزعمونه أن المجنون يحلّ فيه بعض الجنّ فيتكلم من فيه وبلسانه .

قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض » إلى آخر الآية قد مر كراراً أن الملكوت في عرف القرآن على ما يظهر من قوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » يس : ٨٣ هو الوجه الباطن من الأشياء الذي يلي جهة الرب تعالى ، وأنّ النظر إلى هذا الوجه واليقين متلازمان كما يفهم من قوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » الأنعام : ٧٥ .

فالمراد توبيخهم في الإعراض والانصراف عن الوجه المنكوتي للأشياء لم نسوه ولم ينظروا فيه حتى يتبين لهم أنّ ما يدعوم إليه هو الحق ؟

وقوله : « وما خلق الله من شيء » عطف على موضع السماوات ، وقوله « من شيء » بيان لما الموصولة ، ومعنى الآية : لمّ لم ينظروا في خالق السماوات والأرض وأي شيء آخر مما خلقه الله ؟ لكن لا من الوجه الذي يلي الأشياء حتى ينتج العلم بخواص الأشياء الطبيعية بل من جهة أن وجوداتها غير مستقلة بنفسها مرتبطة بغيرها محتاجة إلى ربّ يدبر أمرها وأمر كل شيء ، وهو رب العالمين .

وقوله : « وأن عسى أن يكون فداقرب أجلهم » عطف على قوله : « ملكوت » الآية لكونه في تأويل المفرد والتقدير : أو لم ينظروا في أنه عسى أن يكون فداقرب أجلهم فإنّ النظر في هذا الاحتمال ربما صرفهم عن التادي على ضلالهم وغيهم فأغلب ما يصرف الإنسان عن الاشتغال بأمر الآخرة ، وبوجه وجهه إلى الاغترار بالدنيانيين الموت الذي لا يدري متى يرد رائده ، وأما إذا التفت إلى ذلك وشاهد جهله بأجله وأنّ من المرجو المحتمل أن يكون قد اقترب منهم فإنه يقطع منابت الغفلة ويمنعه عن اتباع الهوى وطول الأمل .

وقوله : « فبأيّ حديث بعده يؤمنون » الضمير للقرآن على ما يستدعيه السياق ، وفي الكلام إيشاس من إيمانهم بالمرّة أي إن لم يؤمنوا بالقرآن وهو تجليه سبحانه عليهم

بكلامه يكلمهم بما يضطر عقولهم بقبوله من الحجج والبراهين والموعظة الحسنة وهو مع ذلك معجزة باهرة فلا يؤمنون بشيء آخر البتة ، وقد أخبر سبحانه أنه طبع على قلوبهم فلا سبيل لهم إلى فقه القول والإيمان بالحق ، ولذلك عقبه بقوله في الآية التالية :  
 « من يضل الله فلا هادي له ، الآية .

قوله تعالى : « من يضل الله فلا هادي له وبذرهم في طغيانهم يعمهون » والمعنى الخيرة والتردد في الضلال أو عدم معرفة الحق ، وإنما لم يذكر ما يقابله وهو أن من يهدي فلا مضل له لأن الكلام مسوق لتعليل الآية السابقة : « فبأي حديث ، الآية » كأنه قيل : لم لا يؤمنون بحديث البتة ؟ فقيل : لأن من يضل الله الآية .

### ( كلام في الاسماء الحسنی في فصول )

- ما معنى الاسماء الحسنی ؟ وكيف الطريق إليها ؟ نحن أول ما نفتح أعيننا ونشاهد من مناظر الوجود ما نشاهده بقرع إدراكنا على أنفسنا وعلى أقرب الأمور منا وهي روابطنا مع الكون الخارج من مستدعيات قوانا العاملة لإبقائنا أنفسنا ، وقوانا ، وأعمالنا المتلقة بها هي أول ما يدق باب إدراكنا لكننا لا نرى أنفسنا إلا مرتبطة بغيرها ولا قوانا ولا أفعالنا إلا كذلك ، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان ، يشاهدها من نفسه ومن كل ما يرتبط به من قواه وأعماله والدنيا الخارجة ، وعند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته ويسد خلته ، وإليه ينتهي كل شيء ، وهو الله سبحانه ، ويصدقنا في هذا النظر والقضاء قوله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني » .

وقد عجز التاريخ عن العثور على بدء ظهور القول بالربوبية بين الأفراد البشرية بل وجسده وهو يصاحب الإنسانية إلى أقدم العهود التي مرت على هذا النوع حتى أن الأقوام الوحشية التي تحاكي الإنسان الأولى في البساطة لما اكتشفهم في أطراف المعمورة كقطان أميركا وأستراليا وجدوا عندهم القول بقوى عالية هي وراء مستوى الطبيعة ينتحلون بها ، وهو قول بالربوبية وإن اشتبه عليهم المصداق فالإذعان بذات ينتهي إليها أمر كل شيء من لوازم الفطرة الإنسانية لا يجيده عن إلا من انحرف عن إلهام

فطرته لشبهة عرضت له كمن يضطر نفسه على الاعتياد بالسلم وطبيعته تحذره بإلهامها، وهو يستحسن ما أبتلي به .

ثم إن أقدم ما تواجهه في البحث عن المعارف الإلهية أنا ندعنا بانتهاه كل شيء إليه ، و كينونته ووجوده منه فهو يملك كل شيء لعلنا أنه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويفيدها لغيره على أن بعض هذه الأشياء مما ليست حقيقته إلا مبنية على الحاجة منبئة عن النقيصة ، وهو تعالى منزه عن كل حاجة ونقيصة لأنه الذي إليه يرجع كل شيء في رفع حاجته ونقيصته .

فله الملك - بكسر الميم وبضمها - على الإطلاق ، فهو سبحانه يملك ما وجدناه في الوجود من صفة كمال كالحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والرزق والرحمة والعزة وغير ذلك .

فهو سبحانه حي ، قادر ، عليم ، سميع ، بصير لأن في نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه ، ورازق ورحيم وعزيز وحي ومبتم ومبدع ومعيد وباعث إلى غير ذلك لأن الرزق والرحمة والعزة والإحياء والإماتة والإبداء والإعادة والبعث له ، وهو السبوح القدوس العلي الكبير المتعال إلى غير ذلك نفي بها نفي كل نعت عدمي وكل صفة نقص عنه .

فهذا طريقنا إلى إثبات الأسماء والصفات له تعالى على بساطته ، وقد صدقنا كتاب الله في ذلك حيث أثبت الملك - بكسر الميم - والملك - بضم الميم - له على الإطلاق في آيات كثيرة لا حاجة إلى إيرادها .

٢ - ما هو حد ما نصفه أو نسميه به من الأسماء ؟ تبين من الفصل الأول أنا ننفي عنه جهات النقص والحاجة التي نجدها فيما نشاهده من أجزاء العالم ، وهي تقابل الكمال كاللوت والفقير والذلة والمعجز والجهل ونحو ذلك ، ومعلوم أن نفي هذه الأمور ، وهي في نفسها سلبية يرجع إلى إثبات الكمال فإن في نفي الفقر إثبات الغنى ، وفي نفي الذلة والمعجز والجهل إثبات العزة والقدرة والعلم وهكذا .

وأما صفات الكمال التي نثبتها له سبحانه كالحياة والقدرة والعلم ونحو ذلك فقد عرفت أنها تثبت بالإدعان بله كما جميع الكهالات المثبتة في دار الوجود غير أنا ننفي عنه

تعالى جهات الحاجة والنقص التي تلازم هذه الصفات بحسب وجودها في مصاديقها .

فالمعلم في الإنسان مثلاً إحاطة حضورية بالمعلوم من طريق انتزاع الصورة وأخذها بعوى بدنية من الخارج والذي يليق بساحته أصل معنى الإحاطة الحضورية ، وأما كونه من طريق أخذ الصورة المهوج إلى وجود المعلوم في الخارج قبلاً ، وإلى آلات بدنية مادية مثلاً فهو من النقص الذي يجب تنزيهه تعالى عنه ، وبالجملة ثبت له أصل المعنى الثبوتي ونسلب عنه خصوصية المصداق المؤدية إلى النقص والحاجة .

ثم لما كنا نفيًا عنه كل نقص وحاجة . ومن النقص أن يكون الشيء محدوداً بحد منتهاً بوجوده إلى نهاية فإن الشيء لا يحد نفسه وإنما يحد غيره الذي يقهره بضرب الحدّ والنهائية له ، ولذلك نفيًا عنه كل حد ونهائية فليس سبحانه محدوداً في ذاته بشيء ولا في صفاته بشيء ، وقد قال تعالى : « وهو الواحد القهار ، الرعد : ١٦ » فله الوحدة التي تقهر كل شيء من قبله فتحيط به .

ومن هنا قضينا أن صفاته تعالى عين ذاته ، وكل صفة عين الصفة الأخرى ، فلا تمايز إلا بحسب المفهوم ، ولو كان علمه غير قدرته مثلاً ، وكل منهما غير ذاته كما فينا معاشر الإنسان مثلاً لكان كل منها يحد الآخر والآخر ينتهي إليه فكان محدود ووحيد ومنتها ونهائية فكان تركيب وفقر إلى حاد يحدّها غيره ، تعالى عن ذلك وتقدس ، وهذه صفة أحديته تعالى لا ينقسم من جهة من الجهات ، ولا يتكاثر في خارج ولا في ذهن .

ومما تقدم يظهر فساد قول من قال : إن معاني صفاته تعالى ترجع إلى النفي رعاية لتنزيهه عن صفات خلقه فمعنى العلم والقدرة والحياة هناك عدم الجهل والمعجز والموت ، وكذا في سائر الصفات العليا ، وذلك لإستلزامه نفي جميع صفات الكمال عنه تعالى ، وقد عرفت أن سلوكنا الفطري يدفع ذلك ، وظواهر الآيات الكريمة تنافيه ، ونظيره القول بكون صفاته زائدة على ذاته أو نفي الصفات وإثبات آثارها وغير ذلك مما قيل في الصفات فكل ذلك مدفوع بما تقدم من كيفية سلوكنا الفطري ، ولتفصيل البحث عن بطلانها محل آخر .

٣ - الانقسامات التي لها : يظهر مما قدمناه من كيفية السلوك الفطري أن من صفات الله سبحانه ما يفيد معنى ثبوتياً كالمعلم والحياة وهي المشتمة على معنى الكمال ،



ومنها ما يفيد معنى السلب وهي التي للتنزيه كالسبوح والقدوس ، وبذلك يتم انقسام الصفات إلى قسمين : ثبوتية ، وسلبية .

وأيضاً من الصفات ما هي عين الذات ليست بزائدة عليها كالحياة والقدرة والعلم بالذات ، وهي الصفات الذاتية ، ومنها ما يحتاج في تحققه إلى فرض تحقق الذات قبلاً كالحلق والرزق وهي الصفات الفعلية ، وهي زائدة على الذات منتزعة عن مقام الفعل ، ومعنى انتزاعها عن مقام أتا مثلاً نجد هذه النعم التي نتنعم بها وتقلب فيها نسبتها إلى الله سبحانه نسبة الرزق المقرر للجيش من قبل الملك إلى الملك فسميها رزقاً ، وإذا كان منتهياً إليه تعالى نسميه رازقاً ، ومثله الحلق والرحمة والمغفرة وسائر الصفات والأسماء الفعلية ، فهي تطلق عليه تعالى ويسمى هو بها من غير أن يتلبس بمعانيها كتلبسه بالحياة والقدرة وغيرها من الصفات الذاتية ، ولو تلبس بها حقيقة لكانت صفات ذاتية غير خارجة من الذات فللصفات والأسماء انقسام آخر إلى الذاتية والفعلية .

ولها انقسام آخر إلى النفسية والإضافية فما لا إضافة في معناها إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة نفسي ، وما له إضافة إلى الخارج سواء كان معنى نفسياً ذا إضافة كالصنع والخلق هي النفسية ذات الإضافة ، أو معنى إضافياً محضاً كالحالقية والرازقية هي الإضافية المحضة .

٤ - نسب الصفات والأسماء إلينا : ونسبتها فيما بينها . لا فرق بين الصفة والاسم غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والفورية ، والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف . فالحياة والعلم صفتان ، والحي والعالم اسمان ، وإذا كان اللفظ لا شأن له إلا الدلالة على المعنى وانكشافه به فحقيقة الصفة والاسم هو الذي يكشف عنه لفظ الصفة والاسم فحقيقة الحياة المدلول عليها بلفظ الحياة هي الصفة الإلهية وهي عين الذات ، وحقيقة الذات بجياتها التي هي عينها هو الاسم الإلهي ، وبهذا النظر يعود الحي والحياة اسمين للاسم والصفة وإن كانا بالنظر المتقدم نفس الاسم ونفس الصفة .

وقد تقدم أننا في سلوكنا الفطري إلى الأسماء إنما تفتننا بها من جهة ما شاهدناه في الكون من صفات الكمال فأيقنا من ذلك أن الله سبحانه مسمى بها لما أنه مالكمها

الذي أفاهس علينا بها ، وما شاهدنا فيه من صفات النقص والحاجة فأيقنا أنه تعالى منزه منها متصف بما يقابلها من صفة الكمال وبها يرفع عنا النقص والحاجة فيما يرفع ، فمشاهدة العلم والقدرة في الكون تهدينا إلى اليقين بأن له سبحانه علماً وقدرة يفيض بهما ما يفيضه من العلم والقدرة ، ومشاهدة الجهل والمعجز في الوجود تدلنا على أنه منزه عنهما متصف بما يقابلهما من العلم والقدرة الذين بهما ترفع حاجتنا إلى العلم والقدرة فيما ترفع ، وهكذا في سائرهما .

ومن هنا يظهر أن جهات الحلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة أي أن الصفات وسائطين الذات وبين مصنوعات فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب تفيض عنه سبحانه بما أنه عالم قادر رازق منعم بالترتيب ، وجهلنا يرتفع بعلمه ، وعجزنا بقدرة ، وذلتنا بعزته ، وفقرنا بفضائه ، وذوننا بفضوه ومغفرته ، وإن شئت فقل بنظر آخر هو يقهرنا بقهره ويحدهنا بلا محدوديته ، وينهينا بلا نهايته ، ويضعنا برفمته ، ويذلنا بعزته ، ويحكم فينا بما يشاء بملكه - بالفهم - ويتصرف فينا كيف يشاء بملكه - بالكسر - فافهم ذلك .

وهذا هو الذي تجرني عليه بحسب الذوق المستفاد من الفطرة الصافية فمن يسأل الله الغنى ليس يقول : يا ميمت يا مدل أغني ، وإنما يدعوه بأسمائه : الغني والعزيز والقادر مثلاً ، والمريض الذي يتوجه إليه لشفاؤه مرضه يقول : يا شافي يا معافي يا رؤوف يا رحيم ارحمني واشفني ، ولن يقول : يا ميمت يا منتقم يا ذا البطش اشفني ، وعلى هذا القياس .

والقرآن الكريم يصدقنا في هذا السلوك والقضاء ، وهو أصدق شاهد على صحة هذا النظر فتراه يذبل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية ويعطل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك . والقرآن هو الكتاب الساوي الوحيد الذي يستعمل الأسماء الإلهية في تقرير مقاصده ، ويعطنا علم الأسماء من بين ما بلغنا من الكتب الساوية المنسوبة إلى الوحي .

فتبين أنا نتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه ، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة

في أقطار عالمنا المشهود فأثار الجمال والجلال في هذا العالم هي التي تربطنا بأسماء جماله وجلاله من حياة وعلم وقدرة وعزة وعظمة وكبرياء ، ثم الأسماء تنسبنا إلى الذات المتماثلة التي تعتمد عليها قاطبة أجزاء العالم في استقلالها .

وهذه الآثار التي عندنا من ناحية أسمائه تعالى مختلفة في أنفسها سعة وضيقاً ، وهما بإزاء ما في مفاهيمها من المسموم والخصوص فموهبة العلم التي عندنا تنسب منها شمس السمع والبصر والخيال والتفكير مثلاً ، ثم هي والقدرة والحياة وغيرها تندرج تحت الرزق والإعطاء والإنعام والجلود ، ثم هي والمغفرة والمغفرة ونحوها تندرج تحت الرحمة العامة .

ومن هنا يظهر أن ما بين نفس الأسماء سعة وضيقاً ، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا فمنها خاصة ، ومنها عامة ، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها ، وتكشف عن كيفية النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها فالعلم اسم خاص بالنسبة إلى الحي وعمام بالنسبة إلى المسيح البصير الشهيد اللطيف الخبير والرازق خاص بالنسبة إلى الرحمان ، وعمام بالنسبة إلى الشافي الناصر المهادي ، وعلى هذا القياس .

فالأسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصة لا يدخل تحتها اسم آخر ثم تأخذ في السعة والعموم ففوق كل اسم ما هو أوسع منه وأعم حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحتها شتات الحقائق برمتها ، وهو الذي نسميه غالباً بالاسم الأعظم .

ومن المعلوم أنه كلما كان الاسم أعم كانت آثاره في العالم أوسع ، والبركات النازلة منه أكبر وأتم لما أن الآثار للأسماء كما عرفت فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره ، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كل أثر ، ويخضع له كل أمر .

٥ - ما معنى الاسم الأعظم ؟ شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذ ادعي به استجيب ، ولا يشذ من أثره شيء غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصة في شيء من الإسماء الحسنى المعروفة ولا في انظر الجلالة اعتقدوا أنه مؤلف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضنا لإرادتنا كل شيء .

وفي مزعة أصحاب المزائم والدعوات أن له لفظاً يدل عليه بطبعه لا بالوضع اللغوي غير أن حروفه وتأليفها تختلف باختلاف الحوائج والمطالب ، ولهم في الحصول عليه طرق خاصة يستخرجون بها حروفاً أولاً ثم يؤلفونها ويدعون بها على ما نعرفه من راجع فنيهم .

وفي بعض الروايات الواردة إياه إما بذلك كما ورد أن « بسم الله الرحمن الرحيم » أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلى سوادها ، وما ورد أنه في آية الكرسي وأول سورة آل عمران ، وما ورد أن حروفه متفرقة في سورة الحمد يعرفها الإمام وإذا شاء ألفها ودعى بها فاستجيب له .

وما ورد أن آصف بن برخيا وزير سليمان دعا بما عنده من حروف اسم الله الأعظم فأحضر عرش ملكة سبأ عند سليمان في أقل من طرفة عين ، وما ورد أن الاسم الأعظم على ثلاث وسبعين حرفاً قسم الله بين أنبيائه اثنتين وسبعين منها ، واستأجر واحدة منها عنده في علم الغيب ، إلى غير ذلك من الروايات المشهورة بأن له تأليفاً لفظياً .

والبحث الحقيقي عن العلو والمعلول وخواصها يدفع ذلك كله فإن التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوته وضمفه ، والمساحة بين المؤثر والمتأثر ، والاسم اللفظي إذا اعتبرنا من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية ، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أولها من حيث نفسها في شيء البتة ، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كل شيء ، ويتصرف فيما زبده على ما زبده فيقلب السماء أرضاً والأرض سماءً ويحول الدنيا إلى الآخرة وبالعكس وهكذا ، وهو في نفسه معلول لإرادتنا .

والأسماء الإلهية واسم الأعظم خاصة وإن كانت مؤثرة في الكون ووسائط وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود لكنها إنما تؤثر بمخافتها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها ، ولا بمانيتها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان ومعنى ذلك أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب ، لإتأثير اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن

أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية .

إلا أن الله سبحانه وعد إجابة دعوة من دعاه كما في قوله: « أجب دعوة الداع إذا دعان » البقرة : ١٨٦ ، وهذا يتوقف على دعاء وطلب حقيقي ، وأن يكون الدعاء والطلب منه تعالى لامن غيره - كما تقدم في تفسير الآية - فمن انقطع عن كل سبب واتصل بربه لحاجة من حوائجه فقد اتصل بحقيقة الاسم المناسب لحاجته فيؤثر الاسم بحقيقته ويستجاب له ، وذلك حقيقة الدعاء بالاسم فعلى حسب حال الاسم الذي انقطع إليه الداعي يكون حال التأثير خصوصاً وعموماً ، ولو كان هذا الاسم هو الاسم الأعظم انقاد لحقيقته كل شيء واستجيب للداعي به دعاؤه على الإطلاق . وعلى هذا يجب أن يحمل ما ورد من الروايات والأدعية في هذا الباب دون الاسم اللفظي أو مفهومه .

ومعنى تعليمه تعالى نبياً من أنبيائه أو عبداً من عباده اسماً من أسمائه أو شيئاً من الاسم الأعظم هو أن يفتح له طريق الانقطاع إليه تعالى باسمه ذلك في دعائه ومسالته فإن كان هناك اسم لفظي وله معنى مفهوم فلنما ذلك لأجل أن الألفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ فافهم ذلك .

واعلم أن الاسم الخاص ربما يطلق على ما لا يسمي به غير الله سبحانه كما قيل به في الاسمين : الله ، والرحمان . أما لفظ الجلالة فهو علم له تعالى خاص به ليس اسماً بالمعنى الذي نبهت عنه ، وأما الرحمان فقد عرفت أن معناه مشترك بينه وبين غيره تعالى لما أنه من الأسماء الحسنی ، هذا من جهة البحث التفسيري ، وأما من حيث النظر الفقهي فهو خارج عن مبحثنا .

٦ - عدد الأسماء الحسنی : لا دليل في الآيات الكريمة على تعيين عدد للأسماء الحسنی تتعين به بل ظاهر قوله : « الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنی » طه : ٨ ، وقوله « والله الأسماء الحسنی فادعوه بها » الأعراف : ١٨٠ ، وقوله : « له الأسماء الحسنی يسبح له مافي السماوات والأرض » الحشر : ٢٤ ، وأمثالها من الآيات أن كل اسم في الوجود هو أحسن الأسماء في معناها فهو له تعالى فلا تتعدد أسماء الحسنی بمحدد .

والذي ورد منها في لفظ الكتاب الإلهي مائة وبضعة (١٢٧) وعشرون  
اسماً هي .

ا - الإله ، الأحد ، الأول ، الآخر ، الأعلى ، الأكرم ، الأعم . أرحم  
الراحمين ، أحكم الحاكمين ، أحسن الخالقين ، أهل التقوى ، أهل المغفرة ، الأقرب  
الأبغى .

ب - البارئ ، الباطن ، البديع ، البر ، البصير .

ت - التواب .

ج - الجبار ، الجامع .

ح - الحكيم ، الحلیم ، الحي ، الحق ، الحميد ، الحسيب ، الحفيظ ، الحفي .

خ - الخبير ، الخالق ، الخلاق ، الخير ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير  
الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ،  
خير المنزليين .

ذ - ذو العرش ، ذو الطول ، ذو الانتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ،  
ذو القوة ، ذو الجلال والإكرام ، ذو المعارج .

ر - الرحمان ، الرحيم ، الرؤوف ، الرب ، رفيع الدرجات ، الرزاق ،  
الرقيب .

س - السميع ، السلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب .

ش - الشهيد ، الشاكر ، الشكور ، شديد العقاب ، شديد المحال .

ص - الصمد .

ظ - الظاهر .

ع - العليم ، العزيز ، العفو ، العلي ، العظيم ، علام الغيوب ، عالم الغيب  
والشهادة .

غ - الغني ، المغفور ، الغالب ، غافر الذنب ، الغفار .

ف - فائق الإصباح ، فائق الحب والنوى ، الفاطر ، الفتح .

ق - القوي ، القدوس ، القيوم ، القاهر ، القهار ، القريب : القادر ، القدير ، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت .

ك - الكبير ، الكريم ، الكافي .

ل - اللطيف .

م - الملك ، المؤمن ، المهيمن ، المتكبر ، المصور ، المجيد ، المحيب ، المبين ، المولى ، المحيط ، المقيت ، المتعال ، المحيي ، المتين ، المتقدر ، المستعان ، المبدي ، مالك الملك .

ن - النصير ، النور .

و - الوهاب ، الواحد ، الولي ، الوالي ، الواسع ، الوكيل ، الودود .

هـ - الهادي .

وقد تقدم أن ظاهر قوله : « والله الأسماء الحسنی ، « وله الأسماء الحسنی ، أن معاني هذه الأسماء له تعالى حقيقة وعلى نحو الأصل ، ولغيره تعالى بالتبع فهو المالك لها حقيقة ، وليس لغيره إلا ما ملكه الله من ذلك ، وهو مع ذلك مالك لما ملكه غيره لم يخرج عن ملكه بالتملك ، فله سبحانه حقيقة العلم مثلا وليس لغيره منه إلا ما وهبه له وهو مع ذلك له لم يخرج من ملكه وسلطانه .

ومن الدليل على الاشتراك المعنوي في ما يطلق عليه تعالى وعلى غيره من الأسماء والأوصاف ماورد من أسمائه تعالى بصيغة أفعال التفضيل كالأعلى والأكرم فإن صيغة التفضيل تدل بظاهرها على اشتراك المفضل والمفضل عليه في أصل المعنى ، وكذا ماورد بنحو الإضافة كخير الحاكمين وخير الرازقين وأحسن الخالقين لظهوره في الاشتراك .

هل أسماء الله توقيفية ؟ تبين مما تقدم أن لا دليل على توقيفية أسماء الله تعالى من كلامه بل الأمر بالمعكس ، والذي استدل به على التوقيف من قوله : « والله الأسماء الحسنی فادعوه بها وذرّوا الذين يلحدون في أسمائه ، الآية مبني على كون اللام

للمهد ، وأن يكون المراد بالإلحاد التمدي إلى غير ما ورد من أسمائه من طريق السمع ، وكلا الأمرين مورد نظر لما مر بيانه .

وأما ما ورد مستفيضاً مما رواه الفريقان عن النبي ﷺ : « إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة » أو ما يقرب من هذا اللفظ فلا دلالة فيها على التوقيف . هذا بالنظر إلى البحث التفسيري ، وأما البحث الفقهي فمرجه فن الفقه والاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع ، وأما مجرد الإجراء والإطلاق من دون تسمية فالأمر فيه سهل .

### ( بحث روائي )

في التوحيد بإسناده عن الرضا عن آبائه عن علي بن الحسين : إن لله عز وجل تسعة وتسعين اسماً من دعا الله بها استجاب له ؛ ومن أحصاها دخل الجنة .

أقول : وسيجيء نظيره عن النبي ﷺ من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام والمراد بقوله : « من أحصاها دخل الجنة » الإيمان باتصافه تعالى بجميع ما تدل عليه تلك الأسماء بحيث لا يشذ عنها شاذ .

وفي الدر المنثور أخرج البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وأبو عوانة وابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني وأبو عبد الله بن منده في التوحيد وابن مردويه وأبو نعم والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة إنه وتر يحب الوتر .

أقول : رواها عن أبي نعم وابن مردويه عنه ، ولفظه : قال رسول الله ﷺ لله مائة اسم غير اسم من دعا بها استجاب الله له دعاءه ، وعن الدار قطني في الفرائب عنه ولفظه : قال رسول الله ﷺ : قال عز وجل : لي تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة .

وفيه أخرج أبو نعم وابن مردويه عن ابن عباس وابن عمر قالا : قال رسول الله



ﷺ إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة .

أقول : ورواه أيضاً عن أبي نعم عن ابن عباس وابن عمر ولفظه : قال رسول الله ﷺ : لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة ، وهي في القرآن .

أقول : والرواية تعارض ما سيأتي من روايات الإحصاء حيث إن جميعها مشتقة على أسماء ليست في القرآن بلفظها إلا أن يكون المراد كونها في القرآن بمفناها .

وفي التوحيد بإسناده عن الصادق عن آبائه عن علي بن الحسين قال : قال رسول الله ﷺ إن لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة .

وهي . الله ، الإله ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، الأول ، الآخر ، السميع ، البصير ، القدير ، القاهر ، العلي ، الأعلى ، الباقي ، البديع ، الباري ، الأكرم ، الظاهر ، الباطن ، الحي ، الحكيم ، العليم ، الحلیم ، الحفيظ ، الحق ، الحسيب ، الحميد ، الخفي ، الرب ، الرحمن . الرحيم ، الذاري ، الرازق ، الرقيب ، الرؤوف ، الرائي ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، السيد ، سبح ، الشهيد ، الصادق ، الصانع ، الظاهر ، العدل ، العفو ، المغفور ، الغني ، الغياث ، الفاطر ، الفرد ، الفتاح ، الفائق ، القديم ، الملك ، القدوس ، القوي ، القريب ، القيوم ، القابض ، الباسط ، قاضي الحاجات ، المهيد ، المولى ، المنان ، الهيظ ، المبين ، المقيت ، المنصور ، الكريم ، الكبير ، السكافي ، كاشف الضر ، الوتر ، النور ، الوهاب ، الناصر ، الواسع ، الودود ، الهادي ، الوفي ، الوكيل ، الوارث ، البر ، الباعث ، التواب ، الجليل ، الجواد ، الخبير ، الخالق ، خير الناصرين ، الديان ، الشكور ، العظيم ، اللطيف ، الشافي .

وفي الدر المنثور أخرجه الترمذي وابن المنذر وابن حبان وابن منده والطبراني والحاكم وابن مردويه والبيهقي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة إنه وتر يحب الوتر : هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، الباري . المنصور ، الغفار ، القهار ، الوهاب ، الرازق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المزمز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحلیم ، العظيم ، المغفور ، الشكور ،

العلی ، الكبير ، الحفیظ ، المقیت ، الحسیب ، الجلیل ، الکریم ، الرقیب ، الهیب ،  
 الواسع ، الحکیم ، الودود ، الهید ، الباعث ، الشهید ، الحق ، الوکیل ، القوی ،  
 التین ، الولی ، الهید ، المحصي ، المبدیء ، المعید ، الهی ، المیت ، الهی ، القیوم ،  
 الواجد ، الماجد ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، القادر ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ،  
 الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، البر ، التواب ، المنتقم ، العفو ، الرؤوف ، مالك  
 الملك ، ذو الجلال والإکرام ، الوالی ، المتعال ، المقسط ، الجامع ، الغنی ، المغنی ، المانع ،  
 الضار ، النافع ، النور ، الهادی ، البدیع ، الباقي ، الوارث ، الرشید ، الصبور .

وفیه أخرج ابن أبي الدنيا فی الدعاء والطبرانی كلاهما وأبو الشیخ والحاكم  
 وابن مردويه وأبو نعیم والبیهقی عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : إن لله  
 تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة :

سأل الله الرحمن ، الرحيم ، الإله ، الرب ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ،  
 المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، الباريء ، الصور ، الحكيم ، العليم ،  
 السميع ، البصير ، الهی ، القیوم ، الواسع ، اللطيف ، الخبير ، الحنان ، المنان  
 البديع ، الغفور ، الودود ، الشکور ، الهید ، المبدیء ، المعید ، النور ، البادی - وفي  
 لفظ : القائم - الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، العفو ، الغفار ، الوهاب ، المفرد  
 - وفي لفظ : القادر - الأحد ، الصمد ، الوکیل ، الكافي ، الباقي ، المقیت ، الدائم ،  
 المتعال ، ذا الجلال والإکرام ، المولی ، النصير ، الحق ، المبين ، الوارث ، المنير ، الباهت  
 التقدير - وفي لفظ : الهیب - الهی ، المیت ، الهید - وفي لفظ : الجمیل - الصادق ،  
 الحفیظ ، الهیط ، الكبير ، القريب ، الرقیب ، الفتاح ، التواب ، القديم ، الوتر ،  
 القاطر ، الرزاق ، العلام ، العلی ، العظيم ، الغنی ، المليك ، المقتدر ، الأكرم ،  
 الرؤوف ، المدبر ، المالك ، القاهر ، الهادی ، الشاكر ، الکریم ، الرفیع ، الشهید  
 الواحد ، ذا الطول ، ذا المارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل ، الجليل .

أقول : وذكر لفظ الجلالة في هذه الروايات المشتمة على الإحصاء لإجراء  
 الأسماء عليه . وإلا فهو خارج عن العدد .

وفیه أخرج أبو نعیم عن محمد بن جعفر قال : سألت أبي جعفر بن محمد الصادق عن

الأسماء التسعة والتسمين التي من أحصاها دخل الجنة فقال : هي في القرآن : ففى الفاتحة خمسة أسماء ، يا الله يا رب يا رحمان يا رحيم يا مالك ، وفي البقرة ثلاثة وثلاثون اسماً : يا محيط يا قدير يا عليم يا حكيم يا على يا عظيم يا ثواب يا بصير يا ولى يا واسع يا كافي يا رؤوف يا بديع يا شاكر يا واحد يا سميع يا قابض يا باسط يا حي يا قيوم يا غني يا حميد يا غفور يا حلیم يا إله يا قريب يا مجيب يا عزيز يا نصير يا قوي يا شديد يا سريع يا خبير .

وفي آل عمران : يا وهاب يا قائم يا صادق يا باعث يا منعم يا متفضل ، وفي النساء : يا قريب يا حسيب يا شهيد يا مقيت يا وكيل يا على يا كبير ، وفي الأنعام يا فاطر يا قاهر يا لطيف يا برهان ، وفي الأعراف : يا محيي يا مميت ، وفي الأنفال يا نعم المولى يا نعم النصير ، وفي هود : يا حفيظ يا مجيد يا ودود يا فعالاً لما يريد ، وفي الرعد : يا كبير يا متعال ، وفي إبراهيم : يا منان يا وارث ، وفي الحجر : يا خلاق .

وفي مريم : يا فرد ، وفي طه : يا غفار ، وفي قدأفلح : يا كريم ، وفي النور : يا حق ، يا مبين ، وفي الفرقان : يا هادي ، وفي سبأ : يا فتاح ، وفي الزمر : يا عالم ، وفي غافر : يا غافر يا قابل التوب يا ذا الطول يا رفيع ، وفي الذاريات : يا رزاق يا ذا القوة يا متين ، وفي الطور : يا بر .

وفي اقتربت : يا مليك يا مقتدر ، وفي الرحمن : يا ذا الجلال والإكرام يا رب اشمس يا رب المشرقين يا باقي يا محسن ، وفي الحديد : يا أول يا آخر يا ظاهر يا باطن ، وفي الحشر : يا ملك يا قدوس يا سلام يا مؤمن يا مهيمن يا عزيز يا جبار يا متكبر يا خالق يا باريء يا مصور ، وفي البروج يا مبدىء يا معيد ، وفي الفجر : يا وتر ، وفي الإخلاص : يا أحد يا صمد .

أقول : والرواية لا تخلو عن تشويش فإن فيه إدخال لفظ الجلالة في الأسماء التسعة والتسمين وليس منها ، وقد كرر بعض الأسماء كالكبير ، وقد ذكر في أولها التسعة والتسعون ، وأنهيت إلى مائة وعشرة أسماء ، وفيها مع ذلك موضع مناقشات أخر فيما يذكر من وجود الاسم في بعض السور كالفردي في سورة مريم ، والبرهان في سورة الأنعام . إلى غير ذلك .

وعلى أي حال ظهر لك من هذه الروايات وهي التي عثرنا عليها من روايات الإحصاء أنها لا تدل على انحصار الأسماء الحسنى فيما تحصيها مع ما فيها من الاختلاف في الأسماء ، وذكر بعض ما ليس في القرآن الكريم بلفظ الإسمية ، وترك بعض ما في القرآن الكريم بلفظ الإسمية بل غاية ما تدل عليه أن من أسماء الله تسعة وتسعين من خاصتها أن من دعاها استجيب له ، ومن أحصاها دخل الجنة .

على أن هناك روايات أخرى تدل على كون أسمائه تعالى أكثر من تسعة وتسعين كما سيأتي بعضها ، وفي الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام شيء كثير من أسماء الله غير ما ورد منها في القرآن وأحصى في روايات الإحصاء .

وفي الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت ، وباللفظ غير منطوق ، وبالشخص غير مجسد ، وبالتشبيه غير موصوف ، وباللون غير مصبوغ منفي عنه الأقطار مبعد عنه الحدود ، محبوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور .

فجعل كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحداً قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها ؛ وحجب واحداً منها وهو الاسم المكنون والمخزون فهذه الأسماء التي ظهرت<sup>(١)</sup> فالظاهر هو الله ، تبارك ، وتعالى ، وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها : فهو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الخالق ، البارئ ، المصور ، الهمي ، القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، العليم ، الخبير ، السميع ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، العلي ، العظيم ، المقدر ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، البارئ ، المنشئ ، البديع ، الرافع ، الجليل ، الكريم ، الرازق ، الهيمي ، المميت ، الباعث ، الوارث .

فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة وستين اسماً فهي

(١) رواء في التوحيد هكذا : .... المخزون بهذه الأسماء الثلاثة التي أظهرت : فالظاهر هو الله (و) تبارك وسبحانه ولكل اسم من هذه أربعة أركان الخ .

نسبة هذه الأسماء الثلاثة ، وهذه الأسماء الثلاثة أركان ، وحجب الاسم الواحد<sup>(١)</sup> المكنون المحزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله عز وجل : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » .

أقول : قوله **عز وجل** : إن الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت «الخ» هذه الصفات الممدودة صريحة في أن المراد بهذا الاسم ليس هو اللفظ ، ولا معنى يدل عليه اللفظ من حيث إنه مفهوم ذهني فإن اللفظ والمفهوم الذهني الذي يدل عليه لا معنى لاتصافه بالأوصاف التي وصفه بها وهو ظاهر ، وكذا يأتي عنه ما ذكره في الرواية بعد ذلك فليدر المراد بالاسم إلا المصداق المطابق للفظ لو كان هناك لفظ ، ومن المعلوم أن الاسم بهذا المعنى - وخاصة بالنظر إلى تجزيه بمثل : الله وتبارك وتعالى - ليس إلا الذات المتعالية أو هو قائم بها غير خارج عنها البتة .

فنسبة الخلق إلى هذا الاسم في قوله : « خلق اسماً » يكشف عن كون المراد بالخلق غير المعنى المتعارف منه ، وأن المراد به ظهور الذات المتعالية ظهوراً يشأ به اسم من الأسماء وحينئذ ينطبق الخبر على ما تقدم بيانه أن الأسماء مترتبة فيما بينها وبعضها واسطة لثبوت بعض ، وفتى بالأخرة إلى اسم تعينها عين عدم التعيين . وتفيد الذات المتعالية به عين عدم تقيدها بقيد .

وقوله : « فالظاهر هو الله تبارك وتعالى » إشارة إلى الجهات العامة التي تنتهي إليها جميع الجهات الخاصة من الكمال ، ويحتاج الخلق إليها من جميع جهات فاقتها وحاجتها ، وهي ثلاث : جهة استجماع الذات لكل كمال ، وهي التي يدل عليها اللفظ الجلالة وجهة ثبوت الكمالات ومنشأة الحيرات والبركات ، وهي التي يدل عليه اسم تبارك ، وجهة انتفاء المقانص وارتفاع الحاجات وهي التي يدل عليه لفظ تعالى .

وقوله : فعلاً منسوباً إليها أي إلى الأسماء وهو إشارة إلى ما قدمناه من انتشاء إسم من اسم . وقوله : « حتى تم ثلاث مائة وستين اسماً » صريح في عدم انحصار الأسماء الإلهية في تسعة وتسعين .

(١) في التوحيد : أركان وحجب للاسم الواحد الخ .

وقوله : « وهذه الأسماء الثلاثة أركان وحجب ، الخ فإن الاسم المكنون المخزون لما كان اسماً فهو تعين وظهور من الذات المتعالية ، وإذ كان مكنوناً بحسب ذاته غير ظاهر بحسب نفسه فظهوره عين عدم ظهوره وتمينه عين عدم تمينه ، وهو ما يعبر عنه أحياناً بقولنا : إنه تعالى ليس بمحدود بمحدوق بهذا الحد العدمي لا يحيط به وصف ولا نعت حتى هذا الوصف السليبي ، وهذا بعينه توصيف منا والذات المتعالية أعظم منه وأكبر .

ولازمه أن يكون اسم الجلالة الكاشف عن الذات المستجعة لجميع صفات الكمال اسماً من أسماء الذات دونها ودون هذا الاسم المكنون المخزون ، وكذا « تبارك » و « تعالى » ثلاثة أسماء معاً سدنة وحجاباً للاسم المكنون من غير أن يتقدم بعضها بعضاً ، وهذه الحجاب الثلاثة والاسم المكنون المحجوب بها جميعاً دون الذات ، وأما هي فلا ينتهي إليها إشارة ولا يقع عليها عبارة ، إذ كلما تحكبه عبارة أو تسمى إليه إشارة اسم من الأسماء محدود بهذا النحو ، والذات المتعالية أعلى منه وأجل .

وقوله : « وذلك قوله تعالى : قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمان أي ما تدعوا فله الأسماء الحسنی ، وجه الاستفادة أن الضمير في قوله : « فله » واجم إلى « أي » وهو اسم شرط من الكنيات لا تعين لمعناه إلا عدم التعين ، ومن المعلوم أن المراد بالله وبالرحمن في الآية هو مصداق اللفظين لا نفسيهما فلم يقل ادعوا بالله أو بالرحمن بل ادعوا الله الآية فمدلول الآية أن الأسماء منسوبة قائمة جميعاً بمقام لا خبر عنه ولا إشارة إليه إلا بعدم الخبر والإشارة فافهم ذلك .

وفي الرواية أخذ « تبارك » وكذا « تعالى » وكذا « لا تأخذه سنة ولا نوم » من الأسماء وهو مبني على مجرد الدلالة على الذات المأخوذة بصفة من صفاته من غير رعاية المصطلح الأدبي .

والرواية من غرر الروايات تشير إلى مسألة هي أبعد سمكاً من مستوى الأبحاث العامة والأفهام المتعارفة ، ولذلك اقتصرنا في شرح الرواية على مجرد الإشارات ، وأما الإيضاح التام فلا يتم إلا ببحث مبسوط خارج عن طوق المقام غير أنها لا تبني على

أزيد مما تقدم من البحث عن نسب الأسماء والصفات إلينا ونسب ما بينها الموضوع في الفصل الرابع من الكلام في الأسماء فمليك بإبقائها حتى تنجلي لك المسألة حق الانجلاء والله الموفق .

وفي البصائر بإسناده عن الباقر عليه السلام قال : إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً ، وإنما عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فخصف بالأرض فيما بينه وبين سرير بلقيس ثم تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كانت أمرع من طرفة عين ، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً ، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وفيه أيضاً بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على ثلاث وسبعون حرفاً فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً وأعطى نوحاً منها خمسة وعشرين حرفاً ، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف ، وأعطى موسى منها أربعة أحرف ، وأعطى عيسى منها حرفين وكان يحبس بها الموتى ويبرىء بها الأكمه والأبرص ، وأعطى محمد صلى الله عليه وآله وسلم اثنين وسبعين حرفاً ، واحتجب حرفاً للثلاثين ما في نفسه ويعلم ما في نفس غيره ظ .

اقول : وفي مساق الروايتين بعض روايات أخر ، ولا ينبغي أن يرتاب في أن كونه مفرقاً إلى ثلاث وسبعين حرفاً أو مؤلفاً من حروف لا يستلزم كونه بحقيقة مؤلفاً من حروف الهجاء كما تقدمت الإشارة إليه ، وفي الروايتين دلالة على ذلك فإنه بعد الاسم وهو واحد ثم يفرق حروفه بين الأنبياء ويستثنى واحداً ، ولو كان من قبيل الأسماء اللفظية الدالة بمجموع حروفه على معنى واحد لم ينفع أحداً منهم عليهم السلام ما أعطيه شيئاً البتة .

وفي التوحيد بإسناده عن علي عليه السلام في خطبة له : إن ربي لطيف اللطافة فلا يوصف باللطيف ؟ عظيم المظمة لا يوصف بالمظم ، كبير انكبرياء لا يوصف بالكبير ، جليل الجلالة لا يوصف بالجلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله ، وبعد كل شيء لا يقال له بعد شاء الأشياء لا همة ، دراك لا بخدمة ، هو في الأشياء كلها غير ممتازج بها ولا بائن عنها ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجمل لا باستهلال رؤية ، بائن لا بمسافة ،

قريب لا بمدااة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، جاعل لا باضطرار ، مقدر لا بمركزة ، مرید لا بهامة ، سمیع لا بآلة ، بصیر لا بأداة .

اقول : هو ﷺ - كما يشاهد - يثبت في صفاته وأسائه تعالى أصل المعاني وينفي خصوصيات المصاديق الممكنة ونواقص المادة ، وهو الذي قدمنا بيانه سابقا : وهذه المعاني واردة في أحاديث كثيرة جداً مروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وخاصة ماورد عن علي والحسن والحسين والباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام في خطب كثيرة من أرادها فليراجع جوامع الحديث ، والله الهادي .

وفي المعاني بإسناده عن حنان بن سدير عن أبي عبد الله ﷺ في حديث : فليس له شبه ولا مثل ولا عدل ، والله الأساء الحسنى التي لا يسمي بها غيره ، وهي التي وصفها الله في الكتاب فقال : « فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسائه ، جهلا بغير علم وهو لا يعلم وبكفر وهو يظن أنه يحسن ؟ فذلك قوله : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » فهم الذين يلحدون في أسائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها .

اقول : والحديث يؤيد ما قدمناه في معنى كون الأساء حسنى والإلحاد فيها ، وقوله ﷺ : « لا يسمي بها غيره » أي لا يوصف بالمعاني التي جردت لها وصح تسميته بها غيره تعالى كإطلاق الخالق بحقيقة معناه الذي له تعالى لغيره ، وعلى هذا القياس .

وفي الكافي بإسناده إلى معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ في قول الله عز وجل « والله الأساء الحسنى فادعوه بها » قال : نحن والله الأساء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد إلا بمرفقتنا .

اقول : ورواه العياشي عنه ﷺ ، وفيه أخذ الاسم بمعنى ما دل على الشيء سواء كان لفظاً أو غيره ، وعليه فالأنبياء والأوصياء عليهم السلام أساء دالة عليه تعالى وسائط بينه وبين خلقه ، ولأنهم في العبودية بحيث ليس لهم إلا الله سبحانه فهم المظهرون لأسائه وصفاته تعالى .

وفي الكافي بإسناده عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله عز وجل : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » قال هم الأئمة .



أقول : ورواه العياشي عن حمران عنه عليه السلام قال : وقال محمد بن عجلان عنه عليه السلام « نحن هم » وقد تقدم ما يؤيده في البيان المتقدم .

وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع في قوله : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن من أمتي قوماً على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم متى ما نزل .

وفي تفسير البرهه عن موفق بن أحمد عن السري عن ابن المنذر عن الحسين بن سعيد عن أبيه عن أبان بن تغلب عن فضل عن عبد الملك الحمداني عن زاذان عن علي قال يفترق هذه الامة على ثلاث وسبعون فرقة اثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهم الذين قال الله عز وجل في حقهم : « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » أنا وشيعتي .

أقول : وروى العياشي عن زاذان عنه عليه السلام مثله ، وفي آخره : « وهم على الحق » مكان قوله : « أنا وشيعتي » . وقد تقدم في ذيل قوله تعالى : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » رواية العياشي عن أبي الصهباء عن علي عليه السلام ما في معناه ، وكذا رواية السيوطي في الدر المنثور بطرق عنه مثله .

وفي الكافي بإسناده عن سفيان بن السمط قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إن الله إذا أراد بعبد خيراً فأذنب ذنباً أتبعه بنعمة ويذكره الاستغفار ، وإذا أراد بعبد شراً فأذنب ذنباً أتبعه بنعمة لينسبه الاستغفار ويتأدى بها ، وهو قوله عز وجل : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » بالنعم عند المعاصي .

وفيه بإسناده عن سماعة بن مهران قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » قال : هو العبد بذنب الذنب فيجد له النعم معه تلبيه تلك النعم عن الاستغفار من ذلك الذنب .

أقول : ورواه أيضاً بإسناده عن ابن رثاب عن بعض أصحابنا عنه عليه السلام مثله . وفيه بإسناده عن الحسن الصيقل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عما روى الناس : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » قلت : كيف ؟ بتفكر ؟ قال : يمر بالحرية أو بالدار فيقول أين ساكنوك ؟ أين بانوك ؟ مالك لا تتكلمين ؟ .

اقول : وهو من قبيل إرادة بعض المصاديق الظاهرة .

وفيه . بإسناده عن معمر بن خلاد قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول :  
ليس العبادة كثرة الصلاة والصوم . إنما العبادة التفكير في أمر الله عز وجل .

وفيه بإسناده عن الربيعي قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : قال أمير المؤمنين  
عليه السلام : التفكير يدعو إلى البر والعمل به .

وفيه بإسناده عن محمد بن أبي النصر عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال :  
أفضل العبادة إدمان التفكير في الله وفي قدرته .

وفي تفسير القمي في تفسير قوله تعالى : « ونذرهم في طغيانهم يعمهون » قال :  
قال نكله إلى نفسه .

اقول : ومعنى تركهم يعمهون في طغيانهم عدم إعانتهم على أنفسهم وتركهم  
وإياها بقطع التوفيق فينطبق على الوكول إلى النفس .

\*\*\*

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِئُهَا  
لُؤْلُؤُهَا إِلَّا هُوَ نَقَلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً  
يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرَ  
الْأَنْسَاءِ لَا يَعْلَمُونَ - ١٨٧ . قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا  
مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ  
السُّوءُ إِنَّا أَنَا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ - ١٨٨ .

## ( بيان )

في الآيتين إبانة أن علم الساعة من الغيب المختص به تعالى لا يطلع إلا الله ،  
ولادليل لتعيين وقتها والحدس لوقوعها أصلاً فلا تأتي إلا بفتنة . وفيه إشارة ما إلى حقيقتها  
بذكر بعض أوصافها .

قوله تعالى : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها - إلى قوله - إلا هو » الساعة  
ساعة البعث والرجوع إلى الله لفضل القضاء العام فاللام للمهد لكنه صار في عرف  
القرآن والشرع كالحقيقة في هذا المعنى .

والمرسئ اسم زمان ومكان ومصدر مبني من أرسيت الشيء إذا أثبتته ، أي متى  
وقوعها وثبوتها ، والتجلية الكشف والإظهار يقال جلاه فالجلى أي كشف عنه فانكشف .

فقوله : « لا يحلها لوقتها إلا هو » أي لا يظهرها ولا يكشف عنها في وقتها  
وعند وقوعها إلا الله سبحانه ، ويدل ذلك على أن ثبوتها وجودها والعلم بها واحد أي  
إنها محفوظة في مكن الغيب عند الله تعالى يكشف عنها ويظهرها متى شاء من غير أن  
يحيط بها غيره سبحانه أو يظهر شيء من الأشياء ، وكيف يمكن أن يحيط بها شيء  
من الأشياء أو ينكشف عنده ، وتحققها وظهورها يلزم فناء الأشياء ، ولا شيء منها  
يسعه أن يحيط بفناء نفسه أو يظهر له فناء ذاته ، والنظام السبيي الحاكم في الكون  
يتبدل عند وقوعها ، وهذا العلم الذي يصحبها من هذا النظام .

ومن هنا يظهر : أن المراد بقوله : « ثقلت في السماوات والأرض » - والله أعلم -  
ثقل علمها في السماوات والأرض وهو بعينه ثقل وجودها فلا ثمة لاختلافهم في أن  
المراد بثقل الساعة فيها ثقل علمها عليها ، أو المراد ثقل صفتها على أهل السماوات  
والأرض لما فيها من الشدائد والعقاب والحساب والجزاء ، أو ثقل وقوعها عليهم لما فيها  
من انطواء السماء وانتثار الكواكب واجتماع الشمس والقمر وتسيير الجبال ، أو أن  
السماوات والأرض لا تطيق حملها لعظمتها وشدتها .

وذلك أنها ثقيلة بجميع ما يرجع إليها من ثبوتها والعلم بها وصفاتها على السماوات  
والأرض ، ولا تطيق ظهورها لملازمته فناءها والشيء لا يطيق فناء نفسه .

ومن ذلك يظهر أيضاً وجه قوله سبحانه : « لا تأتكم إلا بفتنة » فإن البفتنة والفتنة ظهور الشيء من غير أن يعلم به قبل ظهوره ، والساعة لثقلها لا يظهر وصف من أوصافها ، ولا جزء من أجزائها قبل ظهورها التام ، ولذلك كان ظهورها لجميع الأشياء بفتنة .

ومن هنا أيضاً يظهر معنى تنمة الآية : « يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله » الآية على ما سيأتي .

قوله تعالى : « يسألونك كأنك حفي عنها » إلى آخر الآية ، قال الراغب : الحفي العالم بالشيء ( انتهى ) وكأنه مأخوذ من حفيت في السؤال إذا ألححت ، وقوله : « كأنك حفي » متخلل بين يسألونك والظرف المتعلق به ، والاصل : يسألونك عنها كأنك حفي عالم بها ، وهو يلوح إلى أنهم كرروا السؤال وألحوا عليه ، ولذلك كرر السؤال والجواب بوجه في اللفظ .

ففي قوله ثانياً : « يسألونك كأنك حفي عنها » إشعار أو دلالة على أنهم حسبوا أن جوابه ﷺ بأمر ربه أولاً : « إنما علمها عند ربي » من قبيل إحالة علم ما لا يعلمه إلى ربه - على ما هو من أدب الدين - ولذا قال : « عند ربي » إشعاراً بالعبودية ووظيفتها ، وأن قوله : « لا يحليها لوقتها إلا هو » وصف لمعلمتها من غير أن يرتبط ذلك بالعلم بوقتها ، ولذلك كله كرروا السؤال ليقول ﷺ في ذلك شيئاً أو يعترف بجهله لنفسه .

فأمره الله سبحانه أن يعيد الجواب عليهم : « إنما علمها عند الله » دالاً به على أن القول جدد والجواب فصل ، فهو من العلم لا من الجهل ، والفرض به إفادة العلم بالمحصار علمها فيه تعالى دون الجهل بها ، وإحالة علمها إلى ربه عملاً بوظيفة العبودية ، ولذا بدل قوله في الجواب الأول « عند ربي » في هذا الجواب الثاني إلى قوله « عند الله » .

ثم قال : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » يشير به إلى جهلهم بمعنى قوله : « إنما علمها عند ربي » الآية فإنهم لا نسهم بالحس والمحسوس يقيسون كل شيء سموه إلى المحسوس ، ويممون حكمة عليه فيظنون أن كل ما وصف لهم بوجه يسع لهم أن يعلموه ويحيطوا به علماً ، وأنه لو كان هناك أمر أخفى عنهم فلإنما يخفى بالكتابان ،

ولو أظهر لهم أحاطوا به علماً كسائر ما عندهم من الأمور المحسوسة ، وقد أخطأ قياسهم واشتبه عليهم فإن بعض ما في الغيب ومن جملته الساعة لا يطبق عليه إلا الله سبحانه .

وقد ظهر من الآية أن علم الساعة مما لا يطيقه شيء من الأشياء إلا الله سبحانه ، وكذا حقيقة ما له من الأوصاف والنموت فإن الجميع ثقيلة بتقلها .

قوله تعالى : « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله » إلى آخر الآية لما كان في سؤالهم الغيب منه صلى الله عليه وسلم إيهام أن دعواه النبوة دعوى لعلم الغيب ، ولا يعلم الغيب حقيقة غيره تعالى إلا يوحى وتعلم إلى ، أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يتبره من دعوى العلم بالغيب .

وحقيقة السبب في اختصاص العلم بالغيب به تعالى أن غيره تعالى أيما كان محدود الوجود لا سبيل له إلى الخارج منه الفائت عنه من حيث إنه غائب ، ولا شيء يغير محدود ولا غير متناه محبط بكل شيء إلا الله سبحانه فله العلم بالغيب .

لكن لما كان أولئك السائلون لا يسهم فهم هذا السبب على ما لهم من الأفهام البسيطة العامة أمره صلى الله عليه وسلم أن يكلمهم بما يسهم فهمه ، وهو أن العلم بالغيب يهدي الإنسان إلى كل خير وشر والمادة تأتي أن يعلم أحد الخير والشر ويهدي إلى موقعهما ثم لا يستفيد من ذلك لنفسه فالإنسان إذا لم يستكثر من الخير ولم يوق من الشر كيف يعلم الغيب ؟ .

فقوله في صدر الآية : « قل لا أملك لنفسي » الآية وصف لنفسه بما ينافي نتيجة العلم بالغيب ثم قوله : « ولو كنت أعلم الغيب » الآية بيان نتيجة العلم بالغيب ، لينتج من الفصلين عدم علمه بالغيب ، ثم قوله : « إن أنا إلا نذير » بيان حقيقة حاله فيما يهديه من الرسالة من غير أن يكون معها دعوى أخرى .

### ( بحث روائي )

في تفسير القمي في قوله « يسألونك عن الساعة أيان مرساها » الآية ، قال : قال : إن قريشاً بمثوا المعاص بن وائل السهمي ، والنضر بن الحارث بن كلدة وعقبه بن أبي

معيط إلى نجران ليمعلموا من علماء اليهود مسائل يسألونها عن رسول الله ﷺ ، وكان فيما سألوا محمداً متى تقوم الساعة أنزل الله تعالى : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها ، الآية .

وفي تفسير العياشي عن خلف بن حماد عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله يقول في كتابه : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء » يعني الفقر .

أقول : ورواه أيضاً الصدوق في المعاني بإسناده عن خلف بن حماد عن رجل عنه عليه السلام ، ورواه الحسين بن بسطام في طب الأئمة عن جابر بن يزيد عن أبي جعفر عليه السلام .

\* \* \*

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ  
إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا  
اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ - ١٨٩ . فَلَمَّا  
آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
- ١٩٠ . أَيْشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ - ١٩١ . وَلَا  
يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ - ١٩٢ . وَإِنْ تَدْعُوهُمْ  
إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءَ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ -  
١٩٣ . إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أَمْثَلُكُمْ فَأَدْعُوهُمْ  
فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - ١٩٤ . أَلَمْ أَرْجُلُ يَمشُونَ بِهَا  
أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبِيْطُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ  
( ٨ - الميزان - ٢٥ )

يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ اذْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ - ١٩٥ .  
 اِنْ وَايَّ اِلٰهِي الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ - ١٩٦ . وَالَّذِينَ  
 تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا اَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ -  
 ١٩٧ . وَاِنْ تَدْعُوهُمْ اِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ  
 وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ - ١٩٨ .

### ( بيان )

الكلام في الآيات جار على ما جرت عليه سائر آيات السورة من موثيق النوع  
 الإنساني ونقضها على الأغلب الأكثر .

قوله تعالى : « هو الذي خلقكم من نفس واحدة » إلى آخر الآيتين . الكلام في  
 الآيتين جار مجري المثل المضروب لبني آدم في نقضهم موثقهم الذي واثقوه ، وظلمهم  
 بآيات الله .

والمعنى « هو الذي خلقكم » يا معشر بني آدم « من نفس واحدة » هو أبوكم  
 « وجعل منها » أي من نوعها « زوجها ليكن » الرجل الذي هو النفس الواحدة  
 « إليها » أي إلى الزوج التي هي أمراته « فلما تفشاهما » والتفشي هو الجماع « حلت حملاً  
 خفيفاً » والمحمول النطفة وهي خفيفة « فمرت به » أي استمرت الزوج بمحملها تذهب  
 وتجيء ، وتقوم وتقعده حتى نمت النطفة في رحمها وصارت جنيناً ثقيلاً أثقلت به الزوج  
 « فلما أثقلت دعوا الله رهبما » وعاهداه وواثقاه « لئن آتيتنا » وورزقتنا ولداً صالحاً  
 يصلح للحياة والبقاء بكونه إنساناً سوياً تام الأعضاء غيب ذي عاهة وآفة فإن ذلك  
 هو المرجو للولد حين ولادته وبدء نشوئه دون الصلاح الديني « لئلا نكونن من الشاكرين »  
 لك بإظهار نعمتك ، والإنقطاع إليك في أمره لا نغيب إلى سبب دونك ، ولا تتعلق  
 بشيء سواك .

« فلما آتاهاما صالحاً » كما سألاه وجعله إنساناً سوياً صالحاً للبقاء وقرت به  
 « فجملا له شركاء فيما آتاها » من الولد الصالح حيث بعثتهما المحبة والشفقة عليه

أن يتلقا بكل سبب سواه ، وبخسما لكل شيء دونه مع أنهما كانا قد اشترطاه أن يكونا شاكرين له غير كافرين لنعمته وربوبيته ففرضا عهدهما وشرطهما .

وهكذا عامة الانسان إلامن رحمة الله مهتمون بنقض موثيقهم وخلف وعدم ، وعدم الوفاء بعدم مع الله ، فتعالى الله عما يشركون .

والقصة - كما ترى - يمكن أن يراد بها بيان حال الأيوين من نوع الإنسان في استيلاهما الولد بالاعتبار العام النوعى فإن كل إنسان فإنه مولود أبويه فالكثرة الإنسانية نتيجة أبوين يولدان ولدًا كما في قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل ، الحجرات : ٤٣ .

والغالب على حال الأيوين وهما يحببان ولدهما ويشفقان عليه أن ينقطعاً طبعاً إلى الله في أمر ولدهما وإن لم يلتفتا إلى تفصيل انقطاعهما كما ينقطع راكب البحر إلى الله سبحانه إذا تلاطمت وأخذت أمواجهاً تلعب به ينقطع إلى ربه وإن لم يعبد رباً قط فإنما هو حال قلبى يضطر الإنسان إليه .

فللأيوين انقطاع إلى ربهما في أمر ولدهما لئن آتيتنا صالحاً نرضاه لنكونن من الشاكرين فلما استجاب لهما وآتاهما صالحاً جعلنا له شركاء وتشبثنا في حفظه وتربيته بكل سبب ، ولا ذاً إلى كل كهف .

ويؤيد هذا الوجه قوله في ذيل الآية : « فتعالى الله عما يشركون » فإن المراد بالنفس وزوجها في صدر الكلام لو كان شخصين من الإنسان بعينهما كأدم وحواء مثلاً كان من حق الكلام أن يقال : فتعالى الله عن شركهما أو عما أشركا .

على أنه تعالى يعقب هذه الآية بآيات أخر يذم فيها الشرك ويوبخ المشركين بما ظاهره أنه الشرك بمعنى عبادة غير الله ، وحاشا أن يكون صفى الله آدم يعبد غير الله وقد نص الله سبحانه على أنه اجتنابه وهداه ، ونص على أن لا سبيل للضلال على من هده الله وأى ضلال أضل من عبادة غير الله ، قال تعالى : « ثم اجتنابه ربه فتاب عليه وهدى » طه : ١٢٢ ، وقال : « ومن يهد الله فهو المهتد ، وأسرى : ٩٧ ، وقال : « ومن أضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له إلى يوم القيامة ، الأحقاف : « وبذلك يظهر أن الضلال والشرك غير منسوب إلى آدم وإن لم نقل بنبوته أو قلنا بها ولم نقل بعصمة الأنبياء عليهم السلام .



وإن أريد بالنفس وزوجها في القصة آدم زوجته كان المراد بشرهما المذكور في الآية أنهما اشتغلا بتربية الولد واهتما في أمره بتدبير الأسباب والموامل ، وصرفهما ذلك عن بعض ما لهما من التوجه إلى ربهما والخلوص في ذلك ، ومن الدليل على ذلك قوله تعالى حكاية عنهما : « لنعكون من الشاكرين » وقد تقدم في تفسير أوائل هذه السورة في قوله : « ولا تجردوا كثرة ما كررنا ، الآية : ١٧ أن الشاكرين في عرف القرآن هم المخلصون - بفتح اللام - الذين لا سبيل لإبليس عليهم ولا ديبب للفظة في قلوبهم فالعتاب المتوجه إليهما في قوله : « فتعالى الله عما يشركون » إنما هو بالشرك بمعنى الاشتغال عن الله بغيره من الأسباب الكونية يوجهه خلاف إخلاص القلب له تعالى .

لكن يبقى عليه إتيان قوله : « فتعالى الله عما يشركون » بصيغة الجمع ، وتعميقه بما ظاهره أنه الشرك بمعنى عبادة غير الله .

وربما دفعه بعضهم بأن الآية في التخصيص أولاً والتعميم ثانياً عكس قوله تعالى : « هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة » يونس ٢٢ حيث خاطب أولاً عامتهم بالتسيير ثم خص الكلام براكي الفلك منهم خاصة ، والآية التي نحن فيها تخص أول القصة بآدم وزوجته فهما المغنيان بقوله : « هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها » ثم انقضى حديث آدم وزوجته ، وخص بالذكر المشركون من بني آدم الذين سألوا ما سألوا ، وجعلوا له شركاء فيما آتاهم أي إن كل اثنين منهم يولدان ولداً هذا حالهما من العهد ثم النقض .

وفيه أن قوله : « هو الذي يسيركم » الآية مخوف بقرينة قطعية تدل على المراد وتزيل اللبس بخلاف التدرج من الخصوص إلى العموم في هذه الآية فإنه موقع في اللبس لا يصر إليه في الكلام البليغ ، اللهم إلا أن يجعل قوله : « فتعالى الله عما يشركون » إلى آخر الآيات قرينة على ذلك .

وكيف كان فهذا الوجه كما أخذ من الوجهين الأولين بحمل صدر الآية على الوجه الثاني وذيلها على الوجه الأول .

وربما دفع الاعتراض السابق بأن في الكلام حذفاً وإيضالاً والتقدير : « فلما آتاهم أي آدم وحواء صالحاً جعل أولادهم له شركاء » فحذف المضاف وهو الأولاد ،

وأقيم المضاف إليه وهو ضمير التثنية المولول عليه في قوله : « جملا مقامه » . وفيه أنه لا دليل عليه .

وربما التزم بعض المفسرين الإشكال ، وتسلم أن المراد بها آدم وزوجته ، وأنها أشركا بالله عملا بروايات وردت في القصة عن بعضهم ، وهي موضوعة أو مدسوسة مخالفة للكتاب لا سبيل إلى الأخذ بأمثالها .

قوله تعالى : « أبشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون » ، إلى آخر الآيات الثلاث . صدر الآيات وإن احتمل أن يكون المراد الشرك بالأصنام أو بسائر الأسباب غير الله ، لتي الاعتماد عليها نوع من الشرك لكن ذيلها ظاهر في أن المراد هو الشرك بالأصنام المتخذة آلهة وهي جراد لا يستطيع نصر من يعبدها ولا نصر أنفسها ، ولا يشعر بشيء من الدعاء وعدمه .

قوله تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم - إلى قوله - يسمون بها » احتجاج على مضمون الآيات الثلاث السابقة ، والمعنى وإنما قلنا إنهم مخلوقون لا يقدرون على شيء لأنهم عباد أمثالكم فسكا أنك مخلوقون مدبرون كذلك هم .

والحجة عليه أنهم لا يستجيبون لكم إن دعوتهم فادعوم إن كنتم صادقين في دعواكم أن لهم علما وقدرة - وإنما نسب إليهم دعوى كونهم ذوي علم وقدرة لما في دعوتهم من الدلالة على ذلك - وكيف يستجيبون لكم ؟ وليست ما عبأتم لهم من الأرجل والأبدي ماشية وباطشة ، ولا ما صورتم لهم من الأعين والأذان مبصرة وسامعة لأنهم جمادات .

وفي الآيات إطلاق العباد على الجمادات .

قوله تعالى : « قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون » ، إلى آخر الآيات ثم أمره ﷺ أن يكر عليهم على انتصارهم بأربابهم وألهمهم بالتحدي والإعجاز ليستبين سبيله من سبيلهم ، ويظهر أن ربه هو الله الذي له كل العلم والقدرة ، وأن أربابهم لا يملكون علما لينتدوا به إلى شيء ولا قدرة لينصروهم في شيء .

فقال : قل لهم ادعوا شركاءكم لنصركم علي ثم كيدوني فلا تنظروني ولا تهلوني إن ربي ينصركم ويدفع عني كيدهم فإنه الذي نزل الكتاب ليهدي به الناس ، وهو يتولى الصالحين من عباده فينصرهم ، وهو القائل : إن الأرض يرثها عبادي الصالحون

وأنا من الصالحين فينصرني ولا محالة ، وأما أربابكم الذين تدعون من دونه فلا يستطيعون نصركم ولا نصر أنفسهم ولا يسمعون ولا يبصرون فلا قدرة لهم ولا علم .

وفي الآيات أمر النبي ﷺ أن يخبرهم أنه من الصالحين ولم يمهد فيما يخبر به القرآن من صلاح الأنبياء مثل ذلك في غيره ﷺ .  
وفيها التحدي على الأصنام وعبدتهم كما تحدى بذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام .

### ( بحث روائي )

في العيون بإسناده عن أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام في حديث : قال له المأمون : فما معنى قوله تعالى : « فلما أتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما » فقال الرضا عليه السلام : إن حواء ولدت لآدم خمس مائة بطن في كل بطن ذكرٌ وأنثى ، وإن آدم وحواء عاهدا الله تعالى ودعواه وقال : لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين ، فلما أتاهما صالحاً من النسل خلقاً سوياً بريئاً من الزمانة والمعاهة كانا يأتيهما صنفان : صنفاً ذكراناً وصنفاً إناثاً فجعل الصنفان لله تعالى ذكره شركاء فيما آتاهما ، ولم يشكراه كشكر أبيهما له عز وجل قال الله تعالى : أشهد أنك ابن رسول الله حقاً .

اقول : مرجعه إلى بعض الوجوه السابقة في دفع ما اورد على الآية ، وقد وردت في تفسير الآية عدة من الروايات مروية عن سمرة بن جندب وأبي وزيد وابن عباس فيها أن آدم وحواء لم يكن يعبدن لها ولد فأمرهما الشيطان أو أمر حواء أن يسمياه عبد الحارث حتى يعبدن - وكان الحارث اسمه في السماء - وفي بعضها : عبد الشمس ، وفي بعضها : أنه خوفها أن تلد ناقة أو بقرة أو بهيمة أخرى ، وشرط لها إن سمته عبد الحارث ولدت إنساناً سوياً . الأحاديث . وهي موضوعة أو مدسوسة من الإسرائيليات . وقد روي في الجمع عن تفسير الميائني عنهم عليهم السلام : أنه كان شركها شرك طاعة ولم يكن شرك معصية ، وظاهره أنه جرى على ما يجري عليه تلك الأحاديث فحالها وكيف يفرق بين الطاعة والعبادة وخاصة في مورد إبليس وقد قال تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين وأن أعبدوني » يس : ٦١ ومع ذلك فقد ذكر بعضهم أن هذه الروايات لا تدل على مزيد من الإشراك في التسمية ، وليس ذلك بكفر ولا معصية ، واختاره الطبري هذا .

\* \* \*

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ - ١٩٩ .  
 وَإِنَّمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - ٢٠٠ .  
 إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ - ٢٠١ .  
 وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ - ٢٠٢ .  
 وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أْتِيعُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَافِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ - ٢٠٣ .  
 وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ - ٢٠٤ .  
 وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ - ٢٠٥ .  
 إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ - ٢٠٦ .

### ( بيان )

الآيات ختام السورة ، وفيها رجوع إلى ذكر معنى الغرض الذي نزلت فيه السورة ففيها أمر النبي ﷺ بالسيرة الحسنة الجميلة التي تميل إليها القلوب ، وتسكن إليها النفوس ، وأمره بالتذكر ثم بالذكر أخيراً .

قوله تعالى : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » الأخذ بالشيء هو لزومه أو عدم تركه فأخذ العفو ملازمة للستر على إساءة من أساء إليه ، والإغماض عن حق الانتقام الذي يعطيه العقل الاجتماعي لبعضهم على بعض . هذا بالنسبة إلى إساءة الغير بالنسبة إلى نفسه والتضييع لحق شخصه ، وأما ما أضيف فيه حق الغير بالإساءة إليه فليس مما يسوغ العفو فيه لأنه إغراء بالإثم وتضييع لحق الغير بنحو أشد ، وإبطال

للتواضع المحافظة للاجتماع ، ويمنع عنه جميع الآيات الناهية عن الظلم والإفساد وإعانة الظالمين والكون إليهم بل جميع الآيات المعطية لأصول الشرائع والقوانين ، وهو ظاهر .

فالمراد بقوله : «خذ العفو» هو السر بالعفو فيما يرجع إلى شخصه صلى الله عليه وسلم ، وعلى ذلك كان يسير فقد تقدم في بعض الروايات المتقدمة في أدبه صلى الله عليه وسلم : أنه لم ينتقم من أحد لنفسه قط .

هذا على ما ذكره القوم أن المراد بالعفو ما يساوق المغفرة ، وفي بعض الروايات الآتية عن الصادق عليه السلام أن المراد به الوسط وهو أنسب بالآية وأجمع للمعنى من غير شائبة التكرار الذي يلزم من قوله : « وأعرض عن الجاهلين » على التفسير الأول .

وقوله : « وأمر بالمعرف » والمعرف هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجليلة الجارية بينهم بخلاف ما ينكره المجتمع وينكره العقل الاجتماعي من الأعمال النادرة الشاذة ، ومن المعلوم أن لازم الأمر بتبابعة العرف أن يكون نفس الأمر مؤتمراً بما يأمر به من المتابعة ، ومن ذلك أن يكون نفس أمره بنحو معروف غير منكر فمقتضى قوله : « وأمر بالمعرف » أن يأمر بكل معروف ، وأن لا يكون نفس الأمر بالمعروف على وجه منكر .

وقوله : « وأعرض عن الجاهلين » أمر آخر بالمدارة معهم ، وهو أقرب طريق وأجمل لإبطال نتائج جهلهم وتقليل فساد أعمالهم فإن في مقابلة الجاهل بما يعادل جهله إغراء له بالجهل والإدامة على الغي والضلال .

قوله تعالى : « وإما يترغتك من الشيطان نزع فاستعد بالله إنه سميع علم » قال الراغب في المفردات : النزع دخول في أمر لأجل إفساده ، قال : من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي . انتهى ، وقبل : هو الازعاج والإغراء وأكثر ما يكون حال الغضب ، وقيل : هو من الشيطان أدنى الوسوسة ، والمعاني متقاربة ، وأقربها من الآية هو الأوسط لمناسبته الآية السابقة الأمرة بالإعراض عن الجاهلين فإن مآستهم الإنسان بالجملة نوع مداخلة من الشيطان لإثارة الغضب ، وسوقه إلى جهالة مثله .

فيرجع معنى الآية إلى أنه لو نزع الشيطان بأعماله المبنية على الجهالة وإساءتهم إليك ليسوقك بذلك إلى الغضب والانتقام فاستعد بالله إنه سميع علم ، والآية مع ذلك عامة خوطب بها النبي ﷺ وقصد بها أمته لعصته .

قوله تعالى : « إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون » نحو تعليل للأمر في الآية السابقة والطائف من الشيطان هو الذي يطوف حول القلب ليلقي إليه الوسوسة أو وسوسته التي تطوف حول القلب لتقع فيه وتستقر عليه ، و « من » بيانية على الأول ، ونشؤية على الثاني ، ومآل المعنيين مع ذلك واحد ، وللتذكّر تفكر من الإنسان في أمور لتهديه إلى نتيجة مغفول عنها أو مجهولة قبله .

والآية بمنزلة التعليل للأمر بالاستعاذة في الآية السابقة ، والمعنى استعد بالله عند نزغة الشيطان فإن هذا طريق المتقين فهم إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا أن الله هو ربهم الذي يملكهم ويربيهم يرجع إليه أمرهم فأرجعوا إليه الأمر فكفاهم مؤنثه ، ودفع عنهم كيده ، ورفع عنهم حجاب الغفلة فإذا هم مبصرون غير مضروب على أبصارهم بحجاب الغفلة .

فالآية - كما عرفت - في معنى قوله : « إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » النحل : ٩٩ .

وقد ظهر أيضاً أن الاستعاذة بالله نوع من التذكر لأنها مبنية على أن الله سبحانه وهو ربه هو الركن الوحيد الذي يدفع هذا العدو المهاجم بماله من قوة ، وأيضاً الاستعاذة نوع من التوكل كما مر .

قوله تعالى : « وإخوانهم يمدونهم في النفي ثم لا يقصرون » كان الجملة حالية ، والمراد بإخوانهم إخوان المشركين وهم الشياطين كما وقع قوله : « إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » الإسراء : ٢٧ والإقصار الكف والانتهاه .

والمعنى : أن الذين اتقوا على هذا الحال من التذكر والإبصار والحال أن إخوان المشركين من الشياطين يمدون المشركين في غيهم ويعينونهم ثم لا يكفون عن مدد وإعانتهم ، أو لا يكف المشركون ولا ينتهون عن غيهم .

قوله تعالى : « وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبتنا » إلى آخر الآية . الاجتناب  
افتعال من الجبابة ، وقولهم : « لولا اجتبتنا » كلام منهم جار مجرى التهكم والسخرية  
والمعنى على ما يعطيه السياق : أنك إذا آتيتهم بآية كذبوا بها وإذا لم تأتهم بآية كما  
لو أبطأت فيها قالوا : لولا اجتبتت ما تسميه آية وجمعها من هنا وهناك فأثبتت بها  
« قل » ليس لي من الأمر شيء « وإنما اتبع ما يوحى إلى من ربي هذا » القرآن « وبصائر  
من ربكم » يريد أن يبصركم بها « وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » .

قوله تعالى : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون »  
الإنصات السكوت مع استماع ، وقيل : هو الاستماع مع سكوت يقال : أنصت الحديث  
وأنصت له أي استمع ساكناً ، وأنصته غيره وأنصت الرجل أي سكت ؛ فالمعنى :  
استمعوا للقرآن واسكوتوا .

والآية بحسب دلالتها عامة وإن قيل : أنها نزلت في الصلاة جماعة .

قوله تعالى : « وإذ ذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول »  
إلى آخر الآية . قسم الذكر إلا ما في النفس ودون الجهر من القول : ثم أمر بالقسمين ،  
وأما الجهر من القول في الذكر فمضرب عنه لأنه ليس ذكراً بل لمنافاته لأدب العبودية  
ويدل على ذلك ما ورد أن النبي ﷺ سار بأصحابه في بعض غزواته فدخلوا وادباً  
موحشاً والليل داج فكان ينادي بعض أصحابه بالتكبير فنهاه النبي ﷺ وقال :  
إنكم لا تدعون غائباً بعيداً (١) .

والتضرع من الضراعة وهو التملق بنوع من الخشوع والخضوع ، والخيفة بناء  
نوع من الخوف ، والمراد به نوع من الخوف يناسب ساحة قبهه تعالى ففى التضرع  
معنى الميل إلى المتضرع إليه والرغبة فيه والتقرب منه ، وفي الخيفة معنى اتقائه والرهبة  
والتباعد عنه ؛ فمقتضى توصيف الذكر بكونه عن تضرع وخيفة أن يكون بمركا  
باطنية إليه ومنه كالذي يجب شيئاً وهاهنا فيدون منه لجهه ويتباعد عنه لمهاتنه ، والله  
سبحانه وإن كان محض الخير لا شر فيه ، وإنما الشر الذي يمسناهو من قبلنا لكنه  
تعالى ذو الجلال والإكرام له أسماء الجمال التي تدعوا إليه وتجذب نحوه كل شيء

وله أسماء الجلال التي تقهر وتدفع عنه كل شيء فحق ذكره وهو الله له الأسماء الحسنى كلها أن يكون على ما يقتضيه مجموع أسمائه الجمالية والجلالية ، وهو أن يذكر تعالى تضرعاً وخيفة ، ورغباً ورهباً .

وقوله : « بالقدو والأصال » ظاهره أنه قيد لقوله : « ودون الجهر من القول » فيكون الذكر القولي هو الموزع إلى القدو والأصال ، وينطبق على بعض الفرائض اليومية .

وقوله : « ولا تكن من الغافلين » تأكيد للأمر بالذكر في أول الآية ولم ينه تعالى عن أصل الغفلة ، وإنما نهى عن الدخول في زمرة الغافلين ، وهم الموصوفون بالغفلة الذين استقرت فيهم هذه الصفة .

ويتبين بذلك أن الذكر المطلوب للمأمور به هو أن يكون الإنسان على ذكر من ربه حيناً بعد حين ، ويبادر إليه لو عرضت له غفلة منسية ، ولا بدع الغفلة تستقر في نفسه ، وفي الآية التالية : دلالة على ذلك على ما سيجهي .

فمحصل الآية : الأمر بالاستمرار على ذكر الله في النفس تضرعاً وخيفة حيناً بعد حين ، وذكره بالقول دون الجهر بالقدو والأصال .

قوله تعالى : « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون » ظاهر السياق أنه في موضع التعليل للأمر الواقع في الآية السابقة فيكون المعنى : اذكر ربك كذا وكذا فإن الذين عند ربك كذلك أي اذكر ربك كذا لتكون من الذين عند ربك ولا تخرج من زميرتهم .

ويتبين بذلك أن المراد بقوله : « الذين عند ربك » ليس هم الملائكة فقط - على ما فسره كثير من المفسرين - إذ لا معنى لقولنا : اذكر ربك كذا لأن الملائكة يذكرونه كذلك بل مطلق المقرين عنده تعالى على ما يفيد لفظ : « عند ربك » من الحضور من غير غيبة .

ويظهر من الآية أن القرب من الله إنما هو بذكره ، فبه يرتفع الحجاب بينه وبين عبده ، وإلا فجميع الأشياء متساوية في النسبة إليه من غير اختلاف بينها بقرب أو بعد أو غير ذلك .



وقوله : « لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون » فيه امور ثلاثة يتصف بها الذكر النفسي كما يتصف بها الذكر القولي فإن للنفس أن تتصف بحال عدم الاستكبار ، وبحال تنزيهه تعالى ، وبحال السجدة وكال الخشوع له كما يتصف بها الذكر القولي ويعنون بها العمل الخارجي ، فليس التسبيح والسجود مما يختص بالأعضاء من لسان وغيره كما يدل عليه قوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » أسرى : ٤٤ ، وقوله : « والنجم والشجر يسجدان » الرحمن : ٦ ، وقوله : « والله يسجد ما في السموات وما في الأرض » النحل : ٤٩ .

وما في الآية من توصيف القوم بعدم الاستكبار والتسبيح والسجود أخف وأهون مما يشتمل عليه قوله تعالى : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون » الأنبياء : ٢٠ وقوله : « فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون » حم السجدة : ٣٨ فإن هذه الآيات ظاهرها الاستمرار الذي لا يتخلله عدم ، ولا يتوسطه مناف ، والآية التي نبحت عنها لم يأمر إلا بما لا تثبت معه الغفلة في النفس كما عرفت .

فهذه الآية تأمر بمرتبة من الذكر هي دون ما تتضمنه آيات سورتي الأنبياء وحم السجدة والله العالم .

### ( بحث روائي )

في تفسير العياشي عن الحسن بن علي بن النعمان عن أبيه عن سمع أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول : إن الله أدب رسوله فقال : يا محمد خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال : خذ منهم ما ظهر وما تيسر ، والعفو الوسط .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن مكارم الأخلاق عند الله أن تعفو عن ظلمك وتصل من قطعك ، وتعطي من حرمك . ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » .

اقول : وفي هذا المعنى روايات كثيرة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق أهل

وفيه أخرج ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق عن إبراهيم بن آدم قال : لما أنزل الله « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أخذ العفو من أخلاق الناس .

وفيه أخرج ابن جرير عن ابن زيد قال : لما نزلت . « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » قال رسول الله ﷺ : كيف يارب والغضب ؟ فنزل : « وإما ينزغنك من الشيطان نزغ » الآية .

أقول : وفي الرواية شيء ، ويمكن أن بوجه بما قدمناه في الآية .

وفي تفسير القمي في الآية قال : إن عرض في قلبك منه شيء ووسوسة فاستمذ بالله إنه سميع عليم .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله ﷺ يقره : « إذا مسهم طائف » بالالف .

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل : « إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون » قال : هو العبد هم بالذنب ثم يتذكر فيمسك ، فذلك قوله : « تذكروا فإذا هم مبصرون »

أقول : ورواه العياشي عن أبي بصير ، وعلي بن أبي حمزة ، وزيد بن أبي أسامة عنه عليه السلام ، ولفظ الأولين : هو الرجل هم بالذنب ثم يتذكر فيدعه ؛ ولفظ الأخير : هو الذنب هم به العبد فيتذكر فيدعه ، وفي معناه روايات أخر .

وفي الدر المنثور أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال : صلى النبي ﷺ فقره خلفه قوم فنزلت : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » .

أقول : وفي ذلك عدة روايات من طرق أهل السنة وفي بعضها : أنهم كانوا يتكلمون خلفه وهم في الصلاة فنزلت ، وفي بعضها : أنه كان فتي من الأنصار ، وفي بعضها رجل .

وفي الجمع بعد ذكر القول إن الآية نزلت في الصلاة جماعة خلف الإمام قال : وروي ذلك عن أبي جعفر عليه السلام .

وفيه وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : يجب الإنصات للقرآن في الصلاة  
وغيرها .

أقول : ورواه العياشي عن زرارة عنه عليه السلام ، وفي آخره : وإذا قرىء عندك  
القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع .

وفيه عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : الرجل  
يقره القرآن وأنا في الصلاة هل يجب على الإنصات والاستماع ؟ قال : نعم إذا قرىء  
القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع .

وفي تفسير العياشي عن أبي كهشم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قرء ابن الكواء  
خلف أمير المؤمنين عليه السلام : « لئن أشركت ليجبطن عملك ولتكونن من الخاسرين »  
فأنصت أمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : والروايات في غير صورة قراءة الإمام محمولة على الاستحباب وقام  
البحث في الفقه .

وفي الدر المنثور أخرج الحكيم الترمذي عن عمر بن الخطاب قال : أتاني رسول  
الله صلى الله عليه وآله وأنا أعرف الحزن في وجهه فأخذ بلحيتي فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون  
أتاني جبرئيل آتفا فقال : إنا لله وإنا إليه راجعون قلت : أجل فإننا لله وإنا إليه  
راجعون فعم ذلك يا جبرئيل ؟ فقال : إن امتك مفتتنة بعدك بقليل من الدهر غير  
كثير . قلت : فتنة كفر أو فتنة ضلالة ؟ قال : كل ذلك سيكون . قلت : ومن أين  
ذاك وأنا تارك فيهم كتاب الله ؟ قال : يكتب الله يضلون ، وأول ذلك من قبل قرائهم  
وامرائهم يمنع الامراء الناس حقوقهم فلا يعطونها فيقتتلون ، وتبغ القراء أهواء الامراء  
فيمدونهم في الغي ثم لا يقصرون . قلت يا جبرئيل فبم يسل من سلم منهم فقال : بالكف  
والصبر إن أعطوا الذي لهم أخذوه وإن منعوه تركوه .

وفي تفسير النعمي في معنى قوله : إن الذين عند ربك الآية ، يعني الأنبياء  
والرسل والأئمة .

تم والحمد لله

## فهرس

ما في هذا الجزء من أمهات المطالب

رقم الآية	الموضوع	نوع البحث	الصفحة
٢٥ - ١٠	كلام في إبليس وعمله .	بحث قرآني	٣٥
د د	في اعتراضات إبليس على الملائكة .	بحث عقلي وقرآني	٤٤
٣٦ - ٢٦	في المعادة والشقاوة .	بحث روائي مختلط	٩٥
٥٣ - ٣٧	كلام في معنى الأعراف في القرآن .	د قرآني	١٣٢
٥٨ - ٥٤	معنى العرش .	د د	١٥٩
١٥٤ - ١٣٨	معنى رؤية القلب .	د روائي	١٦٢
١٨٦ - ١٨٠	كلام في الأسماء الحسنى في فصول .	د قرآني وعقلي	
د د	١ - مامعنى الأسماء الحسنى .	د د د	٣٤٩
د د	٢ - ما مرحد مانصفه أو نسيه به من الأسماء .	د د د	٣٥٠
د د	٣ - الانقسامات التي لها .	د د د	٣٥١
د د	٤ - نسب الأسماء والصفات إينا		
د د	ونسبتها فيما بينها .	د د د	٣٥٢
د د	٥ - ما معنى الاسم الأعظم	د د د	٣٥٤
د د	٦ - عدد الأسماء الحسنى .	د د د	٣٥٦
د د	٧ - هل أسماء الله توقيفية ؟	د د د	٣٥٨